

STAROSLOVĚNSKÁ MODLITBA PROTI D'ÁBLOVI

Václav Konzal

I. RUKOPIS A DĚJI JEHO ZKOUMÁNÍ

V pergamenovém sborníku modliteb z knihovny kláštera Pro-měnění Spasitelova (Spaso-Preobraženskij monastyr') v ruské Jaroslavi¹ objevil A. I. Sobolevskij na počátku století řadu v ortodoxním prostředí neobvyklých církevněslovanských modliteb; na základě jazykových a obsahových znaků jim připsal západoslovanský, českomoravský původ.² Všechny tyto texty zahrnul do antologie církevněslovanských památek západního (českého) původu F. V. Mareš (1979: 64-80). Modlitba k sv. Trojici (*Trin*) a Modlitba proti d'áblovi (*Dijav*) byly zařazeny mezi památky nejstaršího období, excerpované pro zpracování pražského Slovníku jazyka staroslověnského (SJS). Zatímco *Trin* přece jen jistý badatelský zájem vzbudila,³ zůstala *Dijav* skoro

¹ Jaroslavskij molitvenik pochází asi z 2. poloviny 13. století, vznikl nejspíš v jihozápadní Rusi a představuje pravděpodobně jen část původně rozsáhlejšího souboru modliteb.

² Sobolevskij 1905, 1910: 36-47 (edice textu *Dijav* 41-45). Tuto problematiku ovšem Sobolevskij otevřel již dříve, viz Sobolevskij 1900; srov. též Sobolevskij 1906 a další kapitoly v díle citovaném výše (1910).

³ Viz bibliografické údaje (A. S. Archangel'skij, I. A. Šljapkin, F. Dvorník, N. W. Ingham, A. P. Vlasto, G. Podskalsky, J. H. Lind) ve studii Konzal 1991. Mladší, česko-církevněslovanský původ *Dijav* předpokládal zřejmě i J. Vašica, neboť ve své monografii (Vašica 1966), se o *Dijav* nezmiňuje.

nepovšimnuta. Téměř všechny badatele totiž podstatným způsobem ovlivnil objevitel a první editor památky Sobolevskij strohým soudem o nezajímavosti, mnohomluvnosti a nízké básnické kvalitě textu. Sám fakt společné edice jako by přitom předem určil stejné časové zařazení *Trin* a *Dijav* u všech následujících badatelů, zejména v různých studiích Dvorníkových (1967: 76, 1970: 231-233). Předmětem zájmu byly u Sobolevského ovšem pouze určité specifické momenty: zdůrazňuje jednak archaické jevy gramatické a lexikální, jednak stopy západoslovanského původu. Na jejich základě pak vyslovil hypotézu o latinské předloze obou textů. Tu bez pochybností přijal opět F. Dvorník,⁴ zatímco G. Podskalsky (1982: 262-263) je považuje spíš za originální díla, pocházející z českomoravské oblasti (ze Sázavského kláštera nebo jiného církevního centra závislého na pražském knížecím dvoře). Nejzávažnější slovo k původu *Dijav* vyslovil zřejmě V. Ryneš (1966).⁵ Fundovaný názor o možnosti existence svatovítského kultu již na Velké Moravě, tedy nikoli až v raně přemyslovských Čechách, podepřel mj. upozorněním na skutečnost, že v *Dijav* je tento oblíbený starokřesťanský mučedník jmenován, zatímco český kníže Václav (na rozdíl od *Trin*) nikoli, což vede k závěru o větším stáří této památky. Jako *terminus post quem* udává Ryneš 70. léta 9. století, neboť až kolem r. 870 začala být uctívána heidenheimská abatyše Valburga, jejíž jméno se čte mezi svatými ženami vzývanými v *Dijav*. Tato studie chce podrobnou analýzou Rynešovu hypotézu prověřit.

II. TEXTOVÉ ZACHOVÁNÍ

Text *Dijav* nalezený Sobolevským v Jaroslavském modlitebníku je jediným dosud známým pramenem této modlitby. Analýza musí tudíž vy-

⁴ Jako doklad latinského originálu uvádí omylem i znění jména *Margaréta* (i latinská podoba jména totiž zní *Margarita*).

⁵ Rynešovu argumentaci přijímá také F. V. Mareš (1974: 104, a zejména 107, srovn. též 1979).

cházet ze znění, jež nám zprostředkoval neznámý ruský písař ve 13. století. Uvážíme-li, že z celkových 22 invokací modlitby neshledáváme pouze v pěti z nich evidentní poruchy textu, jistota závěrů textové analýzy se bohužel zmenšuje — autentický srovnávací materiál prostě chybí. Spolehlivost zachovaného textu musíme prověřit aspoň nepřímo.

Písařských generací, které text předávaly, muselo být víc. Chybějící titly u zkratk nebo chyby typu skripcí ДЬВОЛА místo ДЬАВОЛА, ДРОГЗ místo ДРЪГЗ, ДЬКОНЕ místo ДЬАКОНЕ, ДМТРИЕ místo ДЗМИТРИЕ nebo ДИМИТРИЕ, ВНИФАНТИЕ místo ВОНИФАНТИЕ, ПЬМИ místo ПЬСНЬМИ, ВЛДКЗИ И СИЛЗ místo ВЛАДЗИКИ И СИЛЗИ lze sotva připsat jedinému písaři. Písařova nejistota mohla vést ke skripci АРЕОПАГЗИТЕ místo АРЕОПАГИТЕ, nepozorností lze vysvětlit čtení СТЕФАНЕ ПЕРВЗИИ ДЬКОНЕ МЧНЧЕ místo СТЕФАНЕ ПЕРВЗИИ ДЬАКОНЕ ПЕРВЗИИ МЧЧЕНИЧЕ, někde lze tušit i nedopatření editorova (za chybnými zkratkami СЪЗИИ, СЪЗИИИ, СТРАДОТЕРПЬЦИ, může být chybné čtení ozdobné titly, v 17. invokaci k učitelům a hierarchům je nejspíš třeba číst исповѣдавшеи, a nikoli исповѣдавше и). Některé textové problémy mohly vzniknout na základě haplografie — nejde přitom pouze o poměrně jasné případy typu иже есте искорени-ль-сть (tj. искоренили льсть), ale třeba i o vysvětlení chybějícího jména syrského mučedníka Guria (v hypotetické sekvenci МЪРЬКОУРЬЕ ГОУРИЕ СДМОНЕ АВИБЕ mohl hlavní z trojice Syřanů Gurias vypadnout právě haplografií). Důsledkem většího počtu opisů je zřejmě střídání původních vokativů s nominativy v řadě invokací: proti dvěma třetinám jmen ve vokativu stojí necelá třetina nominativů (většinu z toho ovšem představují a-kmenová a ja-kmenová jména, u nichž např. i ve staré češtině proniká vokativ rovný nominativu velmi záhy). Opisováním došlo jistě k některým chybným zakončením slov: послочушаше 42,15⁶ snad místo послочушати, наполнити 42,26 místo наполните, гавлении пакзи придоуци 42,31 místo гавлении пакзи придоуци, прогнавз погоуцивз 43,5 místo прогнавз погоуци, тоуне цѣлите 44,8 asi místo тоуне цѣлити, místo приражешихз са тебе гакже волнамз многоамз 42,3 je pravděpodobně třeba číst приражешихз са тебе гакже волнамз многоамз. V sousloví непригзнь дивволз 43,3 lze spíše než chybný zápis místo непригзнь дивволго hledat sekundární glosu дивволз k archaickému непригзнь, kterou pozdější opisovač zahrnul do textu. Některá čtení Jaroslavského sborníku

⁶ Číslo udává stranu a řádek edice Sobolevského.

nejspíš vznikla mechanickými opravami zkomolených nebo neznámých výrazů a jmen: СПАСЬТЕ ОТИНОВАДЗ ИЗБАВЛШТЕ ОТ НЕГО ВЫ 41,9 svádí k emendaci СПАСЬТЕ ОТЗ НОВАДИВШАГО ВЫ ИЗБАВЛШТЕ ОТ НЕГО, čtení и Самоиаз 42,22 vzniklo z původního Иезекииаз, свѣтовавше 43,23 z původního свѣтствовавше, Христогоне 44,26 z původního Христогоне, Амвакоуме Кюре 44,6 z původního Аввакюре, více výkladů připouští porušené jméno Иераме 44,14, čtení Анастасие потворо избавниче 44,20 lze sice vysvětlit cokáním, nelze však ani vyloučit, že pozdější písař chápal původní femininum zkratově jako maskulinum.

Nejasné přirozeně zůstává, nakolik je dochovaný text zatížen opisovačskými vynechávkami. Jsou-li mezi staroslověnskými texty vynechávkami postiženy i rukopisy památek biblických (zejména Makedonský či Strumický apoštol a Grigorovičův parimejník), není divu, že s podobnými chybami musíme počítat i v textu paraliturgickém. Nejstarší staroslověnské období bylo příliš krátké a příliš bouřlivé, než aby v něm vznikaly reprezentativní nádherné kodexy kladoucí na opisovače minimální textové nároky; pro denní praxi tak vznikaly příručky psané zběžně a v rychlosti, takže i jejich opisovači snadno množství jejich nejasností a chyb ještě rozmnožovali. V textu *Dijav* jsou evidentně narušeny invokace 8. (k Mojžíšovi) a 9. (k Jozuovi). V první chybí zřejmě aoristový nebo perfektový tvar nějaké slovesa (např. ИЗБАВИ nebo ИЗБАВИАЗ ІЕСИ) a také ve druhém biblickém příměru (k Amálekovi) této invokace je text porušen, ve druhé z obou invokací došlo asi vedle výpustky i k opisovačské přesmyčce: text 42,10-14 by lepší smysl dával v hypotetickém sledu ПОБѢЖДА ВРАГЪИ ГОСПОДНА ТАКОЖЕ ИНОПЛЕМЕННИА ТАЗИКИ НА СПАСЕНИЕ ПОМАГАДИ МНѢ СВЪЗИИ ОРОУЖИЕМЪ ТВОИМЪ Ꙍ ЛИЦА МОЕГО РАБА ХРИСТОВА ИМАРЕКЪ ВОЮЮЩАГО НА МА ПРЕВЕДИ МА.

Sekundární textovou přesmyčkou vzniklo pravděpodobně pořadí andělských kůrů v 21. invokaci: trůnové patří před cheruby a serafy nejen z hlediska tradiční hierarchizace devatera ve třech triádách, ale i z hlediska následného kontextu invokace (plamenná křídla patří k cherubům a serafům, srov. Iz 6, Ez 1 a 10 a Zj 4).

Vyloučit nelze ani to, že v 17. invokaci (k církevním učitelům a hierarchům) chybí substantivum za výrazem ИЗБАВИТЕ МЕНЕ МОИХЪ ЗЛЫХЪ ВСѢХЪ (srov. ovšem v Kyjevských listech prosbu ОТЪ ВСѢХЪ ЗЛАИ НАШИХЪ ОЧИСТИ НИИ). Textovou poruchu závěrečné invokace signalizuje nejen nezrozu-

mitelnost závěru věty *ѿгоже всачьскага слышajúть и трепещють видимага и невидимага и стовпають и непротивнзѿга*, ale i přechod od neuter substantivizovaných adjektiv k maskulinům nebo femininům. V rovině hypotézy zůstávají možnost vypuštění některých dalších jmen svatých přímlovců (v *Trin* se srovnáním různých rukopisů památky podobné výpustky prokázely). Některá jména bychom totiž v modlitbě očekávali, takže jejich absence překvapuje: ve starozákonní části chybí zmínka o patriarchu Josefovi (Gn 39-50), David je sice zmíněn, není mu však věnována samostatná invokace, v kategorizovaných řadách novozákonních postav marně hledáme mezi církevními otci Řehore Teologa (z Nazienzu) a Řehoře Velikého i Augustina, mezi mučednicemi nenacházíme Kateřinu a z mučednic římského kánonu Anešku.

III. JAZYKOVÝ ROZBOR

Objevitel textu A. I. Sobolevskij předeslal vlastní edici *Dijav a Trin* stručnou informaci o jazykové povaze obou modliteb. Upozorňuje na některé archaické formy (jmenné tvary adjektiv v přívlastku, starší typ tvoření participií préterita aktivního u sloves 4. třídy, supinum), na neběžné lexikální jednotky (*поспѣхомь, спасензи воєводо, мзисли бесѣди дѣтели, неконечнзи, вступнзи, служеникз, потвориизбавница, хваливзи змии многоглавдтзи и многохоботнзи, поконьници, закрилити, стовпають*), částečně západoslovanské (*взигнати, маргарѣта, флориданз, боженвензи витз, иерамз, лощина, каликзи, валзпѣрга, паулаз, керемита, сватаа мариа госпожа*) a na syntaktické vazby vedoucí k hypotéze o latinské předloze: ve výrazu *змии мнѣшии са вѣ вѣсз свою силоу имѣти* hledá latinskou předlohu s vazbou akuzativu s infinitivem, ve výrazu *вѣльзѡула свѣргзшаго са ѡ вѣсз гордзѣнѣю своєю* tuší latinskou předlohu s pasívním participiem perfekta).⁷

⁷ Sobolevskij 1910 (edice textů s. 41-47, úvodní poznámky s. 36-40, o *Dijav* p. 36-37).

Rukopis 2. poloviny 13. století nutně nese stopy jazykové normy svého ruského písaře, případně jeho bezprostředních předchůdců. Rusko-církevněslovanské rysy však v žádném případě nezakrývají skutečnost neruského protografu památky, jak ukáže následující rozbor.

1. Grafika, ortografie, fonetika

Přes časovou odlehost dochovaného rukopisu od případného západoslovanského protografu musíme nejprve hledat možné stopy hlaholské předlohy. Ojedinelá neprejetovaná forma *есть* v konkluzi modlitby není jednoznačná. Hlásková podoba jména *Βελζαουλαз* by mohla být reflexí široké výslovnosti hlásky *ě* (hlaholský zápis jména má vesměs *jat'*); zápis jména *Φλοуριανз* reprezentuje jednak jediný případ neprejetovaného *л* po vokálu *и*, jednak bychom mohli spatřovat příčinu záměny *Φλοριανз* ve *Φλοуριανз* ve skutečnosti, že hlaholský digraf pro *оу* představuje vlastně zdvojené *о* (nelze ovšem nevidět obdobné hláskové změny i jinde, srov. např. *Козьма* > *Кουзьма*).

Z druhé strany se ovšem ruskocírkevněslovanský živel projevuje v textu památky mnohem slaběji, než bychom v rukopisu 13. století očekávali. Z příznaků této redakce staroslověnštiny, jak je uvádí J. F. Karskij (1928: 320-2), nacházíme v *Dijav* jen část; ještě výrazněji mluví pro větší stáří předlohy srovnání s jazykovou a grafickou analýzou Vygoleksinského sborníku, ježž jsme s *Dijav* srovnávali pro jejich shodný regionální původ (Sobolevskij přisuzuje Jaroslavskému molitveniku původ jihozápadoruský, tj. haličsko-volyňský).⁸ Téměř dvě třetiny ruskocsl. příznaků Vygoleksinského sborníku v *Dijav* nenacházíme, přestože jde o rukopis mladší. Typickým ruskocsl. příznakem je absence nosovek (znak *л* má hláskovou hodnotu *ja* a je čistě grafickou dubletou *ла*), dále záměna *ε с ть* (např. *к себе, преведи, телеснаго* z jedné, *дрѣвнии, Пантелѣвмонз, хѣровимз* z druhé strany), a důsledná prejotace vokálu na počátku slov (např. vlastní jména *Ієнохз, Ієгоупетз, Ієрмолаи, Ієоуфимии, Ієфрѣмз*); ruskocsl. konsonantismus se projevuje v nahrazení *с* hláskou *з* (*помози, врази мои*), reflexí praslovanského **dj* je *ж* (*побѣжаа, рожензи, госпожа*); ruskocsl.

⁸ Vygoleksinskij sbornik 1977, zejm. s. 38-40. Rukopis obsahuje *Život Néfontův* a *Život Theodora Studijského* a je o století starší než rukopis, v němž se nachází *Dijav*.

povahy jsou některé změny jerové, za ruský zápis považuje F. V. Mareš (1949: 59, 1963: 421) formu jména КЛИМАНТЪ, ruská je zřejmě podoba jména Δ(Ь)МИТРИИ, ruskocsl. jsou snad i některé kontrakce, některé mohou být již dědictvím protografu (nejde jen o koncovky složených adjektiv, ale i o jména АВРАМЪ, ИСАКЪ, ИСОУСЪ, ДАНИАЪ, ВЕЛЬЗАОУЪ, spolu s ИГАКОВЪ doložené ІАКОВЪ). Za regionální mladší příznaky lze vedle případného cokání (jak bylo ovšem řečeno výše, připouští vokativ ПОТВОРОИЗБАВНИЧЕ i jiný výklad) označit záměny Ъ/И (ПРИСТАВЛЕНЪ ІЕСИ, opačná záměna v ІЄРЕМЬА), a také podobu jména ЛАРИОНЪ (místo ІЛАРИОНЪ).

Pro starší, neruskocsl. původ protografu *Dijav* mluví jednak absence některých důležitých ruskocsl. jevů, jednak četné archaické rysy. Z hláskoslovných ruskocsl. příznaků chybí především plnohlásí a výskyt ч za praslovanské *tj (čteme důsledně щ). Pokud jde o stav redukovaných samohlásek (graficky jerů), dosvědčuje sice rukopis skutečný hláskový vývoj řadou vokalizací silných i napjatých jerů a vypadnutím jerů slabých, z druhé strany však zachovává i skripce archaické (např. u předložek shledáváme vokalizované jery sotva v pětině případů), a navíc se objevují jery nepatříčné (jednak vokalizované jery slabé, např. ѡпери, приражешихъ сѧ, Силевестре, обличеше, jednak vlivem vokalizovaného čtení jerů nepatříčný jer místo е - např. Мьрькоури, jednak jery hyperkorektní, např. въззлюблензи, земьлю). Zajímavé jsou případy tzv. druhého plnohlásí: ve skupině *tьrt, *tьrt, *tьlt se jery zpravidla vokalizují (výjimky ovšem existují, např. vedle терпѣниѣ čteme i тьрпѣниѣ), avšak v řadě případů nacházíme za vokalizovaným etymologickým jerem a likvidou další jer (мерззкзиѧ, сѧ дерззновениѣмь, перьсть, перзззи, столзпниѣ); v kontextu dalších charakteristik rukopisu je interpretace těchto skripcí jako reliktu staršího staroslověnského stavu pravděpodobná. V *Dijav* také nedochází k záměnám tvrdých a měkkých jerů. Není vyloučeno, že i ve výše uvedené skripce slova земьла nacházíme stopu staršího hláskoslovného stavu, kdy protograf neměl epentetické l (původní земьж přibralo sice ná ruské půdě l-epentheticum, opisovač však ponechal po retnici původní měkkostní znak). Skripce Арешпагзита a Каликзиѧ lze nejspíš vysvětlit hyperkorektním zachováním tvrdosti zapatrových souhlásek. K archaickým rysům dlužno dále počítat “kanonický” stav hláskových změn v koncovce předložky a předpony a v násloví významového slova (ицѣлите, ѡстѹпнзими, ищрѣва, бѣчисла, ищистите) i důsledně

nestažené koncovky nominativů složených adjektiv -зи, -ии.

Celý grafický a ortografický systém je značně ustálený. Nejstarší způsob psaní cyrilského digrafu jery, tj. зи, charakteristický pro nejstarší cyrilské přepisy hlaholských předloh, sice nenacházíme, téměř důsledně však se píše s tvrdým jerem, tj. зи, zatímco skripce s měkkým jerem jsou výjimkou (НЫИНА, ПОЛЫ, БОЖЕСТВЕНЬИ). Pravidlem je psaní vokálu *u* pomocí digrafu оу, zatímco ligatura se vyskytuje pouze 5x a samotná yžica vůbec ne. S výjimkou řecké grafiky zkratky jména Ježíš (ИС) se vokál *i* píše vesměš и, litera *w* je vyhrazena předložce ѿ, počátkům slov a u cizích jmen polohám po vokálu uvnitř slov. Řecká théta se v cizích jmených reflektuje jako ф, tedy spíše podle reálné výslovnosti než se zachováním řecké grafiky (např. ФѿМА, ФѿѢДОРЪ, ФѿКЛА, АГѢФИТА). Reálná výslovnost určuje skripci cizích slov obecně: řecká béta dává podle byzantské výslovnosti *v* (např. АВРАМЪЗ, ИѿѢЪЗ, ДИѢВѢЛЪЗ, ВАСИЛИИ, БЕЛЪЗДОУЪЗ, ВАРѢРА) a analogicky se ve v mění i latinské *b* (ВНИФАНТИИ, АМЪЗѢРОСИИ, БЕНЕДИКТЪЗ), skupina vokálů *ia* zůstává zachována (ИѢКОВЪЗ, ИѢКОВЪЛЪ) nebo se kontrahuje (ИѢКОВЪ), řecká *η* dává podle byzantského itacismu *i* (např. А-МАЛИКЪЗ, ИЮЛИѢНИИ, ИСАИТА, ДѢНИЛЪЗ, ЗИЛОТЪЗ, ГРИГОРИИ), *σ* dává před *m* a *r* podle výslovnosti *z* (КОЗМА, ИЗРАИЛЪЗ), podle kolísavé byzantské výslovnosti řeckého *υ* kolísá i jeho slovanská reflexe: píše se jednak и, např. МОИСТИ, СИМЕѿЪЗ, ИѢРОНИМЪЗ, jednak оу, např. ИѢГОУПЕТЪЗ, КОУПРИѢАНЪЗ, КЮРЪЗ, jednak (v diftongu) оу nebo в, např. ИѢОУѢНГЕЛИСТЪЗ, ИѢОУѢГЕНИТА, ПѢОУЪЗ ve spojení ПѢоуѢ иѢРЕМИТА, proti ЛѢВРЕНТИИ, ПѢВЪЗ (ve spojení ПѢтре ПѢвѢ).

Za těchto okolností budí tím větší pozornost odchylky od obecné byzantskoslovanské normy. Je-li např. doložena skripce АМЪЗѢКОУМЪЗ (tj. с Ѣ) vedle očekávané АМѢАКОУМЪЗ (ta je ovšem v místě s mladší textovou poruchou), nelze ani vyloučit, že v protografu byla i latinská jména zapsána с Ѣ, tj. БОНИФѢ(Н)ТИИ, АМЪЗѢРОСИИ, БЕНЕДИКТЪЗ. Je-li doložena skripce ФЕЛИЦИТА (tj. stejně jako dvakrát v Kyjevských listech), je latinský vliv na archetyp *Dijav* nesporný, neboť jak dokládá Ochridský apoštolář (*Ochr*), grécizující podoba jména zní ФИЛИКИТА (týž *Ochr* ovšem v koruptéle dokládá i latinskou podobu jména v dativním tvaru БЕЛИЦѢТИТИ, srov. Vyskočil 1989-1990: 64-65). Latinské prostředí prozrazuje i podoba jména další západokřesťanské mučednice ЛѢУЦИТА, jakkoli zaznamenaného v sousedství zkomolené grécizující formy (КѢЛИКЪИТА) jména

římské mučednice Cecilie. S latinským kulturním kontextem protografu *Dijav* (i když nikoli nutně) by mohla souviset i skripce diftongu *ευ, αυ* (vedle slovanské výslovnostní formy u jmen *Павле, Лаврентине* čteme totiž v *Dijav* také *Паоуле, Ёоуфимие, Ёоугение, Ёоуфимии*). Nejen řeckému, ale i latinskému prostředí se vymyká hlásková podoba dalších dvou jmen z invokace k mučednicím: *Маргарета* totiž nepředstavuje latinskou podobu tohoto řeckého jména, jak soudil Sobolevskij, neboť Markéta se i latinsky píše *Margarita*, ale podobu německou, a také jméno abatyše Valburgy je zapsáno s fonetickou výslovností německou, tj. *Валзпѣрга* (srov. např. čtení *Ochr* 105 b 8 *годзпещи* odpovídající latinskému genitivu *Cuthberti* (Vyskočil 1989-90: 53-54 a 63-64) nebo výraz pro liturgické roucho albu v Grigorovičově parimejníku 94a 22n *алзпа*).⁹

2. Morfologie, syntax

Z ruskocsl. morfologických rysů se v *Dijav* projevuje jediný: měkké zakončení tvarů 3. osoby obou čísel prézentu sloves, tj. *-ть*. Zcela naproti tomu chybějí severoslovanské tvary genitivu sg. f. a nom. a akus. pl. f. a akus. pl. m. na *-ть* (čteme např. в послѣдната дѣни, иноплемениа гззкзи, мерззкзиа слоужбеникзи, водзи не твораша плода, правдзи божиа, вса козни, прочага вса сватзиа мочченица), zcela chybějí stažené tvary instr. sg. f. (čteme сватзинею вашию, патою твоиею, гордзинею своиею), stažené tvary složené deklinace adjektiv jsou vesměs stsl. (gen. *-аго*), nikoli ruskocsl. (gen. *-ого*), koncovky instr. sg. o-kmenových substantiv a adjektiv jsou vesměs *-омь* (čteme подвигомь великомь, трюдомь многомь, поспѣхомь, потопомь, образомь христосовомь, жезломь) a v kontextu všech archaických rysů památky lze předpokládat, že nejde o vokalizované severoslovanské *-змь*, nýbrž o původní stsl. koncovku *-омь* (měkké paralely nejsou ovšem jednoznačné: vedle několika převážně ijo-kmenových neuter — знамениемь, благовѣриемь, оружиемь, терпѣниемь, дерзновениемь, ревениемь господьнемь — narážíme v *Dijav* na maskulinní formy *изльмь* a *вѣцьмь*, tam však lze uvažovat o tom, že do psaných abreviatur mohla snáze

⁹ Sobolevskij (1905: 38-39) upozorňuje na další modlitbu s řadou západokřesťanských svatých (Molitvenik Moskovskoj Tipografskoj Biblioteki № 388), kde se uvedená jména čtou ve znění *Лоуциа, Филицата, Варзпрогита, Маргарита*.

proniknout i mladší pravopisná norma písařova). Při časové odlehlosti rukopisu od jeho archetypu je přirozené, že do jazyka skladby přece jen pronikly i jevy mladší: v deklinaci konsonantických kmenů tak nacházíme vedle paradigmatických tvarů (byť s vokalizovanými jery) typu в напастехъ, в людехъ také mladší tvary podle produktivních deklinací, např. o-kmenový tvar lokálu pl. на небесѣхъ nebo i-kmenový gen. pl. дѣнии; z hlediska zkoumání stáří archetypu památky je však důležité byť ojedinělé zachování starší vývojové fáze: je např. důležité, že je doložen duálový tvar, i když je částečně porušen (ѡба на десать апостола) a i když na jiném místě je nahrazen plurálem (ѡба на десать свати пророци).

Z morfologických a syntaktických archaismů zmínil Sobolevskij tři: (a) jmenné formy adjektiv v přívlastku, (b) participia préterita aktivního sloves 4. třídy zakončeného na -ѣ, (c) supinum:

(a) např. подвигомъ великомъ, трудомъ многомъ, чловѣческа рода, многомъ народомъ, образомъ христовомъ, волнамъ многомъ и великамъ, каманѣ стѣнѣ, израильтескзи люди, враззи господьна, ревеніемъ господьнемъ),

(b) створише, оухранѣ, ѡсвѣщѣ, погроузь, избавль, ѡбличеше тј. ѡбличѣше, взмѣньше, snad i избавлеще z избавльше)

(c) посла прогонитъ ихъ.

K nim dlužno připojit další: posesíva tvořená sufixem *-jъ (дѡгаволь, игаковль); bezpředložkový lokál (приражешихъ са тебе ѡко се волнамъ каманѣ стѣнѣ); reflexivní pasívum (нарекълъ са ѡси любзи господьна, свергъшаго са ѡ васъ); nominativ-akuzativ u životných maskulin, i když vedle četnějších gen.-acc. (ѡси възлюбилъ господь Богъ свои, взврѣши (...)) непригазмъ дѡгаволъ (...) въ вѣчною страсть, ѡсте побѣдили хваливзи змии); podobně u osobního zájmena 3. osoby: vedle соуть попрали ѡго а прожени ѡго чтеме собличи и (tј. дѡгавола), ѡгдаже и (tј. Господа) призиваѣши призови и надъ ма, посла и (tј. Давзида), ѡсте побѣдили и (tј. дѡгавола, змии),¹⁰ zatímco u osobních zájmen 1. a 2. osoby je důsledně ма, та, ви (jediná výjimka избави мене); dále demonstrativní funkce zájmena 3. os.

¹⁰ Některé tyto formy přepouštějí i jiný výklad, spojkový nebo interjekční (nikoli *ji*, ale *i*); ten přepouštějí i další doklady *i*, pokud nesignalizují nějaké textové, případně slovosledné poruchy.

*jъ (МОЛА СА ИМЪ ИЖЕ СОУТЬ ОУГОДИЛИ БОГОУ) i jeho funkce relativní bez připojení partikule же (ВО ВСѢХЪ СТРАНАХЪ, СКВОЗЪ ЖЕ НА ПРОИДОУТЕ); dativ adnominální (ПЛЕМЕНА ДРЕВНИМЪ); starší rekce některých sloves (СѢДАЩЕ ВСѢМЪ ГАЗИКОМЪ, НАПОЛНАЮЩЕ МА (...) СВАТАГО ДОУХА, НАПОЛНИТИ ВЪСЬ СЪСТАВЪ МОИ ПРЕЧИСТАГО ДОУХА (...) ЕГОЖЕ СА ИСПОЛНЬШЕ ПРОРИЦАТЕ).

Sobolevského interpretace dvou syntaktických vazeb jakožto projevu latinské předlohy textu (viz výše v úvodu III. kapitoly) nemá při své izolovanosti patřičnou argumentační váhu. Spolu s příklady latinské fonetiky u některých jmen, případně latinskými přívlastky nebo přístavky jmen, svědčí spíše o vlivu latinského jazykového prostředí na jazyk autora skladby než o latinské předloze textu. Celková syntax jednotlivých invokací má ostatně mnohem více rysů společných rysů se syntaxí modliteb byzantských euchologií. Drobným latinizujícím prvkem (Sobolevským nezmíněným) je v textu *Dijav* zřejmě i vazba ПРИЗОВИ И НАДЪ МА (podle latinského *super me*).

3. Lexikon a tvoření slov

Budeme-li v *Dijav* hledat opět nejprve mladší lexikální vrstvu (odpovídající buď rovině ruskocsl. rukopisu, nebo případnému českocsl. archetypu), bude naše žeň chudá. Dvakrát doložené adj. *ωκαληνης* mohlo nahradit původní starší podobu *οκαλανης* nebo nejstarší *οκαταν* při různých opisech památky, stejně jako dochované subst. *βλαгодать* může být náhradou staršího *βλαгодѣть*. Mladší jazykové vrstvě bychom mohli připisovat sloveso *врачевати* a subst. *врачеве*, zjistíme však, že *врачь* alternuje s archaickým *балии* už v nejstarší vrstvě stsl. památek. Podobně bychom v archaickém textu hledali spíše subst. *олѣи* než doložené *масть*, toto synonymum čteme však už v Sinajském žaltáři (*Sin*) a v Kánonu k sv. Demetriovi (*Dim*). Místo výrazu *ни во чтоже створше* bychom snad očekávali *оуничьше*, avšak ani kalkové frazeologismy *ни въ чьтоже сътворити* (ze řec. *εις ουδεν ποιεῖν*) a *ни въ чьтоже взити* (ze řec. *εις ουδεν γίγνεσθαι*) nelze jednoznačně označit jako mladší. Stejně je tomu u slovesných synonym *рачити* (v *Dijav* nedoloženo) a *изволити* (doloženo) — *изволити* dokládají např. Kyjevské listy (*Kij*), dále u subst. *мъченикъ* a *страстотръпыць*, obou doložených v *Dijav* (*мъченикъ* jako bezpříznakový

termín, страстотрпцыль za řec. ἀθλοφόρος jako citově příznakový termín, doložený jinak v *Supr* a v liturgických hymnech apoštolářů) nebo u subst. ПОУСТЫИНИКЪ a МЪНИХЪ (oba termíny jsou zřejmě z nejstarší vrstvy, *Dijav* dokládá první z nich). Ani absenci slov ΔΕΜΟΝЪ, ΔΕΜΟΝЬСЪ (vedle doložených БЪСЪ, БЪСОВЬСЪ) nelze hodnotit jako příznak menšího stáří textu (viz níže).

I po stránce lexikální vykazuje *Dijav* zjevně starší původ. K nejstarší lexikální vrstvě jistě patří obojí pojmenování d'ábla: ДИАВОЛЪ (též s mladší skripcí ДЬАВОЛЪ) s posesívním adj. ДИАВОЛЬ, i НЕПРИАЪЗЪ s posesívním adj. НЕПРИАЪЗНИЪ (v 11. invokaci k sv. prorokům je zřejmě mladším opisovačem glosován výraz НЕПРИАЪЗЪ slovem ДИАВОЛЪ, které dochovaný rukopis již začlenil do textu). Příznakem stáří archetypu je i nesetřené rozlišování dvojí biblické metafory pro označení zlého ducha: maskulinum ЗМИИ v 7. a 18. invokaci znamená draka, femininum ЗМИА v 6. invokaci označuje hada. Staré jsou i termíny СОТОНАИАЪ a СОТОНА (v *Dijav* se vzácně doloženým rodem ženským). Z Jagicových lexikálních analýz (1913) vyplývá příslušnost k archaické vrstvě slovníku u řady dalších slov: ВЪСЬ МИРЪ (za řec. κόσμος), животъ, жьзалъ, въсакъ a въсачьскъ (proti въсь), правьда (ve významu "spravedlnost"), оугодити a оугодьникъ, ради, чрьво (v předložkové vazbě ищрьва), напасть, ѡзрикъ (za řec. ἔθνος), рди (proti mladšímu порода), пастыръ (proti mladšímu пастоухъ), испазнити (doloženo i напазнити), прозьрети (proti mladšímu провидѣти), недѣгъ, ѡза, льсть идоольскага, взмьнити, сьзбаюсти.

Další poznatky o lexikonu *Dijav* přineslo srovnání se dvěma okruhy stsl. památek, zvolenými na základě potenciální tematické nebo časové souvislosti: jednak s liturgickými texty Kyjevských listů (*Kij*) a Sinajského euchologia (*Euch*), případně sinajského zlomku liturgie (*SinSluž*) a Orlovovy edice byzantské liturgie Basila Velikého (*Služ*), jednak s okruhem cyrilometodějských, respektive postcyrilometodějských a českosl. památek. Z praktických důvodů (ve snaze vyhnout se opakování) jsou výsledky uvedeny v následující kapitole v rámci textových srovnání.

Zde však je třeba se zmínit o lexiku *Dijav* z hlediska tvoření slov (prefixace, sufixace, složených slov a sousloví, tvorby terminologie, neologismů). Mezi neobvyklými slovy uvádí Sobolevskij např. *hapax legomena* Slovníku jazyka stsl. adj. неконьчьнъ (jinak бесконьчьнъ), sloveso закрилити (jako paralelu k rovněž doloženému зацитити, známému z

Kij), zřejmě archaický termín pro jeden z andělských kůrů *ΠΟΚΟΝΗΝΙЦИ* (za řec. ἀρχαί, lat. *principatus*), západoslovanský prefix *вз-* (proti stsl. *из-*) u slovesa *взигнати*. Sobolevským nezmíněna jsou další slova: jen náhodou se do SJS promítá jako *hapax legomenon* sloveso *отзпърати*, pozornost však zasluhují *отхранити* (odlučovací předpona *от-* je jinak doložena jen ve Frizinských zlomcích (*Fris*) a českosl. homiliích Řehoře Velikého (*Bes*) a *помзити* (*землю помзивше*) se severoslovanskou prefixací (stsl. jinak *измзити*, *отзмзити*). Velmi archaická je podoba prefixu *прѣ* v adj. *прѣвѣчънъ* (proti mladšímu *прѣдзвѣчънъ*) za řec. προαιώνιος. Z hlediska suffixace zaujala Sobolevského *hapax legomena* SJS *сложьбьникъ* a *хваливъ*, za neobvyklé označil i oslovení *сзпасьнзи воєводо*. Stejně jako např. subst. *радостьникъ* představuje toto oslovení autora *Dijav* jako biblicky a filologicky vzdělaného překladatele starozákonních hebrejských jmen (viz ještě níže). Západoslovanskou zvýšenou frekvencí suffixu *-ствие* vyjevují slova jako *лжкдвьствие* (proti *лжкдвьство*), *величьствие* (proti *величине* nebo *величьство*) a *пришьствие* (proti *пришьстие* nebo *пришьсть*). Pozornost zasluhuje tvorba církevní terminologie: hojný suffix *-никъ* dokládají vedle zmíněných *отгодьникъ*, *сложьбьникъ* a *радостьникъ* dále *благодатьникъ* (kromě *Dijav* je i v *Supr*), *благовѣстьникъ* (kromě *Dijav* je i ve *Služ*, tam však ve významu “evangelista”, pro nějž *Dijav* ponechává řeckou přejímku *иоуангелистъ*), běžná *правьдъникъ*, *оученикъ*, *мъченикъ*, *исповѣдъникъ* a *поустыиньникъ* (za řec. ἐρημίτης a lat. *eremita*, proti rovněž staré přejímce *мзнихъ* a mladším *чрзноризьць*, *чрзньць*, *калоугеръ*), přechýlené formy na *-ица*: *мъченица*, *прзвомъченица* (za řec. πρωτόμαρτυς) a *потвориизбавьница* (za řec. фармаколуτρία, *veneficiorum solutrix* — subst. *потвора* “venenum” dokládá Miklošičův slovník), suffix *-иць* se uplatňuje v překladu řec. ἀλοφόρος a θαυματοῦργος, tj. *страстотрпць* a *чюдотворьць*. V *Dijav* tak pozorujeme výraznou tendenci autora k tvorbě slovanské terminologie. Slavjanizaci přejatých slov přitom dokumentuje nejen výše zmíněná snaha o slovanský výklad hebrejských jmen, ale i vysvětlující překlady jmen řeckých (*Феѡдосии данзи Богомь*) a latinských (*Венедикте блажензи* s adjektivizovaným participiem pasívním od slovesa *benedicere* *блажити*) a překlad přídomků: *Χρυσόστομος* *Златоустъ*, *πρωτόμαρτυς* *прзвомъ-*

ЧЕНИЦА, ἡγιασμένος σβασιενзии (neprefigovaná forma proti mladšímu běžnému осващензии vypovídá o větším stáří), στυλῆτης σταζπνικς.¹¹ Tím zajímavější je z tohoto hlediska fakt, že několik termínů zůstalo nepřeloženo; nejde o slova převzatá do všech kulturních jazyků (např. ἀποστολς, i když *Fris* dokládají pokus o překlad slovem сзлз, nebo ἀγγελς — ve *Fris* též κρζιλатыць — či ἀρχαγγελς) nebo jejich převážné většiny (např. σιμωνς ζιλотς Šimon Horlivec), ale o titul Jana Křtitele Προδρομς (řecké slovo nahrazované později běžně slovanským прѣдзтєчд, Předchůdce, ale překvapivě zachované v českosl. Besědách Řehoře Velikého) a titul Pavla Poustevníka κєрємитд (latinské *eremita*, byt' z řeckého ἐρημίτης). Již samo toto dvojí doložení ukazuje na byzantsko-latinské liturgické prostředí. Na stejně smíšené prostředí ukazují i některá ustálená spojení: z byzantského duchovního světa pochází označení небєснзѣнѣа бесплзтѣннзѣа силзи (z řec. ἐπουράνιαι δυνάμεις ἁσωμάτων), z latinského божєствнзѣнѣа вѣитз (divus Vitus).¹²

Drobné rozdíly, jež zjišťujeme při porovnání terminologie a frazeologie *Dijav* s mladšími csl. památkami, vyjevují, že jistá neustálenost této části lexika v *Dijav* svědčí pro větší stáří jazyka této památky. Některé frazeologismy v mladších památkách nenajdeme, např. obraz d'ábla je v *Dijav* charakterizován izolovaným výrazem хвдливзѣнѣа змѣнѣа мнєгєгладвзѣнѣа и мнєгєхєботнзѣнѣа nebo výrazem глѣбокзѣнѣа змѣнѣа, stav zavržení popisuje výraz некєкєнєчнлд мєуќд, druhý příchod Kristův второе и свѣтлєє глвлєнѣє сз небєсз. Triáda myšlenek, slov a skutků je v *Dijav* formulována ve spojení вз злзѣхз мзѣслѣнѣа мѣсто и бєсѣдз и дѣтєлѣа (opět výraz, jenž vzbudil pozornost Sobolevského), zatímco *Fris* má словєса - дѣлд - помзѣшлєнѣє,

¹¹ Touto snahou o slavjanizaci terminologie lze vysvětlit zdánlivě překvapující absenci substantiva дємонз а adjektiva дємоньскз; nahrazují je slovanské překlady бєсз а бєсовьскз. Od dob Jagičových tradovaný názor, že převzetí nepřeložených řeckých slov je archaickým rysem textů epochy cyrilometodějské, zpochybnil před lety Moszyński (1969).

¹² Sotva lze v nejasném textu závěru *Dijav* (негоже вслчєскадд слѣшлѣотѣ и трєпєчнєтѣ видѣмд и невидѣмд и стєуплѣотѣ прєтѣвнзѣа и нєпрєтѣвнзѣа 45,14-16) hledat latinský kořen slovesa *stupere*; pravděpodobnější cestou k rozluštění představuje předpoklad editorovy mylné dekompozice slovesa истѣпати (tedy spíše истєуплѣотѣ нєж и стєуплѣотѣ) - истѣпати by mohl být cyrilometodějský kalk řeckého ἐξίστασθαι (*admiratione obstupefieri*).

Euch jednak ГЛАГОЛЪ - ДЪЛО - ПОМЪШЛЕНИЕ, jednak СЛОВО - ДЪЛО - ПОМЪШЛЕНИЕ, *Služ* ДЪЛО - СЛОВО - ПОМЪШЛЕНИЕ; proti byzantské tradici (se zařazením myšlení na konci triády) je text *Dijav* evidentní reflexí latinského liturgického vyznání hříchů (*cogitatione - verbo - opere*). Sobolevského pozornosti rovněž neušla západní titulatura Bohorodičky свѣтага Мариа Богородица Госпожа (nejde jen o známou příznakovost spojení свѣтага Мариа, ale i o titul Госпожа, nebot' Slavia orthodoxa překládá byzantský titul Δέσποινια zásadně jako владѣчица). Srovnáme-li s *Dijav* běžnou csl. titulaturu anargyrů (БЕЗМЪЗДЪНИЦИ, БЕСРЕБРЪНИЦИ), jeví se вращеве господьни чудотворци, odpovídající řecké variantě ιατροὶ θαυματουργοί, jako titulatura nejspíš starší. Jako starší možno vidět i výčet devatera andělských kůrů, porovnáme-li jej jak s apoštolními místy (Ef 1 a Kol 1), tak se *Supr* 463, *Euch* a 33. homilií Řehoře Velikého v *Bes*, a to jednak pro izolované archaické поконьници za řec. ἀρχαί a lat. *principatus*, jednak pro nesklonnou formu dvou posledních kůrů: серафимъ, хѣровимъ (mladší texty mívají херѣвими, серафими nebo opisy шестокръзлатъци, мзногоучитии). V mladších textech také nenacházíme dvouslovné přívlasky prvomučedníka Štěpána (proti běžným ustáleným titulům пръвомъченикъ, архидиаконъ má *Dijav*, byť v porušeném slovosledu, пръвзи дѣтаконѣ, пръвзи мочченичѣ).

IV. HLEDÁNÍ TEXTOVÝCH PARALEL

Bylo již řečeno, že *Dijav* je *textus unicus*, nemáme k dispozici žádný variantní rukopis. Ukazují-li však výsledky jazykové analýzy možnost velkomoravského původu této památky, je třeba tuto možnost prověřit také hledáním alespoň dílčích textových souvislostí, přestože sama paraliturgická povaha textu mnoho nadějí pro cyrilometodějskou ani bezprostředně následující dobu nedává. Jistou strukturální příbuznost s *Dijav* má jiná modlitba Jaroslavského modlitebníku, tzv. Modlitba k sv. Trojici (*Trin*), konkrétně její část vydaná Sobolevským; ta však pochází bezpečně přinejmenším až z poslední čtvrtiny 11. století a svou neliterární povahou výrazně kontrastuje s promyšleně zbudovaným textem

Dijav (Konzal 1991). Přesto se určité možnosti srovnání textu *Dijav* s jinými památkami otvírají: biblické citáty nebo aluze ve vztahu k stsl. biblickým překladům, liturgické výrazy ve vztahu k liturgickým příručkám (euchologion, liturgikon), a speciálně slovní zásoba a frazeologie z oblasti exorcismů, přímluv k svatým a spásnědějinných výpovědí ve vztahu k širšímu okruhu památek nejstaršího období.¹³

Bibličnost *Dijav* nutno jistě nahlížet z hlediska charakteru textu: v řadě invokací ke kategoriálně řazeným světcům není takřka žádný prostor pro uplatnění souvislých biblických citátů; autorova bibličnost se proto projevuje (zejména v první, starozákonní části invokací) především dokonalou znalostí věcnou (včetně znalosti významu hebrejských jmen) a spásnědějinnými aplikacemi, biblické myšlení prozrazují aluze a přirovnání. Za oslovením *оугодниче божи* u Henocha vidíme tak slova listu Židům (11,5) o téže starozákonní postavě (*сзвѣдѣтельствованъ бизътъ оугодити богови*); za oslovením *отъче наречензи* u Abrahama cítíme zaslíbení z knihy Geneze (17,5) *отъца многомъ ѡззикома положихъ та*, v téže invokaci narážíme na biblický pojem lůna Abrahamova (srov. např. evengelium Lukášovo 16,22); vyraz *погружь ю въ пѣчинѣ морьстви* připomíná *да потопатъ и въ пѣчинѣ морьстви* z evangelia Matoušova (18,6); věta *имже єсть сѣсти ѡба ползи Христа на соуднѣмь дьни сѣдаще всѣмъ ѡззикома* obměňuje Kristova slova (Mt 19,28) *сѣдете и взи на дзвою на десѣте прѣстолю сѣдаще ѡбѣма на десѣте колѣнома израилевома*; charakteristika apoštolů *ихже имена написана на небесѣхъ* je odrazem Lukášových slov (10,20) *имена ваша написана сѣтъ на небесѣхъ*; charakteristika Krista *Исоусъ Христосъ сзинъ Бога живаго* je převzata z Mt 16,16, výraz *цѣлити всакъ недоуѣъ и всакоу ѡзю в людехъ* z Mt 4,23; z Lukáše čerpal autor ještě v dalších třech místech: výčet dvanácti apoštolů se liší od liturgických řad na Východě i na Západě, ale až na náhradu Jidáše Pavlem (v liturgickém spojení s apoštolem Petrem) odpovídá co do pořadí i co do rozlišujících přívlastků u jmen některých apoštolů Lukášovým Skutkům apoštolů (1,13), jen pořadí jmen Jakub-Jan je ve Skutcích apoštolů obrácené, odpovídá však Lukášovu řazení apoštolů v

¹³ Pozoruhodné jistě je že v celém textu *Dijav* nenacházíme narážky na texty apokryfní, ačkoli démonologická tematika (exorcizační invokace) dává k takovému přístupu lákavou příležitost.

evangelium (6,14-16); z L 10,19 vychází citát *власть наступати на змию и на скоропию и на всякую силуу вражию*; lukášovská je charakteristika Jana Křtitele *болии всѣхъ роженыхъ женами* (L 7,28); v porušeném textu *призиви вѣди Господа на всякую помощь послушаше тебе* lze spatřovat aluzi na žalm 99,6 a 8 *призываетъ господѣ тѣ слышаше я, resp. Боже нашъ тѣ послушаше ихъ* (protože žalmy znali zejména mniši nazpaměť, mohla být právě zde opisovačova paměť zdrojem chybného slovesného tvaru). Biblické response přitom odpovídají znění biblických překladů. Autor je dobře biblicky vzdělán, ale v souladu s charakterem textu zachází s citacemi Písma volně, začleňuje biblické výrazy a větné části do syntaktické stavby svých invokací, připomíná obsah biblických textů věcnými narážkami. Podobně, jako to činí autor Života Metodějova (na rozdíl od autora Života Konstantinova, jenž často cituje doslovně, a to i rozsáhlejší pasáže) nebo v českosl. období autor První slovanské legendy o sv. Václavu.

Další možnost hledání paralel nabízí výrazivo liturgických textů staršího období. Jen kolem pětadvaceti slov *Dijav* nemá např. paralely nebo nějaké deriváty v byzantskoslovanském Euchologiu sinajském. Je ovšem známo, že *Euch* není památkou textově a jazykově jednotnou.¹⁴ Již letmý pohled na texty modliteb lustračních a rekonciliačních i modliteb za nemocné, jež obsahují exorcizační motivy, ukazuje frazeologii věcně příbuznou, ale lexikálně často odlišnou, takže i přes některé společné výrazy nelze většinou usuzovat na přímou souvislost.¹⁵ Přitom všechny tyto modlitby oslovují po východním liturgickém úzu Boha a Krista, jen dva texty jsou imprekatorní (Satana zaklína exorcismus na f. 37a21-37b4, perzonifikovanou horečku vyhání text na f. 45a16-50b2) a jedna modlitba (tzv. Modlitba sv. Tryfona proti škůdcům plodin) je stylizována ve 3. osobě (*sedmero andělů at' zapudí ...*).

Jiný obraz skýtá ovšem srovnání s těmi texty *Euch*, které zaujaly již

¹⁴ Jagić 1913: 253 mluví o kompilaci. Různými partiemi *Euch* se zabýval Vondrák 1894: 118n, 1903a, 1903b; pojednal o nich van Wijk 1926.

¹⁵ K společným výrazům patří především liturgické loci communes typu výčtu andělských kůrů (byť jen částečně se kryjící) nebo výrazu typu *егоже трепещитъ видимаа и невидимаа, новзии Израиль, знаменати знамениемъ крѣста*, paralelních *побѣдити врага - побѣдити дѣвола врага чл(о)вѣческа рода, глѣбиньнзии змии - глѣбокзии змии* apod.

V. Vondráka a N. van Wijka (1926), tj. se zповѣdním řádem (f. 66b-80a) a deprekativně-imprekatorními exorcismy Basilovými, resp. Chrysostomovými (f. 51a-56b). Kromě stejné obliby gramatického prostředku formy složeného tvaru perfekta (v *Dijav* nacházíme 11 tvarů perfekta proti 8 aoristům) — týž jev pozorujeme i ve velkomoravské penitenciální části *Euch*, tzv. *Zapovedech sv. otъсь*, kde aorist není doložen vůbec, zatímco perfektum sedmkrát, ale také třeba ve *Fris* a v liturgických překladech z latiny, tj. v *Kij* a *Vind* (Hlaholské listy vídeňské), jak upozornil V. Jagić (1890: 29) —, shledáváme v těchto textech i větší příbuznost lexikální, frazeologickou a metaforickou.

МОЛ(ИТВА) НАД(Ъ) БѢСНОУЖШТИМИ СѦ

Dijav

Иже еси разгрѣдѣвшии иногда ад-
хистратигъ і съ своеѣхъ его слоужбоѣхъ
ослоужданиемъ отъврѣгшии сѦ съврѣгши
на земли і остѣпльшаи съ нимъ
д(н)Ѣ(е)лзи демонзи злобоѣхъ бзвѣзша
въ глѣбинзи трзторзскзиа прѣданъ
(51a19-51b5)

Да примѣтъ крѣпость сии знамена-
ваемии дрзжавоѣхъ настѣпити на зми-
ѣа и скорзфиѣа і на всѣхъ силѣхъ вражиѣхъ
имже еси повелѣаъ (51b17-21)

заклинаѣтъ та д(о)уше ззлзи б(о)гомъ
саваотомъ ... изиди отиди заклинаѣтъ
та б(о)гомъ сзтворшиимъ всѣхъскаа
(...) сзтворшиимъ невидимѣхъ і
видимѣхъ іхъ всѣхъ тварѣ (52a7-18)

И҃гда хоцеть въ неконечнѣюу мою
коу взврѣши и гордзиѣ оумз и не-
пригазнь диваволз со всѣми встоуп-
нзиими и бѣсовьскзиими доухзи въ вѣч-
ноуѣ страсть погоубивъ мерззскзиа
слоужбеникии непригазнии (..) на ѡ-
бличениѣ злобзи не҃го (...) прожени не҃го
ѡ мене въ пагоубоу вѣчноуѣ (43, 5-9)

приѣмзше власть ѡ прѣвѣчнаго с(з)на
б(о)жиа настѣпати на змию и на
скоропию и на всакоу силоу вражию
(43, 5-9)

посла и на ззлзи д(о)ухзи прогонитъ
ихъ (42, 18); — не҃гоже всахъскаа
слѣшають (45, 14-15); — избавите
ма видимзихъ и невидимзихъ врагъ
моихъ (42, 23-24); — видимзѣа вра-
гзи наша и невидимзѣа (44, 25); —
не҃гоже трепещиють видимзѣа и
невидимзѣа (45, 14-15)

ПРОБИВЗИ ЖЪЗЛОМЪ МОРЕ І ЛЮДИ СВОІА
НОГАМИ И НЕ ОМОЧЬШАМИ СА ПРОВЕ-
ДЪШЕМЪ МЪЧИТЕЛЪ І ВОІА НА Б(О)Г(А)
ВОЮЮЩА ВЪ ВЪКЪИ ВЪЗНАМИ ПОГРЪЖЪ-
ШЕМЪ ІАЗЪКЪИ ИНОПЛЕМЕНЪНИКЪИ ПОТРЪ-
БЪШЕМЪ (52b10-16)

ИЗВОЛШИИМЪ ОТЪМЪЗИТИ КРЪЩЕИИЕМЪ
ВЪТЪХЪЖЪ СЪВЪРЪЖЪ НАШЪЖЪ (52b22-24)

С(В)АТ(А)ГО Д(О)УХ(А) СЪШЕСТВИЕ
ТРОИЧЬСКОЕ СЪВЪЗКОУПЛЕНИЕ СЪВЪСТЬ-
СТВОА

ИЦРЪВА ОСЛЪПЛЕНЪ (53a19)

Б(О)ГОМЪ (...) Д(О)СТО(А)ЗИ ПОСПЪХОВАВЪ-
ШИИМЪ И ВСЪЖЪ ВСЕЛЕНЪЖЪ БЛАГОВЪРІИЪ
ИСПЛЪЗЪШИИМЪ (53b10-14)

ХОТАЩАДОГО СЪДИТИ ЖИВЪИМЪ И МРЪТ-
ВЪИМЪ І ВЪВЪРЪШИ ВЪІ ВЪ НЕГАШЪЩИИ ОГЪНЪ
ІЖЕ ЕСТЬ ОУГОТОВАНЪ ДИВЪЛОУ І ВАМЪ
Д(Н) БЕЛОМЪ ЕГО (55b2-6)

Demonologická terminologie: вель-
зболъ, сотона, дивъволъ, остъпъзнии
доуци, злиии доуци нечистии

ЧИКЪ(Ъ) НАДЪ(Ъ) ИСПОВЪДАЮЩИИМЪ СА

НЪЖДЪНО ЕСТЬ ІЦ(ЪСА)Р(Ъ)СТВО Б(О)ЖІЕ І
НЪЖДЪНИЦИ ВЪСЪХЪЩАЮТЪ Е (69b14-
16); srov. byz. liturgii: НЪДИМЪІА
ДЪХЪИ НЕЧИСТЪИМИ СВОБОДИ

ЖЕЗЛОМЪ ТВОИМЪ (42, 5); — ПРВЕДИ
МА ПО СУХУОУ С НОВЪИМЪ ИЗ(РАИ)ЛЬМЪ
(42, 12-14); — ВОЮЮЩАГО НА МА
(42, 12); — ПОГРОУЖЪ Ю ВЪ ПЪЧИНЪ
МОРЕСТЪИ ІАКОЖЕ ТЪГДА ФАРАОНА ВЪ
МОРИ ЧЕРМЕНЪМЪ (42, 7-8); — ПОБЪ-
ЖАА ІАКОЖЕ ИНОПЛЕМЕНЪИ ІА ІАЗЪКЪИ
(42, 1); — ПРЕДЪ МНОГЪИ ГЪИИ МОУЧИ-
ТЕЛИ И ГОУБИТЕЛИ (44, 11-12)

ИЗВОЛИ РОДИТИ СА (45, 9-10); — ІЖЕ
ІЕСТЕ КРОВЪМИ ВАШИИМИ ЗЕМЛЮ ПОМЪИШЕ
ОЧИСТИЛИ (43, 27-44, 2)

СВЪТОВАВЪШЕ (= СЪВЪТОВАВЪШЕ) ВСИ О
Б(О)Ж(Ъ)СТВЪ ІЕГО (43, 23)

ИЦРЪВА М(А)Т(Е)РНА (41, 23)

ПОСПЪХОМЪ С(В)АТ(А)ГО Д(О)УХ(А) (41,
10); — БЛ(А)ГОВЪРІЕМЪ СВОИМЪ (41,
28); — НАПОЛНИТИ ИТИ ВЪСЪ СЪСТАВЪ
МОИ ПРЕ(К)СТАГО Д(О)УХ(А) (...) ІЕГОЖЕ
СА ИСПОМЪШЕ ПРРОЦАСТЕ (42, 26-28)

СЪДАШЕ ВСЪМЪ ІАЗЪКОМЪ (43, 14); —
ІЕГДА ХОЩЕТЪ ВЪ НЕКОНЕЧНОЮ МОУКОУ
ВЪВЪРЪШИ ГОРДЪИИ ОУМЪ И НЕПРИНЪЗЪНЪ
ДИВЪЛОУ (43, 1-2)

ВЕЛЬЗАДОУЛЪ, СОТОНА, ДИВЪЛОУ, НЕЧИ-
СТИИ ДОУСИ, ОСТОУПНИИ И БЪСОВЪСТИИ
ДОУСИ

Dijav

СП(А)СЪТЕ ОТИНОУДЪ ВСЕГО ИЗБАВЛЕШЕ О
НЕГО ВЪІ (= СПАСЪТЕ О НОУДИВШАГО ВЪІ
ИЗБАВЪШЕ О НЕГО?)

поревзноюимъ дrevльнiоmоу блж- дзноюmоу с(з)иоу дrevльнiоmоу разбоиниоу дrevльнiи блждъници древльнiоmоу мзгтарю (70a 14-21)	погроузи и потомъ такоже дrevльнiи грѣхъ мене храна такоже и племена древнимъ оухранъ (41, 16-17)
въ твоѣмъ мил(о)сть прѣдѣлѣ азъ (...) мои животъ (72b19-21)	вса дни живота моего (45, 9)
избави ма г(о)сподѣ отъ всего зла (72b25-26)	избавите мене моихъ злихъ всѣхъ (44, 12)
сзшеди с(з)г(асе)ниѣ ради родоу чл(овѣ)чю (73b4-5)	врага чл(о)в(ѣ)ческа рода (41, 6)
призивиаи праведьникзи на с(ва)тѣжъ (74a11-12)	призивиаи г(о)сподѣ на всакоу помощь (42, 14-15)
рабоу твоемоу семоу припадаѣщию величествю твоемоу (74a 15-17)	азъ ѡканензи рабъ б(о)жи (...) падаю кз всѣмъ с(ва)тѣимъ (41, 3)
да чистоѣ д(о)ушеѣ и тѣломъ плодзи твора (74a25-74b1)	да бзихъ и азъ творилъ плодъ правдзи б(о)жиа (43, 11)
благодѣтиѣ и щедротами (74b5)	бл(д)г(о)д(д)тѣю и поспѣхомъ (41, 10); — бл(д)г(о)д(д)тию г(о)сподѣ- нею (44, 7)
изволивзи (...) щадго (78b4-6)	из неже изволи родити са (45, 9- 10)
тз истрзгнетъ отъ сѣти нозѣ мои (75a16-17)	ѡимѣте ма истергше изъ него (44, 19-20)
не бростиѣ твоѣѣ обличи мене (76a2-3); — не имзи вз оустѣхъ своихъ обличениѣ (76b16-17)	на ѡбличениѣ диваоле (...) обличи и нзиѣ (41, 12-13); — на ѡбличениѣ злбзи него (43, 7-8); — ѡбличеше немошьноу силоу ихъ (43, 25-26)
нѣстз ицѣлениѣ пазти мои (76a4-5)	неже несте приади дарз ицѣлениа (44, 7)
отзгзнавз мракъ грѣховззи (78a 6- 7)	ѡгнавз ѡ мене великзи грѣхъ (41, 15)

оумилосрзди са на ма окаданаго (79a10-11); — поработихз са окадани лѣкавзнизимь ограждениемь (78a21- 23); — стов. шгради и силоѣ с(ва)тадого твоего д(оу)ха (Euch. 80b13-14)	азз ѡканензи рабз б(о)жи (41, 3); — помози миѣ ѡканьномоу (41, 13); — кр(ь)стьною силою шгради ма (42, 9- 10)
честзнадого ти знамениѣ отзврзгзше ма (78b1-2)	знамени ма кр(ь)стьнзимь знаме- ниемь (41, 24-25)
рождшама та плзтиѣ (79b13) стоудзна і мрззка (...) сзтвориша ма (78b2-4)	изволи родити са плотию (45, 9-10) погоубивз мерззкзпа слоужбеникзи (43, 5)
да (...) сзблудиши ма (79b7-8)	сзблуди ма ѿ всего зла моего (45, 3-4)
вса иже вз какои бѣдѣ ли вз напастн сѣтз (...) да избавиши ма отз всеа напастн (79b12-16)	избави ма тога бѣдзи моего ... мно- гзми напастьми оунизивша (45, 11- 12); — такоже и та избави ѿ всехз напастн твоихз (42, 2-3); — ѿ всехз злзихз моихз напастн (44, 8-9)
ѡкрили и отз всехз прилогз не- приѣзничз (80a12-13)	закрилите ма ... ѿ сотонаила и вель- зодула (45, 6-7)
сз всеми оугождьшиими тебѣ отз вѣка (80a18-19)	ienoше оугодниче б(о)жи (41, 11)

Součástí nejstaršího slovanského euchologia byly původně také liturgické zlomky, nazývané tradičně Sinajskou službou (*SinSluž*). Tento velkomoravský text je kratičký, z hlediska srovnání s *Dijav* nelze říci víc, než že obsahuje několik společných slov a termínů.¹⁶ Důležitější je proto

¹⁶ V *Sin Služ* čteme např. м(о)л(и)твами с(ва)тзихз твоихз оугождьшихз тебѣ от(з) вѣка, иже нзи отз неприѣзничнз работзи избавилз еси (opět s tvarem perfekta), за немощь наших, за животз всего мира (всь мирз за řecké κόσμος), setkáváme se tam s výčtem světeckých kategorií (от(ь)ци, патриарзси, пр(оро)ци, аг(осто)ли, проповѣдъници, е-в(ан)г(ели)сти, м(ѣ)ч(е)ници, исповѣдъници, постъници, всекз д(оу)хз праведьнз), Bohorodička je tam ovšem titulována se vši byzantskou květnatostí. — Další části z úvodního oddílu byzantskoslovanského euchologia (liturgikon) se zatím nenašly; i mladší

pohled na další sakramentář Kyjevské listy (*Kij*), nejstarší stsl. rukopis vůbec, nejspíš velkomoravský, jehož archaičnost a západoslovanský charakter jsou známy. S *Kij* sdílí i *Dijav* jednak některé archaické gramatické prvky, např. bezpředložkový lokál nebo exhortativní partikuli ΔΔ, jednak již zmíněný gramaticko-stylistický rys převahy tvarů perfekta (v *Kij* přes deset případů) nad aoristem (v *Kij* jenom ve dvou oracích), jednak některé společné znaky lexikální: *Kij* ΧΟΔΑΤΑΙΤΙ - ΧΟΔΑΤΑΙΣΤΩ *Dijav*; oba texty obsahují světecký přívlastek БЛАЖЕНЗИИ “beatus” převzatý z latinské liturgie, dále slova ОБЪЦЕНІЕ - ОБЕЩАНІЕ, ЗАШЧИТИТИ - ЗАЩИТИТИ, НЕПРИТЪЗНЪМЪ - НЕПРИГЪЗНЪМЪ, ЗЪЛОБА, СЪВЪСТОВАТИ ve významu “svědčit” (v *Dijav* zřejmě v důsledku neobvyklosti porušeno ve СЪВЪТОВАВЪШІЕ), ИЗВОЛИТИ (*Kij*: ИЗВОЛИ ВЪПЪЗТИТИ СЯ СЪПАСЕНІЕ РЪДИ ЧЛОВЪЧЪСКА, *Dijav*: ИЗВОЛИ РОДИТИ СЯ ПЛОТІЮ ВЪ ЧЛОВЪКЪСИ). Společným rysem obou památek je také úcta k římské mučednici Felicitě spolu s latinským psaním jména¹⁷ (další stsl. památky registrují jen úctu kartaginských mučednic Felicity a Perpetuy).

Zřejmě nejvýznamnější informaci k textové stavbě *Dijav* přineslo překvapivě srovnání s velkomoravským Životem Metodějovým (*Meth*), konkrétně jeho první kapitolou. Ta, jak známo, výrazně vybočuje z celkové tvářnosti ostatní skladby; natolik, že to přední cyrilometodějské badatele vedlo k vyslovení různých hypotéz o původu této rozsáhlé úvodní pasáže *Meth*. F. Grivec (1922: 88) ji označil za pozůstatek nějaké Metodějovy katecheze. F. Dvorník (1970: 190) teorii o metodějské katechezi v *Meth* 1 odmítá s upozorněním, že text odpovídá byzantskému schématu vyznání pravověří (s výčtem postav dějin spásy a šesti ekumenických koncilů), i když obecně tvořily rovněž součást byzantského katechismu. M. Weingart (1933-34 : 448) vysuzuje z nápadného rozdílu mezi úvodní kapitolou a ostatkem *Meth*, že úvod *Meth* pochází od jiného autora než ostatní skladba (“od jiné osoby, třeba i současně, a s vědomím autorovým”). V. Vavřínek (1963: 88-92) vidí v *Meth* 1 teo-

rukopisy v edici M. I. Orlova (1909) však prozrazují stopy původního slovníku (např. ПРЪВЪЧІНЗИИ за řec. προαιώνιος, СВАТЪЗИИ за άγιοσύνη, СОСТАВЪ за ύπόστασις, ИНОПЛАМЕННИЦИИ за άλλόφυλοι, ПРИЗЪИВАТИ за έπικαλεΐσθαι, dále např. vedle ΡΑΒЪ do-
ložené СЛАДЖЕБНИКЪ aj.

¹⁷ Tento a některé další z uvedených společných rysů *Kij* a *Dijav* sdílí s těmito památkami českocírkevněslovanský překlad Čtyřiceti homilií na evangelia od Řehoře Velikého (Besědy - *Bes*).

logický základ celého Života jakožto apologie díla arcibiskupa Metoděje: autor při formulaci tohoto teologického fundamentu *Meth* použil vyznání víry, jímž moravští misionáři doložili Metodějovými ústy (vlastně “slovem i písmem”, jak dokládá list Jana VIII. Svatoplukovi) svou ortodoxii jak zprvu před Hadriánem II, tak později před Janem VIII.

Vzájemná textová souvislost *Meth 1* a *Dijav* je nepochybná,¹⁸ i když literární zpracování spásnědějné funkce praotců je prastaré (“chválu Otců” obsahují již 44.-55. kapitola deuterokanonické starozákonní knihy Sírachovcovy z počátku 2. století před Kristem, přímý vliv tohoto textu na *Meth* nebo *Dijav* nelze však prokázat).

*Meth 1**Dijav*

енохъ же потомъ оугожь б(о)г(о)у прѣ- ставленъ бзк(ть) (Lаврон 68, 18-19)	ienoше оугодниче б(о)жи (41, 11); — приставленъ іеси на раи (43, 6-7)
нои правѣдънъ са обрѣте (68, 19)	нои праведъниче (41, 14)
авраамъ (...) б(о)г(а) позна и дроуѣз са ѿмоу нарече (68, 21-22)	Авраме ѡ(ть)чє наречензи б(о)жи дрѣгъ истињнзи (41, 17-18)
иаковъ (...) въ бл(а)г(о)с(ло)вленіихъ с(зи)новъ своихъ о х(рист)ѣ прор(о)- чествова (68, 24-26)	Иакове (...) іакоже вноуки свога бл(а)- г(сло)ви и знамена ѡбразомъ сѣмъ (= крѣстънзи)
иова (...) правѣдна истињна и непо- рочна книгзи сздають искоушєніє приимъ прѣтърпѣвъ же г(о)с(ловле)нъ бзк(ть) б(о)г(а) г(о)с(под)д(ь)мъ (var. г(о)с(под)д(ь)мъ)	Иова иже іеси възлюбилъ г(о)с(под)ъ Б(о)г(а) свои бл(а)говѣриємъ своимъ и того ради нареклъ са іеси любзи г(о)с(под)д(ь)мъ (var. г(о)с(под)д(ь)мъ)

¹⁸ Jistou souvislost s oběma texty má zřejmě i další modlitba, kterou cituje Sobolevskij v úvodu k edici *Dijav* a *Trin*, tj. молитва потребна вѣмъ сватѣмъ з Молитвенку Moskevské Typografské bibliotéky: mezi mučedníky tam opět figuruje блажензи Витъ, mezi mučednicemi Лоуца, Филицата, Варзпрогѣ, Маргарита, Матрена, v čele papežů a hierarchů оуставившихъ правовѣрнѣю вѣру jsou vzývání papežové prvních šesti eumenických koncilů Селивестръ, Димасъ, Келестинъ, Леонъ, Велеги и Алфонъ, tj. Silvestr, Damas, Celestin, Lev, Vigilius a Agathon.

моиси (...) моччи егѣптѣ б(о)жигѣ Моисѣю (...) такоже изр(аи)льтескзи
люди изведе (...) и море проби и люди (...) ѿ лоуквзига Сотонзи гнѣз-
проидоу по соухоу а егѣптанзи дащага са въ Егѣоуптѣ погроужь ю въ
потопи (68, 29-69, 1)

пѣчинѣ морьстѣ такоже тѣгда фара-
на въ мори черментѣмъ (42, 4-8); —
преведи ма по соухоу (42, 12-13)

исоуѣсз навѣгинз людѣмз б(о)жинѣмз ꙗкоу се ст(а)сензи во ево до и побѣжда
землю раздѣли противьникзи во ева въ (...) гѣзкзи (...) стѣкзи в роуѣниѣмъ
(69, 4-5)

твоимъ (...) воюющаго на ма преведи
ма на землю вѣщанига б(о)жигѣ с
новзимъ из(раи)льмъ (42, 10-14)

самоилз ц(ѣ)с(а)ра помаза и постави Самоиле (...) такоже и пастѣра д(а)-
г(оспод)нѣмъ словзъмъ (69, 6-7)

в(з)ѣда помаза (42, 14-17)

д(а)в(з)ѣдз кротостию люди распасе и великзи кроткзи (42, 4-5); — па-
пѣснѣмз б(о)жигѣмз наоучи (69, 7-8)

стѣра д(а)в(з)ѣда помаза и посла и
на злѣга д(о)уѣхзи прогонитѣ ихъ
псал(о)мьскзи пѣс(нѣ)ми своими
(42, 17-19)

илига злобоу людѣскоу обличь гла- Илига (...) ревениѣмъ г(оспо)днѣмъ
дзъмъ (...) и огнь сз ꙗкоу б(е)се словзъмъ прогнавъ ѿ изр(аи)ла погоубивъ мерз-
сзнесз попаль многзи и жьртвзи сзжъже ззкзига слоужьбникзи неприѣзникзи (43,
дивьнзъмъ огньмъ мьрзкзига же иертѣга 3-6)

избивъ вззиде на ꙗкоу (69, 10-12)

елисти (...) соуѣубѣ чюдеса сзтвори ꙗслистѣю (...) соуѣубзи чюдотворьче
(69, 13-14)

(43, 9-10)

прочии прор(о)ци кзждо въ свое пр(о)р(о)ци (...) прорицѣсте г(лаго)-
врѣма о дивьнзихъ вещьхъ хотащихъ люще бзввшихъ и не соушихъ и боу-
бзѣти прор(о)чѣствоваша (69, 14-15)

доушихъ (...) ѿ всѣхъ величѣствнихъ
б(о)ж(ь)ства ѣго (42, 19-43, 1)

иwand великзи по сихъ ходатаи межю Иwandе продроме и кр(ь)ст(ите)лю
ветхзъмъ законзъмъ и новзимъ крѣсти- соуѣубзи проповѣдателю иже ѣси
тель х(ристо)въ и сзвѣдѣтель и про- боли всѣхъ рожензихъ женами (44, 32-
повѣдѣтель живимз же и мьртвзимз 45, 2)

бзк(тѣ)(69, 16-18)

С(ВА)ТТИИ ДГ(ОСТО)ЛИ (...) СЗ ПРОЧИМИ С(ВА)ТТИИ ОУЧЕНИЦИ Г(ОСПОД)НИ ШБА НА
 ОУЧЕНИКЗИ Х(РИСТО)ВЗИ (69, 18) ДЕСАТЬ ДГ(ОСТО)ЛА Х(РИ)С(ТО)ВА (43,
 12)

М(ОУ)Ч(Е)Н(И)ЦИ КРЗВЬМИ СВОИМИ ОМЗИ- М(ОУ)Ч(Е)Н(И)ЦИ ИЖЕ ЕСТЕ (...) КРОВЬМИ
 ША СКВЬРНОУ (...) МНОГЗМЬ ПОДВИГЗМЬ И ВАШИМИ ЗЕМЛЮ ПОМЗІВШЕ ОЧИСТИЛИ
 ТРОУДЗМЬ ПОГАНЬСТВО РАЗДРОУШИША (43, 28-44, 2); — иже соуть (...) под-
 (69, 19-20) вигомь великомь оугодили Б(ОГ)ОУ И
 ТРОУДОМЬ МНОГОМЬ ПОБЪДИЛИ ДЬ(ТА)-
 ВОЛА (41, 4-5)

Při porovnání těchto paralel *Meth 1* a *Dijav* shledáváme sice větší se-
 vřenost *Dijav* (vyplývá nejspíš z modlitební povahy textu) a snad
 některé archaičtější prvky slovníku (внорукзи свога, паствира Давзида,
 мерззкзига слоружбникзи непригазникзи), avšak z tohoto srovnání sotva lze
 vyvozovat, který z obou textů je primární. Mohou oba pocházet z téhož
 okruhu nebo téže autorské dílny.

Také ostatní text *Meth* vykazuje některé lexikální a frazeologické
 příbuznosti:

ВЬСАЧЬСКАГА, ВИДИМАГА ЖЕ И НЕВИДИМАГА (Lavrov 67, 4; srov. v edici *Dijav* 45,
 14-15, 42,24 a 44, 25)

ВЗ РАИ (Lavrov 68, 8; srov. 43, 7)

НА ТО МЪСТО СЗ НЕГОЖЕ ТЗ СВОЕЮ ГЗРДЗИНЕЮ СЗПАДЕ (Lavrov 68, 11-12; srov.
 43,1-3 a 45, 7-8)

ЎТОЛЪ ОУСТИТИ НАЧАТЗ НЕПРИГАЗМЬ И БЛАЗНИТИ МНОГАМИ КЗЗНЬМИ (Lavrov
 68, 13-14; srov. 42, 25)

Ч(О)В(Ъ)ЧЬСКЗИ РОДЗ (Lavrov 68, 14; srov. 41, 6)

ВЬСА ДОБРЗИА ДЪТЕЛИ И ПОДВИГЗИ (Lavrov 70, 16; srov. 41,4 a 42,26 a 43, 6)

МОЛИТВЗИ И С(ВА)ТЗИНА (Lavrov 70, 21; srov. 41, 10)

ЧЬСТЪНЗИА БЕСЪДЗИ ДЪГАХОУ (Lavrov 70, 27; srov. 42, 26)

ГАКО ПРОЗЪРА (Lavrov 70, 29; srov. 42, 29)

ДА ПОГАТЗ И СЗ СОБОЮ НА ПОМОЦЬ (Lavrov 71, 11; srov. 42, 14-15)

БОЛИИ (Lavrov 70, 18; srov. 44, 32)

НАПАСТЬ (Lavrov 76, 6; 76, 34; 78, 27; srov. 42,3, 44,9 a 10, 45,12)

ВЛАСТЬ ДАЛЗ (Lavrov 76, 12; srov. 43,16-17)

БЛАГОДАТЬ и ПОСПЕХЪ (Lavrov 77, 12; srov. 41,10; поспехъ označuje Sobolevskij za jedno z neobvyklých slov *Djav*)

БЕЩИСЛЪНЪ (Lavrov 78, 22; srov. бещисла 43,28 a 44,15)

ВСА ВИНЪ ѠСЪКЪ (Lavrov 78, 3; srov. 44,19)

יערסי פרוגוּמא (Lavrov 78, 28; srov. 42,18 a 43,4-5, 8, 20).

Přihlédnout dlužno i k dalším velkomoravským památkám, zejména k Životu Konstantinovu (*Const*). Přímou souvislost nutno vidět mezi slovy Израиль сирѣчь оумъ зра Бога (*Const* 10) a израилю оумѣ чидстии зраи Б(о)г(а) (*Djav* 41,23), pozornost zasluhují dále jednotlivá slova a slovní spojení, ve sledu kapitol si všimněme následujících: льсть дивавола, nesklonné užití termínů серафимъ a хъровимъ, пльвнение a пльвнити, отъсѣкати, противънимъ противънага врачюше, азю цѣлити, Давидъ съ иноплеменикъзи книжникомъ словесъзи побѣжда, исцѣлити недоуѣз, многоимъ троудомъ, бесплотнѣи силъ, злоба, покръвѣи a кровомъ крилоу твою, сватъзини, поучина морьскага. Významná je teţ shodná hlásková podoba jména soluňského mučedníka Nestora, tj. Нестеръ (vedle *Const* a *Djav* je doloţena i v Kánonu k sv. Demetriovi).¹⁹ V pozitivním smyslu zaregistrujeme v 1. kapitole *Const* stručný výčet kategorií světců (praotcové, proroci, apoštolové, mučedníci, spravedliví mužové, učitelé), ve smyslu negativním naopak konstatujeme v 16. kapitole *Const* jména svatých, které bychom očekávali i v *Djav* (Феологъ Григори, Авгоустинъ), avšak v dochovaném rukopisu *Djav* chybějí: natolik překvapivě, že nevykládáme pozdější písarskou výpustku. Také další velkomoravské texty projevují určitou lexikální a terminologickou příbuznost.²⁰

¹⁹ V. Jagić, F. Pastrnek a F. Dvorník mluví sice o homérském Nestorovi, ale J. Vašica následující jiné starší badatele argumentuje přesvědčivě ve prospěch mladistvého druhu Demetria Soluňského (1966: 215).

²⁰ V tzv. Chersonské legendě Konstantinově (*Clem*) čteme např. následující slova a slovní spojení: троудъ и подвигъ, пастырѣ, изволити, припадающе къ твоёмю гробю, пришествие, непрестанно, льсть невидимаго врага, противънѣи Ѡгонашемъ; v rapanegyických textech, tj. v tzv. pochvalách (*Klim*, *Pochv*): подвигъзи и троудъзи, многобожнага льсть искорени са, льсть дивавола, величѣствие, хотаи въ последьнага времена прити соудити живимъ и мъртвимъ, въ толицѣ трѣдѣ подвигъ, по земли тоужинихъ изъикъ проидѣте, д(о)уѣха напзаните са, проповѣдатель, не осточпите ѣю, быста недвижима стълапа, соуѣоубѣ бл(а)годати съподобльша са, мыслънаго фараона

Při hledání slovních a textových paralel nezůstaly stranou přirozené ani památky mladší, zejména Modlitba k sv. Trojici (*Trin*). Jak se autor této stati pokusil prokázat (1991), jde o text mladší než *Dijav*. Společným rysem *Trin* a *Dijav* je prolínání liturgického živlu byzantského a římského, což se promítá i do jazyka a obsahu obou textů, vedle některých společných západních prvků však tu jsou i rozdíly: např. proti západnímu úzu v řazení slov v ustáleném spojení “myšlení - slova - skutky” v *Dijav* (МЪКЛИ - БЕСЪДЪЗІ - ДЪТЕЛИ) nacházíme v *Trin* typicky východní pořadí слово - ДЪЛО - ПОМЪШЛЕНІЕ. O přímé souvislosti obou textů lze sotva mluvit.

V. ROZBOR LITURGICKÝ A VĚCNÝ

Rukopis Jaroslavského modlitebníku uvádí modlitbu pod titulem Мол(итва) на дѣвола и на нечистиза Δ(ου)χζι кз всѣмз с(ва)тѣмз a připojuje k nadpisu liturgickou rubriku како подобаетъ творити и има свое нареши. Tituli i rubrika jsou nejspíš sekundární a odpovídají stylu východokřesťanských euchologií (εὐχή, τάξις, διάταξις, ἀκολουθία), i když zmínka o uvedení jména v úvodní rubrice je ojedinělá. Pro druhotnost nadpisu svědčí i jeho exorcizační důraz (na prvním místě se mluví o d'áblu a jeho služebnících, pak teprve o adresátech modlitby - všech svatých, ač sám text postupuje obráceně). Rubrika o vyslovování jména prozrazuje starozákonní antické i starokřesťanské chápání jména (jméno je podstatnou složkou osobnosti, zastupuje samu osobu, vyslovení jména nad věcí i člověkem znamená jejich podřízenost, své jméno připomíná člověk božstvu, aby si zajistil jeho ochranu, užívání jména je důležité v kultu, čarách i kouzlech všech kultur). Vyslovení jména není jen pouhým

погружѣша, такоже Δ(α)β(ζ)δз иноплеменьникоу инзгда низложиѣз гзрззѣнїю его потреби (...) и своимъ емоу мечьмъ главоу ѡсвѣз мрака, греховьна ѡгнаѣзѣша, плодз достоинз сзтворите, всакоу ересь прогнѣѣзѣша, покровз припадающимз кз вамз, пр(ѣ)г(о)д(о)бѣнаѣ и истиньнаѣ пастѣра, бѣдз и напастїи избавляюща немощї наша на са взнимающа, во вѣчту сватých jsou tu jmenováni proroci, apoštolové, mučedníci, spravedliví mužové a učitelé, jmenovitě pak Jób, Jozue, Abraham (o něm se říká Δρουγз б(о)жїи нарече са (...)) бѣроїо о(т)ьць многомз раззкомз нарече са), Izák, Jákob, Mojžíš (по соухоу проведѣ ез поустзїню Δ противьнїа погрозїи), David, z novozákonních otců např. Antonín a Sáva.

pojmenováním nebo projevem slavnostní formy, ale ovlivňuje skutečnost. Proto i stará liturgie vzývá boží jméno nebo vyslovuje jména svatých i jména prosebníků u vědomí zvláštní moci každého, kdo jméno zná, a bezmoci toho, kdo je nezná. Čtyřnásobné výslovné jmenování prosebníka v *Dijav* (ωΚΑΝΕΝΖΙИ ΡΑΒΖ Β(Ο)ЖИИ ИМАΡ(ΕΚΖ), ΡΑΒΖ Χ(ΡΙ)C(ΤΟ)ΒΖ ИМАΡ(ΕΚΖ), ΩΒИ-ДИМІЗИИ ΡΑΒΖ Β(Ο)ЖИИ ИМАΡ(ΕΚΖ), ωΚΑΝΕΝΖИИ И ΓΡΥШИНИИ ΡΑΒΖ Β(Ο)ЖИИ ИМАΡ(ΕΚΖ)) prozrazuje naléhavou prosebníkovu potřebu ochrany intercesorů, jen dvě jména zlého ducha (COTOHAИΛΖ, ΒΕΛΥΖΑΟΥΛΖ) svědčí o nepodceňování moci zla, v ostatních případech se pro d'ábla užívá obecných označení a opisů nebo obrazů. Naproti tomu je Bůh jmenován (včetně adjektiva БОЖИИ) 15x (navíc 1x Otec, 5x Duch svatý, Kristus 11x, včetně posesíva Χ(ΡΙ)C(ΤΟC)ΒΖ, Ježíš 4x, Emmanuel 1x), jednotlivé invokace se jmenovitě dovolávají téměř stovky svatých a spravedlivých. I když je tedy nadpis modlitby spíše druhotný, jednu primární skutečnost vystihuje přesně: jde o text exorcizační, vymítající d'ábla a zlé duchy, a prosící o pomoc nebeských zastánců. Srovnáme-li s tím jeden z exorcismů Basila Velikého (Sinajské euchologium uvádí jeho začátek na f. 56b jako ΖΑΚΛΙΝΑΝΙΕ C(ΒΑ)ΤΑΔΓ(Ο) ΒΑΣΙΛΕΥ, vidíme, že i tam se postupuje stejně: НАРІЦАНІЕ І ПРИЗІВАНІЕ ТВОРИМЪ НА ТВОЕ ЗАПРЪЩЕНІЕ ДІВБОЛЕ (mladší csl. texty čtou ИМЕНОВАНИЕ И ПРИЗЫВАНИЕ).

Jediným badatelem, jenž se alespoň předběžně pokusil charakterizovat liturgickou funkci *Dijav*, je G. Podskalsky (1982: 262-263). Ten zařazuje *Dijav* mezi modlitby pro hodinu smrti: v kritické životní situaci se hříšník obrací k patriarchům, prorokům, apoštolům a dalším svatým jedné, nerozdělené církve, objímající křesťanský Východ i Západ. To je charakteristika jistě velice obecná a ve své druhé části nesporná, ovšem výklad textu jako *commendatio animae* v hodině smrti není jednoznačný. Podskalského vedlo k tomuto závěru nejspíš nejen zběžné seznámení s modlitbou, ale i tradiční spojení s *Trin*, kde je tato funkce nejvýš pravděpodobná. Jistá je exorcizační funkce modlitby, a exorcismy k modlitbám za umírající patří stejně jako přímlyvy k andělům a svatým. V *Dijav* však jednak nenacházíme žádné přímé narážky typu úvodní pasáže Šljapkinova zlomku *Trin*²¹ ukazující jednoznačně na blížíci se hodinu

²¹ ВЪ ЧАСЪ РАЗЛОУЧЕНЬА МОЕГО И СП(Δ)C(И) МЯ И ПРИИМИ Г(Ο)C(ΠΟΔ)И Д(Ο)УШЮ МОЮ С МИРОМЪ . И ПРИИТИ МЯ КО ИЗБРАНЬНОМУ СЪДЮУ ѠВЕСЬ ТВОИХЪ И ОУПАСИ МЯ НА МЪСТЪ ХЛАДНЪ И ПОКОИНЪ ИДЕЖЕ БО ВСИ ПРАВЕДНИИ ПОЧИВАЮТЬ ОУ Аврама оу Исака и оу ІАкова

smrti, jednak kromě obecně apotropaických výrazů (vysvobození z moci zla) a obecných proseb o pomoc, ochranu a přijetí od svatých patronů obsahují invokace *Dijav* i další prvky: touhu po naplnění božím Duchem (10., 11., 14., invokace) nebo touhu po zdraví (13. invokace s prosbou *ДА БЫХЪ И ДЗЪ ТВОРИЛЪ ПЛОДЪ ПРАВДЫ БОЖИЯ СЗДРАВЪ СЫ*, 14. invokace *ВРАЧЕВАНШЕ МА ИЦЪЛИТЕ*, 16. invokace *ИЦЪЛИТЕ МОЕ ТЪЛО И ДОУШОУ*). Nejen symbolický, ale i historický smysl je možno hledat ve výrazu “temnota zajetí” (*ТЪМА ПЛЪБНЕНИЯ*) v 15. invokaci k mučedníkům.

Exorcismu užívala církev v opoře o Ježíšův příklad a jeho příkaz (Markovo evangelium 16,17: *V mém jménu budou vyhánět demony*) od samého počátku. Z původně charismatické služby se vyvinul dokonce zvláštní úřad exorcisty. Křesťanský starověk soudil, že pohané jsou pod mocí Satanovou, proto se nad katechumeny modlil po celou dobu katechumenátu řadu exorcismů; za projev moci zla považoval i tělesné a duševní choroby, proto ani v modlitbách za nemocné nechybějí exorcizační prvky (srov. modlitby v *Euch*); tzv. malý exorcismus dokládají staré sakramentáře i v modlitbách nad některými předměty (voda, sůl, olej). Ani po pozdějším striktním vymezení osob, míst a liturgických forem exorcismu (na Východě se exorcizát ztrácí od 5. století) se zcela nevytratilo charismatické pojetí exorcismu, takže exorcizační charakter mohly mít i modlitby paraliturgické, jako úpěnlivé prosby za ochranu proti mocnostem zla, tím spíš, byli-li jejich autorem člověk ordinovaný, jemuž právo exorcismu příslušelo úředně.

Zatímco exorcismů užívá východní i západní církev v podstatě stejně, nad intercesní složkou *Dijav* je třeba mít na zřeteli odlišnou praxi Východu i Západu: obě větve se sice utíkají ve svých modlitbách ke svatým prostředníkům, zatímco však Východ v zásadě setrvává u původní formy ektenie jako prosby k Bohu nebo Kristu, případně na přímluvu svatých, vyvinul křesťanský Západ záhy též speciální formu litanie ke všem svatým, v níž se obrací přímo k jednotlivým přímluvcům nebo jejich skupinám. V tomto ohledu má *Dijav* charakter modlitby západo-křesťanské. Žádnou přímou ani přibližnou předlohu *Dijav* však nenacházíme ani mezi texty staroslověnskými, ani v liturgických knihách řeckých nebo latinských. Přitom je *Dijav* textem literárním, vybudovaným

(НА ЛОНЪ) ИДЕ(ЖЕ) БО НЪСТЬ ПЕЧАЛИ НИ БОЛЕЗНИ НИ ВОЗДЪИХАНЬА ПО ЖИЗНЬ ВЪЧНАГА.

na pevném skladebném schématu. Absence řecké předlohy v nějakém euchologiu (nebo slovanského překladu v nějakém trebniku) nebo latinského vzoru v nějakém známém rituálu může být sice nahodilá (řada řeckých originálů se u různých památek musí rekonstruovat na základě nahodile dochovaného slovanského překladu), nutno však uvažovat také o možnosti originálního díla slovanského. I to by ovšem vycházelo z určité konkrétní liturgické situace — a tu se pokusíme stopovat detailní analýzou jednotlivostí.

Modlitba sestává z 22 invokací: obecné úvodní ke všem svatým a dalších jednadvaceti k jmenovitě vzývaným světcům.²² Ve starozákonní části invokací postupuje autor v linii dějin spásy od patriarchy Henocha po proroka Elíšu (Elisea), v novozákonní části navazuje na spásnědějinnou linii v apoštolech a další svaté řadí do jednotlivých kategorií: mučedníků, božích lékařů (anargyrů), vyznavačů a církevních otců, mučednic, poustevníků a mnichů; závěrečnou trojici invokací tvoří skupina “deésních” přímlyvců, tj. Jana Předchůdce a Bohorodičky, rozšířená podobně jako v deésní řadě ikonostasu o anděly. Úvodní invokace je pozoruhodná přechodem od indikativní formy (ΔΞΥ ΩΚΑΝΕΝΖΙΗ ΡΑΒΞ Ε(Ο)ΖΗΗ ΙΜΑΡΧΕΞ) ΠΡΙΠΑΔΔΙΟ ΚΖ ΒΣΒΜΖ Ε(ΒΑ)ΤΖΙΜΖ) k formě deprekativní (ΠΡΙΜΒΤΕ ΜΑ ΓΡΨΗΝΑΓΟ Κ ΣΕΒΕ). Indikativní začátek je koncipován po vzoru římských homologií (*Confiteor Deo omnipotenti... et omnibus sanctis*), přechází však ihned do dialogického stylu litaní, u něhož pak celá modlitba setrvává až do konce. Již ve druhé části úvodní invokace shledáváme typicky východní liturgickou dvoučlennost (ΠΡΙΜΒΤΕ - ΩΨΙΜΒΤΕ), tak výraznou např. v křestním ritu (apotaxe či abrenuciace proti syntaxi či kooptaci); tato propojenost apotropajického (zřeknutí d'ábla) a pozitivního (prosba o pomoc svatých) prostupuje pak i další invokace (ΩΒΛΙΧΗ Ι ΩΓΝΑΒΞ - ΠΟΜΟΖΙ, ΠΟΓΡΟΥΖΙ - ΜΕΝΕ ΧΡΑΝΑ, ΒΖΙΖΕΝΒΤΕ - ΙΨΒΛΙΤΕ, ΩΨΙΜΒΤΕ - ΟΥΧΡΑΝΙΤΕ, ΙΖΒΑΒΙ - ΖΑΨΙΤΙ) souběžně s již zmíněnou dvoučlenností (όνομασία - ΝΑΡΙΨΑΝΙΗ z jedné, έπίκλησις - ΠΡΙΖΙΒΑΝΙΗ z druhé strany). Prořůstání východních a západních liturgických prvků je charakteristické pro celou skladbu: východní živel je základní, západní tvoří přídatnou, resp. korigující vrstvu. Autor se jeví jako znalec východní patristické teologie

²² Spekulaci s číslem 21 jako trojnásobkem sedmi, tj. čísla plnosti, brání skutečnost, že skupiny po sedmi nevytvářejí žádné logické celky.

a zbožnosti, přitom však jako by neustále korigoval byzantskou květnatost římskou střízlivostí a pořímšťoval byzantský ráz textu i věcnými přídávky z oblasti západokřesťanského kultu. Východní zdroj je nutno hledat ve spásnědějinném uspořádání textu, na čtenáře tu dýchá především duch liturgie Basila Velikého: *Dijav* přebírá od Basila nejen celkový postup, ale i svatodušní důraz a jednotlivé obrazy a frazeologismy (srov. výše v oddílu o textových paralelách). Nejen v Basilových exorcismech,²³ ale i v tzv. Basilově eucharistické liturgii²⁴ sledujeme linii dějin spásy od stvoření a pádu člověka až po vtělení a mocné boží skutky v Kristu, včetně vymítání démonů a uzdravení, po Kristovu smrt, svědectví apoštolů a svatých a po příchod božského soudu. *Dijav* sleduje touž linii, byť specificky zeměřenu na zápas s mocnostmi zla, Satanem a jeho demony i projevy jejich působení (zlo, hřích, utrpení, nemoc). V obojích pramenech se mluví o d'ábelské lsti, o svržení zlých duchů, o pevné hradbě proti nim, o moci šlapat po hadech a štírech (L 10,19), o přímlově Bohorodičky a svatých. "Kanonické" liturgické soubory se přitom od *Dijav* liší hlavně větší "byzantskostí": andělské kůry v první části Basilovy anafory postrádají striktní řazení do triad (jen úvodní andělé a archandělé a závěreční cherubové a serafové jsou "na svých místech") a v proskomidii nejsou ani všechny vypočteny, titulatura je květnatější než v *Dijav*:

СМЪРЕНЗИИ И ГРЪШНИЗИИ И НЕДОСТОИНИЗИИ РАБЪЗ, АПОСТОЛИ ПРОПОВЪДНИЦИ БЛАГОВЪСТНИЦИ, ЈИНДУ СВАТИИ ПРЕХВАЛНИИ АПОСТОЛИ; ПРЕСВАТАГА ЧИСТАГА ПРЕБЛАГОСЛОВЕНАГА БОГОРИЦА И ПРИСНОДЪВА МАРИГА В *Dijav* простѣји: ѠКАНАНИЗИИ РАБЪЗ Б(О)ЖИИ, С(ВА)ТИИ ОУЧЕНИЦИ ГОСПОДНИ, ѠБА НА ДЕСАТЬ АПОСТОЛА, С(ВА)ТАГА М(КА)РИГА БОГОРОДИЦА Г(ОСПО)ЖА).

Spásnědějinná pasáž *Dijav* prozrazuje autorovu velkou teologickou a filologickou erudici. Bylo již řečeno, že galerii starozákonních postav představuje již "chvála Otců" v knize Sírachovcově: jejich obliba u patristických autorů a v liturgických textech je svědectvím biblického zakořenění. Na církevní otce navazuje i text *Meth* 1 (jeho souvislost s

²³ Goar 1730: 578-584; slovanský text v *Euch* 50b11-56b (konec chybí).

²⁴ Orlov 1909: 151 (i když dnešní podoba ritu proskomidie pochází až ze 14. století, již v 8. století byl na počátek byzantské liturgie položen její základ, a původní jádro bylo už v nejstarší formě této liturgie, byť na jném místě, tj. před tzv. velkým vchodem).

Dijav jsme si již ukázali). Ve srovnání s *Meth* chybí v *Dijav* ze starozákonních postav jen Josef Egyptský a Šalomoun, společné zato mají oba texty zařazení patriarchy Jóba mezi Jákobem a Mojžíšem. Autor tedy nevycházel jen z řazení biblického kánonu (helénistického ani židovského): Septuaginta ztotožňuje v závěrečném přídavku v konci knihy Jób hrdinu příběhu s Ezauovým vnukem Jóbabem (syrská Pešitta řadí knihu Jób hned za Pentateuch), do doby patriarchů klade Jóba církevní historik Eusebios, babylónský Talmúd považuje za autora knihy Jób Mojžíše; z některé z těchto tradic vychází tedy i náš vzdělaný autor.²⁵ Na stejném místě uvádí Jóba také oblíbený církevní učitel moravských věrozvěstů Řehoř z Nazianzu, jak udává V. Vavřínek (1963), zatímco u Sírachovce následuje Jób až po dvanácti “malých” prorocích. Na rozdíl od běžné východní liturgické praxe neuvádí autor *Dijav* konstantní přívlastky starozákonních otců (Jób Ausitský, Mojžíš Bohovidec, Jozue syn Nunův, Eliáš z Thisbe), zato těžší ze svých filologických a biblických znalostí při tvorbě jiných kvalifikujících přívlastků.²⁶ Henoch je *ουφοδνικζ β(ο)ζιη* (srov. Gn 5,22 a 24; Sír 44,16) a text invokace k němu se opírá o pozdně židovskou legendu zachovanou v apokryfní knize Henochově, jejíž ohlas nacházíme i v listě Judově (14-15) a v Žd 11,5. Noe je *πρβεδνικζ* (srov. Gn 6,9; 2 P 2,5) a text invokace se opírá o zprávu o potopě (Gn 6-9). Abraham je *ω(τ)υλζ* (otec národů) podle lidové etymologie v Gn 17,5 a *β(ο)ζιη δρδγζ ιστιννζιη* podle Jk 2,23, resp. Iz 41,8 a 2 Pa 20,7 v latinském překladu Vulgáty (řecká Septuaginta má *jenž mě miloval* nebo *kterého jsem miloval*) a text invokace se opírá o zprávu Gn 18 o soudu nad Sodomou a Abrahamově smlouvání s Hospodinem, aby odpustil Sodomě pro deset spravedlivých. Izák je *ρδδστνικζ* podle výkladu jména v Gn 21,6 (“směje se”) a podle patristické typologické metody biblického výkladu je v invokaci vzýván jako předobraz Kristův. U Jákoba-Izraele autor přirozeně nevychází z etymologie prvního jména (“Úskočný”) - k tomu jen váže aluzi na Gn 28 (o lásce matky Rebeky k mladšímu

²⁵ Také podle apokryfní Závěti Jóbovy pocházel Jób z rodu Ezauova, zatímco jeho žena Dína pocházela z Jákoba.

²⁶ Řada z těchto atributů nebo charakteristik je vlastně tradiční - některé obsahuje zmíněná chvala Otců v knize Sírachovcově; tam však jen výrok o Jozuovi prozrazuje filologický přístup (*už svým jménem se stal velkým zachráncem vyvolených Božích* - Sír 46,1).

dvojčeti Ezauovu), zato k druhému jménu připojuje etymologii totožnou s etymologií z Konstantinovy protižidovské polemiky v *Const* 10 ουμε зрми Б(ог)а (srov. Gn 32,31), doplněnou adjektivem чи(и)стзи (pro naše hledání autora *Dijav* je jistě pozoruhodné, že v téže 10 kapitole *Const* se mluví o Metodějově překladu Konstantinových spisů v osmi knihách), a v textu invocace využívá biblických znalostí: jednak Gn 25,26 s lidovou etymologií jména Jákob (akeb - pata; Jákob se při porodu drží za patu) a se zřejmou aluzí na tzv. protoevangelium Gn 3,15 o rozdrčení hada-Satana, jednak Gn 48,14-16 (zkřížené Jákobovy ruce při požehnání Josefovým synům Efraimovi a Manasovi). Vyzývání Jóba uvádí přívlastková věta charakterizující Jóbovou zbožnost (ελα(δ)говєрнє) a titul любзи Γ(οσπο)δνα; zatímco první charakteristika odpovídá biblickému textu, zmíněný titul není ani v biblické knize, ani v apokryfní Jóbově závěti: uvážíme-li však, že Život Konstantinův prokazuje v 6. a 11. kapitole autorovu znalost Koránu, nelze ani zde tuto znalost zcela vyloučit: v sůře 38. nacházíme slovní hříčku na Jóbovo jméno (Ajjúb - Avváb, tj. Ten, kdo se obrací k Bohu). Vlastní invocace pak vychází z textu Jób 42,8 a 10 (modlitba za přátele) a jistě má na mysli i 40.-41. kapitolu knihy Jób (netvor livjátan), když prosí za vysvobození od draka z hlubin (глубокыи змии řec. βύθιος δράκων, srov. глѣбинныи змии, v *Euch*), a také 1.-2. kapitolu knihy Jób, když přirovnává Jóba ke skále, o niž se rozrážejí vlny útrap. Etymologie Mojžíšova jména byla autoru *Dijav* stejně jako církevním otcům nejasná, atribut великзи reflektuje nejspíš Ex 11,3, další atribut кроткыи asi Ex 4,10 (*nejsem člověk výmluvný*) či Ex 6,12 (*mám neobřezané rty*). Patristický typologický výklad Mojžíšovy a Áronovy hole (Ex 4 a 7n) jako předobrazu spásonosného Kristova kříže je zahrnut v invocaci, která dále obsahuje výslovný odkaz na Ex 14 (vztažení Mojžíšovy hole nad vody moře a následná záhuba Egyptanů) a na Ex 17,8-16 (vítězství nad Amálekem), kde rozpjaté ruce Mojžíšovy předobrazují Ukřížovaného. Jozue je vyzván jako спасаєнзи воєвода (t.j. спасаєнзи воєвода), neboť autor modlitby dobře zná etymologii jeho hebrejského jména Hóšea (*On spasí*) i Jehóšua (*Hospodin je spása*), a invocace reflektuje jednak vítězné Jozuovy boje s původními kmeny v “zaslíbené zemi” Palestině (Joz 6-12), jednak přechod Izraelců suchou nohou přes Jordán (Joz 3,17) i s typologickým přeznačením na “nový Izrael”, tj. církev. Samuelovo jméno (Semuel -

Ten, jenž je od Boha nebo *Vyslyšel Bůh* nebo *Ten, nad nímž je vzýváno jméno boží*) prostupuje jak přívlastkovou vazbu oslovení, tak vlastní prosbu: ta zároveň odráží 1 S 7,9 (*úspěšně volal k Hospodinu za Izraele*) a 1 S 16,13 (pomazání pastýře Davida za krále). Východokřesťanskou tradici vycházející ze Septuaginty prozrazuje v *Dijav* invokace k svatým prorokům: dvanáctero malých proroků je jmenováno před čtveřicí proroků velkých, nikoli naopak. Zachovaná grafika jména proroka Abakuka (ΑΜΖΕΒΑΚΟΥΜΖ) je archaická (byzantská výslovnost béty, tj. *v*, vedla ve střední řečtině k přidání předchozí hlásky *m* v zájmu zachování výslovnosti *b*, sekundární *jer* je projevem tendence k otevřenosti slabik ve staroslověnštině; mladší csl. památky dokládají vesměs výslovnost *Ambakum* nebo *Avvakum*). Přirovnání velkých proroků k čtveru sloupů může sice připomenout Jr 1,18 (*učinil jsem tě ... sloupem železným*), důležitější však je typologické srovnání s novozákonními evangelisty, na nichž stojí učení církve; nelze přitom vyloučit ani jistý ikonografický moment: zobrazení evangelistů v pendantivech byzantských chrámů a proroků v christologických kompozicích v kupoli, které redukovaně vyzdvihují funkci proroků jako zvěstovatelů budoucího Mesiáše (Χριστ)Δ ΚΕΝΗΜΑΝΟΥΜΙΑΔ). Autor *Dijav* je zřejmě důvěrně obeznámen s prorockými texty a má rád zejména Izajáše: ve zmínce o Duchu svatém lze vidět narážku na Iz 48,16 o duchu Hospodinově, ve spojení ΔΑΔΛΗΝΑΓΑ ΓΑΚΟ ΒΛΙΖΗΝΑΓΑ cítíme ozvěnu po pokoji “dalekým i blízkým” (Iz 57,19), známé christologické proroctví z Iz 7,14 o Emmanuelovi se odráží ve slovech *Dijav* o Kristově druhém příchodu, v nichž slyšíme i ozvěnu Iz 14,11 (*do podsvětí byla svržena tvá pýcha*) a vidíme odraz závěrečných kapitol Iz (60 - světlo Hospodinovy slávy, 61-66 - velké boží skutky se závěrem o osudu nevěrných) i odraz novozákonní knihy Zjevení Janova.²⁷ O druhém Kristově příchodu se přitom neuzívá obecného liturgického výrazu СЛАВНОЕ И СТРАШНОЕ ПРИШЕСТВИЕ, nýbrž второе СВЯТОЕ ЯВЛЕНИЕ С К(Е)Б(Е)СЗ, připomínající biblický obraz z Mt 24,27. Invokace k proroku Eliášovi vzývá ПР(О)РОЧЕ С(В)АТЗИИ СЛОУЖЕБНИЧЕ Б(О)ЖИИ podle 1 Kr 18,22 (Hospodinův prorok) a 1 Kr 18,36 (služebník) a reflektuje text 1 Kr 19,10 a 14 (*velice jsem horlil pro Hospodina*), a zejména Eliášův zápas s

²⁷ Tady je třeba připomenout hojnost citací a aluzí z proroků v různých velkomoravských textech (prorok Izajáš v Proglasu a Kánonu k sv. Demetriovi, všichni 4 velcí a několik malých proroků - celkem na 30 míst - v Životě Konstantinově).

Baalovým kněžstvem v 1 Kr 18 (μερζζκκζια σλοϋζεβникζи неприяζнинζи) a jeho nanebevzetí v 2 Kr 2, interpretované jako odměna za tento boj s Hospodinovými odpůrci v Severním království izraelském. Téměř stejnými slovy jako u Henocha vyjadřuje pak autor *Dijav* obecnou víru Izraelitů v Elijášův druhý příchod, která našla několikerou odezvu v biblických textech (*s výstrahou přijdeš v určeném čase utišit boží hněv* Sír 48,10; *posílám k vám proroka Elijáše, dříve než přijde den Hospodinův veliký a hrozný* Mal 3,23, *Elijáš přijde a obnoví všecko* Mt 17,11 aj.) i v trojí apokryfní apokalypse. Invokace k proroku Elíšovi (Eliseovi), divotvůrci “dvojnásobnému” (соуґоуґези) pro množství a mimořádnost zázraků, jež mu přičítá 2 Kr 2-13, jen nepřímo reaguje na etymologii jeho jména (Elíša či Eljáša - *Bůh pomohl*) a ve vlastní prosbě se zaměřuje na 2 Kr 2,19-22 (*voda je zlá, takže země trpí neplodností ... uzdravuji tuto vodu, již nikdy odtud nevezjde smrt či neplodnost ... voda je zdravá až dodnes*),²⁸ a to s osobní aplikací autorovou, čímž se tato invokace liší od všech 12 předchozích: ty lze totiž bez násilí chápat jak v apotropaických, tak pozitivních prosbách jako modlitby pro hodinu smrti, tj. exorcismy a “commendatio animae”, zatímco v této 13. invokaci autor prosí ИЦЕЛИ МА ЗЛАГО НЕДОУґА ИЗБАВЛЪ ДА БЗИХЗ И ДЗЗ ТВОРИЛЗ ПЛОДЗ ПРАВДЗИ Б(О)ЖИТА СЗДРАВЕЗ СЗИ, tj. rozhodně s větší časovou perspektivou.

Následující novozákonní invokace mění schéma: autor tu nepokračuje neměnně v “historické” linii dějin spásy, i když začíná apoštoly, prvními svědky Kristovými,²⁹ nýbrž přechází k liturgickým kategoriím svatých. Porovnáme-li tyto kategorie jednak s Litaní ke všem svatým, jednak s různými liturgickými texty východními, zjistíme v *Dijav* celkový východokřesťanský ráz, ale zároveň zvláštní sestupně-vzestupný sled těchto kategorií. Východní liturgické praxi odpovídá větší část terminologie i některé specifické kategorie (u mučedníků termín страсто-терпыци за řec. ἀθλοφόροι; kategorie svatých lékařů a divotvůrců za řec. ιατροί θαυματουργοί, vydělená ze svatých mučedníků; termínu pro vyznavače исповѣдники je užito ve starším, na Východě zachovaném

²⁸ Podobně v byzantské liturgii v ritu benedikce vody, kde jedna z proseb ektenie zní: ИЖЕ ЄЛИСѢЕМЪ РАБОМЪ ТВОИМЪ ... НЕПЛОДЬЕ НЕ РАЖДАЮЩИИ ВОДОИѢ ИСТОЧНИКА СЛАВА ИЦЕЛИВЗ . МОЛИМЗ ТИ СА (*EuchN* 10a 15-17).

²⁹ Po očitých Kristových svědcích apoštolech následují sice mučedníci jakožto první církvi kanonizovaní světci, ale mučednice jsou už od nich odděleny.

rozsahu, a do této kategorie jsou začleněni také svatí hierarchové $\langle \text{BA} \rangle$ - $\text{T}(\text{И} \text{E}) \text{ЛИ}$, církevní otcové; samostatná kategorie mučednic, de facto panen a mučednic, lat. *virgines martyres*; označení poustevníků a mnichů termínem $\langle \text{BA} \rangle \text{TИИ И ПРЕР}(\text{O}) \Delta(\text{O}) \text{БНИИ ОX}(\text{T}) \text{ЦИ}$; kategorie andělů titulovaná $\langle \text{BA} \rangle \text{TЗИА И}(\text{E}) \text{Б}(\text{E}) \text{СНИА БЕСПЛОТНИА СИЛЗИ}$).³⁰ Liturgická kategorizace Litanie ke všem svatým vychází od Bohorodičky, andělů a Jana Křtitele, pokračuje starozákonními patriarchy a proroky, novozákonními apoštolů, mučedníky, biskupy a vyznavači, kněžími a jáhny, mnichy a poustevníky, pannami a vdovami a končí všemi svatými. *Dijav* v této druhé, kategorizované části sestupuje od apoštolů po poustevníky a mnichy, načež v obráceném směru vystupuje od Jana Předchůdce přes “netělesné nebeské síly” a Bohorodičku k závěrečné christologicko-trinitární konkluzi a doxologii. Jako by tu opět pronikal ikonografický moment: ke Kristu směřují v závěru ústřední postavy Deése, tj. Bohorodička a Jan Předchůdce, spolu s andělskými průvodci theofanie. Západní ovšem i zde zůstává litanická forma: jednotlivé invokace vycházejí z obecného označení světecké kategorie, pokračují vzýváním jednotlivých reprezentantů kategorie a uzavírá je závěrečná prosba ke všem, i nejmenovaným světcům dané skupiny.

Při detailní analýze novozákonní řady invokací (tj. 14.-21.) narážíme hned v první z nich, invokaci k apoštolům, na “nevýchodní” zařazení apoštola Ondřeje. Byzantská i východo- a jihoslovanská tradice, ale i římský mešní kánon zařazují Ondřeje Prvozvaného hned za apoštolská knížata Petra a Pavla, kdežto *Dijav* zde sleduje pořadí Skutků apoštolů (ty sleduje i volbou rozlišujících přívlasků, viz výše), včetně Judy Jakubova (římský kánon zde jménem Tadeáš sleduje tradici Markovu). Pozornost budí tato invokace i vyzněním prosby: přirozenější se tu jeví výklad, že nejde o úækou prosbu pro hodinu smrti ($\text{ВРАЧЕВАВШИЕ МА ИЦК-ЛИТЕ НАПОЛНАЮЩЕ МА} \langle \text{BA} \rangle \text{TАГО} \Delta(\text{O}) \text{X}(\text{O}) \text{ДА ТЕЛЕСНАГО И} \Delta(\text{O}) \text{X}(\text{O}) \text{БНАГО}$), zdá se to potvrzovat i úvodní dovolávání účasti apoštolů na soudu eschatologickém. I v apoštolské invokaci lze vidět jistou odezvu filologického

³⁰ Vyznavačem byl původně křesťan pro víru odsouzený a vytrpěvší pro ni mučení nebo vyhnanství, ale zemřelý přirozenou smrtí. Po skončení pronásledování křesťanů se rozsah termínu rozšířil na obhájce pravověří a na pěstitele “dobrovolného trvalého mučednictví”, tj. na askety (toto stadium vývoje pojmu zachycuje *Dijav*), v nejmladší době označoval na Západě tento termín všechny svaté nemučedníky.

výkladu slova apoštol, a to ve zmínce o zemích, jimiž tito Kristovi vyslanci prošli. Invokací k mučedníkům začíná skupina proseb cílevědomě se obracejících k světcům Východu i Západu, reflektujících tudíž nerozdělenou, univerzální církev (srov. Podskalsky 1982: 263), a to jak volbou přímluvců uvnitř jednotlivých kategorií, tak volbou formálních prostředků z oblastí obou spiritualit. Představovalo-li v dosavadním textu *Dijav* západní element především samo pojetí modlitby jako jakési litanie ke všem svatým, snad i jistá výrazová střízlivost a některé jednotlivosti (pořadí slov *МЗІСАИ - БЕСЪДЗІ - ДЪТЕЛИ*, úvod ve stylu římského vyznání hříchů, nezvýraznění apoštola Ondřeje, oslovení apoštolů vyhlížející jako kombinace dvou invokací Litanie ke všem svatým *Omnes sancti apostoli, Omnes sancti discipuli Domini*), zatímco celkový ráz prozrazoval spiritualitu křesťanského Východu, v následujících invokacích je autor “ekumenický” zcela plánovitě.

Mučedníky reprezentuje především skupina starokřesťanských megalomartyrů prvních tří staletí: archidiakon a prátomartyr Štěpán a tropaioforos Jiří uctívání celou křesťanskou ekuménou, sirmijský velkomučedník a soluňský patron Demetrios spolu s Nestorem³¹ (připomněme si Metodějův soluňský původ a jeho sirmijskou metropoli!), patron byzantských armád Theodór (uctíváný ovšem i v Římě v bazilice Kosmy a Damiána), skytský důstojník a kappadocký velkomučedník Merkurios, hned po Jiřím, Theodorovi a Demetriovi nejuctívanější na celém východě, dále z mučedníků 4. století syrští mučedníci Guria (haplografii s Merkurielem ovšem v našem rukopise vypadl), Samon a Abib, po nich 40 mučedníků sebastijských a posléze skupina mučedníků západní církve, jakoby mapující kult světců ctěných v okolí Metodějovy církevní provincie i v ní samé: po “božském Vítu” (*Б(О)ЖЕСТВЕНЗІИ ВІТЪ* je překladem latinského *divus Vitus*), o jehož zřejmě již velkomoravském kultu viz studii V. Ryneše,³² následuje jáhen Vavřinec, jmenovaný mezi předními římskými mučedníky v římském mešním kánonu a na předním místě zpovědní formule Frizinských zlomků (*Fris III*), dále Florián, mučedník z Lorchu

³¹ Nestora uvádějí ve společenství s Demetrielem také Život Konstantinův v 5. kapitole a cyrilometodějský Kánon k sv. Demetriovi v 8. ódě - oba ve společné skripci jména *Нестеръ*.

³² Ryneš 1966, srov. též Mareš 1989. Mučedník Vít byl mj. patronem klášterního kostela v Ellwangenu, tj. v jednom z míst považovaných za Metodějův vyhnanecský asyl.

(4. stol.) oslavený legendou (v 8. stol.) a založením kláštera (za Karla Velikého), potom akvilejský Chrysogon, rovněž světec římského kánonu (besprostředně po Vavřincovi), vzývaný spolu se Zoilem, knězem, jenž vystupuje v latinské i slovanské legendě o sv. Anastázii spolu s Chrysogonem, a konečně benediktinský mučedník Anglosas Wynfrith, jenž v Římě přijal jméno starokřesťanského mučedníka Bonifáce. Jeho uvedení v *Dijav* je mimořádně důležité pro posouzení vzniku modlitby: tento apoštol Němců a Franků, zabitý ve Frísku r. 754, byl sice patronem Anglie vyhlášen záhy po své smrti (Anglie ho uctívala od r. 756), na kontinentě se však jeho kult šířil pomalu (v 9. stol., tj. v době cyrilometodějské misie na Moravě, se těšil úctě v Němcích, kde se s jeho kultem jistě setkal Metoděj v době svého internování); Bonifácovo myšlení bylo Metodějovi mimořádně blízké.³³ Závěr výčtu mučedníků tvoří Mlád'átka betlémská, uctívaná jako mučednické prvotiny v obojí církvi, neřímské západní rity mozarabský a ambrosiánský je uctily zvláštní prefací, mozarabský čte jejich jméno v kanonu. I v této mučednické invokaci uplatňuje autor v jejím úvodu svůj filologický smysl — СВѢ(С)ТОВАВЪШЕ О Б(О)Ж(Ь)СТВѢ ІЕГО v oslovení rozvádí základní význam termínu μαρτυς “svědek” (Kristův).

Svatí lékaři Páně a Boží divotvůrci představují jako samostatná kategorie typickou východokřesťanskou skupinu mučedníků, vystupujících téměř vždy ve dvojicích. Invokace *Dijav* vzývá tři takové dvojice.³⁴ Zatímco běžný titul těchto svatých je anargyrové (БЕЗМЪЗДЬНИЦИ, БЕСРЕБРЬНИЦИ), tj. ti, kdo léčí bez náhrady, zdarma, oslovení С(В)АТНИ ВРАЧЕВЕ

³³ Srov. např. Bonifácovy věty ze 78. listu: Ve vlnách zkoušek nesmíme církev opouštět, nybrž fídit (k tomu uvádí příklad Klementův a Kornéliův v Římě, Cypriánův v Kartágu, Athanasiův v Alexandrii). - Kormidlo církve, které jsem jednou převzal, bych byl nejraději úplně pustil z rukou, kdybych na to byl mohl najít nějaký příklad u Otců nebo souhlas ve svatých Písmech (...) Protože je to tak a pravda sice může být potlačena, ale ne přemožena ani oklamána, ať se naše zemdená mysl uchýlí k tomu, který říká ústy Šalomounovými: Důvěřuj v Hospodina celým srdcem (...) Nebuďme němými psy, nebuďme tichými pozorovateli, nebuďme nájemníky, kteří prchají před vlkem, ale buďme starostlivými pastýři (...) Bonifácova duchovní spřízněnost s neohroženým pastýřem Metodějem v podání *Meth* je tu evidentní.

³⁴ Tytéž tři dvojice (byť v jiném pořadí jmen) vypočítává liturgický text proskomidie při kladení prosfor na diskos ke cti svatých. Volba právě těchto reprezentantů svatých anargyrů (těch je několik desítek) představuje prastarou tradici.

Γ(ΟCΠΟΔ)ΝΗ odpovídá západní titulatuře (byť méně frekventované) a její použití v *Dijav* svědčí o starším stavu, kdy se pozdější běžná titulatura ještě nevžila. Na prvním místě jsou vzýváni Kosmas a Damián. Východní hagiografie zná tři dvojice sv. lékařů tohoto jména: arabskou (údajně byli s'tati), římskou (ukamenováni) a perskou (zemřeli přirozenou smrtí), západní liturgický kalendář zná jedinou dvojici Kosmy a Damiána, jako první východní světce je Západ zahrnul ve 4. stol. do římského kánonu (byla jim zasvěcena i jedna z římských bazilik a v chrámě Panny Marie Větší, kde Hadrián II. schválil r. 868 slovanské liturgické knihy, měli zvláštní kapli). Kult těchto lékařských bratří měl jistě i funkci misijní: měl zatlačit respekt k pohanským čarodějnickým praktikám. Druhou dvojici anargyrů v *Dijav* tvoří kněz Hermolaos a lékař Pantaleón, přejmenovaný na Pantaleóna (Všeslitovníka) proto, že se při mučení před smrtí neustále modlil za boží slitování pro svoje katy. Tento megalomartyr, thaumaturg a anargyr Východu byl od 5. století uctíván i Západem jako patron lékařů (mladší středověk jej zahrnul mezi Čtrnáct svatých pomocníků), v Římě je od 8. stol. známa jeho freska v kostele S. Maria Antiqua (zato Pantaleonův učitel Hermolaos se na Západě obecného kultu nedočkal). Posledními zástupci divotvorných lékařů v *Dijav* jsou Kýros a Jan, mučedníci alexandrijské. Jejich kult pronikl do Říma s přenesením jejich ostatků. Předtím přenesl těla mnicha Abbakýra (takové je totiž mučednickovo původní jméno, koptsky Abbacher) a vojáka Jana Kyril Alexandrijský do Menuthis, aby tam jejich pověst zázračných léčitelů pomohla zatlačit pohanský kult Isidin (*Isis medica*); podle významnějšího z obou mučedníků bylo později místo jejich pohřbu přejmenováno na Abukir. Teprve mylnou dekompozicí jména *Abbakýros* na mnišský titul ἀββᾶ a jméno *Kýros* vzniklo pozdější běžně užívané mučednickovo jméno *Kýros*. Písař zachovaného rukopisu *Dijav* (nebo některý z jeho předchůdců) původní jméno světcovo už neznal: z oslovení Ἀββακιορε vznikla omylem dvojice Ἀμβακουμε κιορε;³⁵ i přes tuto porušenou podobu tak *Dijav* dosvědčuje původní podobu jména, tudíž i dobrou znalost reálií ze strany autora původního textu. I když kategoriální

³⁵ Žádný anargyr jménem Abakuk či Ambakum neexistoval. Z nejstarších staroslověnských památek má Assemanův evangeliář spolu se Šišatovackým apoštolem jméno Кърз, Ochridský a Slepčenský apoštolář čtou Кирз a Кюрз, zato Ostromirův evangeliář má ke dni 31.1. Πα(μα)τ(ι)ς (βα)τ(ι)μα κ(τ)ι(κ)ενι(κ)ομα Ἀββακουρου Ιωαννου.

vyčlenění anargyrů je čistě východní, určuje ekumenický rozměr této invokace volba těch reprezentantů kategorie, kteří byli předmětem kultu i v církvi západní. Pozoruhodné je, že invokace výslovně mluví o zvláštním daru vzývaných svatých: $\tau\omicron\upsilon\upsilon\eta\epsilon\ \tau\upsilon\beta\lambda\iota\tau\iota\ \nu\epsilon\ \tau\omicron\kappa\mu\omicron\ \chi\alpha(\omicron)\beta(\tau)\kappa\iota\ \nu\omicron\ \iota\ \kappa\omicron\tau\omicron\iota$. Nesvědčí to o jakémsi stylovém vybočení autora textu, ale spíš o širší funkci celé modlitby. Léčivou moc nad domácím zvířectvem dokládají legendární prameny výslovně jak u Kosmy s Damiánem, tak u Pantaleona; invokace zde odráží odmítavý postoj autora k pohanským zařikáváním nemocí hospodářského zvířectva. Kromě toho lze na pozadí závěru invokace ($\iota\tau\upsilon\beta\lambda\iota\tau\epsilon\ \mu\omicron\upsilon\epsilon\ \tau\upsilon\beta\lambda\omicron\ \iota\ \delta(\omicron\upsilon\psi)\iota\upsilon$) myslet i na starokřesťanskou koncepci člověka jako bytosti mezi andělem a zvířetem.

Sedmnáctá invokace vzývá svaté vyznavače a hierarchy ($\iota\sigma\pi\omicron\upsilon\tau\epsilon\beta\delta\omicron\upsilon\tau\iota\ \varsigma(\beta\alpha)\tau(\iota\tau\epsilon)\lambda\iota$).³⁶ Terminologické spojení sice připomíná římskou liturgickou i ikonografickou praxi, kdy kategorii vyznavačů reprezentují především svatí biskupové (Litanie ke všem svatým: *Pontifices et confessores, Doctores, Sacerdotes et levitae*), avšak přívlastková věta oslovení i soubor vzývaných svatých dokumentují starší pojetí této kategorie. Církevní otec Tertullián označil totiž titulem vyznavačů ty, kdo před pohanskými soudci statečně vyznali svou víru a nesli za to trest, tj. trpěli pro víru, byť pro ni nezahynuli násilnou smrtí. Této definici odpovídá participiální vazba v oslovení ($\nu\epsilon\ \psi\upsilon\beta\epsilon\rho\gamma\iota\sigma\eta\ \beta\omicron\gamma\alpha, \nu\omicron\ \iota\sigma\pi\omicron\upsilon\tau\epsilon\beta\delta\omicron\upsilon\tau\eta\ \varsigma\upsilon\ \delta\epsilon\rho\upsilon\tau\tau\eta\ \nu\omicron\upsilon\beta\epsilon\mu\epsilon\iota\alpha\ \gamma(\omicron\sigma\pi\omicron\delta)\alpha\ \nu\alpha\sigma\eta\gamma\omicron\ \kappa(\omicron\sigma\upsilon\psi)\varsigma\alpha\ \chi(\rho\iota\sigma\tau)\alpha\ \beta\epsilon\tau\tau\omicron\upsilon\ \iota\epsilon\gamma\omicron$) a vyhovují jí někteří zde jmenovaní světci: na Západě byli mezi nejstaršími uctívanými konfesory Martin Tourský a Ambrož Milánský (oba † 397) i papež Silvestr († 335), na Východě především Řehoř Divotvůrce († kolem 270). Další zástupci této skupiny již dosvědčují další vývojovou fázi termínu vyznavačů: po skončeném pronásledování křesťanů byli do kategorie vyznavačů zahrnováni obecně obhájcové pravověří biskupové (církevní otcové)³⁷ a nositelé “trvalého mučednictví” asketi, zde např. Jeroným, jenž v tvrdé askezi prožil větší část svého dlouhého života.

³⁶ Ze všech dvanácti vyznavačů invokace jen jediný nebyl též hierarchou, tj. biskupem, a to kněz Jeroným (díky své sekretářské funkci u papeže Damase bývá ovšem někdy zobrazován s kardinálským kloboukem).

³⁷ Podobnou skupinu tvořivají v ikonografii byzantského chrámu svatí hierarchové v různých scénách chrámové apsidy - jakožto reprezentanti apoštolské posloupnosti a hierarchické struktury církve.

Jako význační církevní otcové a učitelé se proto mezi vyznavači objevují v *Dijav* i mučedníci, papež Klement, údajný athénský biskup Dionysius Areopagita, kartaginský biskup Cyprián, případně bavorský misijní biskup Jimram (skrývá-li se pod koruptélou *Иераме*). K tomuto širšímu pojetí vyznavačství se nejspíš vztahuje protikladný pojem *ГОВУБИТЕЛИ* (hubitelé pravé víry) v rozvinutém oslovení, zatímco předchozí *МОУЧИТЕЛИ* narážejí na osobní osud vyznavačů. Pozoruhodná je v této invokaci skladba jmen i z hlediska jejich pořadí: první místo Klementovo jako by signalizovalo cyrilometodějský pramen i ekumenický rozměr modlitby. Je známo, že v postavě třetího nástupce apoštola Petra na římském stolci jsou zřejmě smíšeny různé historické osobnosti: pomíneme-li problém totožnosti s pomocníkem apoštola Pavla Klementem (srov. list Filipánům 4,3), jde o papeže Klementa I. (podle Tertulliana jej na biskupa posvětil apoštol Petr) a římského mučedníka Tita Flavia Klementa. Sem mezi vyznavače a učitele církve jej zařazuje nejen misijní úloha jeho moravského patronátu, ale i autorství listu Korint'ánům (bojuje za urovnání sporů podřízeností řádnému presbyterátu a hlásá mj. apoštolskou posloupnost a primát římského biskupa), případně (v pojetí autora) i literatury pseudoklementinské.³⁸ Také v postavě Dionysiově splývá více osobností, nejen Pavlův žák z athénského areopágu (Sk 17) a jinak neznámý starokřesťanský mystik 5.-6. stol., autor řady významných spisů, včetně Nebeské hierarchie a Církevní hierarchie, jež dávná tradice s výše jmenovaným Dionysiem směšuje, ale navíc i pařížský mučedník Diviš (tato kontaminace jde navrub legendistovi 9. stol., benediktinskému opatu ze St. Denis Hildwinovi). Pokud bychom hledali pod zde uvedeným Dionysiem skutečného vyznavače v užším slova smyslu, přichází v úvahu jen Dionysius Milánský († 359), ale pak bychom museli předpokládat, že přídomek Areopagita byl do textu vsunut dodatečně. Zařazení Dionysia hned za Klimentem je v západním křesťanstvu dobře vysvětlitelné v 9. století: výše zmíněný Hildwin totiž nejen ztotožnil celým Východem spojované postavy Areopagity a Pseudo-Dionysia s misionářem a mučedníkem pařížským, ale uvedl na Západ také veškerou pseudodionysiovskou duchovní literaturu, která pak výrazně ovlivnila

³⁸ Méně pravděpodobně tu lze myslet na vůdce alexandrijské katechetické školy z přelomu 2.-3. století, Klementa Alexandrijského: byl sice literárně mimořádně aktivní, jednak však byl nejspíš laik, jednak nebyl zřejmě nikdy oficiálně kanonizován.

celou spiritualitu i na Západě. Třetí pozici zaujímá první východokřesťanský nositel vyznavačského titulu Grégorios Thaumaturgos (Řehoř Divoťvůrce, oslavený zejména Životem z pera Řehoře z Nyssy). Tomuto velkému misionáři rodné Neokaisereje a protiheretickému spisovateli připisuje určitá část tradice autorství exorcismů, mj. imprekatorní exorcismus uvedený v *Euch* (f. 51b25n) pod jménem Basilovým. Na čtvrtém až devátém místě následují vyznavači církve západní: první římský papež po pronásledování církve Silvestr, opředení legendami v souvislosti s císařem Konstantinem Velikým; dále obětavý pastýř milánský biskup Ambrož, první ze čtyř velkých církevních otců Západu, bojovník proti arianismu a sabellianismu a obhájce svobody církve proti nadvládě státní moci; Jeroným, mnich, učenec, překladatel bible, učitel a asketa, další ze západních velkých otců (zbývající dva, tj. Augustina a Řehoř Velikého, invocace neuvádí); tourský biskup Martin, první velký organizátor západního mnišství a misionář Gallie, jenž sice pocházel z Panonie, ale po konfliktech s ariánskými biskupy ji opustil; pod vokativem *Μεραμε* snad zašifrovaný francký a bavorský misijní biskup 7. století Jimram, oslavený v 8. století legendou biskupa Arbea z Freisingu, pozdější patron řezenské diecéze;³⁹ kartaginský biskup a mučedník Cyprián, světec římského mešního kánonu, bojovník za jednotu církve, pastýř a spisovatel (Řehoř z Nazianzu smísil v legendě jeho postavu s biskupem a mučedníkem Kyprianem z Antiochie Pisidské). Závěrem se invocace obrací jakoby dodatečně k velkým církevním otcům Východu, biskupům Basilovi Velikému, Mikulášovi a Janu Zlatoústému (překvapivě nejsou jmenováni Řehořové z Nazianzu a z Nyssy, tvořící s Basilem trojici “velkých Kappadočanů”, kteří významně formulovali ortodoxní učení trinitární a christologické, mj. učení o Duchu sv. vycházejícím z Otce skrze Syna; není ovšem vyloučeno, že *per haplographiam* vypadlo jejich jméno v sousedství s výše citovaný Řehořem Divoťvůrcem).

Rovněž 18. invocace k mučednicím je konstruována ekumenicky: na

³⁹ Pokud by se tato identifikace ukázala mylnou, nabízejí se dále snad jenom lyonský biskup Irenej, velký polemik a apologeta proti montanistům a gnostikům a bojovník za autoritu římské církve (není jisté, zda zemřel kolem r. 200 smrtí přirozenou nebo mučednickou), případně lokálně uctívány misionář a mučedník z Fríska Hieron Skotský (zemřel 856).

prvním místě je jako prvomučednice vzývána údajná učednice apoštola Pavla ikonijská mučednice Thekla (starokřesťanská apokryfní *Acta Pauli et Theclae* byla sice církevní autoritou vícekrát odsouzena, přesto se neustále šířila, zejména po křesťanském Východě), jejíž kult záhy pronikl i na Západ (chrám a pohřebiště v Římě, Milán, Lyon aj.). Následuje ji mučednice z Metodějova titulárního biskupského sídla, pannonského Sirmia, farmakolytria Anastázie; římská legenda z ní učinila římskou mučednici a spojila její příběh s historií akvilejského mučedníka Chryso-gona, s nímž se její jméno dostalo posléze i do římského kánonu (Anastázie i do Litanie ke všem svatým). K Anastáziině počtě byl již za Konstantina Velikého zbudován císařovou nevlastní sestrou Anastázií chrám v Římě. Řím zastupují v dalším sledu jmen ještě další mučednice: Eugenie, Cecílie (opět mučednice římského kánonu) a Felicita,⁴⁰ k západo-křesťanským postavám patří i dvě mučednice sicilské (i ony jmenuje římský kánon), Agáta a Lucie (z mučednic římského kánonu tedy chybí jenom Anežka). Východní provincie římské ekumény zastupuje chalcedonská Eufémie, dále nikomédská patronka vězňů a zajatců Barbora (i na Západě lidová světica, ve středověku řazená mezi Čtrnáct svatých pomocníků, patronka pro hodinu smrti), další Nikomedžanka Juliána a mezopotámská Febronie. Závěrečnou dvojici jmen tvoří Marina a Markéta. Podle rozšířeného mínění jde o dvě jména téže velkomučednice z Antiochie Pisidské: zatímco Západ ji nazýval Markétou (opět jedna z pozdějších Čtrnácti pomocníků), východní kalendáře a synaxáře o ní mluví jako o Marině.⁴¹ Není tu vzývána další panenská mučednice Kateřina, ctěná často s Barborou a Markétou. Zato se do souboru vzývaných čtrnácti svatých žen této invokace dostala zcela nečekaně heidenheimská

⁴⁰ Nejde tady o kartaginskou otrokyni Felicitu zavražděnou spolu s patricijkou Perpetuou a dalšími mučednicemi r. 202, ale o Římskou Felicitu, mučednici 2. století, jíž byla zbudována bazilika na římské Via Salaria v 5. století (mluví o ní též 3. ze 40 homilií Řehoře Velikého na evangelia).

⁴¹ Některé hagiografické a liturgické prameny mluví ovšem o alexandrijské mučednici Marině; legenda líčí její pohnutý život prožitý v mužském přestrojení v mužském klášteře pod mužským jménem Marinus (po obvinění z otcovství nemanželského dítěte byla vypovězena z kláštera a teprve po tvrdém pokání přijata zpět, až smrt vyjevila o ní pravdu - Marina je tu prototypem řady románových světeckých postav typu "Mönch-Jungfrau").

abatyše benediktinek Valdburga.⁴² Je to historicky nejmladší postava *Dijav*, na důležitost uvedení jejího jména v *Dijav* upozornil již V. Ryneš.⁴³ Anglosas Wynfrith-Bonifác si Valdburgu vyžádal mezi jinými mnišskými pomocníky ze své vlasti pro misii v německých zemích. Na rozdíl od Bonifáce však zemřela přirozenou smrtí r. 779, není tedy mučednicí. Autor modlitby ji zařadil mezi mučednice proto, že byl s jejím jménem seznámen povrchně (po celé století byl Valburžin kult úzce lokálně vymezen) — protože s Bonifácem bylo r. 754 zabito přes padesát jeho misijních pomocníků a nejstarší Život sv. Valburgy pochází až z konce 9. století, zahrnul autor *Dijav* Valburgu zřejmě mezi Bonifácovy spolumučedníky. Teprve po translaci Valburžiných ostatků do Eichstattu kolem r. 870 se začal její kult prosazovat postupně i mimo Bavorsko, především ovšem na západ, do Francie a Flander. Proniknutí Valburžina jména daleko na východ, do staroslověnského prostředí, muselo mít specifickou příčinu. Uvážíme-li, že Metoděj byl právě v letech 870-3 vězněn v jednom z jihoněmeckých benediktinských klášterů (obecně převládlo mínění, že šlo o švábský Ellwangen, vyloučit nelze ani Reichenau, srov. Mareš 1971; Mass 1976, zejména s. 39-40), je nasnadě předpoklad o jeho tehdejší seznámení s benediktinským mučedníkem Bonifácem i benediktinskou abatyší Valburgou. Právě autorita rehabilitovaného moravského arcibiskupa nejspíš uvedla po jeho návratu tato jména i do slovanského prostředí.⁴⁴

Poustevníci a mniši jsou v čistě byzantském stylu osloveni v 19. invokaci (с(в)а)тии и преп(о)д(о)бнии ѡ(т)ъци наши podle řec. ὁσίοι πατέρες ἡμῶν). Monastické hnutí vzniklo a kvetlo především na křesťanském Východě, z devatera jmen invokace jich celých osm pochází proto z Východu a univerzalitu církve tu zajišťuje připojení jména otce západního mnišství Benedikta. Autor *Dijav* projevil v této invokaci

⁴² Též Waldburgis, Walpurgis, Walburg.

⁴³ Ryneš (1966) určuje památce *terminus a quo*.

⁴⁴ Sobolevským citovaná Молитва потребна всемъ сватимъ глаголема на встакъ день (1910: 39) napovídá již sledem jmen mučednic (Лоуциа, Филицата, Варзпрогита, Маргарита, Матрена), že jde zřejmě o společný pramen obou souborů svatých žen. Pak by ovšem zde uvedená Матрена, tj. Matrona, byla argumentem pro rozlišení Markéty a Mariny v *Dijav*: také Matrona-Babylas je stejně jako Marina-Marinus představitelem legendárních "Mönch-Jungfrauen".

mimořádně vřelý vztah k mnišství: jméno každého vzývaného světce ozdobil nějakým přívlastkem. Zatímco v předchozích invokacích nacházíme kromě konstantních rozlišujících přívlastků (apoštolové Jakub Alfeův, Juda Jakubův a Šimon Zélótés, vyznavači Dionysius Areopagita, Řehoř Divotvůrce a Jan Zlatoustý) další přívlastky při jménech jednotlivých svatých jen ojedinele (prvomučedníci Štěpán a Thekla, farmakolytria Anastázie, božský Vít), je v této invokaci vzýván Antonín jako *первзми поустзинникз* (srov. titul v Jeronýmově *Životě Antonína Velikého - princeps vitae monasticae*), Pavel, jehož Východ označuje zpravidla *Θηβαῖος, Фивѣи*, tj. Thébský, je tu osloven po západním způsobu eremita *еремита* (srov. Martyrologium Romanum 15.1: *Pauli eremite in Thebaide*), bojovník za efeskou a chalcedonskou ortodoxii Euthymios je titulován *преп(о)д(о)бнзми*, tj. ctihodný, jeho žáka Sávu, rovněž bojovníka proti monofyzitismu a údajného autora liturgických a klášterních typik, vzývá autor podle jeho řeckého titulu *ἡγιασμένος* archaickým překladem tohoto termínu *св(а)щ(е)нзми* (pozdější liturgická tradice vesměs užívá prefigovaného *осв(а)щ(е)нзми*), Hilarion Veliký je jako zakladatel palestinského mnišství titulován prostě *ω(τ)ъицз* “otec”, zatímco Theodosia Koinobiarcha, tj. zakladatele společné formy klášterního života a dalšího významného protimonofyzitského bojovníka, zdobí autor překladem jeho mnišského jména Theodosios (*данзми богомь*) a podobně je titulován nursijský Benedikt *бл(а)жензми* (překlad lat. participia-adjektiva *benedictus*). Jen jméno předcházejícího Symeona Stylity provází “pouze” překlad tohoto rozlišujícího přídomku *столзпникз*. Řadu “našich svatých otců” uzavírá jakoby dodatečně po západním Benediktovi přidaný Efrém Syrský, ozdobený titulem *слабнзми*. Tento “učitel celého okrsku zemského”, zakladatel škol, exegeta, dogmatik a polemik, kazatel, apologetik proti řadě herezí, spisovatel a hymnograf byl sice podle tradice od mládí mnichem (liturgicky je také skutečně titulován *ὁσιος πατήρ ἡμῶν св(а)тзми отъицз нашъ*), na rozdíl od ostatních zde vzývaných otců se však neproslavil svým monastickým životem, ale spíš výše naznačenou rozsáhlou činností. Zlomky Efrémových postních parenezí dochované v Rylských hlaholských listech (*Ryl*) svědčí o jeho známosti již v počátcích staroslověnského písemnictví.⁴⁵ K jeho oblibě vedla nejen

⁴⁵ V *Ryl* nacházíme dle jejich tématice (pokání, soud, druhý příchod Kristův) výrazivo příbuzné s *Dijan* : *дѣволаз, сзблзюсти, плодзми творити, оузнити, за ма ока-*

jasnost jeho výkladů (podle Jeronýmova svědectví se z Efrémových exegezí čítávalo lidu po biblických čteních v liturgii), ale i vybroušená forma (právě Efrémovy básně tématicky související s *Dijav*, tj. básně o zápasu pekla s Kristem a dialogy smrti s d'áblem, patří k jeho nejkrásnějším), proto se Efrémovo dílo zachovalo nejen v syrských originálech, ale i v hojných překladech řeckých, latinských, arménských, arabských, koptských i slovanských.

Vzýváním jáhna Efréma končí sestupná linie invokací *Dijav*. Poslední z nich uzavírá nejen zobecňující prosba ke “všem svatým a ctihodným otcům”, ale i závěrečná univerzální prosba k “dalším, kterých je bezpočtu” (ta dotváří celý rámec jako pendant k úvodní větě celé *Dijav* $\text{πρῖοπαδαιο κζ βςβμζ σ(βα)τζιμζ}$). Trojice posledních invokací (20.-22.) vytváří spolu s konkluzí a doxologií jakýsi deésní závěr (viz výše); autor tu vzývá Jana Předchůdce (προδρομε), Křtitele (κρ(ι)ςτ(ι)τε(λ)ιο) a Proroka (προποβεδατελιο)⁴⁶ s výslovným důrazem na Bohem danou milost “prosit za všechny” (což je nejvlastnější funkce Deése) a s opakováním prosebníkovy jména (ιμαρ(ε)κζ), dále “všechny svaté nebeské netělesné síly” - s výčtem devatera andělských kůrů, a posléze “svatou Marii, Bohorodičku a Paní”, mj. opět s přímluvným výrazem: $\text{χοδαταιστωμῃ τβοιμῃ κζ σ(ζι)νοϋ κσοϋσοϋ Χ(ρι)στοϋ Β(ο)γοϋ μαςμοϋ}$. Deése je útvar východní (z doby nejspíš poikonoklastické) a východokřesťanský ráz závěru *Dijav* zvyrazňuje i titul Jana Křtitele v nepřeložené řecké formě Προδρομε (Předchůdce) a byzantský úzus označení andělů ($\text{ἐπουρανιαι δυνάμεις ἀσωμάτων, οὐρανιαι ἀσώματοι φύσεις}$). Přesto i sem proniká živel západní: nikoli $\text{прѣсватата прѣчистата прѣблагословената Славната Владзичица наша Богородица и Приснодѣва Мариа}$ (tak je Bohorodnička titulována v anafoře liturgie Basila Velikého), ale $\text{σ(βα)τ(α) Μ(κ)αρι(α) Β(ο)γοροδι(α) Γ(ο)σπο(ζ)α}$ je nejvyšší orodovnicí modlitby. Oslo-

$\text{ἀναδαγο, ἐξ δὲ τῆς σῆδῆνζι, κζζνι, βελεζλοβα неприбзнина, нечистзии доϋχз, всѣхз ззлзихз ѡврзсѣм са, аще бѣдетз пламенз знамениемз злаго и лѣкаваго змиа, напасть, припаддѣа, молиѣ ти са, невидимзиа врагзи, немощь родоϋ чловеча, дѣлеса и словеса и мзисли, твоєиѣ благодѣтыѣ, ззлоба, помози ми и спаси ма.}$

⁴⁶ Výraz $\text{σοϋγοϋβμῖι προποβεδατελι}$ je dešifrován a rozveden v *Meth* 1: Jan Křtitel je tam charakterizován jednak jako prostředník mezi Starým a Novým zákonem, jednak jako kazatel živých i mrtvých (již Hippolyt Římský mluví o Janovi jako Kristově předchůdci i v podsvětí - *De Christo et anti-Christo* 45).

vení nepostrádá teologický základ hyperdulie, postrádá však byzantskou vyšperkovanost přívlastky. Připomíná spíše invokace Litanie ke všem svatým: *Sancta Maria, Sancta Dei Genetrix*. Také titul *Госпожа* odpovídá spíš latinskému *Domina* (paralelně k *Dominus* *Господь*) než řeckému *Δέσποινα*, běžně překládanému *Владимица*. Deésní povahu závěrečných invokací podtrhuje i konkluze celé modlitby: zatímco starokřesťanské modlitby zachovávaly charakter směřování k Otci skrze Krista v Duchu svatém a v protiariánských christologických zápasech se vytvořil další typ konkluzí a doxologií “rovnostářsky” trinitárních (směřujících k Otci i Synu i Duchu), zůstává v *Dijav* v centru závěrečné doxologie Kristus (*Томоу бо есть слава съ ѡ(ъ)цьмъ и съ(в)ътъмъ д(о)ух(о)мъ*) jako ústřední postava deése-Pantokrator, k němuž směřují přímlyvy Bohorodičky a Jana Předchůdce. Mezi invokace k těmto dvěma hlavními asistentům u Kristova trůnu vkládá *Dijav* 21. invokaci k svatým andělům. Andělé patří skutečně k rozšířené deési (existuje i ikonografická varianta tzv. andělské deése, Kristus-Emanuel mezi anděly Michaelem a Gabrielem) i k Pantokratorovu trůnu jako obligátní průvodci theofanie (srov. např. oblíbené ikonografické téma Spasitele uprostřed nebeských mocností — *Spas v silach*). Autorovi byl jistě znám Pseudo-Dionysiem rozvinutý obraz nebeské hierarchie (i v Církevní hierarchii líčí pozemskou církev jako obraz andělské hierarchie na nebesích). I když se andělské vzývání omezuje ve vlastní prosbě plně na apotropaickou moc andělů jako Kristových pomocníků v díle spásy člověka (starokřesťanské chrámy zasvěcené andělům, najmě archandělu Michaelovi, bývaly budovány na místech pohanských kultů), idea nebeské liturgie zůstává v pozadí: nemluví se tu o archistratégovi Michaelovi v čele nebeských vojsk, prosebník tu spíše stojí před “horou Sióne a městem Boha živého” (srov. závěrečnou invokaci mluvící o Synu Boha živého), nebeským Jeruzalémem (srov. nový Izrael v 9. invokaci), před nesčetným zástupem andělů a slavným shromážděním církve prvorozených, jejichž jména jsou zapsána v nebi, a před Bohem, soudcem všech (srov. 14. invokaci), před zesnulými spravedlivými, kteří již dosáhli cíle, a před Ježíšem, prostředníkem nové smlouvy (Žd 12, 22-24). Křesťanská tradice v návaznosti na pozdně židovskou angelologii postupně ony “nesčetné zástupy andělů” specifikovala a uspořádala v systém: *Dijav* vypočítává podle Areopagity devatero andělských kůrů (od téhož církevního otce převzal toto

členění i Řehoř Veliký - viz 34. homilii ze Čtyřiceti homilií na evangelia).⁴⁷ Slovanská terminologie se tu neustálila najednou, jen první a poslední dvojice, tj. andělé a archandělé i cherubové a serafové zůstávají vyjádřeny pomocí přejatých termínů (s tím, že starší nesklonné formy vycházející z hebrejských plurálů *χερουβιμζ*, *σεραφιμζ* se adaptovaly na slovanskou flexi: *херѡвимѣ*, *серафимѣ*), síly (řec. *δυνάμεις*, lat. *virtutes*) jsou vždy *силѣ*. Trůnové (řec. *θρόνοι*, lat. *throni*) jsou převážně *престоли*, jen v *Bes* nacházíme i grécizující podobu *троносѣ*. Kolísají naproti tomu názvy zbývajících tří kategorií (řec. *ἀρχαί* - *ἐξουσίαι* - *κυριότητες*, lat. *principatus* - *potestates* - *dominationes*):⁴⁸

(a) *ἀρχαί*, *principatus*: stsl. *hapax legomenon* představují *поконьници* v *Dijav*, kalkové *начала* čteme ve *Služ*, ostatní památky mají *власти* (apoštoláře), *властели* (*Euch*), *владзичьства* (*Bes*);

(b) *ἐξουσίαι*, *potestates*: *Dijav* má *владзѣ*, apoštolní perikopy *власти* (spolu se *Služ*, *Bes* a charvátsko-hlaholskou prefací *Praef*), *владзичьства* a *владзичьства*;

(c) *κυριότητες*, *dominationes*: vedle převažujícího *господьства* (*Dijav*, *Euch*, apoštolní texty, *Praef*) čteme i *господьства* (*Služ*, *Bes*).

Porovnáme-li z hlediska této trojice termínů čtyři stsl. památky s úplným systémem devatera andělských kůrů (kromě *Dijav* ještě *Supr* 463,17-19, *Služ* v 1. části Basilovy anafory a *Bes* v 34. homilii),⁴⁹ jeví se

⁴⁷ Od Řehořova uspořádání se *Dijav* v detailech liší: první triádu tvoří s anděly a archanděly nikoli síly, ale kněžstva, která Řehoř zařazuje na 2. místo 2. triády (*Dijav* opačně); vzestupné pořadí poslední triády je obvykle trůnové - cherubové - serafové (tak Řehoř), kdežto zachovaný rukopis *Dijav* řadí poslední triádu sestupně - *серафимζ* - *хѣровимζ* - *престоли*. O variabilitě řazení ve východních liturgických textech svědčí např. uniatské euchologium ze 17. století: na jednom místě čteme *престоли* - *херѡвимѣ* - *серафимѣ*; *начала* - *господьства* - *власти*; *силѣ* - *архангели* - *ангели*, na druhém *ангели*, *архангели*, *престоли*, *господьства*, *начала*, *власти*, *силѣ*, *многочити херѡвимѣ*, *шестокрѣлати серафимѣ*.

⁴⁸ *Лехѣту шестокрѣлатѣци* (kalk za řecké *ἑξαπτέρουες*) a *многочити* (kalk za řecké *πολυόμματα*) označující serafy a cheruby, doložené např. v *Supr*, stojí jako stylisticky příznakové stranou - variantní rukopisy *Služ* mají dochovanu původní přívlastkovou funkci těchto termínů (*многочити*, resp. *многочитага херѡвимѣ*).

⁴⁹ *Dijav*: *поконьници*, *владзѣ* (...) *господьства*; *Supr*: *власти*, *владзичьства*, *господьства*; *Služ*: *начала*, *власти*, *господьства* (ovšem v pořadí podle řecké předlohy

jako nejmladší terminologie *Služ*, pro větší stáří termínu ВЛАДЗИЧЬСТВО, ГОСПОДЬСТВО, svědčí koncovka -СТВО (se zvýšenou frekvencí u západních Slovanů), prvotní slovanské termíny nejspíš představují překlady v *Dijav*, tj. ВЛАДЗИЖИ (slovo s archaickou koncovkou, podpřené využitím v překladu apoštolním) a ПОКОНИНИЦИ (hрax legomenon s archaickým slovním základem - stov. např. ПОКОНИ в *Sin*).

Zbývá poznamenat, že vyznění všech tří závěrečných invokací sice nevyklučuje aplikaci na hodinu smrti, ale zejména prosba ДА СА НЕ ПРИБЛИЖИТЬ КО МНѢ ВСА ДНИ ЖИВОТА МОЕГО (21. invokace) volá po aplikaci širší.

Liturgický a věcný rozbor textu *Dijav* tedy ukazuje:

(1) Východní spiritualita autorova se tu snoubí s formou a stylem liturgie západní (Litanie ke všem svatým, římské vyznání hříchů), do obecně východní terminologie pronikají prvky západní, světci východní i západní církve jsou vzývání podle záměrně ekumenického, univerzalistického rozvrhu.

(2) Autor textu je biblický, patristický a filologicky mimořádně vzdělaný člověk (spásnědějinný pohled, typologické interpretace starozákonních postav, výklad významu jmen, překlad termínů, zdařilá tvorba nových slov).

(3) Modlitba je originálním paraliturgickým výtvozem vybudovaným na jednotlivých lexikálních, frazeologických i skladebných prvcích východo- i západokřesťanských liturgických a hagiografických textů jako osobní reakce na fyzicky i psychicky tíživou situaci (vzývání svatých v 1. osobě, exorcizační charakter, prosby o pomoc, zdraví, plnost Ducha a vysvobození ze zajetí).

(4) Osobní situace autora modlitby není specifikována, ale zašifrována v obrazech a náznacích. Tato nejednoznačnost umožňuje různé interpretace: může jít o modlitbu v hodině smrti (exorcismus, commendatio animae, přímluva svatých) nebo o úpěnlivou modlitbu prosebníka v bezvýchodné situaci nespravedlivě pronásledovaného, unaveného a nemocného, avšak neztrácejícího naděje. Pro větší pravděpodobnost druhé interpretace hovoří jednak širší časová perspektiva některých invokací (nejen

κυριότατες, ἀρχαί, ἐξουσίαι); *Bes*: ВЛАДЗИЧЬСТВО, ВЛАСТИ, ГОСПОДЬСТВО (ovšem v pořadí ВЛАСТИ, ВЛАДЗИЧЬСТВО, ГОСПОДЬСТВО podle pořadí latinské předlohy *potestates, principatus, dominationes*).

apotropaické exorcizační modlitby, ale i prosby o osvětlení a božského Ducha, prosby o zdraví a ochranu pro všechny dny života a prosby o vysvobození z temnoty zajetí),⁵⁰ jednak zpoza osobně formulovaných proseb vystupující širší souvislosti a širší společenský dosah (odhalení a usvědčení moci zla, zloba nepřátel nejen neviditelných, ale i viditelných, množství úkladů a strážní, boj s pohanskou modloslužebnou lstí a se zhoubcí pravověří). Skrze prosebníkovu fyzickou slabost a pokoru přitom vyzařuje jistota pravdy a spravedlnosti - s dovoláváním božského soudu a odvoláním na apoštolskou moc, vědomí nutnosti horlivé služby, odpovědnost za nový Izrael, náznak pastýřského pomazání prosebníkovy.⁵¹

(5) Absence jmen českých mučedníků 10. století vylučuje český původ *Dijav* v 10.-11. století.

Tyto rysy reálně odpovídají epoše velkomoravské a zařazují *Dijav* do přímého okruhu moravského metropolity Metoděje, neustále vystavovaného mnoha nesnázím ze strany nepřátel, včetně zajetí a internace. Po zjištění textových souvislostí s Životem Konstantinovým (na jeho koncipování jistě participoval jeho starší bratr) a Životem Metodějovým, najmě jeho 1 kapitolou (Metodějův autorský podíl je tu nejvýš pravděpodobný), nelze vyloučit přímé Metodějovo autorství této památky. Pro ně mluví řada dalších skutečností: splyvání východních a západních motivů v textu *Dijav* není pasívním odrazem liturgické a církevněpolitické situace, ale stojí programově ve službách ekumenického misijního úsilí velkomoravského; Rostislavovu výčtu misijních východišť (Řecko, Vlasy, Německo) odpovídá v *Dijav* vzývání světců kalendarií řecko-byzantského a římského; nejen vlastní Řím (*Dijav* obsahuje téměř dvě třetiny jmen římského mešního kánonu), ale i Akvilea (viz výše o Chrysogonovi a Zoilovi) i zahrnutí patronů německých zemí (nejen "importovaný" Vít s ohniskem kultu v Korvejském opatství a Florián umučený v Lorchu, ale i bavorský patron Jimram, a zejména anglosaský misionář německých zemí Bonifác a jeho pomocnice Valburga). Zatímco kult svatovítský se zřejmě

⁵⁰ Výraz ПЛѢННАГО ГРѢХИ МОИМИ v 15. invokaci lze chápat nejen duchovně (ve smyslu zajetí hříchu), ale i konkrétně (ve smyslu zajetí a uvěznění pro hříchy).

⁵¹ V tomto ohledu *Dijav* jako by představovala osobní pandán k univerzalizované prosbě 4 všední kolekty *Kij*: ЦѢСАРСТВО НАШЕМО Г(ОСПОД)И МИЛОСТЬЖ ТВОЕЖ ПРИЗЫРИ І НЕ ОТЗДАДЪ НАШЕГО ТОУЗЫМЪ І НЕ ОБРАТИ НАСЪ БЪ ПЛѢНЪ НАРОДОМЪ ПОГАНЬСКЫМЪ.

na Moravě ujal (jak svědčí kalendáře evangeliářů Asemanova a Ostromirova), rozvinutý jimramský kult dosvědčují až později v Čechách 10.-11. stol. legendy václavského cyklu a jméno třetího sázavského opata Jimrama a impulsem k jeho rozvoji byla příslušnost Čech k řezenské diecézi (řezenský biskup byl v té době zároveň opatem kláštera sv. Emmerama); nelze však ani zde vyloučit spolupůsobení starší osobní iniciativy ekumenicky laděného moravského metropolity Metoděje z doby po jeho návratu z německého exilu. Tato osobní iniciativa Metodějeva je téměř jediným plauzibilním vysvětlením přítomnosti jmen Bonifáce a Valburgy ve velkomoravské modlitbě: v době teprve se rodícího kultu těchto benediktinských světců byly jistě východiskem tohoto kultu především benediktinské kláštery (ať máme na mysli Ellwangen nebo Reichenau). Bonifácova duchovní spřízněnost s Metodějem byla již zmíněna (viz pozn. 33), hlásková podoba Valburžina jména (Βαλβυργα) svědčí (spolu s hláskovou podobou jména Markétina - Μαργαριτα) o přímém převzetí z německého prostředí.

Nejen ekumenický pohled, ale i osobní vztah Metodějův lze hledat za uvedením jmen světců souvisejících s místy jeho životních křížovatek: rodnou Soluň reprezentují Demetrios a Nestor vzývání hned za prvomučedníkem Štěpánem, drakobijcem Jiřím a Theodorem, Metodějův biskupský stolec v Sirmiu připomíná velkomučednice Anastázie vzývaná hned za prvomučednicí Theklou (se Sirmiem souvisí i kult Demetriův), z Pannonie vyšel pozdější apoštol Gallie Martin, s moravskými věrozvěsty osobně souvisí uvedení papeže Klementa na prvním místě mezi církevními otcí.⁵² Také specifický ráz invokace k svatým mnichům odpovídá známému faktu Metodějovy lásky k mnišství: moravské misii doslova obětoval svůj mnišský život v klášteře na úpatí maloasijského Olympu, k němuž inklinoval i v době moravského pobytu (srov. Konstantinovo předsmrtné zapřísahání Metoděje: *Kvůli Hoře neopouštěj své učení!*). Jako osobní Metodějovu reflexi konkrétní situace lze chápat i další detaily: nezdůrazňování “byzantského” apoštola Ondřeje při současném

⁵² Na druhém místě čteme jméno Dionysia Areopagity. Z listu bibliotékáře Anastasia Karlu Lysému z r. 875 víme, že Konstantin-Cyryl Pseudo-Dionýsia znal a z paměti dokonale citoval. Je-li správný soud F. V. Mareše (1982-1983) o Metodějově autorství traktátu o překládání biblických textů do staroslověnštiny (tzv. zlomek Hilferdingův - *FragHilf*), byl Pseudo-Dionýsios oblíben i Metodějem.

důrazu na apostolicitu a na boží soud (srov. *Meth* 9), pojetí vyznavačů jako obhájců pravověří (u Ambrože mohla navíc vážit i obhajoba svobody církve proti císařské moci) nebo vzývání patronky vězňů Barbory.⁵³

Pokud jsou uvedené závěry korektní, představuje *Dijav* nejspíš reakci moravského metropolity Metoděje na osobní situaci v letech 870-873, kdy byl internován v jednom z jihoněmeckých klášterů: nejen reakci pokorného křesťana neztrácejícího naději, ač se octl v nouzi, ale i reakci nelegálně proskribovaného církevního hodnostáře vědomého si svých práv a bránícího se exorcismem proti útokům d'ábelské moci zla (srov. náznaky jiných pramenů o exkomunikaci Vichinga nebo aspoň o její hrozbě). Naše konkrétní znalosti o Metodějově životě by v tom případě doplnila informace o jeho autorství nebo spoluautorství *Dijav* i drobná informace o jeho špatném zdravotním stavu v době internace.

VI. LITERÁRNÍ FORMA

Závěrečná analýza by měla prověřit Sobolevského názor na text *Dijav* jako nezajímavý, dlouhý a mnohomluvný, postrádající básnických kvalit a citu.⁵⁴ Byl-li by totiž tento odsudek pravdivý, stěží by bylo možno uvést jej v soulad s pravděpodobností cyrilometodějského původu modlitby. Je totiž známým rysem staroslověnské literatury, že svého básnického vrcholu dosáhla paradoxně na samém počátku. Litanická povaha a obsahová monotematicnost přirozeně zakládají nebezpečí formální šedi. Rozbor textu ovšem ukazuje, že autor tomuto nebezpečí záměrně čelil. Dodal modlitbě osobní charakter, ve sledu dvanácti invokací vystavěl text každé prosby jednak na vnitřním napětí opěťovaně konstatovaného stavu nouze a opěťovaně vyslovované naděje v jeho budoucí řešení,

⁵³ Nevysvětlena zůstává (jak ostatně bylo již zmíněno) absence některých jmen: Josefa Egyptského, Šalomouna, Athanasia, Řehořů a Augustina, při případném autorství Metodějově snad i Epifania Kyperského, nehledáme-li toto jméno zašifrované ve spojení *Иєраме Коуприанє*. Jediný dochovaný rukopis *Dijav* je ovšem opisovačsky značně narušený.

⁵⁴ V poslední době opakuje tento názor M. Kantor (1990: 30).

jednak na formální dichotomii exorcismu (НА НЕЧИСТУЮ Д(ОУ)ХУ) a prosby (КЪ ВСЪМЪ С(ВА)ТЪМЪ); k realizaci svého záměru přitom použil pestrých výrazových prostředků. Vznikl tak text literární, výrazově i skladebně promyšlený, dostatečně poetický: přitom jakoby počítající s hlasitým přednesem, tudíž zvukově a rytmicky uspořádaný.

Základní formou křesťanské modlitby je modlitba kolektivní, tj. modlitba církve, byť vyslovovaná jednotlivcem (bez ohledu na to, je-li volně tvořená či formalizovaná). Individuální liturgické modlitby jsou vlastně výjimkou (např. v eucharistické liturgii jen tzv. apologie a kněžské modlitby před přijímáním). V okruhu nejstarší stsl. tradice se s “ich-formou” shledáváme jen v paraliturgických textech *Dijav, Trin* a v modlitbách Jaroslavského modlitebníku (viz edice Sobolevského). Ani autorův osobní přístup ovšem neznamená, že by text postrádal jisté liturgické objektivizace: “nehodný služebník boží” stojí na počátku textu, doxologii oslavená boží Trojice na jeho konci a prosebník postupuje k božimu trůnu přísně hierarchizovanými sbory prostředníků uspořádaných do 22 invokací. Společná úvodní invokace (КЪ ВСЪМЪ С(ВА)ТЪМЪ) přechází od indikativní homologické formy k formě deprekativní, další, speciální invokace jsou ve starozákonní individualizované části (vzývání jednotlivých praotců a proroků) v incipitu signalizovány vlastním jménem, v kategorizované části novozákonní slovem С(ВА)ТЪМЪ (tak i u individuálních proseb k Janu Křtiteli a Bohorodičce). Stavba jednotlivých invokací není jinak spoutána jednotnými formálními prostředky. Ve stylu modliteb byzantského euchologia je oslovení rozšířeno přívlastky a přístavky (jednoslovnými i vícenásobnými), invokace jsou rozvíte s velkou pestrostí polovětnými participiálními vazbami nebo vztažnými větami a přirovnáními.

Výrazným prostředkem zajišťujícím pestrost monotematického textu je variabilní lexikon. Autor-prosebník je nejen pojmenován vlastním jménem (4x), ale také charakterizován adjektivy a participii, včetně substantivizovaných (ГРЪШЪНИИ, ОУКАНЪНИИ, ПЛЪНЪНИИ, СМЪРЕНЪНИИ, ОУДРОУЧЕНЪНИИ, ОУНЪИВЪНИИ), souslovími (ОУКАНЪНИИ či ОБИДИМЪНИИ či ГРЪШЪНИИ РАБЪ БО(О)ЖИИ, РАБЪ Х(РИСТО)ВЪ), synekdochickými výrazy (Д(ОУ)ША МОЯ И ТЪЛО МОЕ, МОЯ Д(ОУ)ША НЕМОЩЬНАЯ, ЛИЦЕ МОЕ). Přirozenou příčinou pestrosti pojmenování adresátů modlitby je litanická povaha textu; i zde však přistupuje pestrá volba synonym:

с(ва)тзиѣ - великиѣ - б(ож)ественниѣ - прег(о)д(о)бниѣ - оугодникъ б(о)жи
 - бл(а)г(о)д(а)тъникъ - праведникъ - б(о)жи бл(а)говѣстьникъ - б(о)жи
 дрѣвѣ истинниѣ - служебникъ б(о)жи - чудотворецъ, мученици -
 страстотерпци х(ри)с(то)ви, с(ва)ттии врачеве г(оспод)ни - чудотворци
 б(о)жи, с(ва)ттии ѡ(х)тци наши - прег(о)д(о)бниѣ ѡ(х)тци.

Podobně i nepřátelské síly zla, proti nimž směřuje exorcizační složka textu, jsou buď pojmenovány přímo, nebo označeny metaforicky, příměrem nebo metonymicky:

Сотона - Сотонаилъ - Вельзодулъ, врази г(оспод)ни - мучители - гоубители, змиѣ хваливиѣ, многоглаватѣ, многохоботниѣ či глѣбокѣ, змиѣ лоукаваѣ, врагъ чл(о)вѣ)ческа рода, фараонъ, гордзи амаликъ, гордзи оумъ, гордзиѣ, льсть идольскаѣ, злаѣ сила, сила вражиѣ, злоба, козни, лоукавьствиѣ, пагоубѣ, грѣхъ, злиѣ мзкли и бесѣди и дѣтели, дѣтели неприѣзничѣ, злиѣ недоубъ, зло, вса злаѣ, напасти, гзѣ, бѣда.

Velkou variabilitu shledáváme v repertoáru sloves - přes litanický styl textu se v něm téměř neopakují apotropaická ani prosebná slovesa (pouze čtvrtina sloves se čte 2x, jen jednotlivá slovesa víckrát, např. 4x ицѣлити, 8x избавити). Autorova snaha o výrazovou pestrost střídaním odvozených sloves a sloves synonymních je evidentní:

z prosebných výrazů např. молити - оумолити - молити сѣ - помолити сѣ, очистити - ищитити, просити - испросити, хранити - оухранити, помощи - помагати, призвати - призывати, ицѣлити - ицѣлити - врачевати, закрити - защитити - оградити,

z apotropaických např. побѣдити - побѣждати - попьрати, ни въ чтоже сятворити - ни въ чтоже взмѣнити, същи - отъсъщи, отъзати - избавити, прогзнати - отъгзнати - възгзнати - прогонити, искоренити - истргнѣти, погоубити - погржзити - въ неконьчнѣнѣж мѣжъ взвѣрѣши.

Nejde při tom pouze o volbu pestrých lexikálních nebo syntaktických prostředků, ale i o jejich organizaci. Autor prokazuje smysl pro tropy, figury i rytmické uspořádání textu. S obsahem modlitby jistě souvisí hojná metaforika z oblasti boje a zápasu:

např. иже соуть ... побѣдили дь(а)вола врага чл(о)вѣ)ческа рода и попрали ѣго ни во чтоже створше 41,4-6; кр(е)стьяною силою и гради ма 42,9-10; съззи и роуужинемъ твоимъ врагзи г(оспод)на 41,4-6; воюющаго на ма 42,12; избавите ма ... врагъ моихъ посточпающихъ на ма всеми козньми

42,23-5; ѿ тьмзи ма ꙗꙗнениа избавите 43,4; зашити ма ѿ врагз моихз шитомъ покровѧ твоѣго 45,12-3 aj.

Neméně výrazná je i další metaforika: na kontrastu barev je založen účín výrazu *вз мори черменѣмъ съ темнзими ꙗгоуѣтанзи* 42,8, expresívností na sebe upozorňují další metafory (např. *ѿпери ѿ мене патою твоѣю лоукавою змию* 41,23-24; *ѿ лоукавзиа Сотонзи гнѣздащаа са въз ꙗгоуѣтѣ* 42,6-7; *иже есте (...) кровьми вашими земаю помзивише ѡчистили* 43,28-44,2; *иже есте (...) побѣдили и хваливзи змии многоглаватзи и многохоботнзи ѿсѣкше вашими молитвами* 44,16-9 aj.) nebo přirovnání (погроузи и потопомъ гакоже дрѣвнии грѣхз 41,16; *ѿ всѣхз напастии твоихз приражешихз са тебе гако се волнамз многоамз и великамз каманѣ стѣнѣ* 42,3-4), nacházíme tu i oxymoron *немоуцнаа сила* 44,25-26. Charakteristické jsou autorovy antiteze:

ѡканензи рабз к(о)жи stojí proti všem svatým 41,3; *злзи мзсли и бесѣдзи и дѣтели* proti přečistému Duchu 42,26-27 nebo *злаа сила дивабола* proti svatému Duchu 43,20-22, záměrně jsou spojovány výrazy *примѣте ма ... и ѿимѣте ма* 41,7-8, *не многими но маломъ праведникз* 41,18-9, *видимихз и невидимихз врагз* 42,23-4, *прозраше дальнаа гако ближнаа* 42,29, *ѡ послѣднеи коньчинѣ ꙗгда хошеть в неконечную моукоу взврѣщи гордзи оумз* 42,1-2, *противнзи и непротивнзи* 45,16.

V řadě případů zesiluje autor působivost textu zdvojením pomocí synonymů a paralelismů, např.:

подвигомъ великомъ (...) и *троудомъ многомъ* 41,4-5, *ѿ оужасающаго д(оу)шно мою и мочащаго мене тѣло* 41,8-9, *бл(а)г(о)д(а)тлю и поспѣхомъ с(ва)т(а)го д(оу)ха* 41,10, *в неконечную моукоу (...)* *вз вѣчноую страсть* 43,1-3, *всаказ недоуыз и всакоу газию* 43,18-19, *взиженѣте из мене (...)* *проженѣте ѿ мене* 42,20, *страстнзими моуками и с(ва)тнзми терпѣниемъ* 44,4-5, *предз многими моучители и гоубители* 44,11-12, *съ всьми с(ва)тнзми и прег(о)д(о)бнзими ѡ(т)ьци* 44,31, *ѿ Сотоноила и Вельзаоула* 45,7, *смѣренаго и оудроученаго моими грѣхзи* 45,11-12).

Pozornost je třeba věnovat i zvukové stránce textu. Ten byl zřejmě koncipován pro ústní přednes.⁵⁵ Je rytmicky organizován do krátkých kól

⁵⁵ S tímto předpokladem není v rozporu ani hypotéza o možném Metodějově autor-

oscilujících kolem čtyř slovních přízvuků (4, 3, 3+3, 3+4, 3+2); rytmičkému toku slov je přizpůsobován slovosled, srov. např.:

ТАКОЖЕ ВОДЗИ ИЦЪЛИ НЕ ТВОРАША ПЛОДА 43,10-11, Ѡ ТЪМЗИ МА ПЛЪВНЕНИГА
ИЗБАВИТЕ 44,3-4, ИЗБАВИ МА ТОГА БЪДЗИ МОЕГА СМЪРЕНАГО И ОУДРОУЧЕНАГО
МОИМИ ГРЪХЗИ 45,11-12, ЕГОЖЕ ВСАЧЬСКАГА СЛЪШАЮТЬ И ТРЕПЕШИЮТЬ ВИДИМАГА
И НЕВИДИМАГА 45,14-15.

Důvodem takovéto organizace věty není ovšem pouze rytmus, ale i snaha po stylistickém ozvláštňení, jasně to např. vyplývá z analýzy preponovaných a postponovaných přívlastků: u vícenásobných volil autor zpravidla jejich rozložení před substantivem a za ním:

УКАНЕНЗИ РАБЪ Б(О)ЖИИ, Б(О)ЖИИ ДРЪГЪЗ ИСТИНЪНЗИИ, ВИДИМИЗЪЗ И НЕВИДИМИЗЪЗ
ВРАГЪЗ МОИХЪЗ, ХВАЛИВЗИИ ЗМИИ МНОГОГЛАВАТЗИИ И МНОГОХОБОТНИИ, МОЮ
Д(ОУ)ШЮ НЕМОЩЬНОУЮ АЖ.,

nikoli však paušálně, srov. nahromaděné prepozitivní přívlastky:

ИНИИ ВСИ И ПРОЧИИ СОУЩИИ БЕШИ СЛА М(ОУ)Ч(Е)Н(И)ЦИ, СЪ ВСЪМИ С(ВА)ТЗИИИ И
ПРЕГ(О)Д(О)БНИИИИ О(ТЪ)ЦИ, ВАШИИИ С(ВА)ТЗИИИ ПЛАМЕНЪНЗИИИ КРИЛЗИ

nebo postpozitivní М(О)Л(И)ТВАМИ ВАШИИИ НЕПРЕСТАНЕНЗИИИ; u jednoduchých přívlastků je výrazný rozdíl mezi přívlastky zájmennými a adjektivními: zatímco adjektivní jednoduché přívlastky stojí převážně před substantivy, takže jejich postpozice signalizuje významový důraz (výrazně se to projevuje např. u citově motivovaných přívlastků jmen svatých mnichů), posesivní zájmena (a také posesivní adjektiva, např. Х(РИСТО)СЪЗ, Г(ОСПО)ДЪНЬ, ДИАВОЛЬ) jsou až na malé výjimky v poloze postpozitivní, což je stylisticky příznačné pro biblický a liturgický jazyk, zřejmě pod vlivem řeckých a latinských předloh textů tohoto typu.⁵⁶ Logické navázání předvětí nebo oslovení na vlastní prosbu bývá podtrženo opakováním slov (epizeuxis) či etymologickými figurami, např.:

Нои ПРАВЕДНИЧЕ (...) СГ(А)СИ МА ПРАВЪДОЮ ТВОЕЮ 41-14-15, ТАКОЖЕ ЕСИ ПРО-

ství z doby jeho nezákonné internace. *Libri confraternitatum* (viz Mareš 1971, Mass 1976, Zettler 1983) prozrazují, že arcibiskupa provázela v exilu malá družina (nejspř mnišská) - Леон Игнатиос Јоаким Сумеон Драгаѝс (Dragyš, Dragojъ?).

⁵⁶ Jako stylistický příznak církevního jazyka hodnotí postponovaná posesíva A. Isačenko (1943: 31-38).

силз сг(д)сенига оу г(оспод)а (...) испроси и мнѣ оу тогоже сг(д)сенине 41-18-20, такоже неси вбразз х(ри)с(то)вз · вбразомь х(ри)с(то)вомь знаменди ма 41-21-22, знаменди ма кр(е)стьнзимь знаменниемь такоже вноукзи свога (...) знамена 41-24-5, негдаже и призываеши призови и надз ма 42,15-6, помажи мастью с(ва)т(д)го д(оу)ха такоже и пастзира Д(д)в(з)и да помаза 42,16-7, с(ва)тзи служебниче б(о)жи (...) погоубивз мерззкзи служебникзи непригазнинзи 43,4-6, ицѣли ма (...) такоже водзи ицѣли не твораша плода . да бзихз и азз творилз плодз правдзи б(о)жиа 45,11-1, с(ва)тии исповѣдници исповѣдавши г(оспод)а нашего 44,9-10.

Etymologické figury jsou oblíbenou autorovou ozdobou i v jiných polohách textu, např.:

примѣте ма (...) к себе и ѡимѣте ма ѡ врага моего 41,7-8, знаменюшимь кр(е)стьное знамение 42,5-6, взижете из мене прожете ѡ мене 43,20, закрилите ма (...) пламеннзими крилзи 45,6-7, защити ма (...) шитомь покрова твоего 45,12-3).

Sotva jsou nahodilé výrazné aliterace na různých místech textu:

ѡимѣте ма ѡ врага моего ѡ оужасашаго д(оу)шию мою 41,7-8, бл(д)г(о)д(д)тъниче Нои праведьниче б(о)жи бл(д)говѣстьниче 41,14, погроузи и потопомь 41,16, погроужь ю вз пѣчинь 42,7, такоже и пастзира Д(д)в(з)и да помаза и посла и на злзи д(оу)хзи прогонитз ихз псал(о)мьскзими пѣс(нь)ми 42,7, пѣ(снь)ми псаломьскзими и постомь 44,24-25, ѡ Сотонаила (...) свергшаго са ѡ васз 45,7-8.

Sobolevského názor o nevalné obsahové a básnické kvalitě textu *Dijav* se při důkladnějším rozboru jeví tudíž jako unáhlený a nespravedlivý. Ani literárně-stylistický rozbor nepřináší tedy argumenty, jež by svěřily proti pravděpodobnosti nebo možnosti cyrilometodějského původ *Dijav*.

VII. SHRNUTÍ

Modlitba proti ďáblu dochovaná v jediném porušeném rukopisu v

ruskocsl. Modlitebníku jaroslavském ze 13. století je památkou velkomoravskou. Sobolevského upozornění na její jazykové zvláštnosti a z nich plynoucí teorie o západoslovanském původu a Rynešova hypotéza o moravském původu z 9. století byly dosud jedinými pokusy o zařazení památky. I podrobný rozbor jazyka, obsahu i stylu *Dijav* docházejí k podobnému závěru. Přes množství textových poruch si rukopis zachoval i po více opisovačských generacích řadu archaismů grafických, ortografických, hláskoslovných, morfologických i lexikálních a řadu jazykových znaků západoslovanských. Z výsledků textových srovnání je nejvýznamnější zjištění přímé souvislosti s Životy bratří Konstantina a Metoděje, zejména s úvodní kapitolou Života Metodějova, textem snad z dílny Metodějovy, do Života sekundárně vkomponovaným. Na okruh metodějský ukazuje i zkoumání liturgické a věcné: text nesený východní spiritualitou i liturgickou tradicí je zasazen do rámce západokřesťanské Litanie ke všem svatým a jeho úvod připomíná stylizaci římských homologií. Autorem textu byl člověk vyšší z liturgického prostředí byzantského, cílevědomě však recipoval i liturgickou uzanci západní (střízlivější titulatura, některá slovní spojení a termíny, silný soubor západokřesťanských svatých). Autor se dále vyznačuje znamenitým biblickým, patristickým a filologickým vzděláním (biblické aluze textové i věcné, výklad hebrejských, řeckých i latinských slov a jmen, slovanské tvoření slov) a znalostí východo- i západokřesťanské hagiografie (promyšlený výběr jmen svatých), možná i Koránu (podobně jako autor *Const*). Všechny tyto rysy nese především sám první moravský metropolita Metoděj a právě jeho autorstvím (dokonce v konkrétním časovém úseku 870-873, tj. v době jeho nelegální internace) lze nejspíš vyložit osobní tón modlitby, v níž se snoubí vlastní pokora s vědomím moci úřadu, teologické vzdělání, jazyková i literární potence, láska k mnišství a programové vzývání patronů soluňských, pannonských, sirmijských, akvilejských i německých — zejména povědomí o Bonifácovi a Valburze mohlo být na Moravu zaneseno sotva někým jiným než osobně Metodějem. Přestože z toho nevyplývá Metodějovo autorství naprosto nutně, nic zároveň nebrání jeho možnosti, naopak se zdá pravděpo–dobným.

Bes Českocsl. homilie Řehoře Velikého
Dim Kánon k sv. Demetriovi

<i>Fris</i>	Frizinské zlomky
<i>Kij</i>	Kyjevské listy
<i>Sin</i>	Sinajský žaltář
<i>SinSluž</i>	Sinajský zlomek liturgie (Sinajská služba)
<i>Služ</i>	Orlovova edice byzantské liturgie Basila Velikého
<i>Vind</i>	Hlaholské listy vídeňské
<i>Meth</i>	Život Metodějův
<i>Const</i>	Život Konstantinův

LITERATURA

- Dvorník F.
 1933 Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance, [Byzantinoslavica - Supplementa I] Prague 1933.
 1967 Svatý Prokop, čeští benediktini a pokřesťanění Ruska. — In: Se znamením kříže. Řím 1967, s. 75-82.
 1970 Byzantské misie u Slovanů. Praha 1970.
- Goar J.
 1730 Euchologion sive Rituale Graecorum. Venetiis 1730.
- Grivec F.
 1922 Doctrina byzantina de primatu, Opera Academiae Velehradensis X. Kroměříž 1922.
- Isačenko A.
 1943 Jazyk a povod Frisinkých pamiatok. Bratislava 1943.
- Jagić V.
 1890 Glagolitica. Würdigung neuentdeckter Fragmente. — Denkschriften der kais. Ak. der Wiss. Phil.-hist. Classe, 1890.
 1913 Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin 1913.
- Kantor M.
 1990 The Origins of Christianity in Bohemia [Sources and Commentary]. Evanston 1990.
- Karskij Je. F.
 1928 Slavjanskaja kirillovskaja paleografija. Leningrad 1928.
- Konzal V.
 1991 Otazníky kolem církevněslovanské Modlitby k sv. Trojici a českých vlivů na literaturu Kyjevské Rusi. — Slavia 60 (1991) 3: 232-247.
- Mareš F. V.

- 1949 Pražské zlomky a jejich předloha v světle hláskoslovného rozboru. — *Slavia* 19 (1949): 54-61.
- 1963 Česká redakce církevní slovanštiny v světle Besěd Řehoře Velikého. — *Slavia* 32 (1963): 417-451.
- 1971 Die namen des Slavenapostels Methodius von Saloniki und Seiner gefährten im Verbrüderungsbuch des Reichenauer Klosters. — *Cyrrillomethodianum* 1 (1971): 107-112.
- 1974 Die slavische Liturgie in Böhmen zur Zeit der Gründung des Prager Bistums. — In: *Millennium Dioeceseos Pragensis 973-1973* [Annales Instituti Slavici 8]. Wien-Köln-Graz 1974, s. 95-110
- 1979 An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin [Slavische Propyläen 127]. München 1979.
- 1989 Svatý Vít. — *Bohemia sancta*. Praha 1989, s. 72-79
- Mass J.
1976 Bischof Anno von Freising, Richter über Methodius in Regensburg. — In: *Methodiana* [Annales Instituti Slavici 9]. Wien-Köln-Graz 1976, s. 31-44.
- Moszyński L.
1969 Kryteria stosowane przez Konstantego-Cyryla przy wprowadzaniu wyrazów obcego pochodzenia do tekstów słowiańskich. — *Slavia* 38 (1969), 552-564.
- Orlov M. I.
1909 Liturgija svjatago Vasilija Velikago. Sankt-Peterburg 1909.
- Podskalsky G.
1982 Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1327). München 1982.
- Ryneš V.
1966 K počátkům úcty sv. Víta v českých zemích. — *Slavia* 35 (1966): 592-593.
- SJS
Slovník jazyka staroslověnského. *Lexicon linguae palaeoslovenicae*. Praha 1958 n. [1. svazek а-ѣ (sešity 1-14), 2. svazek к-о (sešity 15-24), 3. svazek п-р (sešity 25-35), 4. svazek с-ѣ (zatím sešity 36-44 po heslo оуѣлажити, zbývající 6 sešitů v tisku).
- Sobolevskij A. I.
1900 Cerkovnoslavjanskije teksty moravskogo proischoždenija. — *Russkij filologičeskij vestnik* 43 (1900): 150-217.
- 1905 Neskol'ko redkich molitv iz russkogo sbornika XIII veka. — *Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Ross. Ak. nauk* 10/4, 66-78.
- 1906 K chronologii drevnejšich cerkovno-slavjanskich pamjatnikov. — *Izvestija Otd. russk. jaz. i slov.* 11/2, 1906, 1-19.
- 1910 Materialy i issledovanije v oblasti slavjanskoj filologii i archeologii. — *Sbornik Otd. russk. jaz. i slov.* 88, 1910, 3.

Vašica J.

1966 Literární památky epochy velkomoravské. Praha 1966.

Vavřínek V.

1963 Staroslověnské Životy Konstantina a Metoděje [Rozpravy ČSAV, řada SV 73-7]. Praha 1963.

Vondrák V.

1894 Althochdeutsche Beichtformeln im Altkirchenslavischen und die Freisinger Denkmäler. — Archiv für slavische Philologie 16 (1894).

1903a Studie z oboru církevněslovanského písemnictví. Praha 1903.

1903b Zachodnio-europejskie postanowienia pokutne w języku cerkiewno-słowiańskim [Rozprawy i sprawozdania filologiczne XL]. Kraków 1903, 1-67.

Vyskočil P.

1989-90 Znovu o rusismech v Ochridském apoštoláři. — Slovo 39-40 (1989-90): 53-71.

Vyg. sb.

1977 Vygoleksinskij sbornik. Ed. V. F. Dubrovina, R. V. Bachturina, V. S. Golyšenko, red. S. I. Kotkov. Moskva 1977.

Weingart M.

1933-34 K dnešnímu stavu bádání o jazyce a písemnictví církevněslovanském. — Byzantinoslavica 5 (1933-34): 417-468.

van Wijk N.

1926 Zur Vorgeschichte zweier altkirchenslavischer Sprachdenkmäler. — Archiv für slavische Philologie 40 (1926): 265-278.

Zettler A.

1983 Cyrill und Method im Reichenauer Verbrüderungsbuch. — Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Munster. Berlin-New York 1983, 17 Bd., 280-298.

