

úvahami, je zřejmé, že autorka je dobře vybavena i v tomto směru – nevěří textům, hovoří jazykem strategií a zájmů, diskurzu, prameny jsou jí prostředníkem, nikoli zrcadlem. Mnohé závěry sice nemusí být pro domácí badatele překvapující, zaslouží si však pozornost, protože ono tušené mnohdy poprvé staví na rozumné základy.

DAVID KALHOUS

Miroslav VEPŘEK, *Modlitba sv. Řehoře a Modlitba vyznání hříčů v církevněslovanské a latinské tradici*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2013

221 s., ISBN 978-80-244-3623-4

Na počátku 20. století upozornil formou kratších příspěvků ruský slavista A. I. Sobolevskij na existenci několika jazykově starobyklých církevněslovanských textů přeložených z latinských předloh, které se dochovaly v ruské a srbské cyrilské rukopisné tradici počínaje 13. stoletím (např. *Čtyřicet homilií na evangelia Řehoře Velikého, Nikodémův apokryf, Život sv. Benedikta, Umučení sv. Anastásie, Umučení sv. Apolináře Ravenského* apod.). Sobolevskij, který se v té době zabýval především výzkumem slovní zásoby církevněslovanských památek, na počátku vyslovil domněnku, že by se mohlo jednat o texty velkomoravské provenience. V letech 1906 a 1910 však toto stanovisko pod vlivem studia slovní zásoby Kyjevských listů přehodnotil a vystoupil s tezí, že by jím objevené a publikované texty mohly být přeloženy z latiny spíše v přemyslovských Čechách nejpozději do konce 11. století.¹ Sobolevského závěry nepřesvědčily jeho vědeckého rivala Vatroslava Jagiče, který celou českou církevněslovanskou etapu označil za „pokojevou květinu“ a český původ uznal pouze u václavských legend. I přes tuto skutečnost lze tvrdit, že Sobolevskij spolu s N. Nikolským, jenž v ruských opisech správně identifikoval *Druhou staroslověnskou legendu o sv. Václavu*, vycházející z latinské *Gumpoldovy legendy*, položil základy novodobého studia českocírkevněslovanského písemnictví 10.–11. století.

Jagičova autorita však ve své době ovlivnila větší část českých paleoslovenistů, takže Sobolevského závěry vzbudily v českém vědeckém prostředí ve větší míře pozornost až po druhé světové válce díky pracím F. V. Mareše. Trvalo v podstatě celé století, než došlo nejen k ověření Sobolevského závěrů, ale také ke zpřístupnění alespoň části církevněslovanských textů, jejichž vznik je snad možné klást do přemyslovských Čech 10.–11. století bez ohledu na to, zda se jedná o originální skladbu nebo o překlad z latiny.

1) Shrnutí problematiky viz Václav ČERMÁK, *Značeniye A. I. Sobolevskogo dlja češskoj paleoslavistiki*, Trudy Otdela drevnerusskoj literatury 59, 2008, s. 11–17.

Poměrně dlouho unikalo pozornosti paleoslovenistů osm modliteb z ruského cyrilského kodexu 13. století, jenž je známý pod názvem Jaroslavský sborník (modlitebník). Sobolevský, jenž se studiem sborníku zabýval delší období, z něj postupně zpřístupnil některé starobylé skladby, např. *Modlitbu proti ďáblovi* či *Abeceďní báseň*. V samostatném článku z roku 1905² publikoval také osm modliteb západokřesťanské provenience, o nichž se domníval, že byly do slovanštiny přeloženy z latinských předloh (modlitby: 1. sv. Řehoře, 2. sv. Ambrože, 3. vyznání hříčů, 4. v úzkosti a soužení, 5. sv. Bohorodičce, 6. „když se zvoní nebo klepe“, 7. při čtení evangelia, 8. při líbání evangelia), nepodařilo se mu však tehdy zjistit latinské originály jednotlivých textů. Modlitby vydané Sobolevským zůstaly po celé jedno století mimo zájem paleoslovenistů³ a na rozdíl od výše zmíněné *Modlitby proti ďáblovi* či *Modlitby ke sv. Trojici* nebyly zahrnuty ani do excerpční báze Slovníku jazyka staroslověnského.⁴ Před několika lety se jimi začal zabývat český slavista Miroslav Vepřek, přehodnocující dosavadní poznatky o církevněslovanských textech českého původu. Vepřkovi se při tom podařilo nalézt ke dvěma rozsáhlejšími modlitbám z Jaroslavského sborníku (*Modlitba sv. Řehoře* a *Modlitba vyznání hříčů*) latinské paralely a potvrdit tak Sobolevského domněnku, že se jedná o slovanské překlady z latinských předloh. Recenzovaná kniha představuje shrnutí závěrů, k nimž Vepřek dospěl v jednotlivých dílčích studiích, uveřejňovaných nejčastěji na stránkách časopisu *Slavia*, ale současně přináší novou edici obou slovanských textů s paralelním zněním latinské verze.

Ve stručném úvodu Vepřek shrnuje vedle obou analyzovaných modliteb obecné informace o dalších šesti textech vydaných Sobolevským a upozorňuje na některé specifické lexémy. Pozornost je věnována vybraným liturgickým otázkám, ale především rukopisnému dochování ve slovanském písemnictví. Co se týká Vepřkovy interpretace modlitby „když se zvoní nebo klepe“, nemohu zcela bez výhrad přijmout jeho argumentaci, že část názvu „když se klepe“ může představovat mladší doplněk související s přesunem do ruského prostředí. Klepání na dřevěné tyče za účelem svolávání k bohoslužbě je starobylý zvyk, který se dosud uplatňuje nejen v prostředí ortodoxním (např. v athonských kláštěrech). Užíván byl i v západních oblastech, pokud v chrámu či kapli nebyly zvony, což nelze vyloučit ani v zaalpském prostředí krátce po přijetí křesťanství (např. Velká Morava či rané přemyslovské Čechy).

Samostatná kapitola je věnována rukopisnému dochování latinských znění obou textů, přičemž nejstarší latinské zápisy jsou dochovány podle Vepřkových zjištění od 9. století. Zvýšenou pozornost věnuje autor rukopisům bavorské (např. rukopis řezenského původu z 9. století, nalezený v kláštěře v Teplé) a české provenience (do 14. století). V této souvislosti upozorňuje na tři latinské kodexy z 11. století, které obsahují znění obou zkoumaných textů, nicméně se mi nezdá, že by skladby z těchto rukopisů byly svými různočteními bližší než ostatní památky. To ostatně konstatuje i Vepřek, který z této informace dovozuje v podstatě jen oblíbenost

2) Alexej Ivanovič SOBOLEVSKIJ, *Neskolko redkich molitv iz russkogo sbornika XIII veka*, *Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti* 10/4, 1905, s. 66–78.

3) Skladby souborně přetiskl podle původních Sobolevského edic F. V. Mareš ve výboru církevněslovanských pramenů *An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin*, München 1979.

4) *Slovník jazyka staroslověnského* = *Lexicon linguae palaeoslovenicae* I–IV, Praha 1966–1997.

uvedených paraliturgických skladeb v dané době a prostředí. Zde si dovoluji zdůraznit, že většina latinských modliteb je zapsána buď v modlitebnících, nebo v rukopisech obsahujících žaltář. Ve stručnosti se autor zmiňuje také o staročeském znění Řehořovy modlitby a přesvědčivě dokládá, že tato verze představuje samostatný, na církevněslovanském textu nezávislý překlad. V oddíle věnovaném textologickému rozboru konfrontuje Vepřek různocnění latinských verzí modliteb s církevněslovanským překladem a pokouší se určit varianty, které nejlépe odpovídají slovanskému znění. Zatímco církevněslovanský překlad *Modlitby vyznání hříchů* je dosud znám pouze v jediném opise, *Modlitba sv. Řehoře* je podle Vepřkových údajů zachována celkem ve čtyřech opisech.

Kromě opisu v Jaroslavském sborníku ze 13. století publikoval Sobolevský paralelní znění z církevněslovanského žaltáře moldavského původu (Undolského sbírka, č. 1274, Ruská státní knihovna v Moskvě). Ruský slavista dále upozornil na další paralelní text, který se nachází v cyrilském žaltáři z let 1538–1539 (Obolenského sbírka č. 90, Rossijskij Gosudarstvennyj archiv drevnich aktov v Moskvě [RGADA]). O tomto rukopise však chybí jakékoliv informace, např. o jeho původu. Vzhledem k tomu, že není popsán v katalogu slovanských rukopisů ruské proveniencce RGADA,⁵ lze usuzovat na jeho jihoslovanský či moldavsko-valašský původ. Až po vydání Vepřkovy monografie objevil a publikoval František Čajka čtvrtý opis, který je součástí srbského žaltáře z konce 16. století.⁶

Vzhledem k tomu, že Čajka neprovedl textologickou analýzu všech známých textů, dovoluji si zde prezentovat výsledek svého předběžného srovnání srbské verze s texty Vepřkovy edice. Tyto závěry však bude nutné v budoucnu ještě ověřit. Srbský opis se podle mne na řadě míst lépe shoduje s moldavským opisem než se zněním staršího Jaroslavského sborníku, v několika případech tyto dva rukopisy sledují jiné latinské různocnění než text Jaroslavského sborníku, srov. *a iuventute mea* – ѿ юности мои × *in iuventute mea* – въ юности мои (Jaroslavský sborník, fol. 76b4) nebo *effunde oculis meis lacrimas* – излѣи ѿ вчѣю слъзы × *effunde mihi lacrimas* – излѣи въ мнѣ слезы (fol. 75a6). Textologické shody mezi moldavskou a srbskou modlitbou se ale neomezují pouze na výše uvedené příklady. Oba rukopisy např. uvádějí oproti Jaroslavskému sborníku jména tří mládenců v ohnivé peci, podobných doplněných míst často i s oporou v latinském textu je ale více. Naproti tomu existují v ojedinělých případech také drobné shody srbského opisu s ruským. Z morfologických shod obou neruských opisů upozorňuji alespoň na starou formu imperativu pro 2. osobu singuláru даждь od дати proti podobě даи od даяти v Jaroslavském sborníku. Její výskyt však nemusí bezpodmínečně souviset s textologickým vývojem skladby.

Můžeme tedy konstatovat, že závěry Vepřkova textologického srovnání latinských textů se slovanskými překlady obou modliteb jsou věrohodné. Na základě shod latinských různocnění se slovanským textem autor dále dospívá k oprávněně

5) *Katalog slavjano-russkich rukopisnych knig XVI veka, chranjaščichsja v RGADA*, Vypusk 2. Moskva 2014.

6) Rukopis sign. Pc 30, Narodna biblioteka Srbije, Beograd. František ČAJKA, *Srbskokírkevněslovanský rukopis Modlitby sv. Řehoře*, in: *Cyrlometodějská misie a Evropa – 1150 let od příchodu soluňských bratří na Velkou Moravu*, ed. Pavel Kouřil, Brno 2014, s. 288–292 (v tisku).

opatrnému konstatování, že ve srovnání slovanského překladu *Modlitby sv. Řehoře* s latinskými rukopisy nachází „nejbližší souvislost s rukopisy spjatými geograficky s českým územím a časově s polovinou 11. století“ (s. 51). Za cenné považují pečlivé zpracování všech latinských variant, neboť pomáhají vytvořit si jasnější představu o latinském textu, ze kterého byly modlitby překládány. To se nejlépe projevuje v synoptické církevněslovansko-latinské edici, bohužel v textologické části není v jednotlivých dokladech uváděna přesná lokace podle vydávané památky, což znesnadňuje orientaci. Budou-li v budoucnu tyto texty dále zkoumány, bezpochyby se objeví další latinská či slovanská různočtení, neboť paraliturgické modlitby neměly striktně „kodifikované“ či závazné znění a věřící do nich mohl promítat své individuální emoce. To se týká především doplňování či vypouštění některých invokací či epitet.

Vepřek logicky věnuje pozornost jazykové stránce textů, zvláště upozorňuje na řídká slova, archaismy a potencionální bohemismy, které by mu pomohly lépe umístit vznik slovanského překladu do prostředí přemyslovských Čech. Vzhledem k tomu, že jazyk obou slovanských textů je již dosti unifikován, ale také rusifikován, a slovní zásoba obou modliteb není s ohledem na žánr příliš rozsáhlá, je tento úkol podstatně obtížnější, než jak je tomu např. u hagiografických textů české proveniencce (václavské legendy) nebo u slovanského překladu *Čtyřiceti homilií na evangelia Řehoře Velikého (Besědy)*. Na tomto místě uvedu několik ilustrativních příkladů. V *Modlitbě vyznání hříčů* se vyskytují dvě zajímavá slovní spojení, která nejsou doložena v nejstarších slovanských památkách. Latinskému jednoslovnému *iaculum* ‚házečí kopí, lehký oštěp‘ odpovídá spojení стрѣла летѣщи, které Vepřek považuje za hendiadys (s. 105–106). Tato interpretace je snad možná, ale nabízí se ještě úvaha vyložit uvedený překlad jako pokus přesněji specifikovat význam latinského ekvivalentu, případně vytvořit termín pomocí sousloví. S tímto výkladem by mohl korespondovat i význam latinského slovesa *iaculari* ‚házet oštěpem‘. Nabízí se ale i další řešení. Ve staroslověnštině se pojem ‚kopí, oštěp‘ vyjadřuje buď nejobecněji slovem стрѣла (tak např. v českokírkevněslovanském překladu *Besěd*), konkrétněji pojmy копиѣ nebo лѣща. V daném případě nelze úplně vyloučit ani chybu opisovače a záměnu kořenů лѣщ- za летѣщ-, i když toto řešení je asi málo pravděpodobné.

Druhým spojením, které by bylo možno podle mého názoru považovat za termín, je съставъна жила (v textu doloženo ve formě instrumentálu duálu), kterým se překládá latinské *nervus* nebo *renes* ‚ledviny‘ (s. 58 a 70). O terminologické povaze tohoto spojení by mohla svědčit např. v církevní slovanštině doložená spojení съставъ пръстоу ‚prstní kloub, článek prstu‘, съставъ костьмъ ‚kostra‘ či съставъ тѣлеснь ‚tělo, tělesná konstituce‘, případně i novoruské adjektivní составный сосуд ‚cévka‘. Na to, že by spojení съставънѣ жилѣ (nominativ duálu) mohlo mít význam ‚ledviny, ledví, bedra‘, ukazuje nejen forma duálového instrumentálu dochovaná v textu, ale i výčet prostředků, jimiž kající páchal své hříchy: „zhřešil jsem rukama i nohama svýma, zhřešil jsem údy i tělem svým, zhřešil jsem mozkem i ledvím [přeložil V. Č.]“

V analýze slovní zásoby Vepřek dále upozorňuje např. na starobylé lexémy jako хощодость či щедрость z *Modlitby sv. Ambrože* (s. 11–12) nebo милостивънѣ

z *Modlitby v soužení nebo úzkosti* (s. 12). V této souvislosti připomíná vzácný výskyt těchto lexémů v Slovníku jazyka staroslověnského a zdůrazňuje jejich užívání v církevněslovanských textech českého původu. Toto řešení je však problematické, neboť v obou případech jsou tyto lexémy dobře doložené ve Sreznevského *Materialech dlja slovarja drevnerusskogo jazyka*⁷ nebo v *Slovaru drevnerusskogo jazyka XI–XIV vv.*,⁸ do kterého byl vyexcerpován celý Jaroslavský sborník včetně obou Vepřkem analyzovaných modliteb. Např. lexém *хочудость* je dobře doložen v řadě starobyklých slovanských překladů bulharské či ruské provenience s řeckou předlohou, např. v 16 homiliích Řehoře Nazianského, *Pandektech* Nikona Černohorce, *Životě Andreje Jurodivého* či Jefremovské kormčiči knize.⁹ Podobně je tomu také u *милостивьнь*, který se v excerpční bázi staroruského slovníku vyskytuje jednadvacetkrát.¹⁰ Jedná se o doklady z nápisů, *Ruské Pravdy*, ale také z modlitby Jana Zlatoústého o hříšících z Jaroslavského sborníku (fol. 42r–42v), přičemž tento text není s českým prostředím vůbec spojován. Stejně tak nelze slovo *из(д)рѣшениѣ* považovat za bohemismus, jak soudí F. V. Mareš či Vepřek (s. 86), protože je kromě obecněslovanských překladů z latiny i řečtiny doloženo v originálních textech Kirilla Turovského.¹¹ Podobně ani u lexému *противьникъ* nelze argumentovat pouze tematicky a časově omezenou slovní zásobou Slovníku jazyka staroslověnského, ale je nutné vzít do úvahy i další církevněslovanské texty, zejména ruské provenience. Podobně jsem skeptický k tvrzení, že lexém *сѣпость* ‚lakota‘ představuje „starý velkomoravský ‚termín‘, který se stal součástí slovní zásoby české redakce církevní slovanštiny v 10. a 11. století“ (s. 90), neboť se jedná o lexém obecněslovanský, který je dobře doložen ve starém písemnictví.¹² Oprávněně však Vepřek upozorňuje na zajímavě tvořené a slovníky dosud nezachycené kompozitum *шоуждеимъство* ‚loupež, krádež‘ (doslova ‚odnímání cizího‘), jímž se překládá latinské *rapina*. Za pozornost dále stojí, že v textech obsažených v SJS se pojem ‚loupež, krádež‘ vyjadřuje vedle lexémů *разбои*, *разбоиство* v *Besědách* také pomocí kompozit *исхыщениѣ* a *нѣдохыщениѣ* (doslova ‚odebírání násilím či z nutnosti nebo z donucení‘).

Zvláštní pozornost věnuje autor specifickým jevům překladové techniky z latiny do církevní slovanštiny, konkrétně způsobu překládání latinského perfekta, které je nejen v těchto modlitbách ve většině případů překládáno pomocí aoristu. Vepřek upozorňuje na zvláštnost při překladu latinského perfekta ve 2. osobě singuláru, neboť ve všech dokladech z obou textů je patřičná forma přeložena pomocí perfekta, nikoliv aoristem. Autor se pokouší tyto formy interpretovat jako préteritum. Tento výklad není podle mne v daném kontextu správný. Ve staroslověštině (stejně jako ve staré češtině) dochází v aoristu (a také v imperfektu) v důsledku jazykového

7) Izmail Ivanovič SREZNEVSKIJ, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka I–III*, Sankt-Peterburg 1893–1903. Dále jen *Materialy*.

8) *Slovar' drevnerusskogo jazyka (XI–XIV vv.)*, Moskva 1989ff. Dále jen SDrJa.

9) *Materialy* III, s. 1417.

10) SDrJa IV, s. 529.

11) SDrJa IV, s. 92.

12) *Materialy* III, s. 398.

vývoje praslovanštiny k tvarové homonymii 2. a 3. osoby singuláru, u sloves na -ити je tato forma aoristu homonymní navíc také s 2. a 3. osobou imperativu. Tento stav není ve staroslověnštině problematický v textech, kde převažuje vyprávění. Odlišná je ale struktura modlitby, představující vnitřní dialog s Bohem, při níž se současně odkazuje také na 3. osobu, takže na malé ploše jsou využívány a střídány všechny tři slovesné osoby. To nečiní problém v přítomnosti, kde tvarová homonymie není. Při vyjádření minulosti však při častém střídání osob mohlo dojít k nepochopení, čemuž se překladatelé vyhýbali právě využíváním perfekta pro 2. osobu singuláru. Tento jev je ve staroslověnštině hojně doložen také u překladů z řečtiny právě u modliteb, jak v nedávné době zjistila C. M. MacRobert.¹³

I přes výše uvedené dílčí připomínky představuje Vepřkova publikace, zpracovaná s dobrou filologickou akribií, významný počín české jazykovědné medievistiky. Její přínos spočívá hlavně v identifikaci latinských předloh obou slovanských modliteb. K dispozici autor poskytl také přehledné edice obou památek, které jsou doplněny o slovansko-latinské a latinsko-slovanské indexy verborum, což umožní využití této publikace pro další výzkumy. Na základě textologického a jazykového rozboru latinského a církevněslovanského znění podle do té doby známých pramenů klade autor vznik slovanského překladu *Modlitby sv. Řehoře a Modlitby vyznání hříšců* do přemyslovských Čech 10.–11. století.

V následujících řádcích se pokusím ukázat, že studium slovanského překladu *Modlitby sv. Řehoře* touto publikací nebylo uzavřeno a že bude nutné ještě přehodnotit dobu a místo vzniku této modlitby na základě nových pramenů, které Vepřek nemohl mít k dispozici. Jak vyplývá z předchozího textu, dosud nejstarší znění *Modlitby sv. Řehoře* bylo známo z cyrilského sborníku Jaroslavského ze 13. století. Část stejné skladby je však zapsána také ve starším hlaholském rukopisu, pro který se v paleoslovenistice již vžilo označení Dimitrijův žaltář. Tento hlaholský rukopis, pocházející z druhé poloviny 11. století, byl objeven spolu s dalšími hlaholskými a cyrilskými kodexy již roku 1975 v klášteře sv. Kateřiny na Sinaji, ale odborné veřejnosti byl zpřístupněn až na konci roku 2012 zatím jen ve fototypické edici.¹⁴ Jeho obsahem je staroslověnský překlad žaltáře pořízený z řecké předlohy v cyrilometodějském období. Rukopis byl podle nejnovějších zjištění editorů opsán přímo v klášteře sv. Kateřiny na Sinaji, kde byl pořízen také vůbec nejstarší opis této starozákonní knihy, hlaholicí psaný Sinajský žaltář. Přestože si jsou obě verze žaltáře textologicky blízké, existují mezi nimi některé rozdíly, které ukazují na to, že Dimitrijův žaltář není opisem staršího Sinajského žaltáře, ale že také zřejmě nebyly opsány ze stejné předlohy. Podrobnější informace přináší v recenzi na edici Dimitrijova žaltáře Petra Stankovska, která v tomto rukopise identifikovala text

13) Catherine Mary MACROBERT, *The Competing Use of Perfect and Aorist Tenses in Old Church Slavonic*, *Slavia* 82, 2013, s. 387–407.

14) *Psalterium Demetrii Sinaïtici (monasterii sanctae Catharinae codex slav. 3/N) adiectis foliis medicinalibus*. Glagolitica Sinaïtica. Band 1. Ad editionem phototypicam praeparaverunt Melania Gau, Dana Hürner, Fabianus Hollaus, Florianus Kleber, Martinus Lettner, Henricus Miklas sub redactione Henrici Miklas, Wien 2012. K tomu i Heinz MIKLAS, *Sinajskij glagoličeskij [sic!] psaltyr' Dimitrija*, *Starobálgarska literatura* 49–50, 2014, s. 11–27.

Modlitby sv. Řehoře a zjistila, že se toto znění shoduje s mladšími opisy, kterými se zabýval M. Vepřek.¹⁵

Zmiňovaný hlaholský rukopis je zajímavý i z řady jiných důvodů. Své jméno má podle písaře Dimitrije, který ještě v 11. století na volné části listů již hotového rukopisu kodexu zapsal hlaholicí své jméno, několik kratších modlitebních textů, počítaje v to i *Modlitbu sv. Řehoře*, a tři abecedaria v alfabete, hlaholici a latince. Podle zjištění H. Miklase je týž písař rovněž autorem mladšího hlaholského přípisu v Kyjevských listech, které samy o sobě představují nejstarší hlaholský rukopis vůbec, přičemž jejich vznik přímo souvisí s cyrilometodějskou misí na Velké Moravě zřejmě v době Metodějova archiepiskopátu. Samotné Kyjevské listy, jejichž obsahem je staroslověnský překlad latinského sakramentáře, přitom představují buď jediný rukopis velkomoravského původu, nebo se jedná o starobylý opis, pořízený v Čechách v 10. století. Není také bez zajímavosti, že obsahem mladšího hlaholského přípisu Kyjevských listů je z latiny do staroslověnštiny přeložená modlitba k Panně Marii, která je také přepisována Řehoři Velikému.

Vraťme se však znovu k nejstarší podobě *Modlitby sv. Řehoře* z Dimitrijova žaltáře. Modlitba byla zapsána na volná místa folií 140r, 140v a 144r. S velkou pravděpodobností ji však kodex neobsahoval v úplnosti. Dimitrij zapsal pouze druhou část skladby (40% celkové délky textu), která začíná zmínkou o Lazarově vzkříšení. Začátek textu je navíc uvozen marginálním nápisem *Grig[o]rie*. Předběžné srovnání hlaholské verze Řehořovy modlitby s mladšími opisy ukazuje, že v některých místech její znění nalézá oporu v srbském a moldavském rukopise, v jiných lokacích se naopak shoduje s textem Jaroslavského sborníku. Vzhledem ke stáří této verze obsahuje jazykově archaičtější podobu a zachovává některé pro staroslověnštinu typické jazykové formy, které se nedochovaly v mladších opisech a které jsou bližší také k latinské předloze. Z archaických jevů upozorňují na zachovalou vazbu supina po slovese pohybu да би пришель къ гробовъскрѣсить лазарѣ (f. 140r11–12) – *ut ires ad monumentum suscitare Lazarum* proti užití infinitivu v mladších opisech. V ukázce je také dobře vidět starobylá forma kondicionálu pro 2. osobu singuláru би proti novějšímu бы z aoristu. Z překladové techniky upozorňují na přesnější překlad latinského konjunktivu v obsahové větě po spojce *ut* pomocí odpovídajícího imperativu 2. osoby singuláru: srov. *ut solvas te* – да ми раздрѣши proti znění mladších přepisů да раз(д)рѣшиши. Za původní zřejmě nebude možné považovat překlad latinského *fortitudo* pomocí hendiadys крѣпость и сила, jak soudil Vepřek (s. 103), neboť v nejstarším znění modlitby v Dimitriově žaltáři stojí pouhé крѣпость (140v18–19).

Nález hlaholské *Modlitby sv. Řehoře* Dimitrijovy podle mého názoru výrazně komplikuje Vepřkův závěr klášter vznik slovanského překladu do přemyslovských Čech 10.–11. století. Je totiž třeba vzít v úvahu nově zjištěnou informaci, že písaři, kteří opisovali v klášteře sv. Kateřiny na Sinaji hlavní text Dimitrijova žaltáře, podobně jako i sám Dimitrij, pocházeli z jižní Dalmácie, na což ukazují jazykové

15) Petra STANKOVSKA, [recenze] Miklas H. et alii, *Psalterium Demetrii Sinaïtici (monasterii sanctae Catharinae codex slav. 3/N) adiectis foliis medicinalibus...*, Slavia 84, 2015 (v tisku).

zvláštnosti jejich zápisu staroslověnštiny. Důležitý je rovněž fakt, že se Dimitrij podílel i na zápisech v dalších hlaholských kodexech sinajského původu. Na základě textů, které do rukopisů dodatečně zapisoval, vyslovil H. Miklas oprávněný závěr, že nešlo o laického písaře, ale o kněze. V takovém případě lze celkem dobře uvažovat o tom, že modlitby psal zřejmě po paměti. *Modlitba sv. Řehoře*, pokud se skutečně užívala jako modlitba předsmrtného vyznání hříchů, jak se oprávněně domnívá Vepřek, a předpokládají to i vydavatelé Dimitriova žaltáře, představovala velmi známou paraliturgickou skladbu, kterou kněz bezpochyby znal z paměti. To by naznačovalo její obecnou znalost a větší rozšíření. Vzhledem k tomu, že text musel být známý v jižní Dalmácii zřejmě již před polovinou 11. století a další slovanský překlad modlitby Řehoře Velikého pořízený z latiny byl dopsán na první stranu Kyjevských listů snad již na Sinaji, nabízí se otázka, zda není možné tuto skladbu považovat za překlad velkomoravsko-panonského původu, spíše než za památku vzniklou v přemyslovských Čechách. Podobně se lze ptát, jaké další texty mohly být vedle Kyjevských listů přeloženy z latiny v době, kdy byl Metoděj vysvěcen na moravského arcibiskupa. Nemohly do tohoto souboru skladeb náležet také některé častěji užívané paraliturgické texty? Současně však ani toto řešení nebrání uvažovat o tom, že se soubor slovanských překladů západních modliteb s latinskou předlohou mohl dostat na Rus českým (snad sázavským) prostřednictvím. Na to by totiž ukazovala některá odlišná čtení Jaroslavského sborníku oproti ostatním verzím, jež mají oporu ve variantách latinských textů, jak bylo konstatováno výše. Lze jen doufat, že v dohledné době nově vydávané hlaholské kodexy ze Sinaje pomohou objasnit dosud málo známá fakta o přijímání křesťanství u Slovanů ve střední a jižní Evropě.

VÁCLAV ČERMÁK

Robert ŠIMŮNEK, *Reprezentace české středověké šlechty*,
Praha, Argo 2013

474 s., ISBN 978-80-257-1004-3

Kniha specialisty na dějiny středověké šlechty a pracovníka Historického ústavu AV ČR Roberta Šimůnka představuje další z řady domácích publikačních počinů zařazených do prestižní ediční řady „Každodenní život“ nakladatelství Argo. Rozsah, kvalita a charakteristická pečlivost vlastní dosavadní Šimůnkově výzkumné činnosti přitom kladou na toto nové a svým způsobem i uzavírající pojednání o středověké šlechtické reprezentaci značná očekávání.

Robert Šimůnek nalezl teoretickou inspiraci k metodickému uchopení tématu v dílech především německé historiografie. Přes některé dílčí domácí příspěvky publikované v poslední době (František Šmahel, Martin Nodl, Martin Wihoda) se totiž jedná o oblast v české medievistice dosud nedostatečně zpřístupněnou, vnímanou stále spíše jako tradiční pole historiků umění. K určitému uchopení tématu