

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Katedra jihoslovanských a balkanistických studií

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Dora Plíšková

**Reformace v Sedmihradsku a její ohlasy
v rumunském prostředí**

**The Reformation in Transylvania and its
Responses in the Romanian-Speaking
Environment**

Praha, 2012

Vedoucí práce: PhDr. Libuše Valentová, CSc.

Děkuji svým blízkým, především své rodině a svému snoubenci, za podporu a trpělivost. Za obé jsem byla zvláště v některých chvílích velice vděčná.

Děkuji konzultantům, kteří mi průběžně poskytovali cenné připomínky: Jiřímu Našincovi, Simoně Kolmanové, Levente Nagyovi.

Srdečný dík patří také dalším osobám, bez jejichž pomoci by tato práce nebyla úplná: Anně Šťovíčkové za vyzvednutí poštovní zásilky z maďarské Národní Széchényiho knihovny a její operativní předání na nádraží Keleti, Saše Gombosi za hbitou jazykovou korekturu rumunského resumé, Lindě Seres za diskuse na pokoji klužské koleje.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 21. 5. 2012

Dora Plíšková

Abstrakt

Lutherská větev reformace do Sedmihradska pronikala v šestnáctém století prostřednictvím saského obyvatelstva, kalvínská prostřednictvím maďarského. V roce 1566 bylo v Sedmihradsku založeno tzv. rumunské kalvinistické biskupství, jehož cílem bylo šířit reformovanou víru mezi místní rumunské obyvatelstvo, a to dosažením vysluhování mší v rumunštině (místo církevní slovanštiny), podporou tisku rumunskojazyčných náboženských knih, zvyšováním vzdělanostní úrovně kněží a administrativní reorganizací církve. Po období vlády knížat z rodu Báthoryů se reformace v Sedmihradsku opět prosazuje zhruba od třicátých let sedmnáctého století, v letech čtyřicátých získává pod vedením kalvinistického superintendenta Istvána Gelejiho Katony značně netolerantní charakter. Metropolita sedmihradské pravoslavné církve musí před svým zvolením podepsat body tzv. kalvinizačního programu. Z doktrinárního hlediska však reformace, jejíž šíření mezi sedmihradskými Rumuny definitivně končí se vznikem řeckokatolické církve (r. 1700), nezanechala v rumunském prostředí žádné stopy kromě prosazení rumunštiny jako liturgického jazyka – to se v Sedmihradsku podařilo zhruba s náskokem půldruhého století oproti Valašsku a Moldavsku. Pozoruhodné je soužití reformované a pravoslavné dogmatiky v rumunských dílech připisovaných vlivu reformace. Ve starší rumunské historiografii je prosazování reformace mezi Sedmihradskými Rumuny prezentováno jako snaha o násilné přetržení jejich pouta s Rumuny z obou zakarpatských knížectví. Novější bádání ukazuje, že o násilné perzekuci nemůže být řeč. Reformace rumunskou kulturu, především literaturu a jazyk, výrazně obohatila a představovala tvořivý impuls, který vedl k pozitivnímu vývoji.

Klíčová slova

Reformace, Sedmihradsko, Jan Zápolský, antitrinitarismus, biblické překlady, kalvinizační program, István Geleji Katona, Cyril Lukaris, Varlaam

Abstract

The spreading of the lutheran branch of the Reformation in Transylvania in the 16th century was connected with the local Saxon population, the calvinist branch with the local Hungarians. In 1566, the so-called Romanian calvinist bishopric was established in Transylvania, with the aim of spreading the reformed creed among the local Romanian population. This was to be achieved by making Romanian the liturgical language (instead of church slavonic), by supporting the printing of Romanian-language religious books, raising the educational level of the priests and reorganizing the administration of the church. After the reign of the princes from the house of Báthory, the Reformation asserts itself again in the 4th decade of the 17th century, gaining a considerably intolerant character in the 5th decade under the calvinist superintendent István Geleji Katona. The metropolitan of the Transylvanian Orthodox Church has to sign the conditions stated in the „calvinization programme“ in order to be elected. From the doctrinary point of view, however, the Reformation, the spreading of which ends for good in 1700 after the emergence of the Greek Catholic Church, left no signs in the Romanian-speaking environment except for the introduction of the Romanian language into the church. In this aspect, Transylvania was about a century and a half ahead of the principalities of Wallachia and Moldavia. A remarkable phenomenon is the cohabitation of the reformed and orthodox dogmatics in the Romanian religious literature of this period. In older romanian history books, the promoting of the Reformation among the Romanian population of Transylvania is presented as an effort to break the bond between them and the Romanians from beyond the Carpathians. Newer research shows that the term persecution would not be appropriate for the situation in Transylvania. The reformation enriched the Romanian culture, especially the literature and the language in many ways. It brought in a creative impulse which led to progress.

Keywords

Reformation, Transylvania, John Zapolya, antitrinitarism, Bible translations, calvinization programme, István Geleji Katona, Cyrillus Lukaris, Varlaam

OBSAH

Úvod.....	7
Vymezení pojmů. Reformace a renesance.....	8
Renesanční vlivy v Rumunsku.....	11
Sedmhradsko: střed/střet zájmu rumunské a maďarské historiografie.....	13
I. Kulturněhistorická část.....	15
I. 1. Reformace v Uhrách se zvláštní zřetelí k Sedmihradsku.....	15
I. 2. Reformace v rumunském prostředí.....	20
I.2.1. Etapy šíření reformace v rumunském prostředí.....	20
I.2.1. a) První etapa, rumunská reformace v šestnáctém století.....	23
I.2.1. b) Druhá etapa, rumunská reformace v sedmnáctém století.....	27
II. První etapa reformace v Sedmihradsku.....	31
II. 1. Přístup literárních historiků.....	31
II. 1. 1. Maďarskojazyčná reformační literatura.....	31
II. 1. 2. Rumunskojazyčná reformační literatura.....	36
II. 1. 2. a) Nicolae Cartojan: Istoria literaturii române vechi.....	36
II. 1. 2. b) Srovnání: Ștefan Ciobanu: Istoria literaturii române vechi.....	42
II. 2. Rozbory literárních děl.....	49
II. 2. 1. Literární část.....	49
II. 2. 1. 1. Tâlcul evangheliilor și Molitvenic Românesc.....	50
II. 2. 1. 2. Cartea de cântece (Fragmentul Todorescu).....	58
II. 2. 1. 3. Palia de la Orăștie.....	66
II. 2. 2. Jazyková část.....	72
III. Druhá etapa reformace v Sedmihradsku.....	86
III. 1. Nicolae Cartojan: Istoria literaturii române vechi.....	86
III. 1. 1. Možné interpretace listu patriarchy Cyrila Lukarise.....	89
III. 2. Noul Testament de la Bălgrad.....	92
III. 2. 1. Reformace v podání sedmihradského pravoslavného kléru.....	103
III. 3. Reakce na reformaci v zakarpatských knížectvích.....	107
III. 3. 1. Varlaam: Răpunsul împotriva Catihismului Calvinesc.....	111
Závěr.....	120
Résumé.....	124
Bibliografie.....	128
Přílohy.....	131

ÚVOD

Proč psát na filologickém oboru práci, jejíž téma má mnoho společného s církevními dějinami? Domníváme se, že církevní dějiny nabízejí v mnoha ohledech velmi plodný náhled nejen do mentality národa, ale také do dějin politických a v neposlední řadě kulturních, literárních. Zvláště to platí o zemi, v níž byl vývoj literatury se světskou tematikou v celoevropském srovnání značně opožděn. V každém případě se jednoznačně ztotožňujeme s parafrází Novalisovy myšlenky, již nacházíme v předmluvě ke kompendiu příspěvků s názvem *Spiritualitate transilvană și istorie europeană (Sedmihradské duchovní proudy a evropské dějiny)*¹: „Biserica a fost, nu de puține ori, un templu sub cupola căruia s-a desfășurat istoria Europei, sub diverse momente ale ei.“² K významným etapám utváření rumunské identity patří období reformace. Shodují se na tom nejen rumunští historici, ale i maďarští badatelé, ba i tací, jejichž názory se nesou v linii nacionalistického uvažování.³

Dosah duchovních hnutí reformace a renesance do značné míry definuje přináležitost daného území k jisté kultuře. K přiřazování evropských států do „západní“ či „východní“ Evropy nemá autorka těchto řádků dostačující metodologický rámec, jde navíc o dělení značně sporné – nepochybné ale je, že rozpad římské říše na západní a východní s sebou přinesl velmi znatelné rozdíly mezi kulturou latinskou a byzantskou. Právě etapa renesance a reformace v tomto ohledu výrazně posílila dělicí čáru mezi světem, který se přidržel pravoslavného vyznání a světem, v němž církve prošla etapou re-formace, znovu-utváření, kritického zhodnocení církevních dogmat. Sedmihradsko se v tomto ohledu – jako ostatně i v mnoha jiných – stalo územím, na němž se vlivy „západní“ a „východní“ potkávaly (podle různých úhlů pohledu a v různých aspektech se buď spíše srážely, nebo naopak prolínaly).

Vliv reformačního učení byl velmi významný v Uhrách, jak níže ukážeme. Sedmihradské knížectví⁴, proslulé svojí náboženskou tolerancí, bylo územím zvláště příznivým pro šíření těchto nových idejí, a to zdaleka ne jen mezi maďarským obyvatelstvem. Snaha o šíření reformačního učení mezi obyvatelstvo rumunské je v Sedmihradsku historicky doložena. Přijala rumunská pravoslavná církev (jak v Sedmihradsku, tak v zakarpatských knížectvích) na poli dogmatických i praktických otázek některé z „inovací“ reformace? To je

¹ MÁRZA, Iacob; DUMITRANOVÁ, Ana (ed.): *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*. Alba Iulia: Muzeul Național al Unirii, 1999, s. 11. ISBN 973-4-00681-4.

² „Církev nejednou představovala chrám, pod jehož kopulí se odehrávaly dějiny Evropy v jejich rozličných významech.“

³ Například: ALEXICS, György; SZTRIPSZKY, Hiador: *Szegedi Gergely énekeskönyve XVI. századbeli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra*. Budapest: Hornyánszky Viktor, 1911.

⁴ Jako autonomní knížectví funguje v letech 1541 – 1711.

jedna otázka. Druhá je, nakolik se reformační vlivy, z nichž máme na mysli především důraz na rozvoj literatury v národních jazycích, projeví v rumunské literatuře a kultuře vůbec.

Monografie věnované tomuto tématu až do nedávné doby vznikaly pouze na maďarské straně (ALEXICS, György; STRIPSZKY, Hiador: *Zpěvník Gergelye Szegediho v rumunském překladu z 16. století. Protestantské vlivy na místní rumunské obyvatelstvo*, Budapešť, 1911; JUHÁSZ, István: *A reformáció az erdélyi románok között /Reformace mezi sedmihradskými Rumuny*, Kluž, 1940/), přičemž nelze opomenout, že reformačními vlivy v Sedmihradsku se zabýval již Nicolae Iorga na začátku dvacátého století (*Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688. /Dějiny rumunské náboženské literatury do roku 1688*, Bukurešť, 1904/), nejde však o komplexní pohled věnovaný pouze této etapě. Až v poslední době vidíme u rumunských badatelů snahu poskytnout novější, povšechný pohled, který však i tito vědci (Iacob Mârza či Ana Dumitranová) považují spíše za uvedení „náhledu“ do tématu, v němž je velmi těžké dopátrat se potřebných pramenů a mnoho otázek zůstává prozatím otevřených.

Vymezení pojmů. Reformace a renesance.

Předkládaná diplomová práce bude operovat s několika pojmy, jejichž definice či spíše alespoň přibližné vymezení jsou stále předmětem debat (nejen) na poli historiografie.

Jde především o termín reformace. Podíváme-li se namátkou do jakékoli významnější publikace zabývající se světovými dějinami, je „reformace“ zmiňována v souvislosti s „renesancí“ - nejednou je těžké od sebe tyto dva historické fenomény a vlivy, které jsou jim připisovány, odlišit (příkladem může být zvýšená péče o rozvoj národního jazyka – kterému z těchto dvou „hnutí“ za ni vděčíme?) „The concepts of the Renaissance as a cultural rebirth and the Reformation as a religious restoration were clearly distinguishable. But they were so closely related that Renaissance and Reformation have become forever linked in the mind of Western man. The thrust of much recent research has been to stress the affinity and close interior ties of the two historical epochs,“ píše Lewis W. Spitz.⁵

Nepopíratelná provázanost obou pojmů (zjevná mimo jiné z jejich významové blízkosti) dává tušit, že v obou případech jde o snahu obnovovat a inspirovat se při tom tím, co je původní, z čeho evropská civilizace, resp. křesťanská tradice, vychází. Velmi

⁵ „Koncepty renesance jako kulturního znovuzrození a reformace jako náboženského obnovení byly od sebe navzájem jasně odlišitelné. Souvisely spolu však natolik úzce, že reformace a renesance zůstaly v mysli západního člověka navždy provázány. Ve vědeckém zkoumání se poslední dobou klade silný důraz na to, aby byla ukázána příbuznost a úzká vnitřní provázanost těchto dvou historických epoch.“ SPITZ, Lewis W.: *The Protestant Reformation 1517 – 1559*. New York: Harper and Row Publishers, 1985, s. 5.

zjednodušeně lze tedy říci, že renesanční vědci, umělci, myslitelé hledali kořeny našeho vědění v antické vzdělanosti, reformace podobným způsobem vzhlížela k původní, nezkažené církvi.

Jak ale uvádí Norman Davies⁶, „reformaci nemůžeme považovat za pouhé rozšíření renesančního hnutí. Na rozdíl od humanismu se totiž dovolávala středověké tradice hluboké zbožnosti a provázela ji vlna náboženského probuzení, která se dotýkala nejenom učenců, ale i lidových mas.“ Snad právě v tom tkví jeden z důležitých rozdílů. Reformace byla do značné míry spjata s měšťanskou vrstvou a díla reformačních autorů se často výslovně dovolávala přízně prostého lidu.

Trefným způsobem shrnul vztah mezi renesancí a reformací rumunský historik a člen rumunské Akademie věd Andrei Oțetea ve své publikaci *Renașterea și Reforma*⁷, která i přes výrazný nános komunistického ideologického balastu obsahuje cenné informace a úvahy.

Oțetea uvádí, že vztah mezi těmito dvěma duchovními hnutími představuje kontroverzní diskusní téma již od šestnáctého století, přičemž existují historici a filosofové, kteří poukazují především na jejich blízkost a úzkou provázanost, a existují naopak tací, kteří renesanci a reformaci považují za zcela protikladná, navzájem se vylučující myšlenková ovzduší.

Do první skupiny lze řadit kromě Julese Micheleta, autora pojmu „renaissance“, také Lessinga nebo Hegela. K zastáncům druhého názoru patří například Rabelais, Machiavelli nebo Voltaire. Zatímco blízkost obou hnutí je zdůvodňována již zmíněnou snahou o návrat „k pramenům“, jež je vlastní renesanci i reformaci, zastánci opačného názoru tvrdí, že v oblastech, kde renaissance prožívala největší rozkvět (Itálie), reformační učení nikdy nezakořenilo. Tam, kde se nejvýrazněji rozšířila reformace, byly naopak renesanční ideály odmítány (Německo). Další obecná teze, kterou zde Oțetea předkládá, je, že k prvnímu z názorů se klonili spíše protestantští myslitelé, ke druhému většinou katoličtí.

Zařazení Nietzscheho citátu lze zřejmě přisuzovat protiklerikálnímu zabarvení komunisty cenzurované literatury, nicméně v Nietzscheho pojetí v sobě renaissance obsahovala vše, co se stalo základem moderní lidské civilizace, zatímco německou reformaci Nietzsche vnímal jako revoltu zpátečnického ducha, živenou středověkým uvažováním, jež s sebou přinesla i následnou protireformaci a vše, co s ní souviselo.

⁶ DAVIES, Norman: *Evropa: Dějiny jednoho kontinentu*. Přeložila Kateřina Hronová et al. Praha: Academia 2005, s. 501.

⁷ OȚETEA, Andrei: *Renașterea și Reforma*. București: Editura științifică, 1968.

Zajímavé je, že Oțetea dále uvádí, bohužel bez patřičných odkazů, že „studie zasvěcené otázce vzniku ukázaly, že renesance a reformace na začátku splývaly.“ [překl. aut.]⁸ Touto tezí si protirečí s výše uvedeným citátem Lewise W. Spitze. Oțetea říká, že důraz na svobodu bádání a individuální svědomí vzešel původně z klerikálních kruhů a je neodmyslitelně spojen s reformací, první humanisté patřili k církvi; jistě je pravda, že jakýkoli myšlenkový obrat musí být době, o které je řeč, dáván do souvislosti s církví. Oțetea se domnívá, že k oddělení proudu reformačního, přídržujícího se obnovy církve, a renesančního, vytvářejícího kulturu laického, nezávislého uvažování, dochází až v roce 1525: s rokem 1524 je spojeno Erasmovo vydání spisu *De libero arbitrio*, v roce 1525 vydává Luther *De servo arbitrio*. Tímto mezníkem je postavena na váhy jedna ze základních otázek reformačního učení i tehdejšího filosofického uvažování, otázka predestinace. Má člověk svobodnou vůli? Může být spasen svým vlastním uvažováním a svými činy? Nebo je v důsledku prvotního hříchu (jak tvrdí Luther) od základu zkažený a spasen může být jedině skrze Boží milost (čímž je síla lidské vůle poněkud upozaděna, ne-li anulována...)?

Ani Luther, ani Kalvín se neztotožňovali s humanistickými myšlenkami, založenými na obdivu k antice, jež kladla na první místo právě člověka a sílu jeho vlastního rozhodování.

Oțetea se tudíž domnívá, že renesance a reformace, byť mají společné kořeny, se vyvinuly ve hnutí, jež byla postavena na vzájemně si protirečících principech.⁹

Dostačující kulturněhistorický popis souvislostí a odlišností mezi pojmy renesance a reformace se vymyká rámci této diplomové práce.

Jisté je, že jedním ze zásadních pojítek je role, kterou v rozvoji obou hnutí sehrál vynález a šíření knihtisku. Bez této přelomové události by šíření renesanční vzdělanosti nebylo myslitelné a reformace jakožto „vynález osobní zbožnosti“ by se bez ní obešla jen stěží.

Oddělovat renesanci a reformaci na ose sekulární – církevní, jak činí i Andrei Oțetea, je metoda, jež jistě stále obsahuje značnou míru zjednodušení. Termínem reformace však budeme nadále rozumět hnutí týkající se obnovy církve a osobní zbožnosti, kde bývá jako počáteční mezník uváděn rok 1517 – 31.10. t.r. Luther zveřejnil svých 95 argumentů proti odpustkům (podle legendy je přibil na vrata vitemberského kostela). Hnutí reformace má v církvi dlouhou tradici, ve středověku byl tento termín používán pro označení gregoriánské

⁸ „Studiile consacrate problemei originii au stabilit ca la inceput Renasterea si Reforma s-au confundat.“ (s. 278)

⁹ OȚETEĂ, Andrei: op. cit., s. 277 – 279.

reformy probíhající v 11. a 12. století. Až postupem času se pojem ustavil na jeho dnešním významu – reformací tedy rozumíme výlučně protestantské hnutí šestnáctého století, jehož konec, resp. konec jeho rapidního rozmachu, lze poměrně snadno vymežit nástupem protireformace. Datace a průběh reformace se ovšem liší v různých částech Evropy.

Poznamenejme ještě, že renesanci, jak je vidět, bývá přisuzována role přelomu v evropské historii, určitého měřítka „evropskosti“. Dočteme-li se u Normana Daviese o renesanci, že „nelze přesně určit počátek ani konec způsobu myšlení, který podle všeho evropskou civilizaci odlišil od středověké stejně jako od dalších neevropských civilizací, například Islámu,“ není divu, že je v zájmu historiografie každého evropského národa dokázat, že vlivy renesance (popřípadě reformace) jsou patrné i zde.

Renesanční vlivy v Rumunsku

Co píše Andrei Oțetea o renesančních vlivech na rumunském území? V první řadě je řeč o Sedmihradsku, kam ohlasy renesance pronikaly prostřednictvím vysoké šlechty a výše postaveného kléru, který udržoval vztahy s Římem. Zde by bylo opět nutno poznamenat, že ačkoli se Oțetea slovem nezmiňuje o jiných národnostech v Sedmihradsku, vztahy s Římem udržovala bezpochyby římskokatolická církev a šlechta byla v této oblasti zpravidla maďarská, popřípadě pomadžarštělá – je tedy otázka, nakolik můžeme mluvit o renesanci v rumunském prostředí.

Z památek postavených či přestavěných v renesančním stylu jmenujme například episkopální palác v Oradei, šlechtické hrady / zámky: Vințul de Jos, Criș, Sânmiclăuș; dále některé významnější stavby v saských městech: dům Göllnerů či Hallerů v Sibiu; dále též klužský dům Halphardů.

Svémi mimořádnými freskami, jež jsou údajně inspirovány krétskými miniaturami, vstoupily se zpožděním do sféry renesančního umění podle Oțetea také malované kláštery v Moldavsku (Voronet, Humor, Sucevița, Moldovița) a ve Valašsku (Curtea de Argeș).

Na balkánském poloostově, jak se taktéž dočteme v knize *Renașterea și Reforma*, renesance nenašla téměř žádné uplatnění, a to ze dvou důvodů: jednak kvůli tureckému panství, jež se rozprostíralo prakticky na celém území, a jednak kvůli konfesijním rozdílům: pravoslavní věřící zůstali věrní byzantskému stylu. Výjimku v tomto slova smyslu představuje Dalmácie, odkud vzešlo několik velmi významných renesančních umělců. Od nejdůležitějšího

z těchto ragúzských malířů jménem Andreja Meldolla Meldulici byl v Sibiu nalezen obraz, jehož autorství bylo dlouhou dobu mylně připisováno Tizianovi. Oțetea dále uvádí, že ragúzske dekorativní sochařství bylo na Balkáně velmi rozšířeno a stalo se pak převládajícím prvkem v architektuře Valašska brâncoveanské doby (1688 – 1714). Ve valašském knížectví se renesanční vlivy podle Oțetej projevují až v devatenáctém století; brâncoveanská epocha je však v tradiční historiografii (Iorga, Șincai) také zmiňována coby paralela k západoevropské renesanci.¹⁰

V pojetí Ștefana Ciobana Rumuni vstupují do přímého kontaktu s velkými duchovními hnutími Západu – s reformací a humanismem, přičemž humanismu dali několik důležitých jmen jako je Nicolae Olahus, Gavriil Ivul (banátský vědec z řádu jezuitů) či Gheorghe Buitul (autor katolického katechismu)¹¹.

Coby jednu nejdůležitějších postav rumunské reformace uvádí Ana Dumitranová Mihaila Halice¹². Tento muž, kterému literární historie přezdívá Mihail Halici-tatál, je autorem jedné z kopií tzv. *Cartea de cântece* neboli zpěvníku, kterému se budeme níže věnovat. Jeho syn, Mihail Halici-fiul, je pak na literárním poli bezesporu jednou z nejdůležitějších osobností rumunské renesance, přestože mu v literárních příručkách nebývá věnována dostatečná pozornost.

Z terminologického hlediska je dále vhodné poznamenat, že rumunština, na rozdíl od západních jazyků, používá pro vyjádření významu protestantské „reformace“ slovo „Reforma“, „reformațiune“ je dnes již archaismus.

Jak správně upozorňuje Ana Dumitranová, v západních jazycích se „reforma“ (Réforme /fr./, Reform /něm./, Reform /angl./) váže k obnově, jíž prošla v souvislosti s protestantskou „reformací“ (Réformation /fr./, Reformation /něm./, Reformation /angl./) církev katolická; v rumunštině toto terminologické oddělení (v souvislosti s pravoslavím) neexistuje¹³. Pokud chceme mluvit o specifickém procesu „reformy“ v rámci pravoslaví, Ana Dumitranová navrhuje jako vhodnější termíny „renaștere“ (obrození), „revitalizare“ (oživení),

¹⁰ OȚETEA, Andrei: *Renașterea și Reforma*. București: Editura științifică, 1968, s. 355 - 356

¹¹ CIOBANU, Ștefan: *Istoria literaturii române vechi (Dějiny staré rumunské literatury)*. București: Editura Eminescu, 1989, s. 189 – 190.

¹² DUMITRANOVÁ, Ana: *Religie ortodoxă – Religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII (Pravoslaví: reformované náboženství. Proměny konfesijní identity sedmihradských Rumunů v šestnáctém a sedmnáctém století)*. Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2004, s. 322.

¹³ *ibid.*, s. 59.

neboť zde oproti katolické církvi chyběla centralizovaná, organizovaná snaha, chybělo to, čím byl na katolické straně Tridentický koncil.¹⁴

Sedmihradsko: střed/střet zájmu rumunské a maďarské historiografie

Tématem diplomové práce je reformace v Sedmihradsku a ohlasy, vlivy tohoto fenoménu v rumunskojazyčném prostředí. Oblast Sedmihradska, o níž bude řeč, nás staví před nejen jeden metodologický problém, a to především z toho důvodu, že je odjakživa zájmem jak rumunských, tak maďarských historiků.

Sedmihradsko, do roku 1918 součást Uher, resp. posléze rakousko-uherské monarchie, je dodnes územím, kde spolu žijí obyvatelé rumunské i maďarské národnosti a národnostní otázky zde nadále hrají důležitou roli. Není divu – jak pro Rumuny, tak pro Maďary představuje důležitou součást, ne-li přímo kolébku národní identity.

Dlouhé soužití maďarského a rumunského obyvatelstva, jež počínaje rokem 1437 (povstání na vršku jménem Bobílňa) nemělo v Sedmihradsku sebemenší práva a žilo v postavení poddaných, bez zastoupení na sněmu, dalo vzejít národnostním snahám, jež sehrály ústřední úlohu v konstituování rumunského národa (od revolučních událostí roku 1848, přes tzv. memorandisty, Sedmihradskou školu, až po národní shromáždění v Albě Iulii 1. 12. 1918). Počátky utváření rumunské literatury a též jisté sebevymezení, hledání národní identity, však lze pozorovat již v konfrontaci s idejemi reformace.

Zároveň je Sedmihradsko knížectvím, které nabylo zásadní důležitosti pro uherské království především po jeho rozdělení na tři části (1541) v důsledku porážky u Moháče (1526). Tehdy se Sedmihradsko stalo nejen samostatným knížectvím (oproti předchozímu statutu vojvodství v rámci uherského království) jakýmsi ostrůvkem (relativní) svobody, a to jak v politickém, tak v náboženském slova smyslu: zatímco tzv. královské Uhry se dostaly pod přímou nadvládu Habsburků (králem se stal, stejně jako na českém území, Ferdinand I. Habsburský) a velká část Uher připadla Portě (pašalík byl zřízen mimo jiné v Budíně), Sedmihradsko si uchovalo právo volby vlastního knížete a osmanské říši bylo zavázáno „pouze“ placením tributu. O udržování a kultivování maďarského jazyka, jehož rozvoj, ne-li samotná existence, je v této době silně ohrožen, se nejvýrazněji zasloužila právě reformovaná církev; jistě stojí za zmínku i fakt, že první úplný překlad Bible do maďarštiny (Vizsolyi Biblia, 1590), byl pořízen za podpory (pozdějšího) sedmihradského knížete Zikmunda

¹⁴ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 74.

Rákócziho a jako základ posloužily především překlady Gáspára Heltaiho a Pétera Meliuse Juhásze.

Z hlediska náboženské tolerance bylo Sedmihradsko v soudobé Evropě skutečně výjimečným jevem: v r. 1568, za vlády Jana Zikmunda, byla na sněmu v Turdě uzákoněna rovnoprávnost a svobodné provozování čtyř náboženství („recepta religio“) – katolického, luteránského, kalvínského a unitářského. Poznamenejme však již na úvod, že i tato náboženská tolerance měla své meze – v kontextu postavení rumunského obyvatelstva v Sedmihradsku není těžké si představit, jakým výsadám se v této oblasti těšila církev pravoslavná: její statut byl statut tolerované církve, nikoli státem podporované jako čtyři „pro západní oko jakž takž pochopitelná“ náboženství.

Přestože první tiskárna na rumunském území vznikla ve městě Tîrgoviște, její význam vzápětí značně zastínily tisky diákona Coresiho, mimo jiné vzdělaného překladatele, který po Tîrgovišti působil v Braşově a stojí za vznikem prvních rumunskojazyčných tištěných knih. Za první rumunskojazyčnou knihu je považován luteránský katechismus, který vyšel v Sibini v r. 1544, nedochoval se však ani jeden exemplář.

Sedmihradsko je tedy středem (a zároveň střetem) zájmu historického i literárněhistorického bádání obou národů. Jakožto součást dnešního Rumunska i někdejších Uher tvoří organickou součást obou historiografií a zvláště v literární historii je nezřídka náročné odlišit sedmihradské dění a jeho souvztažnost s děním v Uhrách od literární historie Valašska a Moldavska. Stejným způsobem u maďarských historiografů často zcela postrádáme pozornost věnovanou rumunskému obyvatelstvu, které odjakživa tvořilo nepřehlédnutelnou součást Sedmihradska. Údaje o počtu obyvatel obou národností v daných historických epochách jsou samozřejmě těžko dohledatelné a proto velmi sporné a lehko manipulovatelné.

Na poli literatury je zářným příkladem těchto metodologických problémů otázka humanistických autorů v maďarské a rumunské literatuře: Nicolaus Olahus, renesančně vzdělaný spisovatel, jehož jméno odkazuje na rumunský původ, psal latinsky a jeho velkolepý spis má název *Hungaria*. Která z národních literatur si jej osvojuje právem?

I. KULTURNĚHISTORICKÁ ČÁST

I. 1. Reformace v Uhrách se zvláštní zřetelí k Sedmihradsku

Reformační hnutí, jehož cílem bylo navrátit církve k čisté zbožnosti založené na Písmu Svatém (Lutherovo „sola scriptura“), čili nikoli vytvořit nové církve, ale reformovat jedinou existující (necháváme-li nyní stranou odlišné vyznání pravoslavné), se dělí do dvou základních odvětví – dalo by se hovořit i o etapách, přestože po vystoupení ústředních dvou postav, Martina Luthera v německém prostředí a Jeana Calvina ve francouzskojazyčném, dochází z časového hlediska k překrývání.

Evropské reformaci předchází hnutí spojené s českými zeměmi, hnutí husitské, do značné míry vycházející z učení anglického kazatele Viklefa.

Protože se reformační učení do rumunského prostředí dostávalo v první řadě prostřednictvím maďarského obyvatelstva, bude první část předkládané diplomové práce pojednávat o průběhu reformace v Uhrách. Sedmihradské dění nelze vyjmout z kontextu historie Uher – stačí, poukážeme-li na skutečnost, že *Molitvenic* diákona Coresiho je překlad textu z tzv. *Agendy* Gáspára Heltaiho, patrně nejdůležitějšího z maďarských reformačních spisovatelů, nebo že vůbec první rumunskojazyčná kniha tištěná latinkou je tzv. *Cartea de cântece* (1570) napsaná maďarským pravopisem.

„Myšlenky reformace pronikly do Uher počátkem 16. století. Půdu zde měly připravenou jak husitstvím, tak humanismem, který byl v Uhrách rozšířen hlavně na dvoře krále Matyáše Korvína,“ píše Miloš Pojar ve svém článku *Reformace a protireformace ve střední Evropě*.¹⁵ Nutno podotknout, že v odborné literatuře zabývající se reformací nebývá rumunské obyvatelstvo Sedmihradska zmíněno ani náznakem – pokud sahá zájem badatelů do méně „tradičních“ oblastí, je zmíněno Polsko a Uhry, Uhry však pouze v souvislosti s maďarskou literaturou. Přitom, jak zmiňuje Ana Dumitranová, měl o šíření reformace mezi rumunské obyvatelstvo zprávy dokonce i Filip Melancton¹⁶.

Renesance a humanismus jsou v maďarském prostředí skutečně spojovány s dvorem Matyáše Korvína, důvodem je Matyášova manželka Beatrix Aragonská, dcera neapolského krále Ferdinanda, díky níž přicházeli na budínské královské sídlo italsí vzdělanci.

¹⁵ POJAR, Miloš: *Reformace a protireformace ve střední Evropě*. In: *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, hl. red. prof. PhDr. Milan Machovec, DrSc. Praha: Academia 1995, s. 65.

¹⁶ DUMITRANOVÁ, Ana: *Religie ortodoxă – Religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*. Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2004, s. 92.

Humanistické vzdělání uherští žáci získávali již od 40. let 15. století, v roce 1467 pak byla založena v dnešní Bratislavě univerzita, Academia Istropolitana. Neméně důležitými centry humanistické vzdělanosti však bylo renesanční sídlo ostřihomského arcibiskupa Jánose Vitéze, který díky své diplomatické kariéře fungoval jako určitý „zprostředkovatel“, ale také biskupský stolec Januse Pannonia v Pětikostelí (Pécs) – největší maďarský humanistický básník, který studoval v Itálii, pobýval a tvořil v Uhrách v letech 1458 – 1472. Humanistické vlivy nalézáme i u mnohých reformačních autorů, o nichž bude níže řeč.

Husitství sehrálo v maďarské historii poměrně významnou roli. Nejenže v Uhrách nalezlo po jeho poražení útočiště mnoho husitských uprchlíků (Jeroným Pražský kázal v Budíně) a přívrženci radikálního křídla byli přijati do armády Matyáše Korvína; ohlasy tohoto hnutí mají své nezastupitelné místo i v literární historii: do Uher pronikaly mimo jiné díky maďarským studentům na pražské teologické fakultě, kde byli žáky Jana Husa Tamás Pécsi a Bálint Újlaki - jejich úsilí vděčíme za 3 maďarskojazyčné kodexy, kterým se souhrnně říká „husitská Bible“. Husitský vliv je patrný nejen ve snaze uplatňovat v těchto překladech Bible Husovu diakritickou reformu, ale také v ideologii překladu jako takové: vše je podřízeno husitské teologii. Tyto rané biblické překlady zpravidla zmiňuje také rumunská historiografie, neboť překlad vznikl v Moldavsku, pravděpodobně ve 30. letech 15. století; jistě nebyl dokončen před rokem 1439, kdy autoři do Moldavska utíkají¹⁷.

Působení husitského hnutí bylo v Moldavském knížectví patrně významné; husity podporovala knížata Alexandr Dobrý (1400 – 1432) i Ștefan (1433 – 1435). Jedno z moldavských měst nese památku husitských uprchlíků dodnes ve svém názvu: Huși¹⁸. Mnozí Husovi přívrženci se do Moldavska dostávali po útěku do Polska¹⁹.

Významným útočištěm husitů byly právě Uhry, kam hnutí proniklo možná ještě za Husova života. Záhy se působení husitských kazatelů rozšířilo i v Sedmíhradsku, jak lze vyčíst například ze zprávy z roku 1456, v níž Jan Kapistránský vyzývá sedmíhradské šlechtice k plenění chrámů „valašských schizmatiků, srbů a kacířských husitů“. Do Sedmíhradska přicházely husitské ideje nejen z Uher, ale také „okruhem“ z Moldavska, což mělo za následek, že v oblasti severního Sedmíhradska (Maramureš) bylo Husovo učení zprostředkováváno jak uherskými studenty navrátilivšími se z Čech, tak moldavskými uprchlíky

¹⁷ Takto uvedeno v SÖTÉR, István (főszerk.): *A magyar irodalom története (Dějiny maďarské literatury)*. I. kötet: A magyar irodalom története 1600-ig. Budapest: Akadémiai kiadó, 1964.

Letopočet 1430, který nacházíme v tradiční rumunské historiografii (Grigor Pop či Kurt W. Treptow), je tedy nepravděpodobný.

¹⁸ TREPTOW, Kurt W.: *Dějiny Rumunska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000, s. 398 – 399.

¹⁹ CARTOJAN, Nicolae: *Istoria literaturii române vechi*. București: Editura Minerva, 1980, s. 84.

zároveň. Nicolae Cartoian se domnívá, že takto silné ohlasy mohly mít vliv i na rumunské sedmihradské obyvatelstvo.²⁰

Husitskému vlivu lze podle Nicolae Iorgy přičítat i jedno z nejvýznamnějších povstání, o němž již byla řeč v úvodu: selské povstání v Sedmihradsku z roku 1437.²¹ O možných literárních vlivech husitství v rumunské literatuře bude níže řeč.

Vrátíme-li se však zpět k Uhrám jako takovým, konstatovali jsme, že zde reformace měla „připravenou půdu“. Její ideje se v těchto končinách rozšířily poměrně záhy po Lutherově vystoupení v Německu. Jde o dobu těsně před bitvou u Moháče, kdy byl v Uhrách králem nezletilý Ludvík II. Jagellonský (za nějž prakticky vládla regentská rada) a protože jeho manželkou byla Marie Habsburská, pronikala lutherská reformace na německý královský dvůr, stejně jako se šířila mezi německým obyvatelstvem v Horní zemi, Zadunají, v Sedmihradsku, ale i v Budíně samotném.

Vypovídá o tom v raném období především konání církevních hodnostářů proti tomuto „kacířskému hnutí“ – v roce 1521 například ostříhomský arcibiskup zveřejnil papežskou bulu o Lutherově exkomunikaci, 1523 byly schváleny protikacířské zákony, jejichž autorem byl István Werbőczy (zároveň autor nechvalně známé knihy zákonů zvané *Tripartitum*, jejíž vznik se váže k potlačení selského povstání Jiřího Dózsi v roce 1514).

Obecně můžeme říci, že (pomineme-li dvůr královny Marie) se stala německojazyčná (lutherská) reformace náboženským prvkem především měšťanským, příznačným, jak zmíněno, hlavně pro německé obyvatelstvo (rozumějme v první řadě sedmihradské, čili saské) a dále pro obyvatelstvo slovenské. Maďarská šlechta se naproti tomu přiklonila k reformaci kalvínské, a to z politických důvodů: v období, kdy byly Uhry rozděleny na tři části, ještě zesílil (tradiční) odpor ke všemu německému. (Poznamenejme, že toto rozdělení se v podstatě uplatňuje v Maďarsku dodnes – maďarští Slováci jsou většinou příslušníci evangelické, tj. lutherské církve, reformovaná, tedy kalvínská církev je vnímána jako ta „pravá maďarská“.)

Také Paul Lendvai upozorňuje na silné provázání reformace s národnostně-politickými faktory. Říká: „Kdo se cítil být Maďarem, ten byl kalvinista. Náboženství a národnost se překrývaly – tak vznikla hráz proti islámu, tedy proti Turkům, i proti katolictví, tedy proti Habsburkům, a proti ortodoxii, tedy proti Rumunům a Srbům. Reformace tak nabývá národního rázu.“²²

²⁰ CARTOIAN, Nicolae: op. cit., s. 84.

²¹ IORGA, Nicolae: *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*. Iași: Editura Junimea, 2001.

²² LENDVAI, Paul: *Tisíc let maďarského národa*. Přeložil Milan Navrátil. Praha: Academia 2002, s. 93.

Je zajímavé, že v Uhrách si vzhledem k poněkud „živelnému“ šíření reformace (v letech po bitvě u Moháče ještě pozorujeme jistou stagnaci, brzy však následuje masové šíření těchto náboženských principů i mezi prosté obyvatelstvo) nestihly luteránské sbory vytvořit žádnou vnitřní organizaci a kalvinismus získával na síle v podstatě současně, v mnoha případech to vedlo ke konverzím od luterského vyznání ke kalvínskému. K oddělení kalvinistické (reformované) církve, Magyar református egyház, došlo až v r. 1564, 1567 byla po debrecínském synodu oficiálně uznána státem.

Unitářství

Z konfesijního hlediska je Sedmihradsko nesmírně zajímavé coby jedno z nejvýznamnějších center šíření antitrinitářských (unitářských) myšlenek a posléze vznikem Unitářské církve. I tato skutečnost přispívá k obrazu Sedmihradska šestnáctého a sedmnáctého století jakožto nábožensky zřejmě nejtolerantnějšího území z celé tehdejší Evropy.

Unitářství neboli antitrinitářství je směr, který odmítá učení o Svaté Trojici, o trojjediném Bohu. Antitrinitářské pojetí odmítá učení o Duchu Svatém a Ježíše vnímá jako Božího syna, nikoli však Boha samotného - to znamená, že neuznávají Ježíšovo božství. Je ovšem třeba předem poznamenat, že v rámci unitářství existovalo mnoho proudů, z nichž některé byly mnohem radikálnější, některé se naopak více blížily „tradičnímu“ pojetí křesťanství tak, jak bylo ustaveno na koncilech čtvrtého a pátého století n.l. Právě unitářské učení o Ježíši Kristu se tedy značně rozchází a není dost dobře možné definovat jednotnou dogmatiku unitářské církve. O něco uchopitelněji se jeví popisovat antitrinitářství jako určitou teologickou ideu, která pak v praxi nabývala poněkud různorodých podob.

Sedmihradsko má pro unitářství zcela zásadní význam, neboť právě zde byla de facto unitářská církev založena, přestože antitrinitářství jako myšlenkový směr se objevuje dříve, paralelně s kalvínskou větví reformace. Za „prvního antitrinitáře“ lze považovat Michaela Serveta, španělského vědce a lékaře, který byl nakonec upálen v Ženevě jako kacíř na rozkaz místní protestantské rady. Protitrojční učení bylo myšlenkou, kterou považovali za rouhání nejen katolíci, ale také ústřední myslitelé protestantské reformace.

K prvním přívržencům antitrinitarismu patří také Faustus Socinus (Fausto Sozzini), radikální reformátor italského původu, který byl do Sedmihradska povolán dvorním farářem

Jana Zikmunda, Györgyem Blandartou (Giorgio Biandrata), z Polska. Polsko představovalo druhé významné centrum unitářství; zde však byla unitářská církev, která měla na rozdíl od sedmihradské velmi blízko k anabaptismu, záhy rozpuštěna protireformací.

V Sedmihradsku muselo unitářství také čelit mnoha útokům jak ze strany protestantských (především kalvinistických) duchovních reformátorů i světských místodržitelů, tak v období, kdy se i v Sedmihradsku projevila katolická protireformace, byť v mnohem umírněnější podobě než ve zbytku Evropy. V počáteční fázi však antitrinitářství v Sedmihradsku slavilo nebývalé úspěchy; v první řadě díky antitrinitářsky smýšlejícímu knížeti Janu Zikmundovi, ale také díky ovládnutí klužského magistrátu a potažmo získání Kluže coby „unitářského města“ (toto označení platí mezi lety 1566 - 1568/70). Sedmihradsko se stalo útočištěm mnoha antitrinitářsky smýšlejících teologů – kromě již zmíněného Biandraty či Sozziniho například Valentina Gentileho, Johanna Sommera, Adama Neusera či Jakuba Paleologa.

Zakladatelem i prvním biskupem sedmihradské unitářské církve byl František Dávid, který byl dříve též prvním biskupem církve reformované. K antitrinitářskému učení se přiklonil díky vlivu Biandraty, dvorního lékaře polského krále Zikmunda I., který se na svém útěku Evropou kvůli inkvizici nakonec dostal až do Sedmihradska; pro unitářské vyznání pak získal Jana Zikmunda, na jehož dvoře působil.

Oblíbeným žánrem této doby byly tzv. věroučné disputace, které se konaly jak „na papíře“, tak coby veřejná vystoupení. Jan Zikmund takovéto disputace rád svolával a František Dávid při nich nezdárka slavil obrovské úspěchy – „teatrální“ diskuse následovaly stovky konverzí k nové víře. Osobě Františka Dávida se více věnujeme níže, v kapitole „Maďarskojazyčná reformační literatura“.

Název „Unitářská církev“ vzniká až kolem r. 1600, do té doby byli příslušníci této konfese jmenováni po svém duchovním vůdci Františkovi Dávidovi²³ či prostě jako antitrinitáři.

Tibor Klaniczay²⁴ poukazuje na skutečnost, že unitářství mělo zásadní význam při šíření humanistických myšlenek; svým svobodomyšlným učením humanistickému uvažování velmi napomáhalo. Mohli bychom zároveň říci, že tento „proces“ fungoval i v obráceném gardu: unitářské myšlenky jsou nepochybně silně ovlivněny humanistickým myšlením.

²³ ZOVÁNYI, Jenő: *Magyarország protestáns egyháztörténeti lexikon (Lexikon maďarských protestantských církevních dějin)*. 3. upravené a rozšířené vydání. Budapest: A magyarországi református egyház zsinati irodájának sajtóosztálya, 1977.

²⁴ KLANICZAY, Tibor: *A múlt nagy korszakai (Velké epochy minulosti)*. Budapest: Szépirodalmi könyvkiadó 1973.

Antitrinitarismus je směr vycházející z racionalistické kritiky písma, který oproti méně uchopitelným „utopistickým vizím“ prosazuje v první řadě jednání podle Kristova vzoru a uskutečňování Božího království zde, na zemi, mezi lidmi. Racionalistický výklad písma však není v protikladu s mystikou, která v unitářství také hraje velmi silnou roli.

Unitářství slavilo v Sedmíhradsku výrazné úspěchy kvůli svému, ač teologicky velmi radikálnímu, zároveň mimořádně tolerantnímu učení. Tolerancí je míněna nejen určitá dogmatická uvolněnost a důraz na lidský život zde na zemi, ale též ochota spolupracovat se státním aparátem – oproti polským antitrinitaristům sedmíhradští například neodmítali vojenskou službu.

Dialektika vztahu antitrinitářského hnutí a ostatních církví (především reformované) je nezanedbatelným faktorem v dílech maďarských reformačních autorů.

I. 2. Reformace v rumunském prostředí

I. 2. 1. Etapy šíření reformace v rumunském prostředí

Šíření reformace v rumunském prostředí můžeme rozdělit na dvě hlavní etapy. První z nich se odehrává zhruba ve třetí čtvrtině šestnáctého století; za události ohraničující tuto první fázi lze považovat vydání luteránské příručky pojednávající o reformační misijní činnosti v oblasti obývané sedmíhradskými Sasy *Reformace brašovské církve i církve v celé oblasti Bârsa*²⁵ (1542). V roce 1544 pak vychází první luteránský rumunskojazyčný katechismus, který je zároveň první tištěnou rumunskojazyčnou knihou vůbec. Ústřední roli v utváření obrazu Sedmíhradska jakožto území nevídané náboženské tolerance sehrál Jan Zikmund Zápolský, který svým dekretem z roku 1568 povolil svobodné provozování katolického, luteránského, kalvínského a unitářského náboženství. Ze seznamu je ovšem vynecháno pravoslaví: to zůstává v pozici náboženství tolerovaného. Konec první etapy by bylo možno vymezit rokem 1571, kdy se po smrti prvního sedmíhradského knížete Jana Zikmunda na knížecí trůn dostává katolický rod Báthoryů. (V této době provozují v Sedmíhradsku výraznou misionářskou činnost jezuité: 1583 tiskne za podpory knížete Štěpána Báthoryho jezuita Antonio Possevino rumunskojazyčný katolický katechismus. Jezuité jsou však v roce 1588 v důsledku rozhodnutí sněmu v Mediaši opět vypuzeni.) Mnohem blíže skutečnosti je však vymezení konce první etapy zhruba rokem 1582, i když

²⁵ *Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae.*

přesné datum známo není – ještě v této době totiž zcela jistě fungovala instituce jménem rumunské kalvinistické biskupství²⁶. Počátek existence této církevněadministrativní jednotky datujeme dnem 30.11.1566: tehdy bylo její založení odhlasováno na sněmu v Sibiu. Důkazem, že protestantský vliv byl ještě v roce 1582 stále patrný, je vydání prvních dvou knih Starého zákona pod názvem *Palia de la Orăștie* za podpory vojenského velitele Hunedoary kalvinistického vyznání, Františka Gesztyho.

Během vlády rodu Báthoryů je reformační tiskařská činnost značně omezena a protestantské církve v Sedmihradsku, ač se na rozdíl od protestantů ve zbytku Evropy nestávají terčem perzekuce, ztrácejí svůj politický význam. Podle Edit Szegediové však toto období protestantským církvím velmi prospělo coby etapa definování vlastní konfesijní identity, upevňování dogmatických základů.

Reformační snahy se v Sedmihradsku znovu dostávají výrazněji ke slovu až za vlády Gabriela Bethlena (1613 – 1629) a posléze rodu Rákócziů. „Katolické mezidobí“ však zahrnuje událost, jíž rumunská historiografie a především pravoslavné církevní dějiny přikládají velký význam: první politické sjednocení tří historických zemí, jež tvoří dnešní Rumunsko, rukou Michala Chrabrého. Jeho vláda v Sedmihradsku trvala od 20. 11. 1599 do 5. 10. 1600, ale již v roce 1595 se mu podařilo s tehdejší sedmihradským knížetem, Zikmundem Báthorym, dojednat pro místní pravoslavnou církev výrazné zlepšení jejího postavení. Politicky tato dohoda znamenala de facto podřízení valašského vojvody sedmihradskému knížeti, prakticky ovšem dochází ke sjednocení pravoslavné církve v Sedmihradsku a ve Valašsku, přičemž pravoslaví se stává pátým vyznáním v řadě „religio recepta“. Michal Chrabrý poskytuje významnou finanční podporu sedmihradské pravoslavné církvi (vrcholem je založení nového pravoslavného metropolitního chrámu v Albě Iulii v r. 1597), jmenuje pravoslavného biskupa pro příslušníky této církve v Horních Uhrách, jeho zásluhou jsou sedmihradští pravoslavní kněží osvobozeni od daňových a jiných povinností. Zajímavou kapitolu představuje konverze Michala Chrabrého ke katolické víře; z výše popsaného je evidentní, že šlo o čistě vnějškovou a formální záležitost, jejímž účelem bylo vylepšit možnost „lavírování“ mezi podporou Habsburků a rumunských zemí. Posílení pozic

²⁶ POP, Ioan-Aurel; NÄGLER, Thomas; MAGYARI, András: *Istoria Transilvaniei*, vol. II, ediția a 2-a, revăzută și adăugită. Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, 2007-2009, s. 269.

pravoslaví vyvolávalo velké obavy u sedmihradské maďarské inteligence, jak se můžeme dočíst například u maďarského kronikáře Istvána Szamosközyho²⁷.

Fáze opětovného rozmachu reformace v Sedmihradsku počíná protihabsburským povstáním kalvinisty Štěpána Bocskaiho, který je mezi lety 1605 – 1606 sedmihradským knížetem. Po Gabrielu Báthorym na trůn již nastupuje Gabriel Bethlen, za jehož vlády dostal konkrétní obrysy program kalvinizace Sedmihradska. Až do roku 1711, kdy byl František Rákóczi II. poražen Habsburky a Sedmihradsko již provždy ztratilo svoji pozici autonomního knížectví, v Sedmihradsku vládla převážně knížata reformovaného vyznání. Sedmihradsko je tedy „výspou protestantismu“ až do počátku osmnáctého století. Co se týče rumunského obyvatelstva, je však potřeba druhou etapu šíření reformace vymezit o něco úžeji: její začátek zhruba obdobím konce vlády Gabriela Bethlena (je pravděpodobné, že konfesijní opatření programu kalvinizace byla poprvé zformulována v roce 1627) a konec rokem 1697, uníí sedmihradské pravoslavné církve s římskokatolickou. Již od 80. let sedmnáctého století lze ve vztahu kalvinistického superintendenta a vrchních představitelů sedmihradské ortodoxní církve pozorovat určitou krizi. V roce 1698 je obnoven program kalvinizace, v nové konstelaci však již ztrácí jakýkoli význam. Podle jiného pojetí začíná být úpadek kalvinizačních snah patrný již po vojenském neúspěchu Jiřího Rákócziho II. v Polsku v roce 1657.²⁸

Druhá etapa kalvinizace sedmihradských Rumunů se od té první liší v několika ohledech: jakkoli byla reformace v šestnáctém století mezi rumunským obyvatelstvem někdy šířena i násilnou formou, instituce rumunského kalvinistického biskupství svědčí o určité samostatnosti této administrativní jednotky a také o skutečnosti, že zde šlo především o záležitosti konfesijního charakteru; přestože i v tomto období byly s velkou mírou pravděpodobnosti zapojeny také politické motivy. Ve druhé reformační etapě je však rumunské kalvinistické biskupství nahrazeno funkcí kalvinistického superintendenta neboli vrchního dozorce nad sedmihradskou pravoslavnou církví. Ta má svého sedmihradského biskupa (vladyku, jinde též metropolitu)²⁹, který je zcela podřízen kalvinistickému superintendentovi (vrchnímu dohlížiteli) a před zvolením do funkce musí podepsat

²⁷ CRĂCIUN, Ioachim: *Cronicarul Szamosközy și însemnările lui privitoare la români, 1566 – 1608*. Cluj: Institut de arte grafice „Ardealul“.

²⁸ MURDOCK, Graeme: Between Confessional Absolutism and Toleration: The Inter-Denominational Relations of the Hungarian Reformed and Romanian Orthodox Churches in Early Seventeenth Century. *Annales: Cultura-Historica-Philologica* 2A/1995, s. 221.

²⁹ První označení najdeme spíše v maďarskojazyčné odborné literatuře, ale používá jej i např. DUMITRANOVÁ (op. cit.), druhá dvě nacházíme v rumunské odborné literatuře.

kalvinizační program. V praxi je sice situace velmi podobná první etapě, ale podřízenost kalvinistickému superintendentovi rumunskou pravoslavnou církev staví spíše do pozice jakéhosi „vikariátu“ Maďarské reformované církve. Kalvinizační program je na rozdíl od první etapy důsledně uplatňován a kontrolován a kalvinismus, který je v Sedmihradsku sedmnáctého století bezesporu úzce provázán se státní mocí, se stává jediným pravým, „ortodoxním“ náboženstvím. Všechna ostatní vyznání ztrácejí jakýkoli výraznější vliv. Sedmihradsko sedmnáctého století přesto zůstává v polarizované Evropě třicetileté války a jejích následků územím výjimečné tolerance; nejen z královských Uher se sem v době protireformace uchýlilo mnoho uprchlíků pronásledovaných pro svoji protestantskou víru. Pro rumunské obyvatelstvo je jednoznačným přínosem tohoto období rozvoj rumunskojazyčného školství i pořizování biblických překladů a podpora náboženských tisků v národním jazyce. Toto platí jak pro první, tak pro druhou reformační etapu; během sedmnáctého století je však obzvláště podpora vzdělání mnohem intenzivnější. Pro obě etapy také platí, že prosazování reformace v sedmihradské pravoslavné církvi se výrazně projevilo v reorganizaci její administrativní struktury. Je otázka, nakolik tyto zásahy do jejího tradičního uspořádání mohly eventuálně ovlivnit její rozhodnutí přistoupit k unii s katolickou církví na konci 17. století. Tato problematika však již přesahuje rámec této diplomové práce.

1. 2. 1. a) PRVNÍ ETAPA, sedmihradská reformace v šestnáctém století

Pro první etapu, kterou otevírá pronikání reformace mezi sedmihradské saské obyvatelstvo prostřednictvím zdejších saských studentů, kteří studovali na univerzitách v luteránském Německu, je z hlediska této diplomové práce obzvláště významným bodem vytvoření rumunského kalvinistického biskupství v Sedmihradsku (1566). Jde přirozeně o krok, který souvisí s ustavením Maďarské reformované církve a snahou o rozšíření její působnosti, zároveň však, jak upozorňuje A. Dumitranová, mohlo jít do jisté míry i o vyjádření potřeb rumunského obyvatelstva³⁰.

Prvním rumunským reformovaným biskupem se stal Gheorghe de Sângeorz. Za vytvoření rumunského kalvinistického biskupství stojí sedmihradský kníže Jan Zikmund (jehož matkou byla Izabela Jagellonská, vládl 1559 - 1571), ústřední postava konfesijních proměn v Sedmihradsku šestnáctého století. Jakkoli je pravda, že se proslulá náboženská svoboda Sedmihradska v této době nevztahovala na obyvatele pravoslavného vyznání, dekret

³⁰ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 95.

Jana Zikmunda z roku 1568, kterým se povolovalo svobodné provozování čtyř náboženství („recepta religio“) – katolického, luteránského, kalvínského a unitářského - ze Sedmihradska činil ve srovnání s tehdejšími evropskými poměry území mimořádné náboženské tolerance.

Ana Dumitranová reformační etapu šestnáctého století dále dělí na tři období³¹: za první z nich považuje dobu okolo poloviny šestnáctého století, kdy mezi „otci reformace“ panovala představa, že by se pravoslavná církev měla stát spojencem protestantů v boji proti katolické církvi a, v případě národů podrobených osmanské nadvládě, také vytvořit určitý most, který by usnadnil postupné pokřesťanštění muslimů. Do této fáze, nesporně ovlivněné snad trochu naivními idejemi humanismu, řadí z náboženských tisků A. Dumitranová luteránský *Katechismus* (v rumunskojazyčném a též řeckojazyčném vydání) z roku 1544 a biligvní církevněslovansko-rumunský *Tetraevangeliář* vydaný v letech 1551 – 1553.

Za druhé „podobdobí“ námi vymezené první etapy považuje Dumitranová období, jemuž dominuje saské město Braşov a místní luteránští představitelé v čele s tiskařem diákonem Coresim. Jeho bohatá tiskařská činnost dává vzniknout dalšímu *Katechismu* (1560), *Tetraevangeliáři* (1561), *Skutkům apoštolským* (1566) a sbírce kázání (*Evangelhie cu tâlc /Cazanie/, 1581-2*). Z hlediska používání náboženských knih považuje Dumitranová za nejzajímavější *Katechismus*, o jehož obsahu existují ve vztahu k odchylkám od německé verze luteranismu dvě teorie: buď lze tyto odchylky považovat za kompromis mezi reformačními dogmaty a pravoslavím, nebo v nich je možno vidět zwingliánské a sociniánské vlivy, které byly v této době silně znatelné jak v Sedmihradsku, tak na jihoslovanských územích. K této druhé teorii se přiklání Ana Dumitranová. Jisté ale je, že *Katechismus*, k jehož vydání dal svolení sedmihradský pravoslavný biskup Sava a metropolita Efrem, jemuž je věnována předmluva, obsahuje v zásadě všechny dogmatické inovace, se kterými přišel Luther, včetně omezení počtu svátostí (v pravoslavné terminologii „Tajin“) ze sedmi na dvě. Pozoruhodná skutečnost, že k vytištění takového díla dali svolení čelní představitelé rumunské pravoslavné církve, může být částečně vysvětlena například použitím nicejsko-cařihradského vyznání víry či použitím „kombinované“ modlitby Páně, v níž byla obsažena částečně verze z Matoušova evangelia, které dávali přednost pravoslavní, a částečně verze z Lukáše, kterou prosazoval Luther. *Katechismus* zřejmě nezacházel do detailů ohledně jednotlivých dogmatických odlišností, a tak tento první styk mezi světem pravoslaví a reformace neznamena začátek spolupráce; okamžik, kdy si pravoslavná církev uvědomí celý

³¹ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 93- 95.

rozsah a význam těchto „novinek“, pak znamená zařazení protestantů do kategorie heretiků (kde již, doplníme, z hlediska ortodoxie zůstávají dodnes).

Třetím obdobím patřícím k první etapě je fáze kalvinistického rozmachu, která se ovšem značně kryje s lutherskou fází probíranou v předchozím odstavci. Středobodem tohoto období je vytvoření rumunského kalvinistického biskupství v roce 1566. Biskupové byli do úřadu voleni rumunskými kněžími³², volba však musela být potvrzena sedmihradským knížetem. Šlo o vzdělané kněze rumunské národnosti, kteří konvertovali k protestantské víře.

Ana Dumitranová se v knize *Religie ortodoxă – religie reformată* zabývá mimo jiné otázkou, zda strůjcem vytvoření této administrativní církevní jednotky, jejímž cílem byla konverze veškerého rumunského obyvatelstva ke kalvinistickému (reformovanému) vyznání, byla státní moc, nebo rumunské obyvatelstvo samotné, resp. samozřejmě pouze to, které již předtím přestoupilo k protestantismu. Zároveň si klade otázku, jaké motivy je třeba hledat za rozhodnutím „shora“, pokud toto přijmeme jako primární³³. A. Dumitranová je zřejmě první autorkou, která v tomto ohledu nabízí více alternativ, způsobů jak tuto událost chápat; rumunská odborná literatura zde nabízí pouze pohled násilného prosazování nové víry shora, státní mocí, a to s cílem odtrhnout rumunské obyvatelstvo uvnitř karpatského oblouku od Rumunů v zakarpatských knížectvích.

Z hlediska vzniku kalvinistického biskupství vycházejícího z potřeb vlastního rumunského obyvatelstva zmiňuje A. Dumitranová jako podpůrné argumenty dva aspekty tehdejší konfesijní situace: prvním je skutečnost, že rumunští obyvatelé, kteří se poddali reformační misii, měli před očima příklad nezdaru luteránské církve, kde pod dohledem jednoho luteránského správce soužila maďarská i saská menšina. Výsledkem bylo odtržení německé luteránské církve a maďarských obyvatel, kteří se v těchto okamžicích ještě pohybovali mezi vícíkem konfesijních možností. Tato situace mohla vést k pocitu potřeby rumunských kalvinizovaných obyvatel ustavit vlastní administrativní útvar. Druhým, patrně důležitějším faktorem, který je, jak dále ukážeme, „společným jmenovatelem“ celého průběhu šíření reformace v rumunském prostředí, je zkrátka a jednoduše potřeba přístupu k bohoslužbám v mateřském jazyce, k čemuž bylo nutné vyškolit faráře a vytvořit administrativní rámec.

Jaké motivy mohla mít pro vytvoření rumunského kalvinistického biskupství státní moc, čili sedmihradská knížata? Ana Dumitranová zkoumá, zda šlo o záměry čistě teologického, misijního charakteru, či zda je příčinu radno hledat v politické situaci. Co se

³² DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 170.

³³ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 95 – 97.

politiky týče, je zřejmé, že Sedmihradské knížectví, které bylo neustále pod hrozbou obsazení Habsburků, vytvořením jakéhosi „protestantského konfesijního bloku“ mohlo sledovat snahu o postavení hráze rekatolizaci a potažmo rozšiřování habsburské moci. Zároveň se nedá vyloučit, že určitý element strachu z přílišného posilování pouta mezi sedmihradskými a zakarpatskými Rumuny mohl být také jednou z příčin nevybíravého prosazování kalvinismu. Jde o dobu, kdy je obnoveno fungování tradičního pravoslavného biskupství v obci Vad, které patřilo pod správu moldavské pravoslavné církve; valašské pravoslaví má v Sedmihradsku vliv díky biskupství v obci Geoagiu de Sus. Ke strachu z posilování soudržnosti mezi Rumuny jistě přispěla také zkušenost vpádu Petra Rareșe do Sedmihradska či přátelské vztahy sedmihradských pravoslavných činitelů s vévodou Despotem nebo Alexandrem Lăpușneanem.

Ana Dumitranová shrnuje, že v kalvinizaci rumunského obyvatelstva hrály nejspíš roli všechny zmíněné faktory, přičemž ani upřímná misijní snaha o spasení věřících v reformačním duchu a o zpřístupnění Božího slova rumunskému obyvatelstvu nesmí být podceňována, jakkoli toto může znít naivně³⁴.

Zmínili jsme, že kalvinizační program byl již i v této první etapě prosazován nevybíravými prostředky. Jaké body program obsahoval, se dovídáme ze zápisů jednotlivých synodů, které v šestnáctém století svolávalo reformované biskupství. Patří mezi ně povinnost vysluhovat bohoslužby v rumunském jazyce – kromě určitých předpisů o zjednodušení liturgie však nikde nejsou specifikována jasná pravidla pro bohoslužebný pořad. Mnozí kněží si tedy příkaz vykládali pouze jako povinnost převést celou liturgii do národního jazyka, přičemž pravoslavný ritus bohoslužeb zůstal zcela zachován. V protestantském duchu je z dalších opatření důležitý zákaz vysluhování bohoslužeb za zesnulé a za svaté; jde především o odstranění různých předkřesťanských, pohanských tradic, které byly obzvláště s těmito rituály těsně spjaty. Dalším nařízením bylo umožnit farářům-vdovcům, aby se znovu oženili – toto opatření se zřejmě setkalo s poměrně velkým ohlasem a pro případy obcí, které by neohlásily biskupovi nový sňatek faráře, byla sedmihradskou dietou stanovena pokuta 200 Florénů. K dalším bodům kalvinizačního programu patřila povinnost pravidelně docházet na katechezi a povinnost farníků docházet pravidelně na bohoslužby.

Přestože se patrně nejednalo o běžný postup, byla neochota konvertovat či poddat se novým nařízením trestána, a to i konfiskací půdy či dokonce vyhoštěním ze země. Ana Dumitranová k těmto z dnešního pohledu velice agresivním metodám dodává, že byly

³⁴ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 97.

v kontextu doby a také prosazování protestantské víry v konzervativním pravoslavném prostředí „pochopitelné“, jakkoli neospravedlnitelné.³⁵

I. 2. 1. b) DRUHÁ ETAPA, sedmihradská reformace v sedmnáctém století

Druhá fáze šíření reformačního učení, etapa kalvinistické „propagandy“, jak nalézáme ve starších historiografických příručkách, se od první etapy liší především systematictější a intenzivnějším prosazováním kalvinistického programu v sedmihradské pravoslavné církvi. Poměrně výmluvný je v tomto ohledu citát, který uvádí Ștefan Ciobanu ve svých *Dějínách staré rumunské literatury* – citát pronesený sedmihradským pravoslavným metropolitou Ghenadiem v doslovu ke knize s názvem *Sbornicul ze Sas-Sebeș*: „Eu sfințitul mitropolit, chir Ghenadie, al Ardealului, vâzînd în ultimul timp din partea limbilor de altă credință marea disturgere și încãlcare a sfințelor biserici și împușinarea sfințelor cãrți (...)“³⁶

Bylo-li možno šíření reformace v Sedmihradsku šestnáctého století považovat za misijní snahu, jejíž podstatou bylo prosazování reformačních dogmat a osvětová činnost v podobě překládání a tištění knih či rozvoje vzdělávacího systému, v sedmnáctém století získávají náboženské otázky v Sedmihradsku vyostřeně politický charakter. Protestantská misijní činnost neustává, například důraz na vzdělání je ještě silnější, ale na rozdíl od první reformační fáze můžeme pro tuto dobu bez váhání použít termín „kalvinistický prozelytismus“. Metropolité sedmihradské pravoslavné církve se sídlem v Albě Iulii jsou pod přísným dohledem maďarského kalvinistického superintendenta, který spolupracuje se sedmihradským knížetem a s Maďarskou reformovanou církví.³⁷ V této funkci se svými netolerantními postoji do dějin nejvýrazněji zapsali János Keserői Dajka a István Geleji Katona³⁸. Za nejméně nábožensky tolerantního knížete je považován Michal Apafi (vládl

³⁵Ibidem, s. 97.

³⁶ „Já, Bohem posvěcený metropolita sedmihradský, Ghenadie, když jsem viděl v poslední době od národů jiné víry veliké ničení a znesvěcování chrámů a ničení svatých knih, (...)“ CIOBANU, Ștefan: *Istoria literaturii române vechi (Dějiny staré rumunské literatury)*. București: Editura Eminescu, 1989, s. 115.

³⁷ Ve skutečnosti však byla situace zřejmě komplikovanější: jednotlivé župy/okresy/obce byly podřízeny buď pravoslavnému biskupovi (vladykovi), nebo přímo superintendentovi, viz NAGY, Levente: *A gyulafehérvári román Újszövetség (1648) és Zsoltároskönyv (1651)*. In: HELTAI, János: *Biblia hungarica philologica. Magyarországi bibliák a filológiai tanulmányokban*. Budapest: Augmentum kiadó, 2009, s. 123.

³⁸ István Geleji Katona (1589 – 1649) [Podle SÓTÉR, István (főszerk.): *A magyar irodalom története*. II. kötet. Budapest: Akadémiai kiadó, 1964.]: autor polemických spisů v duchu kalvinistické ortodoxie, odsuzujících sektářské směry, zejména unitářství, *Titkok titka (Tajemství nejtajnější)* – s přílohou *Magyar grammatikácska (Malá maďarská mluvnice)*, *Váltság titka I – III (Tajemství spasení I - III)*, společně s Jánosem Keserőim Dajkou zpěvník reformovaného zpěvníku *Óreg graduál (Starý graduál)*, v jehož předmluvě odsuzuje jakékoli umělečtější náznaky v duchovní hudbě, zakazuje i hru na varhany při bohoslužbách.

1661 – 1690). Již v době Gabriela Bethlena byly příslušníkům sedmihradského reformovaného kléru přiděleny šlechtické tituly; během vlády Michala Apafiho však členové knížecí rady reformovaného vyznání tvořili tzv. *Supremum Consistorium*, čímž byla role Maďarské reformované církve ještě značně posílena³⁹.

Reformovaná církev se v Sedmihradsku sedmnáctého století dostává do vůdčí pozice, a to mimo jiné proto, že ve srovnání se šestnáctým stoletím se doktrinárně již zcela jednoznačně přiklání ke kalvinismu; důležitou roli zde sehrály studijní pobyty sedmihradských žáků na holandských a anglických univerzitách (na rozdíl od předchozího soustředění na Heidelberg). Díky těmto mezinárodním kontaktům například v roce 1642 pořizuje Albert Szenci Molnár překlad Kalvínova díla *Institutio christianae religionis* do maďarštiny. Zásadní je také zavedení presbyteriánského systému typického pro helvítskou větev reformace (o věcech sboru rozhodují spolu s farářem tzv. starší neboli presbyteri, systém klade důraz na úlohu laiků v životě sboru).

Reformovaná církev si v sedmnáctém století říká „*Ecclesia orthodoxa*“⁴⁰. Zřejmě nejznámější z kalvinistických superintendentů, István Geleji Katona, během jehož funkčního období získává uplatňování kalvinizačního programu značně agresivní charakter, se od roku 1638 tituloval „*superintendentis ecclesiarum in Regno Transsylvaniae Orthodoxorum Ungaricarum, et quarundam etiam Walachicarum, ut et Lutherianarum Saxoniorum, nec non Samosatenianorum, vulgo Unitarianarum.*“ Titul prozrazuje nejen provázanost konfese s národností a jednoznačnou nadřazenost Maďarské reformované církve, ale také snahu vymýtit antitrinitářství, resp. jeho sektářské odnože, zde je řeč o pauliánech (následovnících Pavla Samosatského).

Ze čtyř náboženství povolených dekretem Jana Zikmunda z roku 1568 se jednoznačně prosazuje pouze kalvinismus, všechna ostatní ztrácejí (na úrovni knížectví) význam⁴¹.

Proč k tomu dochází? Po období vlády katolických knížat z rodu Báthoryů ve druhé polovině šestnáctého století je katolicismus, zvláště v souvislosti s Patnáctiletou válkou (1591/3 – 1606), během níž bylo Sedmihradsko de facto spravováno Habsburky, spojován právě s tímto vládnoucím rodem. K protihabsburskému povstání Štěpána Bocskaiho, úspěšně dovedeného do konce v roce 1606, se přidávali sedmihradští obyvatelé rozhořčení protireformačními kroky; Bocskai je coby jedna z ústředních postav reformace zmíněn na

³⁹ POP, Ioan-Aurel; NÄGLER, Thomas; MAGYARI, András: *Istoria Transilvaniei*, vol. II, ediția a 2-a, revăzută și adăugită. Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, 2007-2009, s. 253.

⁴⁰ POP, Ioan-Aurel; NÄGLER, Thomas; MAGYARI, András: op. cit., s. 252.

⁴¹ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 134 – 135.

pamětní desce v Ženevě. Se Štěpánem Bocskaim tedy v Sedmíhradsku získává převahu protestantismus, katolicismus ustupuje do pozadí.

Unitářství utrpělo definitivní ztrátu jakékoli politické moci po porážce jediného unitářského knížete (kromě Jana Zikmunda) – Moiseho Székelye (Mojžíš Sikul) v roce 1603.

Luteránské vyznání se v sedmnáctém století již jednoznačně kryje pouze s německými obyvateli Sedmíhradska, kteří dokonce na území natio saxonica neměli povoleno konvertovat k jiné denominaci, zároveň však jejich členů nepřibývalo. Německá města však v průběhu sedmnáctého století postupně ztrácejí politickou moc, a tudíž se i vliv luteránství na státní úrovni stává takřka zanedbatelný.

Jaké cíle sledovala sedmíhradská knížata prosazováním kalvinismu coby státního náboženství? K této otázce poskytuje náповědu korespondence knížete Gabriela Bethlena a cařihradského patriarchy Cyrila Lukarise, jehož sympatie ke kalvinismu vzbudily v ortodoxní církvi velké kontroverze. Kníže si s patriarchou dopisoval poměrně hojně, nejčastěji je citován list patriarchy Lukarise knížeti Bethlenovi ze 2. září 1629. Bethlen v předchozích (nedochovaných) listech patrně žádal cařihradského patriarchu o pomoc se šířením reformačních principů mezi sedmíhradské rumunské obyvatelstvo, jak vysvítá z Lukarisovy odpovědi. Z dopisu vychází jasně najevo, že Bethlenovým zájmem bylo sjednotit sedmíhradské obyvatelstvo pod jednou (reformovanou) vírou; v případě rumunských kněží však především zajistit, aby stoupla jejich vzdělanostní úroveň, která je vskutku žalostná. Lukarisova odpověď je ale odmítavá. Slavný dopis Cyrila Lukarise lze interpretovat různě, detailněji se mu věnujeme v kapitole III. 1. 1.

Jak probíhala reformační misie, resp. kalvinizace sedmíhradského rumunského obyvatelstva? Kalvinizační program byl během sedmnáctého století několikrát přepracován, dohromady bylo verzí pět, přičemž charakteristické je postupné zvyšování požadavků. Autorem první verze programu, který obsahoval pouze pět bodů, je János Keserői Dajka. Vznikla pravděpodobně v roce 1627, aplikována však byla až v roce 1638 (tedy již za funkčního období superintendenta Istvána Gelejiho Katony), a to při příležitosti vydání knížecího nařízení, v němž Jiří Rákoczi I. potvrzoval privilegia pravoslavných kněží (vymožena Michalem Chrabrým), podmiňoval je však dodržováním kalvinizačního programu. V roce 1640 pak byla vydána nová verze, která již obsahovala bodů 19; třetí (1643) verze redukuje počet požadavků na 15. Čtvrtá verze programu je rozšířena o několik detailů,

poslední (pátá) pochází z roku 1669, je rozšířena o body zahrnuté v první verzi, které byly redukovány v roce 1643.

Pět bodů první verze programu můžeme shrnout hesly: rozvoj školství, podpora tiskáren, výuka katechismu, používání rumunštiny coby liturgického jazyka, poddanost kalvinistickému superintendentovi.

Druhá, nejobsáhlejší verze programu kalvinizace obsahuje kromě výše uvedeného (včetně některých upřesnění – má být založena „dobrá rumunská škola“, kde se má vyučovat latina a věrouka) také příkaz provozování bohoslužeb podle reformovaného ritu, což by pro pravoslavné znamenalo nutnost značného zjednodušení liturgie. Bylo požadováno zrušit rituál poklekání a klanění se ikonám, vzdát se kultu svatých a kultu kříže, zrušit zapalování svíček za mrtvé, dále odmítnout kult svatých zemřelých a svatých andělů. Žádalo se též odstranění svíček a pomazávání při křtu i dalších „pověrečných“ rituálů, při Večeři Páně měl být podáván chléb a víno odděleně, nikoli dohromady na lžičce. Pravoslavní měli přijmout doktrínu, podle níž mezi Bohem a člověkem neexistují žádné zprostředkovatelé kromě Ježíše Krista⁴². Calvinistická doktrína měla být uplatňována nejen při křtu a Večeři Páně, ale také při svatbě či pohřbu, podle kanonického práva Maďarské reformované církve (vytvořeného Gelejim) se mělo postupovat ve věci rozvodů. Také administrativní uspořádání církve mělo být přeorganizováno podle maďarského vzoru⁴³.

Tato nejobsáhlejší verze programu, podle kterého měla být provedena konverze sedmihradských Rumunů ke kalvínské víře, zůstala podle všeho pouze ve fázi „projektu“. Po zvolení biskupa Simiona Ștefana sice biskup maďarské reformované církve svolal rumunské pravoslavné kněží, aby jim připomněl, že skutečným představitelem sedmihradské pravoslavné církve je on, a donutil je podepsat závazek dodržovat kalvinizační program, někteří rumunští kněží si však vyžádali odložit záležitost do svátku Svatého Jiří. Při nedodržování stanovených požadavků kněžím hrozila ztráta úřadu. Během pátého desetiletí sedmnáctého století se minimálně některá z nařízených pravidel patrně striktně dodržovala, což souvisí s vládou Michala Apafiho. Na následování pravidel programu dohlížely i vizity prováděné buď rumunskými hierarchy za doprovodu maďarských církevních či politických hodnostářů, nebo pouze maďarskou stranou. Od poloviny sedmnáctého století již pozorujeme spíše uvolnění poměrů, co se dodržování kalvinizačního programu týče.

Je potřeba dodat, že jakkoli striktně mohou tato pravidla znít, jejich dosah byl i přes různá kontrolní opatření v pravoslavné církvi málo patrný a především efemérní. Již

⁴² CARTOJAN, Nicolae: op. cit., s. 181.

⁴³ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 142.

superintendent Geleji se v jednom ze svých dopisů Jiřímu Rákóczimu I. z roku 1640 svěčuje, že pro tuto chvíli bude stačit, podaří-li se, aby pravoslavní věřící opustili své pověrečné zvyky, ostatní snad přijde teprve časem, pokud budou rumunské děti docházet do škol a vzdělávat se⁴⁴.

O snaze prosazovat výuku katechismu však svědčí opakované vydávání heidelberského *Katechismu* (1642, 1648 /latinským písmem/, 1656). O rozvoj školství se zasloužila především žena Jiřího Rákócziho I., Zsuzsanna Lórántffyová. Jediným jednoznačným výsledkem kalvinizačního programu bylo vysluhování pravoslavných mší v národním jazyce. Ještě na konci sedmnáctého století existovaly i v Sedmihradsku sbory, v nichž se církevní slovanština udržela; stav sedmihradské pravoslavné církve v době unie s církví římskokatolickou však dokazuje, že Sedmihradsko bylo v tomto ohledu oproti valašskému a moldavskému knížectví zhruba o století a půl napřed.

II. PRVNÍ ETAPA REFORMACE V SEDMIHRADSKU

II. 1. Přístup literárních historiků

Než přejdeme ke konkrétním literárním ohlasům první etapy reformace v Sedmihradsku a k jejich rozborům, podívejme se nejprve, jak dobu reformačního rozmachu hodnotí nejčastěji používané literární příručky. V případě maďarské literatury jako základ poslouží akademické *Dějiny maďarské literatury*⁴⁵, v případě prostředí rumunského budou použity *Dějiny staré rumunské literatury* Nicolae Cartojana a stejnojmenný titul od Ștefana Ciobana. Jako první uvádíme stručný náhled do maďarské reformační literatury, neboť právě ta byla do značné míry zprostředkovatelem při šíření reformace do rumunského prostředí.

II. 1. 1. Maďarskojazyčná reformační literatura⁴⁶

Z nejvýznamnějších autorů, které maďarská literární historie považuje za představitele reformační literatury, se zde stručně zmíníme pouze o těch, kteří mají význam z hlediska tématu této diplomové práce (ačkoli je zřejmé, že se tím dopouštíme vyvázání z kontextu

⁴⁴ LUPAȘ, Ioan: *Documente istorice transilvane*, vol. I, 1599-1699. Cluj: Tipografia „Cartea românească“, 1940, s. 210.

⁴⁵ SÓTÉR, István (főszerk.): *A magyar irodalom története*. I. kötet: A magyar irodalom története 1600-ig. Budapest: Akadémiai kiadó, 1964.

⁴⁶ Následující kapitola je parafrází informací uvedecných v: SÓTÉR, István: op. cit., s. 323 – 372.

maďarské reformační literatury). Životopisy maďarských reformačních autorů se velmi často shodují v jednom bodě – je jím studium na západních univerzitách, kde se seznámili s idejemi reformace. Jde především o samotný Vitemberg, místo Lutherova působení. Nejedna z nich byl po návratu ze studií za své přesvědčení perzekuován.

Stejně jako v rumunském prostředí (dle tradičního dělení) lze i u maďarskojazyčných spisovatelů pozorovat dvě hlavní etapy podle dvou hlavních odvětví reformačního hnutí: nejprve vliv reformace lutherské, poté kalvínské. „Maďarský Luther“ je přízvisko, které udělila maďarská literární historie autorovi náboženských spisů, vášnivému kazateli a autorovi první maďarské pravopisné příručky (napsané latinsky), Matyášovi Bíróovi z Devy (**Dévai Bíró Mátyás**, 1500? – 1545.) Vlivu husitského předreformačního proudu jsme se již výše ve stručnosti věnovali. Pro Sedmihradsko je zcela specifickým a ojedinělým jevem ještě literatura související s antitrinitářským, čili unitářským hnutím.

Přezdívku „maďarský kalvín“ získal zanícený kazatel a vzdělaný obhájce reformované dogmatiky, **Péter Juhász Melius** (asi 1536 – 1572). Melius je, spolu s Gáspárem Heltaim, zřejmě nejdůležitější postavou v historii maďarské reformace.

Melius, narozený ve vesnici Horhi (župa Somogy), prošel luteránskou výchovou, pak se ale díky vlivu Istvána Szegediho Kise, jehož byl žákem, přiklonil ke kalvínské větvi reformace. Stejně jako Dévai studoval ve Vitembergu, po návratu se stal farářem v Debrecínu a v r. 1561 se stal biskupem zátisské církevní župy reformované církve, tím zůstal až do své smrti. Stál u zrodu, tedy také u administrativního ustanovení Maďarské reformované církve, jež klade počátek své existence do roku 1567, kdy debrecínský synod schválil vyznání víry a sbírku církevních zákonů – autorem obojího byl právě Melius. Slavná debrecínská tiskárna, jež fungovala od r. 1561 díky příchodu tiskaře Gála Huszára, tiskla zpočátku povětšinou Meliusova kázání. Díky tomu všemu i díky pozornosti, kterou Melius jako vůdčí osobnost vzdělané vrstvy tohoto bohatého města věnoval udržování a rozmnožování jeho privilegií a získávání přízně měšťanů, se z Debrecínu stal „kalvinistický Řím“, jak je dnes městu přezdíváno – tedy skutečné centrum maďarské reformované církve.

Meliusovo horlivé obhajování „pravověrného“ kalvinismu proti bludům, za něž považoval nejen v Sedmihradsku sílící anabaptismus, ale též antitrinitarismus, přineslo maďarské literatuře výrazný rozvoj žánru kázání a věroučné disputace.

Protože se Melius zúčastnil tolika věroučných debat, vystupuje také jako jedna z postav v dramatu neznámého autora s názvem *A debreceni disputa* (1571), v níž mají výrazně „navrch“ unitáři a Melius, „Péter Pápa“ („papež Petr“), je zde zesměšlen.

Kromě exegetických děl, překladu části Bible (dvě knihy Samuelovy a dvě knihy Královské) a sbírek kázání za pozornost jistě stojí zcela ojedinělý žánr, jímž jsou dogmatické spisy zformulované do veršů, „dogmatické zpěvy“. Dohromady jich vyšly 4 knihy, z nichž ve čtvrté jde opět o polemiku s antitrinitaristickým hnutím. Čtenář zde nenarazí na příliš důmyslné rýmy, zveršovaná dogmatika však, domníváme se, mohla fungovat opět jako velmi dobrý popularizační prostředek. Vzpomeňme na husitskou literaturu, v níž nacházíme veršované spory, například *Spor Prahy s Kutnou Horou*. Expresivita jazyka ve spojitosti s barvitými rýmy jistě sloužila propagátorskému záměru velmi dobře.

Meliusova vzdělanost se nevztahovala striktně na Písmo Svaté a odpovídajících filologické znalosti. Melius se věnoval i léčivým vlastnostem rostlin, jeho herbář vyšel v r. 1578 v Kluži.

Typickým představitelem náboženské sedmihradské pestrosti je **Ferenc (František) Dávid**. Pozdější slavný kazatel i zakladatel unitářského (antitrinitářského) vyznání se narodil do saské rodiny v Kluži a začínal jako katolický kněz. Po svém návratu ze studií ve Vitembergu obhajoval luteránské názory, a to zejména proti antitrinitářsky smýšlejícímu Francescu Stacarovi (viz výše) nebo proti přívržencům sakramentalismu⁴⁷ (tím byl také Melius). V roce 1556 po ustavení víceméně německojazyčné evangelické, tj. lutherské církve byl zvolen jejím maďarským biskupem. Již o několik let později se z něj však stává (spolu s většinou příslušníků „jeho“ luteránské církve) horlivý obhájce sakramentalismu, což jej přivádí k úzké a podle všeho přátelské spolupráci s Meliusem.

V roce 1564 se dostává na dvůr Jana Zikmunda, jehož se stává dvorním farářem (v pozici biskupa sedmihradských sakramentářů). Zde se seznamuje s výše zmíněným Gy. Blandratou a s myšlenkami antitrinitarismu; otevřeným zastáncem protitrojičního učení se stává od r. 1566. Kromě neúnavné kazatelské činnosti se účastní četných věroučných disputací, nejznámější z nich se odehrála v Albě Iulii, tehdejším Gyulafehérváru, v r. 1568 – zde se k unitářské víře přihlásil sedmihradský kníže Jan Zikmund a mnoho vysoce postavených sedmihradských pánů. Poznamenejme, že ve výše zmíněném věroučném dramatu s názvem *A debreceni disputa* (v této disputaci bylo ve skutečnosti obsaženo několik

⁴⁷ Za „sakramentáře“ byli během reformační doby označováni ti, kteří odmítali nejen katolické pojetí transsubstanciac (fyzické proměny chleba a vína v Kristovo tělo a krev), ale i lutherské pojetí „konsubstanciac“. Podle jejich názoru je při ustanovení Večeře Páně Ježíš přítomen pouze duchovně, nikoli fyzicky. Kromě jejich odnože zvané Zwingliáni, kteří přijali helvítské vyznání, byli po přijetí augšpurského vyznání přičleněni k luteránům. [Podle BENTON, William: Encyclopaedia Britannica, vol. 19., Chicago, 1995, s. 800 – 801.]

debat, nikoli jen jediná) proti němu vystupuje Péter Juhász Melius, figuruje zde také György Blandrata nebo „Máté Bíró“ (možná Mátyás Dévai Bíró).

Své myšlenky, resp. výklad antitrinitářského učení, shrnul Dávid do dvou nejdůležitějších spisů: *Rövid magyarázat miképpen az Antikrisztus az igaz Istenről való tudományt meghomályosította* (Krátké pojednání o tom, jakým způsobem zatemnil Antikrist vědění o pravém Bohu) a *Rövid útmutatás az Istennek igéjének igaz értelmére* (Krátký průvodce k pravdivému výkladu Božího Slova), obě díla vyšla v Albě Iulii (Gyulafehérvár) roku 1567. Jeho další spisy dále rozvíjejí výklad představený v těchto dvou knihách. František Dávid vydal také sbírku kázání četné polemické spisy, včetně záznamu velké věroučné disputace, jež proběhla za účasti Jana Zikmunda ve Velkém Varadínu (Nagyvárad, dnešní Oradea) v r. 1569.

František Dávid byl nepochybně kontroverzní a vyhraněná osobnost. Z jeho barvitého životopisu nesmíme usoudit, že šlo o oportunistu, který měnil názory podle příhodnosti situace; Dávid byl nepochybně hluboce věřícím a věčně hledajícím teologem a myslitelem. Zemřel ve vězení v Devě – do nemilosti se dostal, jakmile na sedmihradský trůn místo Jana Zikmunda nastoupil katolík Štěpán Báthory. Zároveň však víme, že se v poslední fázi života dostal do sporu i s některými zastánci antitrinitarismu: například se svým původním „učitelem“ Blandratou, který zastával umírněnější názory.

Unitářská církev se ve srovnání s přísnými morálními nároky kalvinistů jistě jevila jako přitažlivá alternativa – antitrinitářské učení obsahovalo výrazné prvky mysticismu (je zde například řeč o prvním a druhém stvoření). Odmítnutí trojičního učení znamená určitý odklon od těžko pochopitelných filosofických otázek dogmatiky; koncept trojjediného Boha nepochybně patří k nejhůře uchopitelným tezím křesťanství. Zmínili jsme, že v době rozmachu unitářství získali v Sedmihradsku mnoho příznivců i anabaptisté. Ačkoli k nim František Dávid nikdy nechoval sympatie, ztotožňoval se s jejich učením v otázce křtu. Unitářství je v *Rövid útmutatás* představeno jako vrchol vývoje, k němuž spěla církevní reformace: po odvratu od katolické církve, tedy církve Antikristovy, učinili kroky správným směrem jak Luther, tak Zwingli; cílem však je přesvědčit všechny o pravosti unitářských dogmat.

Výčet nejdůležitějších autorů maďarské reformační literatury uzavřeme postavou, bez jejíhož přínosu by byla zásadně ochuzena nejen kultura maďarská, ale zajiště také rumunská: **Gáspár Heltai** (? – 1574). Žák Melancthonův, kazatel a spisovatel německého původu (maďarsky se naučil v dětství či v mládí), jehož hlavním působištěm byla Kluž, položil

společně s Péterem Bornemisvou⁴⁸ základy maďarskojazyčné umělecké prózy. Jeho jazyk je nesmírně živý a styl, kterým píše, má daleko k poněkud suchému, přísně exegetickému charakteru tvorby jeho předchůdců. Kromě teologického traktátu *Háló* (*Sít*, 1570), v němž odhaluje kruté metody španělské inkvizice, a fiktivního dialogu mezi dvěma měšťany, z nichž se jeden druhého snaží odvrátit od nemravného života naplněného alkoholickými radovánky (*A részszésgnek és tobzódásnak veszedelmes voltáról való dialógusa* /*Dialog o nebezpečné povaze opilství a hýření*/, 1552), napsal Heltai také dílo s názvem *Száz fabula* (*Sto bajek*, 1566) podle vzoru bajek Ezopových. Jde však o velmi volnou adaptaci, přizpůsobenou problémům tehdejší doby a napsanou v duchu etických požadavků reformované církve.

Heltaiho díla jsou nejlepšími ukázkami maďarské reformační měšťanské literatury. Měšťanské zaměření lze jistě do značné míry vysvětlit Heltaiho německým původem a jeho dlouholetou prací luteránského faráře, nicméně zásadní úlohu zde hraje právě skutečnost, že působil v Kluži. Tehdejší Kolozsvár se v době po rozdělení Uher na tři části stává městem, v němž je většina obyvatel maďarská a kde – narozdíl od ostatních měst v neobsazené části Uher – nedošlo k hospodářskému úpadku, ale naopak k výrazné prosperitě.

Heltai sice absolvoval univerzitní studia ve Vitembergu a stal se později luterským farářem, rozumějme saským, vychován byl však v katolické rodině a ke konci života se přiklonil k unitářství. Kniha *Háló* je antitrinitářským duchem značně prodchnuta a obsahuje předmluvu, jež je v podstatě Heltaiho vyznáním nové víry.

O šíření luterské větve reformace se zasadil mimo jiné sepsáním a vydáním Menšího (1550) a Většího (1553) katechismu i tím, že vytiskl mnohá věroučná díla na klužské tiskárně, které byl od roku 1559 do r. 1575 vlastníkem.

Jakožto významná osobnost reformačního dění se Heltai věnoval také překladu Bible do maďarského jazyka. Přeložil pět knih Mojžíšových pod názvem *Biblia első része, azaz Mózesnek Öt könyve* (*První část Bible, aneb Pět knih Mojžíšových*, Kluž, 1551), ve spolupráci s dalšími překladateli vyšly také Žalmy, prorocké knihy aj.

Heltai se do maďarské literární historie zapsal i tím, že vydal tiskem kroniku slavného humanisty Antonia Bonfiniho, *Chronica az magyaroknak dolgairól* (*Kronika o činech Maďarů*).

⁴⁸ Péter Bornemissza (1535 – 1584): autor náboženské literatury v luteránském duchu, básník, dramatik: autor první maďarské tragédie (volného překladu Sofoklovy *Elektry*, r. 1558). Je též autorem evangelického zpěvníku. [Uvedená informace podle Nového lexikonu maďarské literatury – LÁSZLÓ, Péter: Új magyar irodalmi lexikon. Budapest: Akadémiai kiadó, 1994, s. 266, ISBN 963-05-6805-5.]

II. 1. 2. Rumunskojazyčná reformační literatura

Snad nejznámější a nejpoužívanější příručkou k poznávání staré rumunské literatury je *Istoria literaturii române vechi* (*Dějiny staré rumunské literatury*) od profesora Nicolae Cartojana, která vyšla poprvé ve třech dílech mezi lety 1940 a 1945, v tehdejšímu rozsahu končila epochou Stolnica Constantina Cantacuzina, v dnešním rozsahu vyšla poprvé v roce 1980 (Editura Minerva). Jde původně o souhrn univerzitních přednášek, které Nicolae Cartoian vedl na Bukurešťské univerzitě mezi lety 1926 a 1943. I Nicolae Cartoian, jakkoli může být právem považován za jednu z největších autorit na poli staré rumunské literatury, se však na četných místech odvolává na velkého historika Nicolae Iorgu, jehož názory už jsou dnes v mnoha případech překonány.

Následující parafráze Cartoianových *Dějin staré rumunské literatury* je níže doplněna srovnáním se stejnojmenným titulem od Ștefana Ciobana.

II. 1. 2. a) Nicolae Cartoian: *Istoria literaturii române vechi*⁴⁹

Za první dochovaný rumunskojazyčný text je považován dopis z roku 1521, v němž bojar Neacșu zpravuje brašovského purkmistra o blížícím se tureckém vojsku. Přestože dodnes neznáme autory ani letopočty vzniku rukopisných textů z oblasti Maramureše, jež byly patrně sepsány pod vlivem reformace a dochovaly se pouze v kopiích, mnozí historici a lingvisté jejich původ kladou do počátku 16. století, což by znamenalo, že svým stářím předčí dopis Neacșa z Câmpulungu – k tomuto názoru se kloní i N. Cartoian. Ať už je pravda jakákoli, je vysoce pravděpodobné (podle Cartojana jisté), že rumunskojazyčné texty existovaly i před rokem 1521. Tuto etapu tedy, v níž se objevují první náznaky rumunskojazyčné literatury, popisuje N. Cartoian v kapitole s názvem *Zorile literaturii românești* (*Na úsvitu rumunské literatury*)⁵⁰.

Maramurešské rukopisy jsou čtyři: *Codicele Voronețean*, *Psaltirea Scheiană*, *Psaltirea Voronețeană* a *Psaltirea Hurmuzachi*. Všechny představují překlady Písma do rumunštiny (všechny jsou však psány cyrilicí). První z nich, kodex z Voronețu, obsahuje Skutky apoštolské od 14. verše 18. kapitoly do konce, dále tři epištoly: Jakubovu (1.- 5. kapitolu) a dvě epištoly Petrovy, z nichž druhá je neúplná. Ostatní tři rukopisy jsou žaltáře.

⁴⁹ Vydání použité pro účely této diplom. práce: CARTOIAN, Nicolae: *Istoria literaturii române vechi*. București: Editura Minerva, 1980.

⁵⁰ CARTOIAN, Nicolae: op. cit., s. 80 – 92.

Psaltirea Scheiană obsahuje kromě Davidových žalmů také zpěvy, které se (rozumějme v pravoslavné tradici) zpravidla přidávaly za žalmy (Mojžíšův, Annin, Panny Marie aj.) Z voronežského žaltáře schází 58 listů. Je však vzácný tím, že obsahuje kromě překladu i původní církevněslovanský text. U žaltáře nazvaného po jeho donátorovi – Eudoxiovi Hurmuzachim – cituje Cartojan názor I. A. Candrey, podle nějž nejde o kopii, ale o původní autorský překlad.

Jako oblast původu rukopisů určili Maramureš lingvisté, a to na základě jistých jazykových zvláštností, které poukazují na maramurešské nářečí. Textům se souhrnně říká „textele rotacizante“, neboť významným prvkem tohoto nářečí je právě rotacismus, tedy změna intervokálního *n* v *r* ve slovech latinského původu.

Cartojanova učebnice nabízí poměrně rozsáhlý rozbor maramurešských rukopisů, jak z technické, tak z jazykové stránky.

Rotacizující texty jsou pro rumunskou kulturu nesmírně důležité – jak uvádí Cartojan, jejich hodnota není pouze literární: je jimi odstartován proces, který potrvá další tři století, tedy uvádění národního jazyka do pravoslavné liturgie. Tyto texty údajně kolovaly jak v ústním podání, tak prostřednictvím kopií, ve druhé polovině 16. století je pak vytiskne slavný tiskař diákon Coresi. Pro filologa jsou maramurešské texty důležité také jakožto doklady stadia jazyka, v němž byl ještě patrný přechod z vulgární latiny k rumunskému jazyku a byla v něm zachována mnohá latinská slova, která se posléze ztratila.

Nemožnost určit přesnou dataci rukopisů stále otevírá prostor pro otázky. Tři žaltáře sice obsahují kryptické nápisy, v nichž se pravděpodobně letopočty skrývaly, ale z významných lingvistů tyto nápisy každý rozluštil jinak. V každém případě by takto byla určena pouze přesná datace kopií, nikoli originálů. Snaha luštit přesný letopočet v současné době, zdá se, již postrádá smysl. Zajímavou otázkou však zůstává, kterým literárně-kulturním vlivům maramurešské rukopisy můžeme přisuzovat.

Tradiční pojetí, vycházející z názorů Nicolae Iorgy a lingvisticky podpořené I. A. Candreou, učí, že texty vznikly pod vlivem českého husitství. Toto pojetí podle Cartojana zastává většina vědců. Jako dobře odůvodněnou vnímá Cartojan i teorii, podle níž lze rotacizující texty řadit k dílům vzniklým díky působení německé, tedy lutherské, reformace – názor, který prosazoval Al. Rosetti a O. Densușianu. Jsou však i badatelé, kteří přičítají vznik rukopisů vlivu katolickému, N. Drăganu dále přišel s názorem, že texty vznikly v Moldavsku za vlády humanisticky vzdělaného knížete Despota.

Kapitola věnující se činnosti tiskaře diákona Coresiho⁵¹ začíná popisem rozšíření knihtisku v rumunských zemích všeobecně. První tiskařskou činnost zahájil na dvoře Rada Velikého srbský mnich Macarie, tiskárna pocházela pravděpodobně z Benátek, kde Macarie v roce 1483 dohlížel na tisk slovanské liturgické knihy. Tato první tiskárna fungovala mezi lety 1508-1512, potom za neznámých okolností zanikla. Významnější tiskárnu představovala dílna (opět srbského) dvorního rádce (logofât), Dimitria Ljubaviće, v Târgovišti, tehdejším knížecím sídle. Fungovala asi pět let, jako počáteční letopočet uvádí N. Cartoian rok 1545. Byly na ní vytištěny dohromady zřejmě čtyři náboženské knihy v církevní slovanštině. Významem však obě tiskárny předčila dílna diákona Coresiho (původem taktéž z Târgoviște) v sedmihradském Brašově.

Diákon Coresi zůstává pro historiky poměrně tajemnou postavou, neboť není vyjasněno, jakým příbuzenským vztahem (existoval-li nějaký) byl svázán s řeckou rodinou Coressiů z Chiu; jednoznačně nejsou probádány ani příbuzenské vztahy Diákona Coresiho a ostatních významných Coresiů fugujících v tehdejší státní správě a literárním životě. Mnozí badatelé ovšem zastávají názor, že Coresi byl původu rumunského, k čemuž například slavný literární historik Ștefan Ciobanu dodává, že kdyby byl Coresi Řek, byť porumunštělý, „n-ar fi putut scrie cu atâtă căldură cuvintele: ‘Mai toate limbile au cuvîntul lui Dumnezeu în limba (lor), numai noi rumânii n-avem’“.⁵² Ať je tomu jakkoli, píše Ciobanu, Coresi je naprosto integrován do kulturního života Rumunů a může tedy být považován za rodilého Rumuna.

Coresiho prvním tiskem byl staroslověnský *Octoih*, dílo bylo vytištěno na příkaz zmíněného brašovského saského starosty Benknera (který o deset let dříve zřídil v Brašově továrnu na papír) a zároveň za podpory valašského knížete Pătrașca Dobrého mezi lety 1556-7. V Brašově se pak Coresi znovu objevuje až po dvou letech a nastává epocha tisků ovlivněných pronikáním reformace do Sedmihradska.

K vlivu lutherské větve reformace píše Nicolae Cartoian zhruba následující: Lutherovy ideje se do Sedmihradska dostaly díky Sasům. Již v roce 1519 se sedmihradští němečtí obchodníci vrátili z trhu v Lipsku s Lutherovými knihami, následují saští studenti, kteří přinášejí učení reformace z vitemberské univerzity. Nejdůležitější postavou lutherské reformace je však v Sedmihradsku brašovský rodák ze saské rodiny, Johannes Honterus. Ten se do svého rodného města vrací v r. 1533, po vysokoškolských studiích v Krakově, Vídni,

⁵¹ CARTOIAN, Nicolae: op. cit., s. 93 – 110.

⁵² Ciobanu, Ștefan: *Istoria literaturii române vechi*. București: Editura Eminescu, 1989, s. 111. Překlad citátu: „Nebyl by mohl napsat tak vřelým tónem následující slova: ‘Téměř všechny národy již mají Boží Slovo ve svém jazyce, jen my Rumuni nemáme’“ (Coresiho výrok z doslovu ke *Cazania I*).

Vitembergu a Bazileji – zde byl zasvěcen i do tiskařského umu. I Nicolae Cartoian zmiňuje, jak velký ohlas měla mezi sedmihradskými Sasy jeho kázání, a to zvláště v rozjitřené atmosféře po porážce u Moháče. Ačkoli je fenomén hledání viníka a tázání po příčinách porážky patrný především v maďarské literatuře, jisté je, že touto událostí zdaleka nebyli dotčeni jen obyvatelé Uher.

Johannes Honterus je autorem první knihy napsané pod vlivem lutherské reformace v Sedmihradsku. Její název zní *Reformatio ecclesiae Coronensis ac totius Barcensis provinciae (Reformace brašovské církve i církve v celé oblasti Bârsa)*, vyšla v roce 1542 a byla napsána německým a latinským jazykem. Je zde mimo jiné zmíněn požadavek na provozování bohoslužeb v národním jazyce, který je následně také uplatněn – v německém prostředí.

Ohledně Jana Zikmunda (Zápolského) zmiňuje Cartoian politické konotace reformačního hnutí – Jan Zikmund následoval svou matku Izabelu Jagellonskou ve snaze o nezávislost Sedmihradska na habsburské vládě, šíření reformačního učení tedy mělo do značné míry roli vytváření protipólu katolicismu, který byl vnímán jako manifestace habsburské moci.

Jako první se reformační ideje rozšířily v saské Sibini díky péči starosty Petra Hallera a faráře Mathiase Ramsera, který se znal s Melanchtonem. Zde také v roce 1544 vzniká první rumunská kniha, *Katechismus* v duchu luteránské reformace, jejíž existence je jednoznačně doložena, bohužel se však nedochoval ani jeden exemplář.

Významnějším centrem šíření reformace se ale vzápětí stává Brašov, kde provozuje svoji tiskařskou dílnu diákon Coresi. Tiskařskému umění se naučil v Târgovišti a odtud si také přinesl tiskařské vzory pro tisk cyrilice.

Prvním rumunskojazyčným tiskem diákona Coresiho se stává *Katechismus* z roku 1559. Je určen především jako učební materiál pro děti – v této době vzniká v Brašově mimo tradiční pravoslavnou školu (Șcheii Brașovului) také rumunskojazyčná škola. *Katechismus* má blízko k Lutherovu *Malému katechismu* (obsahuje některé společné části, jak ukázal Al. Rosetti), nejde však o překlad tohoto díla, neboť mnohé znaky v syntaxi odkazují na překlad z maďarského jazyka. Zároveň jako vzor zřejmě posloužilo i dílo Melanchtonovo a text Otčenáše i biblických citátů Coresi předělal podle pravoslavného vzoru.

V následujících letech dává Coresiho tiskařská činnost vzniknout těmto dílům tvořícím biblický kánon a základy dogmatiky: *Tetraevangheliarul* (Brašov, 1561), *Lucrul Apostolesc* (1563), *Cazanie* a *Molitvenic* (Brašov, 1564), *Liturghier* (Brašov, 1570), *Psaltire* (1570), *Psaltire slavo-română* (1577), *Pravilă* (nejasná datace, mezi l. 1570-1580), *Evangelhie cu*

tâlc /Cazanie/ (1581), přičemž Skutky apoštolské a žaltáře jsou podle Cartojanova pojetí tisky podle kopií výše diskutovaných maramurešských rukopisů; snad i v případě *Tetraevagheliaru* jde o tisk dřívějšího překladu. Některá z výše zmíněných děl jsou přičítána již vlivu kalvínské reformace, jak níže uvedeme.

Důležitý je závěr kapitoly o vlivu lutherské větve reformace, který zde citujeme doslova: „Exceptând prefața *Cazaniei* și *Molitvenicul* din 1564, în textele amintite mai sus, afară doar de ideea naționalizării serviciului divin – unul din postulatele fundamentale ale curentelor de reformă – și de o mică aluzie la darul milcuiturii din *Catehism*, nu se introduce nici o inovație care să devieze biserica românilor de la tradiția ortodoxă moștenită din strămoși.“⁵³

O vlivu kalvinismu Nicolae Cartojan ve svých *Dějínách staré rumunské literatury* pojednává značně nepřátelštějším tónem než o šíření luteranismu. Jakkoli byl již v předchozím úseku zmíněn politický kontext reformace, snaha o šíření kalvínské reformy, kterou přijalo v Sedmihradsku především maďarské obyvatelstvo, mezi rumunské obyvatele, je N. Cartojanem představena jako boj (skutečně je zde použit termín „luptă pe două fronturi“), v němž se maďarští kalvinisté snaží způsobit nevratné změny v pradávných tradicích ortodoxní církve. „Dvě fronty“ představují zaprvé tisk náboženských knih v rumunštině, zadruhé snahu o násilnou reorganizaci církevní správy podle kalvinistického vzoru.

K otázce násilného vnucování cizích vzorů se ještě jistě vrátíme – souvisí právě s dialektikou odporu pravoslavné církve k reformačním idejím jakožto cesty národního sebedefinování.

Kalvinistickému vlivu přisuzuje z výše zmíněných Coresiho tisků Cartojan evangelium s výkladem a modlitební knihu z roku 1564 (*Evanghelie cu Învățătură, Molitvenic*), vyšly dohromady za podpory uherského šlechtice Miklóše Forróa. V předmluvě k výkladu evangelií shrnuje Coresi základy reformačního učení: zavést národní jazyk jako bohoslužebný jazyk, oddělit duchovní statky od světských, zavrhnout kult svatých (včetně mariánského kultu). Papež je zde označen za Antikrista, kritiku vznáší Coresi i vůči Cařihradskému patriarchovi Janovi.

Molitvenic, součást „dvojknihy“, přináší mnohočetné inovace v liturgických zvyklostech (odstranění svěcené vody, kadidla a svíček při křtu, zavedení přísahy při

⁵³ „Kromě předmluvy ke Kázáním a Modlitební knize z roku 1564 se, mimo ideu převedení bohoslužeb do národního jazyka, což je jeden ze základních postulátů reformačních proudů, a mimo nenápadný odkaz na dar milosti zmíněný v Katechismu, nezavádí žádná inovace, která by rumunskou církev odchytila od pravoslavné tradice zděděné od předků.“ CARTOJAN, Nicolae: op. cit., s. 102.

svatebním obřadu, Večeře Páně). Modlitební kniha je zajímavá také tím, že – jak dokázal Nerva Hodoş v r. 1903 a následně potvrdil E. Dăianu (1908) – je překladem z maďarskojazyčného originálu, a to konkrétně z církevní *Agendy* Gáspára Heltaiho.

Kalvínské reformaci je dále připisován Coresiho tisk *Žaltáře* z roku 1577, nicméně Cartoian upozorňuje, že překlady z Písma pod vlivem reformace probíhaly mnohem živěji v oblasti Kluže a Orăștie, kde byl vliv kalvinismu natolik silný, že docházelo k faktické reorganizaci církevní správy.

Cartoian zmiňuje dva důležité synody, na nichž se v Sedmihradsku rozhodovalo o přijímání zásad kalvínské reformace: první za biskupa sedmihradských Rumunů Gheorgheho de Sângeordz, druhý za biskupa Pavla Tordaşe, jehož jméno je s kalvinistickou reformací v Sedmihradsku nejvíce spojováno. Na tomto druhém synodu v Aiudu bylo jednomyslně odhlasováno (tak to alespoň tvrdí soudobé maďarské zápisy), že bohoslužby budou vysluhovány v národním jazyce a že z jejich pořadu bude odstraněno vše, co nemá základ v Písmu. Cartoian však upozorňuje, že před dalším synodem, který se měl konat o rok později v Kluži, dal Pavel Tordaş všem pravoslavným kněžím na vědomí, že kdo se nedostaví, bude tvrdě potrestán, a dále že je nutno přinést s sebou peníze na zakoupení žaltáře a liturgické knihy (žaltářem byla míněna Coresiho kniha z roku 1570).

Dalším důležitým textem, který můžeme přiřadit k vlivu kalvínské reformace, je *Cartea de cântece* (do rumunštiny přeložena 1570), kterou se budeme níže detailně zabývat.

Rozhodnutí sedmihradské diety po smrti Pavla Tordaşe (1566/7) zvolit za biskupa sedmihradských Rumunů jeho příbuzného, Mihaila Tordaşe, vypovídá o tom, že reformační směřování našlo mezi tamním rumunským obyvatelstvem širokou odezvu.

Vlivu kalvínské větve reformace můžeme bezpochyby přičítat i tisk překladu Starého zákona, resp. jeho části (Genesis, Exodus), do rumunštiny, avšak z maďarského originálu. Cartoian o této knize s názvem *Palia de la Orăștie* (Orăștie, 1582) mluví až v další podkapitole, nicméně tento text sám označuje za poslední z řady knih, která byla vytištěna za účelem „kalvinistické propagandy“.

Tisk knihy *Palia* (z řec. *Palea*, starý) *de la Orăștie* i dohled nad překladem zajistil nástupník Pavla Tordaşe, Mihail Tordaş, a to za podpory vojenského velitele Hunedoary, Františka Gesztyho. Geszty byl sice vojáky nenáviděn za svoji krutost, ale dal v Devě zbudovat školu a internát a nechal zde zrekonstruovat reformovaný kostel.

Překladatelé byli čtyři: Ștefan Herce, (farář, Caransebeș), Zacan Efrem (učitel, Sebeș), Peștișul Moisi (farář, Lugoj) a Archirie (protopop hunedoarské župy). Jako původní text

posloužil překlad Starého zákona pořízený a vytištěný v r. 1551 Gáspárem Heltaim. Cartoijan však upozorňuje, že při překladu nepoužili autoři pouze tento výchozí text, ale také latinskou Vulgatu vydanou Lucou Osianderem v Tübingen v r. 1573.

Cartoijan k jazyku *Palie* píše: „*Palia* ocupă în ciclul traducerilor românești din veacul al XVI-lea un loc aparte prin frumusețea traducerii, prin limba ei vioaie, pitorească și armonioasă. Traducătorii au știut să folosească frământările unui veac de munca literară pentru a nimeri cuvinte expresive, care deșteaptă imaginația și mișcă simțirea.“⁵⁴

Je důležité si také uvědomit, že jde o vůbec první překlad Starého Zákona do Rumunštiny.

Před kapitolkou o oraštijském Starém Zákoně se Cartoijan věnuje ještě „návratu k ortodoxii“, jak tento úsek nazývá. Je zde řeč především o církevněslovanských tiscích Coresiho, jež tvoří značnou část jeho tiskařské činnosti. Mezi lety 1568 a 1583 vytiskl Coresi, za podpory, resp. na objednání valašského knížete Alexandra Dobrého a valašských metropolitů Eftimia a Serafima, 8 náboženských knih, které měly sloužit hlavně jako liturgické pomůcky při bohoslužbách Rumunům nejen v Sedmihradsku, ale také ve Valašsku. Jejich rozšíření bylo značné a Cartoijan toto období popisuje jako dobu vzpoury rumunského obyvatelstva vůči (násilně vnucované) kalvínské reformaci a dobu posilujícího povědomí o přináležitosti k tradiční ortodoxní církvi. Kromě Coresiho rozvíjeli v Sedmihradsku v tomto duchu tiskařskou činnost minimálně další dva významní církevněslovanští tiskaři: „diac Lorinț“ (se jménem ovšem viditelně maďarským) a Čálin.

II. 1. 2. b) Srovnání: *Istoria literaturii române vechi*, Ștefan Ciobanu

Plodnou protiváhu vůči Cartoijanovým *Dějínám staré rumunské literatury* představuje stejnojmenný titul od historika Ștefana Ciobana. Ciobanu se s Cartoijanem v mnohém ztotožňuje, nezřídka však na dané téma nabízí jiný, širší pohled.

Jednou z kontroverzních otázek v dějinách staré rumunské literatury je původ tzv. maramurešských rukopisů. Již způsob, jímž je obsah knihy *Istoria literaturii române vechi* Șt. Ciobana uspořádán, dává tušit, že tento badatel maramurešské rukopisy nepřičítá

⁵⁴ „*Palia* má v cyklu rumunských překladů z 16. století své nezastupitelné místo krásou překladu, svým živým, malebným a harmonickým jazykem. Překladatelé dokázali využít neklidných událostí celého století práce na poli literatury k nalezení expresivních výrazů, které probouzejí představivost a citové pohnutí.“ CARTOIJAN, Nicolae: op. cit., s. 110.

reformačnímu vlivu: nejsou totiž vůbec zařazeny do kapitoly *Reformațiunea și răspândirea cărții românești* (Reformace a rozšíření rumunské knihy, kap. II), ale do I. kapitoly s názvem *Considerațiuni generale asupra istoriei literaturii române* (Všeobecné úvahy nad dějinami rumunské literatury).

Ani Nicolae Cartojan o rotacizujících textech nehovoří ve stejné kapitole jako o dílech přiřazovaných vlivům lutherské a kalvínské reformace. Jako možné teorie ohledně vzniku rukopisů nabízí Cartojan vliv husitství, teorii založenou na názoru Nicolae Iorgy, dále teorii luteránského vlivu, kterou prosazoval O. Densușianu a přiklonil se k ní též A. Rosetti, teorii, podle které můžeme přičítat překlad těchto náboženských textů do rumunštiny vlivu katolicismu, a dále názor prof. Drăgana, podle nějž překlady vznikly v Moldavsku za vlády knížete Despota. Cartojan žádnou z uvedených možností neoznačuje za správnou, pouze konstatuje, že většina vědců se přiklání k prvně uvedené. Podíváme-li se však například do *Kritických dějin rumunské literatury* od Nicolae Manolesca, zjišťujeme, že názorům Nicolae Cartojana a potažmo také Nicolae Iorgy lze leccos vytknout. Manolescu ve svém kritickém duchu zavrhuje všechny z prozatím uvedených teorií.

„Originalele traducerilor maramureșene, plasate de Iorga, Candrea și Ciobanu (acesta presupunând cauze interne) în sec. XV, s-au pierdut și ipotezele emise în privința lor sunt nesatisfăcătoare: husitismul ar putea explica precocitatea acestor tălmăciri, dar s-a dovedit că el a găsit ecou la unguri și polonezi, nu și la români, în vreme ce luteranismul n-ar putea explica un fenomen ce s-a petrecut anterior (Luther a publicat Biblia lui în germana abia în 1534), așa că data propusă ar trebui mutată cu cel puțin o sută de ani, când are loc opera similară de tipărire a lui Coresi.“⁵⁵

Manolescu sice v rámci jednoho odstavce šmahem zamítne téměř vše, s čím přišlo dosavadní literárněhistorické bádání, nicméně nezůstává naštěstí u negativního hodnocení: sám se přiklání k názorům Ștefana Ciobana s odkazem na jeho *Dějiny staré rumunské literatury*.

⁵⁵ „Originály maramurešských překladů, umístěvaných Iorgou, Candreou a Ciobanem do 15. stol., se ztratily a hypotézy, jež byly ohledně nich vysloveny, jsou neuspokojivé: husitismus by mohl vysvětlovat ranost těchto překladů, bylo však dokázáno, že nalezl ohlas u Maďarů a Poláků, nikoli též u Rumunů; luteranismus by ovšem nemohl vysvětlovat jev, který se odehrál dříve (Luther vydal svoji německojazyčnou Bibli až v roce 1534). Doba vzniku překladů by tedy musela být posunuta nejméně o sto let, do doby, kdy podobnou tiskařskou činnost rozvíjí diákon Coresi.“

MANOLESCU, Nicolae: *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*. Pitești: Paralela 45, 2008, s. 43. ISBN 978-973-47-0359-3.

Ciobanu skutečně u maramurešských rukopisů nabízí rozsáhlý a velmi fundovaný rozbor týkající se – kromě rukopisů samotných - dosud vyslovených hypotéz. Zároveň přichází s přehlednou a velmi přesvědčivou argumentací své vlastní teorie ohledně vzniku *Voronežského kodexu* a tří žaltářů.

První teorie, jíž Ciobanu věnuje pozornost, je teorie vzniku rukopisů pod vlivem bogomilismu, tzn. ve třináctém století. Cartoian hypotézu překladu díky bogomilské herezi ani neuvádí, nejspíše pro její nepravděpodobnost. Hypotézu vyslovil jako první Bogdan Petriceicu Hasdeu, svůj názor odůvodňoval četným výskytem apokryfů dohromady s překladem zmíněných biblických textů. Tento názor přijal za svůj také I. G. Sbiera. Ciobanu teorii odmítá se slovy, že bogomilské hnutí bylo příliš nekoherentní a chaotické na to, aby se mohlo stát pohnutkou pro tak výrazné vzepětí národního ducha, jako byl překlad biblických textů do rumunštiny.

Aniž by zmiňoval konkrétní jména jejích zastánců, ve stručnosti poukazuje Ciobanu i na teorii kalvinistického vlivu, kterou však již ve své době považuje za zcela překonanou, neboť byla vázána na názor, že maramurešské texty pocházejí až ze šestnáctého století.

Jako mnohem lépe odůvodněnou vnímá Ciobanu hypotézu I. Bărbulesca, jejímž vyslovením tento profesor přisoudil sepsání prvních rumunskojazyčných biblických textů vlivu katolicismu. Bărbulescu upozorňuje, že v západním katolickém prostředí vznikají spisy v národních jazycích mnohem dříve, než se rozšíří kalvinistická reformace; proto maramurešským rukopisům vděčíme za vztahy rumunských zemí s Benátkami a s Dalmácií, odkud proniká právě tato méně známá katolická tendence. Jedním z Bărbulescových stěžejních argumentů je, že Krédo obsažené v *Psaltirea Scheiană* je napsáno v duchu katolické dogmatiky, jež učí, že dary (emanația) Ducha Svatého pocházejí nejen od Otce, ale i od Syna; toto dogma je však příznačné i pro lutherské vyznání.

Ani hypotéza profesora Bărbulesca však nenašla v odborné literatuře dostatečný ohlas, jak nás zpravuje Ștefan Ciobanu, jehož názor je ostatně také odmítavý: katolicismus nikdy v rumunském prostředí nezakořenil. Katolická církev je navíc natolik organizovaná instituce, že si lze jen těžko představit, že by nerozpoutala významnější a lépe strukturovanou propagaci své věrouky, než takovou, jejímž výsledkem by byl překlad čtyř náboženských knih – navíc bez důsledného dodržení katolických dogmat. Dále je velmi málo pravděpodobné, že by bylo možno katolickému vlivu přičítat překlady pořizené z církevní slovanštiny a nikoli z latiny.

Ciobanu nicméně uznává, že zařazení onoho „filioque“ do kréda v žaltáři (*Psaltirea Scheiană*) zcela jistě pochází z katolického prostředí, a to od Ukrajinců z Maramureše či z Podkarpatské Rusi.

Lingvista Ovidiu Densusianu klade vznik maramurešských textů až do šestnáctého století, jeho argumentace je tedy podobná jako u zastánců „kalvinistické“ teorie, s tím rozdílem, že Densusianu, k jehož názoru se přiklání také Alexandru Rosetti, přisuzuje první překlady vlivu luteránskému. Rosetti ve své práci *Recherches sur la phonétique du roumain au XVI-ème siècle* (Paříž, 1926) uvádí, že maramurešské texty vznikaly mezi lety 1530 – 1561 v oblasti Maramureše a severního Sedmihradsku, odkud se následně dostaly do Brašova.

Ștefan Ciobanu však spolu s prof. Al. Procopoviciem, zastáncem husitské teorie, vznáší vůči hypotéze luteránskému vlivu jednu zásadní námitku, a to tutéž, kterou uvádí také N. Manolescu ve výše zmíněném citátu: Lutherův překlad Starého Zákona vzniká v roce 1522, Nový Zákona vychází až 1534. Časová blízkost vůči letopočtům navrženým Densusianem a Rosettim činí jejich návrh prakticky nemožným.

Teorii husitského vlivu, řečeno ve velmi zestručněné podobě, kontruje Ciobanu následujícími poznámkami: husitství zcela jistě našlo ohlas mezi Maďary, avšak mezi maďarským a rumunským obyvatelstvem v Sedmihradsku panovaly odjakživa spíše vztahy vzájemné nedůvěry a ze strany rumunské snaha bránit se čemukoli, co by ohrožovalo tradice typické pro rumunské etnikum. Husitství mělo navíc charakter veskrze sociální a co se literárních vlivů týče, mimo české území nemělo významnější vliv (užívání diakritiky v maďarském překladu Bible z Moldavska nepovažujeme za ideový vliv). Oproti luteránské a kalvinistické reformaci husitství navíc neklade zdaleka takový důraz na vnesení národního jazyka do bohoslužeb (neboť, jak uvádí Ciobanu, tento proces je v českých zemích započat mnohem dříve v souvislosti s obavami o germanizaci).

Jakkoli může být Ciobanovo operování s pojmem rumunského národního sebeuvědomění v patnáctém století poněkud přehnané, způsob, jímž poukazuje na situaci rumunského obyvatelstva v Maramureši, působí velmi seriózně a závěry, které Ciobanu činí, věrohodně.

Maramureš je oblast, kde se střetává rumunská národnost s ukrajinskou, v mnoha „rusínských vesnicích“ je obyvatelstvo bilingvní. Ciobanu v tomto soužití vidí ohrožení rumunského živlu, který zde byl vystavován nebezpečí rusifikace. Bilingvismus nicméně jistě usnadnil práci překladatelům ze slovanštiny do rumunštiny.

Jaké závěry tedy přináší Ștefan Ciobanu? Maramurešské texty vznikly v patnáctém století nikoli prostřednictvím cizích vlivů, ale z interních potřeb, především pro didaktické a bohoslužebné účely v oblasti Maramureše, kde se rumunský jazyk střetával s ukrajinským. Měly usnadnit jak výuku církevní slovanštiny pro rumunský klérus, tak i porozumění rumunskému jazyku pro rusínské kněží. Knihy byly jistě používány jako pomůcky při

přípravě jak ruténských, tak rumunských kněží na profesní dráhu. Protože takováto (rumunská) škola v dané oblasti existovala při klášteře Peri, domnívá se Ciobanu, že překlady vznikly právě zde, přičemž překladatelé byli buď rusínští nebo rumunští kněží z bilingvních oblastí Maramureše.

Ștefan Ciobanu podává – vzhledem k *Dějínám staré rumunské literatury* od Cartojana – mnohá upřesnění i u dalších děl souvisejících s reformačními vlivy v Sedmihradsku.

Ke *Katechismu* z roku 1544 se u Ciobana dovídáme, že jej vytiskl a možná i přeložil Sas jménem Philipp Mahler (Pictorus), pravděpodobně jde o překlad z Lutherova Malého katechismu (1529). Podle některých badatelů tvoří tento katechismus součást *Strurdzovského kodexu*, podle jiných byl vtištěn diakonem Coresim coby *Întrebare creștinească*. Jde však o nejisté dohady, protože tato kniha, jejíž existence je jednoznačně dokázána z historických pramenů, se bohužel nedochovala ani v jednom exempláři.

Mnohé cenné informace poskytuje Ciobanu i ke Coresiho slovanským tiskům, ty však zůstávají mimo téma této diplomové práce.

Jediným bilingvním, tedy rumunsko-církevněslovanským textem diakona Coresiho je *Psaltirea slavo-română* (*Slovansko-rumunský žaltář*) z roku 1577. Všeobecně přijímaný názor prof. I. A. Candrey stanovuje, že rumunskojazyčný text v tomto žaltáři je tentýž, jako text Coresiho rumunského žaltáře (*Psaltirea*) z roku 1570. V obou žaltářích se objevuje známý citát z prvního listu apoštola Pavla Korintským, který se v podstatě stal jedním z „hesel“ reformace: „ve shromáždění však – abych poučil i druhé - raději řeknu pět slov srozumitelně než tisíce slov ve vytržení.“ (1 Kor 14,19) I. A. Candrea se dále domnívá, že oby žaltáře mají jeden starší společný prototyp, z něž vychází také dva z maramurešských rukopisů – *Psaltirea Scheiană* a *Psaltirea Voronețeană*.

Je důležité mít na paměti, jak dále uvádí Ciobanu, že *Psaltirea slavo-română*, jakkoli může být bezesporu dávána do spojitosti s reformační ideou šířit náboženské knihy v národním jazyce, sloužila v první řadě didaktickým účelům, jak je patrné z překladu, který zachovává dělení do řádků, resp. veršů, přesně podle slovanského textu. Ciobanu v tomto duchu nazývá žaltář „cea dintîi carte de lectură“ („první čítanka“). (s. 116)

Za vůbec první rumunskou knihu vděčíme také diakonu Coresimu. Je jí opět katechismus, čili *Întrebare creștinească*, vyšla v Brašově roku 1559. Ciobanu považuje za pravděpodobnou hypotézu, že jde o nový výtisk prvního katechismu ze Sibiň z roku 1544, jehož autorem byl Philip Mahler. Existují však četné další teorie: Al. Rosetti se například domnívá, že *Întrebare creștinească* je zprostředkovaným překladem Lutherova *Malého*

katechismu (což není až tak překvapivé, uvědomíme-li si, z jakého pramenu pravděpodobně vycházel právě překlad z roku 1544. Ciobanu zavrhuje teorii Alexandra Procopovicie, podle které je originál katechismu slovanský s některými „hustiskými modifikacemi“. Také se na tomto místě zcela otevřeně pouští do polemiky s Nicolaem Cartojanem, když uvádí, že i jeho názor (výše citovaný) – totiž že by šlo o překlad z maďarského souhrnného katechismu, vytvořeného podle vzoru katechismu Lutherova a Melanchtonova a přetvořeného podle pravoslavného vzoru – není dostatečně podložený.

Nakonec však přichází Ciobanu s názorem, že *Întrebare creștinească* je ve skutečnosti překlad ze srbštiny. D. R. Mazilu, jehož teorii, že katechismus je dílem rumunského autora, čili nikoli překladem, Ștefan Ciobanu zavrhuje, však přinesl velmi plodné srovnání Coresiho rumunskojazyčného *Evangeliáře* s kýženým *Katechismem* (*Întrebare creștinească*). Z tohoto srovnání vychází najevo mnohé podobnosti mezi oběma díly, které odkazují na pravděpodobnou totožnost originálu. V textu *Katechismu* nacházíme mnohé kalky a slavonismy, Ciobanu navíc poukazuje na skutečnost, že v úvodu k *Evangeliáři* Coresi mluví o překladu ze srbštiny, čímž je potažmo určen i jazyk originálu u *Întrebare creștinească*.

Ciobanu, který klade velký důraz na vztah rumunských vzdělavců se srbskými mnichy a s Benátkami, se tedy domnívá, že *Întrebare creștinească* je překladem z *Katechismu*, který vytiskli srbští tiskaři v Benátkách roku 1527 (jde o vůbec první tištěný slovanský katechismus).

Co se týče Coresiho *Evangeliáře* (= dle pojmenování u Cartojana *Tetraevangeliář*), nabízí Ciobanu opět jiný názor než značně rozšířenou teorii založenou na hypotéze Nicolae Iorgy, který tvrdí, že jde o tisk starého překladu pořízeného husity. Ciobanu se přiklání k hypotéze Petra Haneșe, který ukázal, že text Coresiho rumunského *Evangeliáře* je úzce spjat s jeho evangeliářem církevněslovanským. Tento *Evangeliář* (*Evangeliarul slavonesc*, Brașov, 1562) je pro změnu reprodukcí textu *Evangeliáře* vytištěného mnichem Macariem v roce 1512, případně zprostředkovaně přes další text stejného základu. Tato teorie bourá Iorgou navržený husitský překlad.

Evangeliář má pro další vývoj náboženské literatury fundamentální význam, neboť představuje základ pro veškeré další biblické překlady, od Nového zákona vydaného v Albě Iulii v roce 1648, až po úplný překlad Bible (*Biblia de la București*, 1688). Text je zakomponován i do exegetických/naučných knih, včetně Coresiho tisku *Cazania* (*Kázání*) z roku 1581, jak ukazuje Ciobanu.

Zajímavé jsou také Ciobanovy poznatky ke Coresiho rumunskojazyčnému *Liturghieru* (*Modlitební kniha*) z roku 1570 (Brašov). Ciobanu upozorňuje, že jde opět o prvotinu – tedy o první knihu s bohoslužebnou liturgií v rumunštině. Kniha obsahuje také liturgii k oslavě svatého Jana Zlatoústého, která tvoří u pravoslavné církve součást téměř každé bohoslužby. Kniha zcela jistě pochází ze slovanského originálu, a to konkrétně z textu vytištěného Macariem v Târgovišti roku 1508, resp. z jeho kopie pořizené v Benátkách v roce 1527 srbským mnichem Božidarem Vukovićem.

Srbský originál předpokládá Ciobanu i za tzv. *Cazania II* diakona Coresiho (Brašov, 1581). Toto „druhé, přepracované vydání“ *Výkladu evangelií* z roku 1564, které, značně ovlivněno protestantskou dogmatikou, našlo mezi rumunským obyvatelstvem pramalý ohlas, mělo nyní obrovský úspěch; brašovský starosta Luca Hirscher, vydavatel knihy, v roce 1582 zpravuje, že kniha našla velký ohlas i v moldavském a valašském knížectví. Kniha byla vytištěna pod záštitou arcibiskupa Ghenadieho, Coresiho role spočívala zřejmě kromě té tiskařské také v revizi překladu, který pořídili dva významní rumunští kněží, „Iane“ a „Mihai“. Evangelium s výkladem obsahuje 67 kázání, z nichž 52 pochází, jak dokázal profesor Vasile Grecu ve své převratné práci s názvem *Izvorul principal bizantin pentru Evanghelia cu învățătură a diaconului Coresi din anul 1581 (Hlavní byzantský pramen Výkladu evangelií diakona Coresiho z roku 1581)*, z původně řeckého pramene – ze sbírky kázání Joannise Kalekase, který byl v letech 1334 – 1347 cařihradským patriarchou. Coresiho text je však již zprostředkovaným překladem ze slovanského textu. Tolik ke komentářům, tj. kázáním, samotné biblické texty pak jsou, tvrdí Ciobanu, reprodukcí *Evangeliáře* z roku 1561.

Ke Coresiho textům citujme na závěr Ciobanův názor, shrnující jejich význam: „Aceste cărți, împrăștiate în toate colțurile locuite de români, au trezit un interes viu pentru limba românească: se fac numeroase traduceri în românește, se pregătește terenul pentru epoca strălucită a lui Vasile Lupu și Matei Basarab, epoca de înflorire a cronicilor noastre neîntrecute. Cărțile lui Coresi fixează anumite forme gramaticale ale limbii românești, înțelese de toți români.“⁵⁶

⁵⁶ „Tyto knihy, roztroušené po všech končinách obývaných Rumuny, probudily živý zájem o rumunský jazyk: pořizují se četné překlady do rumunštiny, připravuje se půda pro slavnou dobu Vasila Lupa a Mateie Basaraba, dobu rozkvětu našeho nedostižného kronikářství. Coresiho knihy ustanoví jisté mluvnické normy rumunštiny, kterým rozumí všichni Rumuni.“ CIOBANU, Ștefan: op. cit., s. 123.

II. 2. Rozbory literárních děl

Pokusili jsme se v hrubých rysech nastínit, jaký vliv měla reformace na počátky rumunské literatury. V následující kapitole se budeme věnovat detailnějšímu rozboru vybraných děl, která lze přisuzovat kalvínskému proudu reformace. Ten do rumunského prostředí pronikal v podstatě výhradně přes maďarské obyvatelstvo, a to nikoli lidovým předáváním, ale „shora“, od církevních a potažmo i státních institucí v Sedmihradsku.

Vlivy lutherské reformace nejsou pro rumunskou literaturu a kulturu méně významné než vlivy kalvinistického proudu, lze však tvrdit, že kalvinistická reformace, jež byla v Sedmihradsku šířena státní mocí, je mnohem více diskutovaným tématem. Do jisté míry se v něm totiž projevují ožehavé historicko-politické otázky rumunsko-maďarských vztahů. Autorka této diplomové práce se kalvinistické reformaci a jejímu prosazování v rumunském prostředí věnuje také z důvodu svého oborového zaměření.

II. 2. 1. Literární část

Jak již bylo uvedeno, kalvinistická reformace byla v rumunském prostředí šířena ve dvou obdobích přerušovaných vládou katolického rodu Báthoryů. V první vlně reformačního vlivu, která Sedmihradsko zasáhla ve druhé polovině šestnáctého století, bylo možno zaznamenat částečně paralelní ohlasy lutherské větve reformace (převážně mezi německým obyvatelstvem) a reformace kalvínské, jíž připisujeme vznik tzv. rumunského reformovaného biskupství v roce 1566.

Díla, jejichž detailnější rozbor nabízí (v chronologickém pořadí) tato kapitola, pocházejí z doby fungování tohoto církevněadministrativního útvaru. V případě posledního z nich, biblického překladu Geneze a Exodu s názvem *Palia de la Orăștie*, v Sedmihradsku již vládne katolický rod Báthoryů. Ví se však, že kalvinistické biskupství ještě existovalo a jak je vidět, našly se vysoce postavené osoby reformovaného vyznání ochotné finančně podpořit tisk rumunskojazyčného biblického textu.

II. 2. 1. 1. TÂLCUL EVANGHELIILOR ȘI MOLITVENIC ROMÂNESC⁵⁷

Doba a místo vzniku⁵⁸

Letopočet vzniku *Výkladu evangelií* byl stanoven hypotézou, neboť v tisku samotném žádná datace k nalezení není. Nejčastěji je citován názor I. G. Sbiery, který přebírá také Nicolae Cartoian, tj. že *Tâlcu evangeliilor* alias tzv. „*Cazania I*“ musel vzniknout v roce 1564 nebo dříve, tedy před rozdělením jednotlivých reformovaných vyznání v Sedmihradsku. Sbieryův názor se opírá také o informace týkající se životopisu Miklóse Forróa, šlechtice, který vydání díla finančně zajistil. Miklós Forró byl v roce 1564 odsouzen k smrti, následně opět omilostněn. Toto je ovšem, jak uvádí autor úvodní studie k vydání z roku 1998, Ion Gheție, poměrně slabý důkaz. Novější výzkumy, které započal maďarský badatel F. Hervay a na jehož poznatecích postavili svoji teorii G. Blücher, P. Binder – A. Hüttmann a Al. Mareș, ukazují spíše na rok vzniku 1567 nebo 1568.

Pro letopočet vzniku *Molitvenicu* platí totéž, čili vznikl pravděpodobně mezi lety 1567 – 1568, přesnou dataci však nemáme k dispozici.

Ana Dumitranová uvádí jako letopočet vzniku roky 1566 – 1567.⁵⁹

Co se místa týče místa, kde byly obě knihy vtištěny, Ion Gheție ve zmíněné předmluvě uvádí, že v tomto ohledu stále nebyly přineseny jednoznačné důkazy a teorií existuje více. Protože jde o Coresiho tisky, nabízí se přirozeně, že šlo o brašovskou tiskárnu (tuto hypotézu vyslovil poprvé Cipariu v r. 1857), sám Cipariu však později připouští jako druhou možnost Sibini. Jako další možná místa tisku byla navržena města Sas-Sebeș (M. Gaster, 1891), dále, vzhledem k tomu, že použitý papír pochází z Kluže, města Teiuș či Alba Iulia (P. Binder – A. Hüttmann, 1967), Teiuș či Aiud (Al. Mareș, 1967) či přímo Kluž (G. Nussbächer, 1971, 1987), T. Furdui (1982-1983) určil jako místo, kde bylo dílo vtištěno, Abrud.

Oblast, kde texty vznikaly, samozřejmě nemusí být totožná s místem, kde byly vtištěny. Převládající názor zastávaný N. Iorgou (1904), H. Sztripszkym a Gy. Alexicsem (1911) a V. Pamfilovou (1958) je, že text *Cazania I* a *Molitvenicu* vznikal v oblasti Banátu a Hunedoary, tj. na jihozápadě dnešního Rumunska. Velmi odlišnou teorii představil P. Olteanu

⁵⁷ Titulní strana z *Tâlcu evangeliilor* je k nahlédnutí v příloze.

⁵⁸ Pokud není uvedeno jinak, jsou následující odstavce parafrází úvodní studie Iona Ghețieho k následujícímu vydání: Coresi: *Tâlcu evangeliilor și molitvenic românesc*. Ed. critică de Vladimir Drimba, cu studiu introductiv de Ion Gheție. București: Editura Academiei române, 1998. ISBN 973-27-0627-9.

⁵⁹ DUMITRANOVÁ, Ana: *Religie ortodoxă – Religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*. Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2004, s. 99

(1966, 1969), který tvrdil, že texty pochází z oblasti Maramureše či severního Sedmihradska. Tento názor však následně vyvrátil Ion Gheție (1970), který dokázal, že jazykové jevy, o něž svoji teorii P. Olteanu opírá, ukazují nikoli na severní část Sedmihradska, ale na jihozápadní, čili Banát a přilehlé zóny. Pozdější studium, zejména výzkum badatelky Emanuely Buzové (1982), ukazuje, že jazykové jevy uvedené P. Olteanem sice skutečně patří mezi znaky severodáckého dialektu, ale všechny z nich jsou typické právě pro nářečí krajů Hunedoara a Banát, kde dále nacházíme některé zcela specifické jevy, které najdeme také v *Cazania I*, což vylučuje možnost, že by texty pocházely ze severního Sedmihradska. Četné znaky olténského dialektu, které v dílech také najdeme, souvisí s olténským původem osoby tiskaře, diákona Coresiho.

Originál textu a osoba překladatele⁶⁰

K autorství textu obou děl je v první řadě je potřeba poznamenat, že nejde o původní díla, ale o překlady, případně o kompilace přeložených textů.

Cazania I (Tâlcuľ evangheliilor)

V případě *Výkladu evangelií* se názory na originál(y) textu velmi liší. Na přelomu 19. a 20. století se někteří badatelé domnívali, že za vzor posloužil církevněslovanský originál srbské redakce. Počínaje výzkumem Gr. Creța (1891) badatelé původní dílo hledají v maďarské literatuře (M. Roques, 1925), V. Pamfilová (1958); N. Sulicã (1936) pak přináší důkazy, že nejde o prostý překlad jedné knihy, nýbrž o sbírku textů doplněnou o originální autorské pasáže, přičemž za vzor posloužilo dílo maďarského kalvinistického kazatele Pétera Juhásze Meliuse, *Válogatott prédikációk* (Vybraná kázání) z roku 1563. S tímto názorem se ztotožňuje N. Drăganu (1938) a Vl. Drimba (1955). P. Olteanu se naopak kloní k prvně citovanému názoru, že za vzor textu posloužil církevněslovanský originál, resp. dvě ukrajinské knihy kázání zhotovené v sedmnáctém století v oblasti Maramureše podle starší ukrajinské verze, jejímž autorem měl být ukrajinský kalvinistický farář. Tato teorie je přirozeně v souladu s výše uvedenými názory P. Olteana o severosedmihradských jazykových jevech v textu. K názoru počítajícímu s církevněslovanským originálem se kloní také I. Gheție (1970) a Al. Mareș (1974).

⁶⁰ Pokud není uvedeno jinak, jsou následující odstavce parafrází úvodní studie Iona Ghețieho k op. cit..

Ana Dumitranová, jež ve své knize odkazuje k úvodní studii Iona Ghețieho, jejíž parafrází je předchozí odstavec, se domnívá, že *Tâlcuț evangheliilor* vychází z církevněslovanského originálu a je doplněn o pasáže čistě kalvínského rázu⁶¹, jejichž autorem je s největší pravděpodobností Gheorghe de Sângeorz⁶².

Co se osoby překladatele týče, I. G. Sbiera (1897) zastával názor, že autorem překladu je sám diákon Coresi, případně za spolupráce s „diac“-em Tudorem. Důkazy o nesprávnosti této domněnky však vzápětí přinesl N. Sulică (1901). Nicolae Iorga (1904) ztotožnil osobu překladatele s jedním z autorů překladu *Palia de la Orăștie*, s Moiséem Peștișelem; tato hypotéza však byla následně vyvrácena M. Roquesem (1925). S velkým ohlasem se setkal názor N. Suliky (1927), že překladatelem je kalvínský superintendent Gheorghe de Sângeorz. K této teorii se přiklonili badatelé N. Drăganu (1938), Vl. Drimba (1955) a P. Binder – A. Huttmann (1967).

K zastáncům názoru, že překladatelem je „sponzor“ díla, uherský šlechtic Miklós Forró z Háportonu, patřili A. Veress (1931), I. Juhász (1940) a Sp. Căndrea (1962). Za pravděpodobnou považuje At. Popa (1966) spolupráci mezi Miklósem Forróem a Gheorghem de Sângeorz.

Molitvenic

V případě *Molitvenicu*, sbírky liturgických textů a modliteb, je názor na originál, z něž bylo dílo přeloženo, mnohem jednotnější. Již N. Hodoș v roce 1903 přinesl lingvistické důkazy, že překlad modlitební knihy byl pořízen z maďarského jazyka. V roce 1908 uveřejnil ve svém klužském periodiku *Răvașul* E. Dăianu článek s názvem *Un molitvenic calvinesc pentru români*, v němž ukázal, že Coresiho *Molitvenic* je zkráceným překladem z maďarskojazyčné *Agendy* Gáspára Heltaiho (Kluž, 1551, 1559). Dăianovy názory přijala za své většina po něm následujících badatelů, v roce 1940 nabídl I. Juhász detailní srovnání maďarského a rumunského textu. S jiným názorem opět přichází P. Olteanu (1966), který tvrdí, že mezi Heltaiho *Agendou* a rumunským *Molitvenicem* ještě existoval zprostředkující církevněslovanský text. Svůj názor odůvodňoval tím, že mezi modlitbami se vyskytují i takové, které patří do ortodoxního ritu, dále též názvy některých modliteb jsou uvedeny v církevní slovanštině a jazyk obsahuje slavnismy. Olteanovy důkazy však nejsou dostatečně přesvědčivé. Zajímavý je názor At. Popy (1966), který dává několik závěrečných textů,

⁶¹ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 110

⁶² ibidem, s. 101

konkrétně zpěvů (*Cântece*) z *Molitvenicu*, které najdeme pouze v kopii textu z roku 1641, do souvislosti se zpěvníkem Gergelye Szegediho z roku 1562 a také s rumunskojazyčným zpěvníkem, *Cartea de Cântece* (zde uvedeno 1571 – 1575, ve skutečnosti byl rok vydání s největší pravděpodobností 1570), o které níže pojednáváme.

Výše zmíněný Nerva Hodoș (*Cele mai vechi texte românești*, 1903) poukázal nejen na skutečnost, že *Molitvenic* je dílo přeložené z maďarského jazyka, ale také že diákon Coresi jistě nebyl jeho překladatelem, mohl jej nanejvýš zkontrolovat, popřípadě upravit. Další badatelé se dají rozdělit na dva „tábory“: na zastánce názoru, že překladatel byl Maďar dobře znalý rumunského jazyka (takto I. Bianu), a to konkrétně Miklós Forró (takto A. Veress, N. Drăganu, L. Predescu, Sp. Căndrea). Teorii, že překladatelem byl Rumun, konkrétně Gheorghe de Sângeorz, podporovali N. Sulică, N. Drăganu a Vl. Drimba.

Ana Dumitranová upozorňuje na to, že *Molitvenic* byl v hojném počtu ručně opisován a že paralelně s překladem z maďarštiny, o který v tomto případě nepochybně jde, kolovala také verze přeložená do rumunštiny z byzantského typiku. Nelze přesně určit, od kterého roku tyto dvě verze soužily v rumunském prostředí, jisté ale je, že obě dvě byly ručně kopírovány a jejich podobnost zřejmě v mnoha případech způsobovala záměny a slučování obou textů.⁶³

Popis díla

Tâlcuț evangheliilor se zachoval v pěti doposud známých exemplářích, z nichž dva vlastní pobočka Rumunské akademie věd v Kluži, dva knihovna aradského pravoslavného biskupství a jeden se nachází ve vesnici Prislop, župa Hunedoara. Nejobsáhlejší exemplář, který patří klužské pobočce Akademie věd, obsahuje, dohromady s *Molitvenicem*, 263 listů. Samotný *Tâlcuț evangheliilor*, pokud započítáme i chybějící listy, měl původně pravděpodobně 248 listů⁶⁴.

Dílo bylo napsáno cyrilicí, vydání použité v této diplomové práci je kriticky/interpretativně transliterováno, jak informuje editor vydání Vl. Drimba.

Každé kázání začíná citátem z písma, následuje jeho výklad (*tâlc*) a několik - zpravidla tři až čtyři - ponaučení, která jsou v podstatě jen rozšířením výkladu Písma.

⁶³ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 100.

⁶⁴ Předchozí odstavec je parafrází úvodní studie Iona Ghețieho k op. cit.

Diákon Coresi umístil na konec textu doslov, *Dojana cetitorilor*, v němž podává důvody, proč se rozhodl toto dílo vytisknout, zároveň zde informuje čtenáře, že dílo mohlo vyjít díky finanční podpoře Miklóse Forróa („jupân Foro Miclăuș“).

Ještě před doslovem však najdeme také obsah knihy, *Scara în carea veri afla lucrure scumpe, adevăte în tâlcurile evangheliilor în ceastă carte* (Tabulka, v níž čtenář nalezne cenné, pravdivé věci z výkladu evangelií v této knize).

Molitvenic se nachází na stranách 249^r – 263^v nejdochovanějšího exempláře. Jedná se o modlitební a liturgickou knihu, která byla vytištěna jako dodatek k *Tâlcu evangheliilor*, její jednotlivé části se nazývají *Polojenie* (Úvod), *Molitvele* (Modlitby), *Botezul* (Křest), *Cununia* (Svatba), *Cuminecătura* (Večeře Páně), *Tipicul leturgiei* (Předpis liturgie), *Vecernia* (Večerní bohoslužba), *Slujba de dimineață* (Ranní bohoslužba), *Cântece din psalomi și Evanghelie* (Zpěvy z žalmů a evangelií), *Petrecătura morților* (Rozloučení s mrtvými).

Kromě modliteb a liturgie zde však najdeme i pasáže, v nichž je vysvětleno, jak by se měl například křest sloužit, proč tuto svátost konáme atp.

Kulturněhistorický kontext

Jak již bylo zmíněno při popisu průběhu reformace v rumunskojazyčném prostředí, kalvínská větev reformace měla mezi rumunským (především sedmihradským) obyvatelstvem výraznější vliv ve dvou obdobích, přerušovaných vládou sedmihradských knížat z rodu Báthoryů. *Tâlcu evangheliilor* (*Cazania I*) a *Molitvenic* patří do prvního období, tedy do doby, kdy bylo v Sedmihradsku knížetem Janem Zikmundem a čerstvě vzniklou Maďarskou reformovanou církví ustaveno rumunské kalvínské biskupství (1566), jehož biskupové byli sice rumunské národnosti, ale podléhali přísné kontrole Maďarské reformované církve, jmenování byli sedmihradským knížetem.

Není pochyb o tom, že *Výklad evangelií* a *Modlitební kniha*, vytištěné společně, patří k nejlepším ukázkám snahy o propagaci kalvinistického, tedy reformovaného, vyznání. Nejen proto, že na konci *Cazania I* nacházíme Coresiho „doslov“, *Dojana cetitorilor*, kde uvádí důvody pro vytištění této knihy a mimo jiné v něm vysloví upozornění, že on sám je pouze tiskařem, nikoli překladatelem díla. Také zde zmiňuje další dvě knihy, které vytiskl rumunsky. Z tohoto doslovu pochází slavná pasáž, kde Coresi mluví o nutnosti překládat biblické texty do rumunštiny:

„Den mila lu Dumnezeu, eu, diacon Corese, deac-am văzut că mai toate limbile au cuvântul lu Dumnezeu în limba lor, numai noi, rumâni, n-avem, - și Hristos zice (Matei, 99): ‘Cine ceteaște, să înțeleagă’; Pavel apostol încă scrie (la Korintomb, 155) că ‘întru besearcă mai vârtos cincii cuvinte cu înțelesul meu să grăiesc, ca și alții să învâț, decât untunearc de cuvinte neînțelese, într-alte limbi’, derept aceaia am scris cum am putut *Treteevanghelul și Praxiul rumânește*.“⁶⁵

Důležitější je ovšem skutečnost, že výklady jednotlivých textů evangelia jsou mnohdy výrazným útokem na „polopohanské“ zvyky ortodoxní církve, spojené především s vysluhováním bohoslužeb za mrtvé, ba i na pravoslavné kněží jako takové, a jednoznačným vyslovením reformačních dogmat.

„Caută cum grăiaște sfânt Pavel, kb Korinthomb, 124: ‚cum ce era nebunia, ales-au Dumnezeu ca să se buneaze mândria ceștii lumi.‘ Drept aceaia, învață de aicea și tu, creștine, cum leage și dreptate acmu încă nu aștepta de la oameni mari, cum sânt patriarșii și papii, mitropoliții, arhiepiscopii; că în toata vremea ei au fost // mai aleaneși și mai vrăjmași dereptăției, carei au șezut la scaun, cum în vremea prorocilor și în vremea când îmbla Iisus Hristos în lume fariseii și episcopii mai mari era popilor, era vrăjmași dreptăției. Acmu încă, deaca vor grăi în aleanul cuvintelor apostolilor, să-i ținem cu anatema.“⁶⁶

Kritika církevních autorit je postavena, v rámci reformačního učení, také na poznání, že jedinou autoritou a jediným zdrojem poznání Boží pravdy je Písmo, my sami se tedy musíme učit Bibli číst a zkoumat, neboť mezi Božím Slovem a člověkem není žádný prostředník (v pravoslavném pojetí hraje kromě Bible významnou roli tzv. svatá tradice). Kromě požadavku „sola scriptura“ v *Cazania I* nacházíme také upozornění, že člověk si nemůže „zaplatit“ spasení svými dobrými činy: jediný způsob, jak můžeme být vykoupeni, je skrze víru, „sola fide“.

⁶⁵ „Z milosti Boží já, diákon Coresi, když jsem viděl, že téměř všechny národy mají Slovo Boží ve svém jazyce, pouze my, Rumuni, nemáme – a Kristus říká (Mt 24,15): ‘Kdo čte, rozuměj’; apoštol Pavel dále píše (1 Kor 14,19): ‘Ale v zboru raději bych chtěl pět slov srozumitelně promluvit, abych take jiných poučil, nežli deset tisíců slov jazykem’, proto jsem napsal, jak jsem nejlépe mohl, *Tetraevangeliár a Skutky apoštolské* v rumunštině.“ Coresi: op. cit., s. 186.

⁶⁶ „Hled’, co praví svatý Pavel, 1 Kor 1,27: ‘Ale což bláznivého jest u světa, to vyvolil Bůh, aby zahanbil moudré.’ Nauč se tedy i ty, křesťane, že zákon a spravedlnost nemůžeš čekat od významných lidí, jako jsou patriarchové a kněží, metropolité, arcibiskupové; protože ti byli odedávna // velkými odpůrci a nepřáteli pravdy, jejíž trůn obsadili, tak jako i v dobách proroků a v době, kdy po světě chodil Ježíš Kristus, byli farizeové a velcí biskupové významnější nežli kněží; byli nepřáteli pravdy. Pokud tedy budou mluvit proti slovům apoštolů, vyobcujme je z církve.“
Ibidem, s. 66.

„A patra [învățătură, čili čtvrté poučení z tohoto biblického textu; pozn. aut.], să învățăm ce-au vrut trebui celor feate nebune ca să ai- // ba cum iale încă să poată întra la nunta ceriului, ce n-au avut unt în vasele sale. Ce iaste acel unt? nemică nu e altă, numai dereptatea inimei, cu rugăciune și preveghetură, carea prea vietoare iaste în cea tare și dereaptă și rămâietoare credință în Domnul nostru Iisus Hristos, în fiul sfinteii Marii, acea credință în dragoste dereaptă a veacilor. Că deacă nu văm avea inemă ca aceasta, ce vor folosi și alalte fapte ce fac oamenii pre deafară? nemică nu sunt altă, numai fânare și sfeașnice fără unt. Drept aceaia, nu zice nici Hristos (Luca, 88): ‘Când va veni Fiiul Omenesc, gândiți: «oare afla-va fapte bune pre pământ?»’, că zice și grăiște aimintrea, așa: «Vare gândiți că va găsi credință pre pământ?»’ Derept aceaia, vare cine în vremea morții sale nu-i va fi cu credința în Iisus Hristos, așa va îmbla ca și ceale cinci feate nebune. Iară tu, Doamne, dă-ne împărăția ta! Amin!//⁶⁷

Důležitým prvkem kalvínského učení, který se ve *Výkladu evangelií* projevuje, je učení o predestinaci neboli předurčení (ke spáse / zatracení, zjednodušeně řečeno). Text dále výrazně brojí proti roli svatých ve vztahu mrtvých s Bohem a proti svatým a jejich kultu vůbec.

Molitvenic je zářným příkladem reformačních snah o zjednodušení bohoslužebné liturgie. Všimneme si tak, že z bohoslužebného programu je vyřazeno mnoho rituálních prvků jako je kadidlo, zapalování svíček či svěcená voda. Reformovaná věrouka také káže, že svátosti jsou pouze dvě, tedy křest a Večeře Páně. Zajímavé je povšimnout si, že v rámci *Molitvenicu* se mluví o třech obřadech – o křtu, o svatbě a o Večeři Páně. V úvodní studii píše Ion Gheție, že jde o tři svátosti. Toto však není v souladu s reformačním učením a v *Molitvenicu* žádné jednoznačné vymezení svátostí nenajdeme. Popis správného průběhu svatby je radikálně odlišný v tom, že zavádí slib novomanželů před Bohem, jehož znění známe i dnes; jde mnohem více o obřad blízký civilnímu, právnímu slibu a mnohem méně rituální. Večeře Páně je zde popisována pro zcela konkrétní případ: jde o její vysluhování nemocným. Zda je svatba také považována za svátost z textu jednoznačně nevyplývá.

⁶⁷ „Čtvrté [ponaučení] je, abychom se naučili, co by bývaly potřebovaly mít ty pošetilé družičky s sebou, aby mohly vstoupit na nebeskou svatbu, ty které neměly olej ve svých nádobách. Co je ten olej? Není nic jiného, než pravost srdce, v modlitbách a bdělosti, nejhorlivější v pravé a stálé víře v našeho Pána Ježíše Krista, syna svaté Marie, víra v pravou a věčnou lásku. Protože pokud nebudeme mít taková srdce, k čemu nám budou ostatní činy, které konají lidé navenek? Nejsou nic jiného než lucerny a lampy bez oleje. Proto ani Kristus neřiká (Lk 18,8): ‘Až přijde Syn Člověka, přemýšlejte: «Zdaliž nalezne dobré skutky na zemi?»’, ale praví a rozmlouvá jinak, těmito slovy: «Zdaliž nalezne víru na zemi?»’ Proto tedy, kdokoliv nebude mít v hodinu své smrti víru v Ježíše Krista, pochodí stejně, jako těch pět pošetilých družiček. Ty, Pane, dej nám království své! Amen!!”
Ibidem, s. 182.

Z tohoto úhlu pohledu se zřejmě na coresiovské *Cazania I* a *Molitvenic* díval P. P. Panaitescu (1965), který v obou dílech spatřoval jakýsi kompromis mezi ortodoxií a protestantskou reformací, který byli ochotni přijmout protestantští rumunští faráři ze Scheii Braşovului, kteří měli podle této hypotézy být vydavateli tohoto dvojdíla. Ion Gheţie se domnívá, že jde o hypotézu nepodloženou, která neobstojí kritice, a uvádí, že prakticky všichni badatelé vidí v Coresiho dvojknize produkt kalvinistického prozelytismu⁶⁸.

Podíváme-li se však opět do obsáhlé porevoluční publikace Any Dumitranové, jejíž erudice a rozhled v tomto tématu jsou neoddiskutovatelné, vidíme, že ani ona nevidí Coresiho výklad evangelií a modlitební knihu jako jednoznačnou propagaci kalvinistických dogmat. Není pochyb o tom, že jde o díla, která vznikla podnícena snahou o propagaci reformační věrouky v období po ustavení rumunského reformovaného biskupství v Sedmihradsku pod vedením biskupa Gheorghe de Sângeorz. V praktickém výsledku této snahy se však dost možná zračí jev, který Ana Dumitranová označuje za „nesiguranţă / inconştienţă doctrinară“ (doktrinární nejistota / nevědomost).

„Nesiguranţa doctrinară a începuturilor se pare că nu a fost sesizată de români, diaconul Coresi plasând editarea *Tâlcului evangheliilor* atât de impregnat de spiritul calvinismului alături de un *Molitvenic* şi în continuarea tipăririi *Evangheliei* şi a *Apostolului* ale căror origini luterane sunt incontestabile, între cele două direcţii de penetrare a Reformei între români singurul element de legătură invocat fiind ‘jelania a mulţi preuţi de tâlcul evangheliilor cum să poată şi ei propovedui, şi a spune oamenilor învăţătură după cetitul evangheliei.’“⁶⁹

„Această ‘inconştienţă’ doctrinară, care nu poate fi imputată ierarhilor săi (...), nu poate fi decât rezultatul compromisului între principiile Reformei protestante şi structura dogmatico-liturgică a Ortodoxiei.“⁷⁰

Doktrinární nejistota rumunského kalvinistického biskupství se projevuje také tím, že během jeho – pravda krátké – existence nikdy nevznikla potřeba formulovat vlastní vyznání

⁶⁸ Parafráze úvodní studie Iona Gheţieho k op. cit.

⁶⁹ „Doktrinární nejistotu počátků si Rumuni, zdá se, neuvědomovali, vezmeme-li v úvahu, že diákon Coresi vydal *Výklad evangelií*, natolik prosycený duchem kalvinismu, společně s *Modlitební knihou* a coby pokračování tisku *Evangelia* a *Skutků apoštolských*, jejichž luteránský původ je nepopíratelný; jediný prvek spojující oba směry pronikání reformace mezi rumunské obyvatelstvo, na který se autoři odvolávají, bylo ‘volání mnohých farářů po výkladu evangelií, aby mohli i oni kázat a podávat lidem ponaučení podle textu evangelia.’“

DUMITRANOVÁ, Ana: *Religie ortodoxă – Religie reformată. Ipostaze ale identităţii confessionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*. Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2004, s. 103-104.

⁷⁰ „Tato doktrinární ‘nevědomost’, kterou nelze připisovat jejich hierarchům, nemůže být ničím jiným, než výsledkem kompromisu mezi principy protestantské reformace a dogmaticko-liturgickou strukturou pravosláví.“ Ibidem, s. 104.

víry, poznamenává dále Ana Dumitranová. Domnívá se také, že označení „rumunské biskupství“ používané maďarskou historiografií je mnohem vhodnější než označení rumunské historiografie, v němž je přidán přívlastek „kalvinistické“, neboť jde o instituci, jejímž jediným skutečným „vyznáním“ bylo překládání náboženských textů do rumunštiny, což je pouze jeden ze znaků reformace a žádné bližší doktrinární vymezení neposkytuje.⁷¹

Na závěr této kapitoly ještě jeden citát z téhož pramene:

„Episcopatul românesc reformat se pare că a avut în comun cu calvinismul doar textul *Cazaniei I* coresiene, mai precis acele pasaje cu caracter calvin cu care a fost completată traducerea după originalul slavon posibil neinfestat de Reformă al omiliilor tipărite cu sprijinul financiar al calvinului Forró Miklós de Hopârta. Nici măcar *Molitvenicul* care a însoțit-o și care ar fi trebuit să fie o ‘carte de căpătâi’ a calvinismului românesc nu are un conținut propriu-zis calvin. Fiind o prelucrare a textului corespunzător din *Agenda* tipărită de Gáspár Heltai la Cluj în 1551 și 1559, el conține în fapt variantele ale ritului luteran.“⁷²

II. 2. 1. 2. CARTEA DE CÂNTECE (FRAGMENTUL TODORESCU)⁷³

O něco méně známým literárním počinem, který souvisí s šířením kalvinistické reformace mezi rumunským sedmihradským obyvatelstvem, je zpěvník, resp. část zpěvníku, obsahující reformované bohoslužebné písně v rumunštině. Objevil jej roku 1911 v budapešťském antikvariátu Dr. Hiador Sztripszky a společně s Dr. Györgyem Alexicsem⁷⁴, maďarským filologem rumunského původu, o něm pak napsal obsáhlou studii s názvem *Szegedi Gergely énekeskönyve XVI. századbeli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra*. (Zpěvník Gergelye Szegediho v rumunském překladu z 16. století. Protestantské vlivy na místní rumunské obyvatelstvo. Budapest, 1911). Protože nalezenou literární

⁷¹ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 105.

⁷² „Rumunské reformované biskupství mělo s kalvinismem, zdá se, společný pouze text coresiánského *Cazania I*, přesněji řečeno pasáže kalvinistického charakteru, jimiž byl doplněn překlad ze slovanského originálu – zřejmě nenakaženého reformací – z něhož pocházejí kázání vytištěná s finanční podporou kalvinisty Miklóse Forróa z Hopârty. Ani obsah *Molitvenicu*, který byl vytištěn společně s *Cazania I* a který by tedy měl být hlásnou troubou rumunského kalvinismu, není v pravém slova smyslu kalvinistický. Protože jde o zpracování odpovídajícího textu z *Agendy* vytištěné Gáspárem Heltaim v Kluži roku 1551 a 1559, obsahuje *Molitvenic* ve skutečnosti varianty luteránského ritu.“ Ibidem, s. 110.

⁷³ Celý Todoreskův fragment je k nahlédnutí v příloze.

⁷⁴ György Alexics/Gheorghe Alexici (1864 -1936) je autorem prací věnujících se velmi detailně maďarské slovní zásobě v rumunštině, maďarsko-rumunského i rumunsko-maďarského slovníku, gramatické příručky pro oba jazyky a dalších etnologických a historických děl. Byl univerzitním profesorem v Budapešti. Protože sám v titulu knihy uvádí své jméno v maďarské verzi, budeme nadále používat maďarský přepis jeho jména.

památku, která je pouhým torzem, zakoupil Dr. Iuliu Todorescu, bývá většinou označována jako „Todoreškův zlomek“.

V čem spočívá výjimečnost této literární památky? Její hlavní „omračující“ vlastností je opět jeden primát v rumunské literatuře: jde o vůbec první dochovaný rumunskojazyčný text napsaný, resp. vytištěný latinkou. Touto skutečností, která na první pohled působí jako cosi naprosto výjimečného, se nenechme zcela unést: vzhledem k rumunskému kulturnímu kontextu zde nepozorujeme žádný přelomový bod, který by znamenal počátek opouštění zvyku psát a tisknout cyrilicí. Ve Valašsku a Moldavsku se latinka namísto cyrilice prosadila až díky vzdělavcům patřícím k tzv. Sedmihradské škole. Ion Heliade-Rădulescu vydal v roce 1828 rumunskou mluvnici se zjednodušenou verzí cyrilské abecedy, v r. 1837 pak v překladu Rousseauovy Nové Heloisy nazvaném *Julia* použil tzv. přechodný pravopis, který obsahoval 19 cyrilských písmen, 10 písmen z latinky a dvě písmena shodná v obou abecedách. Definitivní přijetí latinské abecedy přichází v obou zakarpatských knížectvích až díky reformám Alexandra Ioana Cuzy: roku 1860 ve Valašsku, 1863 v Moldavsku⁷⁵. Toto v zásadě platí i o rumunské literatuře v Sedmihradsku, s výjimkami několika textů, které vznikly pod vlivem nerumunského sedmihradského obyvatelstva, především v době reformace. Po unii sedmihradské ortodoxní církve s řeckokatolickou začalo platit nařízení psát veškeré texty latinkou⁷⁶, je však všeobecně známo, že i v devatenáctém století byly rumunské texty, pokud měly oslovit rumunské publikum, psané cyrilicí.

Použití latinky místo cyrilice lze u Todoreskova zlomku vysvětlit jednou prostou skutečností: autor překladu je, jak níže ukážeme, maďarské národnosti. Maďarská inteligence, pokud nenavštěvovala rumunskojazyčné školy, cyrilicí psát neuměla; v sedmnáctém století se však v rámci rozvoje rumunského školství (zejména zásluhou Zsuzsanny Lórántffyové) i někteří maďarští vzdělanci učili „valašskému písmu“ – cyrilicí. Sama Zsuzsanna Lórántffyová podporovala např. vydávání reformačních zpěvníků přeložených z maďarštiny do rumunštiny a napsaných „jejich písmem“.

Todoreškův zlomek je tedy text v rumunském jazyce vytištěný latinskými literami, avšak s maďarským pravopisem – v podstatě jde o fonetický přepis rumunských fonémů pomocí maďarské abecedy, resp. tehdejšího maďarského pravopisu. Protože autoři studie

⁷⁵ (Ion Heliade-Rădulescu vydal v roce 1828 rumunskou mluvnici se zjednodušenou verzí cyrilské abecedy, v r. 1837 pak v překladu Rousseauovy Nové Heloisy nazvaném *Julia* použil tzv. přechodný pravopis, který obsahoval 19 cyrilských písmen, 10 písmen z latinky a dvě písmena shodná v obou abecedách.)

PRICE, Glanville: Encyklopedie jazyků Evropy. Praha: Volvox globator, 2002. Vydání první, s. 376. (Z angl. Orig. An Encyclopedia of the Languages of Europe – Blackwell Publishers Ltd 1998 přeložili Václav Černý, Zlata Kufnerová a Sáva Heřman.)

⁷⁶ ALEXICS, György; STRIPSZKY, Hiador: *Szegedi Gergely énekeskönyve XVI. századbeli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra*. Budapest: Hornyánszky Viktor, 1911, s. 213.

předpokládají, že text je útržek z původně celého zpěvníku, mluví o první rumunské knize vytištěné latinkou.

Todoreskův zlomek byl objeven náhodně v deskách zcela jiné knihy, jež byla vytištěna v roce 1516, svázána roku 1601⁷⁷. Ony čtyři listy (které původně tvořily druhý arch z celého zpěvníku), na nichž se nachází deset reformovaných zpěvů v rumunském jazyce, byly použity coby makulatura (byly vlepeny do vnitřní strany kožených desek pro jejich zpevnění, spolu s úryvkem dalších tisků).

Co se titulu týče, zbývá objasnit, proč se kniha nazývá podle Gergelye Szegediho. Tento překladatel žalmů i autor původní písňové tvorby studoval společně s Péterem Juhászem Meliusem a Gáspárem Károlim ve Vitembergu, odkud se vrátil roku 1557, posléze se stal farářem v Debrecínu, kde fungoval po boku Meliuse. Redigoval mimo jiné upravené a rozšířené vydání debrecínského zpěvníku z roku 1569. Zemřel pravděpodobně 1570, jinak o jeho životě víme velmi málo. Szegedimu vděčíme za deset překladů (lépe parafrází) žalmů a pět písní vlastní tvorby; Albert Szenci Molnár jej považoval za jednoho z nejlepších překladatelů žalmů. Ve své době vynikal tvořivějším využitím rýmů, jeho písně jsou po formální stránce velmi kvalitně vypracovány. Výše zmíněný debrecínský zpěvník, který sestavil Szegedi, obsahoval čtrnáct jeho písní, z nichž deset žalmů, a byl po celé šestnácté století nejpoužívanějším zpěvníkem v maďarském kalvinistickém prostředí.⁷⁸ Z ranějšího vydání tohoto zpěvníku je převzata větší část písní nacházejících se v Todoreskově zlomku. S tímto Szegediho zpěvníkem se naše literární památka navíc zcela shoduje v obrazci sazby, písmu (velikost, tvar) i ve velikosti papíru – jde tedy o stejný typ zpěvníku.

Protože byl úryvek zpěvníku nalezen coby makulatura spolu s ostatními tisky, jejichž data vzniku jsou rozložena mezi léta 1564 – 1586 a z nichž všechny pocházejí z kluzské tiskárny, je svůdné předpokládat, že jejich původ je tentýž a rok vydání mezi 1586 a 1601, kdy vyšla kniha, v níž je úryvek vlepen. To by pak nasvědčovalo teorii, že se jedná o překlady z Heltaiho či Szegediho žalmů vydaných v roce 1590. Ani jeden z těchto nabízejících se předpokladů však není pravdivý. V první řadě je značně podezřelé, že by jako makulatura byly použity stránky ze zpěvníku, který vyšel teprve před několika lety a po němž byla velká poptávka, domnívají se autoři studie. To však, poznamenejme, není příliš silný argument,

⁷⁷ Její název zní „*DIODORI SICULI scriptoris graeci libri duo de Philippo et Alexandro. Utrunque latinitate donavit Angelus Cospus Bononiensis. Viennae Pannoniae 1516.*“

⁷⁸ V tomto odstavci vycházíme z údajů uvedených v *Dějinách maďarské literatury, I. svazek (A magyar irodalom története, I. kötet)*, odp. red. István Sötér. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964, s. 350. Studie Dr. Alexicse a Dr. Sztripszkého ovšem uvádí více informací: Szegediho zpěvník byl poprvé vydán 1562, poté 1566, 1569, dále ještě v pěti vydáních, a to poprvé mezi lety 1569-1574, pak 1574-1579, v roce 1579, mezi 1579-1590 a v r. 1590; další vydání již vycházeli pod jménem Györgye Gönciho.

zvláště vezmeme-li v úvahu, že touto dobou je pozice kalvinismu oslabena, na sedmihradský trůn dosedá rod Báthoryů.

Přesvědčivý argument však nabízejí zpěvy, které v Todoreskově zlomku najdeme. Jde o píseň č. 4 s názvem *Haycz meg Wriſten kegyes füleidet* (dnes *Hajts meg Úristen kegyes füleidet*, tj. Nakloň, Pane, ucha svého⁷⁹), kterou sice najdeme i v Szegediho zpěvníku z roku 1590, nenacházíme ji však ani ve vydání z roku 1579, ani 1569, až ve vydání z Nagyváradu (Oradea) z r. 1566. Dostatečný důkaz, že Todoreskův zlomek nepochází z doby po roce 1590, podávají písně s číslem 9 a 10. Tyto dvě, *Mostan Úristen hozzád kiáltunk* (K Tobě, Pane, nyní voláme) a *Dicsérjétek az Urat* (Oslavujte Pána), nenajdeme v žádném ze Szegediho zpěvníků, neboť pocházejí z unitářského zpěvníku Františka Dávida, který vyšel před rokem 1574, pravděpodobně kolem r. 1568. Z tohoto zpěvníku se nedochoval ani jeden exemplář, k dispozici jsou však historická svědectví o jeho existenci.⁸⁰

Aniž bychom se pouštěli do parafrázování celé argumentace, kterou předkládají autoři studie o Todoreskově zlomku, uveďme, že ohledně data vydání docházejí k letům 1570 – 1573. Rumunský překlad písní byl pořízen ze dvou pramenů, a to ze Szegediho zpěvníku vydaného v r. 1566 v Nagyváradu (Oradea) a ze zmíněného unitářského zpěvníku F. Dávida; původ písní je prvním vodítkem v určení letopočtu. Definitivní důkaz pak představuje tiskárna, z níž kýžených deset rumunskojazyčných zpěvů (resp. původně značně obsáhlejší rumunskojazyčný zpěvník) pochází: jde o tiskárnu Rudolfa Hoffhaltera, syna Rafaela Hoffhaltera, dvorního tiskaře Jana Zikmunda. Dílo bylo vytištěno v Nagyváradu. Za dob Jana Zikmunda byl jeho knížecí dvůr v Albě Iulii (Gyulafehérvár) centrem unitářského rozmachu, zde byl s největší pravděpodobností vytištěn zpěvník Františka Dávida (zřejmě 1568). Po smrti dvorního tiskaře Rafaela Hoffhaltera v tomtéž roce však Jan Zikmund tiskárnu nesvěřil Rafaelově synu Rudolfovi, nýbrž jiné osobě. Rudolf se pak mezi lety 1570 – 73 nachází v Oradeji, kde tiskne rumunskojazyčný zpěvník.

V určení letopočtu a místa vydání pomohlo Dr. Alexicsovi a Stripszkému také stanovení národnosti překladatele. Ta byla jednoznačně maďarská, což lze bez problému dokázat překladatelskými kalky a dalšími chybami, které dávají znát, že překladatel uvažoval maďarsky a rumunštinu příliš neuměl. Použitý pravopis autoři studie zasazují do dějin maďarského pravopisu, přičemž jeho vývojová fáze použitá v Todoreskově fragmentu odpovídá, zjednodušeně řečeno, době poloviny šestnáctého století. Osoba překladatele není

⁷⁹ Tento ženevský žalm, jehož text složil francouzský žalmista K. Marot, najdeme coby 86. žalm jak v dnešním zpěvníku Maďarské reformované církve (Kálvin kiadó, 2009), tak ve zpěvníku Českobratrské církve evangelické (Synodní rada ČCE, 1979) – zde jsou k písni uvedeny údaje „1543 / Ženeva 1551“.

⁸⁰ ALEXICS, György; SZTRIPSKY, Hiador: op. cit., s. 132-134.

známa; Alexics a Sztripszky jsou toho názoru, že by se mohlo jednat o biskupa rumunského reformovaného biskupství Pála Tordosiho (umírá 1577).

Zmínili jsme, že Todoreskův zlomek je pouze úryvek o čtyřech listech pocházející ze zpěvníku, který byl pravděpodobně značně více obsáhlý. Tyto čtyři listy zřejmě tvořily druhý arch celého zpěvníku, který měl nejen předcházející první arch, ale také několik následujících. Že tomu tak je, je zjevné nejen z některých náznaků na samotné literární památce (kustod „B“ na první straně, chybí závěrečné „finis“ za posledním zpěvem), ale především z pozdějších rukopisných kopií pořízených na základě tohoto zpěvníku. Todoreskův zlomek obsahuje 5 žalmů (3., 6., 8., 9. a 10. píseň), čtyři církevní chvalozpěvy (2., 4., 5. a 7. píseň) a jednu pohřební píseň (č. 1). V běžném kalvinistickém zpěvníku Szegediho typu byly k nalezení písně pro všechny církevní příležitosti, není tedy pravděpodobné, že by se shromáždění spokojilo s rozsahem písní, který nabízí Todoreskův zlomek.

Jak vypadal první arch i archy následující po úryvku, který se nám dochoval jako Todoreskův zlomek, se dovídáme v první řadě ze zpěvníku sikulského šlechtice Sándora Gergelye Agyagfalviho, který je rukopisnou kopií pořízenou v roce 1642 z - tehdy ještě kompletního - zkoumaného zpěvníku. Jak správně upozornil Lajos Demény, významný rumunský badatel maďarského původu, kniha Sándora Gergelye není striktně vzato zpěvník, neboť samotné písně předcházejí různé další bohoslužebné texty, např. Apoštolské vyznání víry, Desatero, Otčenáš, ustanovení Večeře Páně, ranní a večerní modlitba či požehnání, vše přeložené do rumunštiny. Za lepší označení by tedy bylo možno zvolit například „liturgickou/modlitební knihu“.

Liturgickou knihu Sándora Gergelye Agyagfalviho vlastní knihovna debrecínského reformovaného gymnázia, tato literární památka byla objevena coby dodatek ke katechismu vydanému v Albě Iulii v roce 1639. Obsahuje reformované písně Szegediho typu, opět v rumunštině, avšak, stejně jako u Todoreskova zlomku, s maďarskými nadpisy a maďarským pravopisem. Z informace uvedené na konci rukopisu se dovídáme nejen přesný den dokončení kopistovy práce a jeho identitu, ale také místo, kde byla kopie pořízena: Hátszeg (dnes Hațeg). To je v plném souladu se skutečností, že města Hátszeg/Hațeg, Karánsebes/Caran Sebeș a Lugos/Lugoj představovala oblast, kde kalvinistické reformační učení zakotvilo i mezi rumunským obyvatelstvem. Podává o tom zprávu mimo jiné kníže Gábor Bethlen, který zmiňuje používání reformovaných zpěvníků v karansebešských a lugožských sborech – o jaké zpěvníky konkrétně šlo, to však nevíme.

Agyagfalviho rukopis měl původně 128 stran, dnes čtyři chybí. Původní počet zde sepsaných písní byl 70. Některé písně z Agyagfalviho rukopisu jsou téměř úplně totožné se

svými předchůdkyněmi (č. 3, 7, 8, 9) z *Todoreskova zlomku*, jiné zde najdeme v lehce pozměněné verzi. Určité množství písní bylo jistě také přidáno v sedmnáctém století; podle různých vydání Szegediho zpěvníku a také zpěvníků unitářských lze však do značné míry identifikovat, které písně byly okopírovány ze zpěvníku, z něž pochází *Todoreskův zlomek*, tj. které písně tento zpěvník původně obsahoval. Studie Dr. Alexicse a Dr. Sztripszkého nabízí jako užitečnou pomůcku přehledně vypracovanou, obsáhlou tabulku, v níž je indikováno, které písně najdeme ve kterých vydání jednotlivých zpěvníků.

Zbývá ještě doplnit, že za určité pokračování řady zpěvníků/modlitebních knih Szegediho typu lze považovat také *zpěvník Jánoše Viskiho* z roku 1697. Najdeme v něm rumunský překlad sto padesáti žalmů Alberta Szenciho Molnára a 35 písní podle vzoru Szegediho zpěvníků. Vznik této literární památky připisuje Sztripszky a Alexics vlivu doby Jiřího Rákócziho I., jeho ženy Zuzany Lórántffyové a též Michala Apafiho, přestože rok vzniku již odpovídá době, kdy Sedmihradsko (před vládou posledního knížete samostatného Sedmihradska, Františka Rákócziho II.) spravovali Habsburkové. V tomto „druhém reformačním období“, kterému se budeme níže věnovat, kalvínské vyznání v Sedmihradsku ještě posiluje svoji pozici a výrazně se pojí s politickým prvkem v boji proti (katolické) habsburské monarchii; v rákócziovské době je kromě velkého důrazu na školství v národním jazyce zaměřena pozornost právě také na zavádění rumunštiny do bohoslužeb a rozmnožování rumunskojazyčných zpěvníků. Návaznost *Viskiho zpěvníku* (jedná se opět o rukopis) na *zpěvník*, z něž pochází *Todoreskův zlomek*, je již mnohem méně patrná než u Agyagfalviho (jediná píseň, jež se vyskytuje ve všech třech památkách, je *Vedd el Uristen rólunk haragodat* (Vzdal od nás, Pane Bože, svůj hněv, č. 7 v *Todoreskově zlomku*). *Viskiho zpěvník* ovšem obsahuje 20 písní, které nacházíme i v Agyagfalviho rukopise. Dílo je zajímavé mimo jiné tím, že autor, János Viski, byl evidentně vzdělaný muž, který dřívější zpěvníky nejen opisoval, ale s velkou mírou pravděpodobnosti i překládal: jak 150 žalmů, tak několik písní z maďarských zpěvníků Szegediho typu. Kromě maďarské školy musel chodit též do rumunského kněžského semináře, kde se naučil psát cyrilicí; v rukopisu se nachází čtvrtstránková (nadále rumunskojazyčná) pasáž napsaná ovšem Rumuny stále většinově užívanou cyrilicí. Na první straně rukopisu nalézáme *Viskiho* výrok o vlastnickém právu na tuto knihu – a to hned v několika variantách: latinsky, maďarsky, rumunsky (napsáno cyrilicí), opět latinsky, ale řeckou abecedou, latinsky hebrejským písmem a ještě několikrát v latině, avšak sikulskými runami (!).

Je zřejmé, že zpěvníky či modlitební knihy tvoří nedílnou součást reformační literatury v rumunském prostředí. Jejich rozšíření bylo patrně značné, dějinná svědectví naznačují, že zpěvníky byly znovu a znovu ručně opisovány a hojně používány⁸¹. Bohužel se mnoho těchto rukopisů ztratilo – nebo ještě nebyly nalezeny. Zpěvníková literatura z tohoto období je, domníváme se, evidentně zajímavá jak pro maďarskou, tak pro rumunskou literární historii a zasluhovala by větší pozornost.

Význam studie Dr. Alexicse a Dr. Sztripszkého spočívá nepochybně nejen v tom, že se věnují významnému literárnímu objevu své doby, ale také v tom, že jde o vůbec první monografii věnovanou tématu rumunskojazyčných reformovaných zpěvníků.

Studie o rozsahu 232 stran je počinem hodnotným, má však i své slabší stránky – její první polovina nazvaná „Kulturněhistorická část“ je z dnešního pohledu již pouhým dokladem tehdejšího myšlení nacionalisticky zaměřených maďarských vědců. Jak ale ukazuje kritická recenze Dr. Nicolae Drăgana, jež vyšla v čísle 3.-4./1912 sedmihradského rumunského časopisu *Transilvania*, za pouhý dokument jistého způsobu uvažování považovali tuto „Kulturněhistorickou část“ rumunští vědci již v době, kdy byla kniha vydána.

Drăganova recenze je kvalitní proto, že nabízí objektivní zhodnocení díla. Na rozdíl od ostatních recenzí, na něž odkazuje, hodnotí Drăganu také jazykovou studii, která tvoří poslední část knihy. Autoři dalších rumunských recenzí se (pochopitelně velmi dotčeným tónem) věnují pouze Kulturněhistorické části. Drăganu upozorňuje na některé chyby v rumunštině, kterých se Dr. Alexics dopustil při transkripci a v jazykové studii na konci knihy, velmi kladně naopak hodnotí část věnující se samotnému rozboru písní v Todoreskově zlomku a jejich souvislostem s ostatními reformačními zpěvníky v maďarském prostředí.

Studie Dr. Sztripszkého a Dr. Alexicse je nejlepším příkladem toho, jaké ochuzení způsobuje nedostatečná spolupráce mezi maďarskými a rumunskými historiky a literárními vědci. Upozorňuje na to ve své recenzi i Nicolae Drăganu. Nejen, že po vzájemných konzultacích by transkripce a jazyková část studie neobsahovala chyby; celé dílo by tím získalo mnohem větší faktografickou bohatost. Sztripszky a Alexics museli jistě vědět o publikaci Nicolae Iorgy z roku 1604 s názvem *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688* (Dějiny rumunské náboženské literatury do roku 1688), nicméně se stěhou z ní citovat, komentuje Drăganu oprávněně ironickým tónem. Kapitola Sztripszkého a Alexicsovy publikace s názvem *Vliv kalvinismu v rumunském prostředí* přitom nepřináší oproti Iorgově

⁸¹ ALEXICS, György; SZTRIPSZKY, Hiador: op. cit., s. 135.

publikaci žádné nové objevy. A co je nejdůležitější, autorům studie evidentně unikla existence listu, který objevil a publikoval taktéž N. Iorga v *Análech rumunské Akademie věd* (1904-5). Jak jsme výše zmínili, za překladatele písní z Todoreskova zlomku považovali Sztripsky a Alexics biskupa Pála Tordasiho, nepodali však žádný pádný důkaz. Autorem dopisu, který objevil Iorga, je právě Pál Tordasi. Sděluje v tomto listu z 9.12.1570, adresovanému „královské župě Hunedoara“, povinnost tamních rumunských farářů přinést na synod konané o Vánocích v Kluži 1 florén na zakoupení rumunskojazyčného žaltáře a 32 denárů na „další liturgickou knihu“. Toto tedy, píše Drăganu, umožňuje téměř s jistotou určit překladatele i přesný rok vydání knihy, z níž nejspíše Todoreskův zlomek pochází: autorem je Pál Tordasi a Žaltář je z roku 1570.

Stejně jako Nicolae Drăganu se domníváme, že by některé pasáže Alexicsovy a Sztripszkého studie stály za překlad do rumunštiny – minimálně dvě kapitoly věnující se samotnému Todoreskovu zlomku a původu v něm obsažených písní. Od vydání studie sice uplynulo již celé století; pokud je nám známo, nebyl však překlad do rumunštiny nikdy pořízen (přestože Alexics sám dokonce na závěr jazykové části mluví o plánovaném překladu do rumunštiny). V první řadě by ovšem bylo potřeba v oblasti zpěvníkové literatury pokračovat v bádání, a to jak na maďarské, tak na rumunské straně.

Za zcela zásadní, nejpřínosnější aspekt celé studie považujeme vyzdvihnutí důležitosti vzájemného ovlivňování jednotlivých reformačních směrů, v tomto případě především unitářství a kalvinismu. Alexics a Sztripszky poukazují na skutečnost, že v nejstarším unitářském zpěvníku připisovanému Františkovi Dávidovi se nachází šedesát (!) písní Szegediho typu, a naopak v Todoreskově zlomku nacházíme z deseti písní šest pocházejících z unitářského zpěvníku, přičemž dvě poslední písně (č. 9 a 10) pocházejí přímo ze zpěvníku připisovanému F. Dávidovi. Velmi zajímavé je povšimnout si, že tyto zpěvy, v nichž se jednoznačně projevuje unitářské učení odmítající trojjednost Boží, byly za účelem přejímání do kalvinistických zpěvníků upravovány tak, aby vyhovovaly reformované dogmatice. Takto je v desáté písni Todoreskova úryvku vidět, že v maďarské verzi – pocházející z Dávidova zpěvníku – je v poslední sloce zmíněn pouze Bůh Otec a Ježíš, Boží syn, zatímco v rumunské verzi určené k šíření kalvinistického učení je invokován také Duch Svatý. V Agyagfalviho rukopise je počet písní převzatých z unitářského zpěvníku dokonce 31 z celkových 65.

Situace je však ještě spleťtější: sám František Dávid mluvil o tom, že unitářské zpěvy přejímal z luteránského zpěvníku používaného klužskými Sasy – unitářské zpěvy jsou tedy jistě alespoň zčásti převzaté a upravené luteránské písně. Toto by nás ovšem nemělo nijak

zvláště překvapovat, vezmeme-li v úvahu skutečnost, že Dávid byl před založením Unitářské církve maďarským lutherským a posléze kalvínským biskupem.

II. 2. 1. 3. PALIA DE LA ORĂȘTIE

K překladům do rumunského jazyka, za které vděčíme vlivu kalvinistické reformace, patří bezesporu také *Palia de la Orăștie* (dále jen *PO*), první dvě knihy Starého zákona (dále jen SZ), tj. Genesis a Exodus.

Na rozdíl od Coresiho *Výkladu evangelií a Modlitební knihy* není v případě *PO* pochyb ohledně roku a místa vydání; díky rozsáhlé předmluvě máme k dispozici nejen tyto údaje, ale také poměrně detailní informace o okolnostech vzniku díla. Ne všechny z nich, jak dále ukážeme, přesně odpovídají skutečnosti. Co se však týče například finanční podpory vydání, není důvod pochybovat o tom, že jde o historická fakta.

PO, jak bylo již výše uvedeno, byla vydána v roce 1582, a to konkrétně 14. června nebo července, v textu předmluvy najdeme údaj „meseța iule, 14“. Tisk však probíhal, jak uvádí G. Mihăilă⁸², již od 14. listopadu 1581. Jako tiskaři jsou podepsáni „Șerban diiacu, meșterul mare a tiparelor“ (jde o Șerbana Coresiho) a „Marien diiac“. Dílo bylo vydáno přirozeně právě v Orăștii, městečku na východě župy Hunedoara.

Knihy vyšla za vlády sedmihradského knížete Zikmunda Báthoryho („în dzilele lu Batăr Jigmon, voivodă Ardealului“⁸³) a s jeho podporou („cu știrea măiei lui Batăr Jigmon, voivodă Ardealului și a Țăriei Ungurești“⁸⁴ /sic!/), jakožto i s podporou všech významných sedmihradských pánů, ku spasení rumunských křesťanů: „și cu știrea și cu voia a toți domnilor mari și sfeatnici ai Ardealului, pentru înțrămătură besearece<i> sfântă a românilor, pofind tot binel<e>, ispășenie creștinilor români, (...)“⁸⁵. Finanční podporu poskytl vojenský kapitán František Geszty: „Celui domn de steag și vestit viteadz Ghesti Freanți, alesu hotnogiul Ardelului și Țăriei Ungurești, lăcutoriu în Deva, (...) Și măria lu Ghesti Freanți cu tot agiutoriul, și le-au scris în cheltuială multă, și cu alți oameni buni încă lă[î]ngă sine, și le-au dăruit voo, frați românilor, pentru aceaea rugați pre Domnedzeu pre[î]ntru mărie lui.“⁸⁶

⁸² MIHĂILĂ, George: *Palia de la Orăștie*. In: IORGA, Nicolae et al.: *Palia de la Orăștie: 1582-1982: studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române*. București: Editura Eminescu, 1984, s. 50.

⁸³ ARVINTE, Vasile: *Palia de la Orăștie. Vol. I: Textul*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“, 2005, s. 18. ISBN 973-27-0627-9.

⁸⁴ „s podporou a z vůle všech významných pánů sedmihradských, ku obrodě svaté církve Rumunů, touže poskytnout jen dobro, spasení rumunských křesťanů, (...)“ Ibid., s. 15

⁸⁵ Ibid., s. 15

⁸⁶ „Nositeli korouhve a chrabrému bojovníkovi Františku Gesztymu, zvolenému vojenským velitelem Sedmihradska a Uher, sídlícímu v Devě, (...) A jeho výsost František Geszty poskytl veškerou pomoc, vydal ji

František Geszty byl za vlády Zikmunda Báthoryho, který zahájil v roce 1581 válku proti Turkům, nejprve vojenským velitelem pro oblast Banátu, následně byl povolán na pomoc moldavskému knížeti Aronovi (Aron-Vodă)⁸⁷. Kromě již výše zmíněných počinů (stavba školy, internátu, rekonstrukce reformovaného kostela) dal ve své rodné Devě postavit také palác. Tento palác (tzv. Magna Curia) pak obýval nejen Zikmund Báthory, ale též např. Štěpán Bocskai, Gabriel Báthory a Gabriel Bethlen.

Z předmluvy k *PO* vyplývá, že překlad obsahoval nejen první dvě knihy SZ, nýbrž všech pět knih Mojžíšových (kromě Geneze a Exodu také Leviticus, Numeri a Deuteronomium), čtyři knihy královské (1. a 2. Samuelova a 1. a 2. Královská) a „několik proroků“ – z tohoto výrazu lze usuzovat, že byli přeloženi minimálně tři; dohromady tedy bylo přeloženo nejméně dvanáct knih SZ. Lze také vyvodit hypotézu, že původním záměrem zúčastněných bylo přeložit celou Bibli. Po tomto výroku, který v předmluvě pronáší Mihai Tordași, jeden z překladatelů, následuje pasáž, která je čtenářům adresována z titulu samotného knížete, Zikmunda Báthoryho. Ten říká, že z přeložených knih daruje Rumunům pouze první dvě knihy Mojžíšovy („Bitie și Ishod<u>l“). Následuje výrok o finanční pomoci Františka Gesztyho a vyjádření naděje, že časem budou vydány i ostatní přeložené knihy („cum aceste doo cărți să fie pãrgã pãnã Domnedzeu va și alalte tipãri și scoate“⁸⁸). Dodejme, že i tento výrok je příkladem bohaté obraznosti mluvy, která je pro předmluvu k *PO* příznačná: první dvě knihy Mojžíšovy mají být „raným ovocem“ („pãrgã“ /správně pãrgã/), dokud nevyjdou i další. Nicolae Iorga upozorňuje⁸⁹, že B. P. Hasdeu v Cuvente den bãtrâni otiskl také část z knihy Leviticus, zachovanou na dvou pergamenových listech z 16. století, kterou objevil v knihovně v Albě Iulii. Není však specifikováno, zda jde o tentýž překlad.

PO je kromě profesionální spolupráce „týmu“ překladatelů specifická také tím, že obsahuje marginálie, čili poznámky na okrajích strany – ty měly většinou blíže vysvětlit nejasné slovo či frázi nebo představovaly jakési „podtituly“, které popisovaly, o čem je v textu řeč⁹⁰.

[*PO*, pozn. překl.] s velikými náklady, i za pomoci dalších dobrých lidí, a darovali ji vám, rumunští bratři, proto se modlete k Pánu Bohu za jeho výsost.“ Ibid., s. 18

⁸⁷ IORGA, Nicolae: [„*Palia de la Orăștie*“: „*Însușirile acestei traducerii*“]. In: IORGA, Nicolae et al.: *Palia de la Orăștie: 1582-1982: studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române*. București: Editura Eminescu, 1984, s. 10

⁸⁸ „aby tyto knihy byly raným ovocem, dokud nebudou s pomocí Boží vydány a vytištěny i ty ostatní,“ ARVINTE, Vasile: op.cit., s. 18.

⁸⁹ IORGA, Nicolae: op. cit., s.10.

⁹⁰ BĂLAN, Ion: „*Palia de la Orăștie*“. In: IORGA, Nicolae et al.: *Palia de la Orăștie: 1582-1982: studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române*. București: Editura Eminescu, 1984, s. 18.

Protože jde o překladové, nikoli původní, dílo, je nasnadě, že jednou z nejméně diskutovaných otázek bude originál díla a osoba překladatele. Z dnešního pohledu zní taková otázka podivně – jde přece o Bibli, která je jen jedna. Musíme však mít na paměti, že v šestnáctém století jsou překlady z Vulgaty a Septaginty do vernakulárních jazyků stále poměrně málo rozšířené a značně nejednotné.

Předmluva k *PO* nám i zde nabízí poměrně bohaté informace; o jejich pravdivostní hodnotě však lze odůvodněně pochybovat. Dočteme se zde ohledně pěti knih Mojžíšových, že „sămt întorse și scose den limba jidovească pre greceaste, de la greci, sârbeaste și într-alte limbi, den acelea scose pre limba rumânească.“⁹¹ Mnohem níže v předmluvě pak nalzáme tento text:

„Cu mila lui Dumnezeu și cu ajutoriul Fiiului și cu săvârșitul Duhului Sfînt, eu Tordași Mihaiu, ales piscopul românilor în Ardeal, și cu Herce Ștefan, propoveduitoriul Evangheliei lu Hristos, în orașul Căvăran Șebeșului, Zacan Efrem, dascalul de dascălie a Șebeșului și cu Peștișel Moisi, propoveduitorul Evangheliei în orașul Lugojului, și cu Achirie, potropopul varmigiei Henedoriei, ținum într-una pentru jelianie Scriptureei sfinte, că vădzum cum toate limbile au și înfluresc întru cuvîntele slăvite a lui Dumnezeu, numai noi români pre limbă nu avem, pentru aceaea, cu mare muncă scoasem den limbă jidovească și grecească și sârbească pre limbă românească 5 cărți ale lui Moisi prorocul și 4 cărți ce se cheamă Țrstva și alți proroci cățva, și le dăruim voo, (...)“⁹²

Nicolae Cartoian považuje Mihaie Tordaše za „vedoucího překladatelského týmu“⁹³, jako překladatele pak uvádí další čtyři jména, která nacházíme v předmluvě. Hypotéza, podle níž byl Tordași velitelem překladatelského počinu, není vyloučená vzhledem k jeho postavení (byl biskupem rumunského kalvinistického biskupství) a vzhledem k tomu, že se ke čtenářům obrací v první osobě. Není však, domníváme se, ničím podložena; kromě Cartoianových Dějin staré rumunské literatury se s ní v odborných studiích neseťkáváme. Autor doprovodné studie k textu *PO*, Alexandru Gafton, poukazuje na to, že lze pouze předpokládat, že pět

⁹¹ ARVINTE, Vasile: op.cit., s. 15.

⁹² „S Boží milosti, s pomocí Syna a s dokonáním Ducha Svatého, já Michal Tordași, zvolený biskup sedmihradských Rumunů, dohromady se Štěpánem Hercem, zvěstovatelem Kristova evangelia, ve městě Karansebeși, a s Efremem Zacanem, učitelem v Sebeși, s Mojžíšem Peștișelem, zvěstovatelem evangelia v městě Lugoji, a s Achiriem, protopopem župy Hunedoara, jsme vyslyšeli stýskání po Písmu svatém, neboť jsme viděli, jak všechny národy mají přelavné Slovo Boží a v něm rozkvétají, jen my rumuni ve svém jazyce nemáme, a proto jsme s velkou námahou přeložili z jazyka židovského, řeckého a srbského [tj. Církevněslovanského, pozn. překl.] do jazyka rumunského 5 knih Mojžíšových a čtyři knihy, kterým se říká Královské a dalších několik proroků, a darujeme je vám, (...)“ Ibid., s. 18.

⁹³ Cartoian, Nicolae: op. cit., s. 109.

uvedených jmen je totožných s osobami překladatelů. Role jednotlivých osob zmíněných v předmluvě jsou definovány nejasně: dobový úzus byl vyjmenovat všechny, kteří se na vydání díla nějakým způsobem podíleli a měli významnější postavení – nelze tedy ani vyloučit, že překlad z velké části pořídil nejmenovaný mnich či farář, jehož společenská role však nebyla dostatečně významná. Předpokládat, že autory překladu bylo výše zmíněných pět osob, lze tedy pouze na základě dedukce⁹⁴.

Gafton se ve své obsáhlé studii věnuje mimo jiné koherenci překladu. Čistě z hlediska informací uvedených v předmluvě je velmi dobře možné, že každý z překladatelů překládal jednu z knih Mojžíšových, tedy že autoři překladu *PO* jsou pouze dva z uvedených pěti mužů. Stejně dobře je však možné, že Genezi i Exodus překládala jedna osoba, nebo že se na každé z knih podílela například dvojice překladatelů. Počet překladatelů a jejich identita nakonec není, píše Gafton, životně důležitá. Mnohem zajímavější je technika překladu a míra koherence textu, která je v případě *PO* vysoká - což opět ukazuje k názoru, že jde o dílo jednoho, maximálně dvou překladatelů, popř. že byl text jednou osobou velmi důsledně korigován. A. Gafton ve své studii dochází k názoru, že pokud byla provedena korektura, byla provedena systémem ústního přednesu před rumunskojazyčným publikem, aby byla zajištěna plná srozumitelnost a jazyk přirozený pro rumunské čtenáře. Tento krok byl, zdá se, ku zdaru díla: co se jazyka týče, shodují se badatelé, že je velmi živý, slovosled většinou neprozrazuje nápadné stopy cizích vzorů. V tomto ohledu *PO* zcela jistě předčí *Cazania I* a *Molitvenic* i veškeré dosavadní překlady biblických textů. Ba co víc, A. Gafton se dokonce domnívá, že překlad Geneze a Exodu svým jazykem převyšuje úroveň prvního integrálního překladu Bible do rumunštiny – *Biblia de la București* (1688)⁹⁵.

Ze kterých jazyků byla tedy *PO* přeložena, která vydání Bible byla použita jako originály? Tato otázka jistě patří mezi ty nejzajímavější, dnes v ní již, zdá se, panuje shoda. Přestože v předmluvě k *PO* čteme, že text byl přeložen z hebrejštiny, řečtiny a srbštiny, skutečnost byla patrně jiná. Jaký byl důvod takové „hry na schovávanou“ a proč autoři předmluvy lžou? Podíváme-li se na text předmluvy pozorně, není nutno vyvozovat, že podávají lživé informace. Jazyky, z nichž byly knihy Genesis a Exodus přeloženy, jsou v předmluvě jmenovány dvakrát. Na jejím začátku, hned ve druhém odstavci, najdeme již citovaný úryvek: „sămt întorse și scose den limba jidovească pre greceaște, de la greci, sârbeaște și într-alte limbi, den acelea scose pre limba rumânească“ („jsou sepsány a

⁹⁴ GAFTON, Alexandru: *Palia de la Orăștie. Vol. II: Studii*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“, 2007, s. 10. ISBN 978-973-703-182-2.

⁹⁵ GAFTON, Alexandru: op.cit., s. 414.

přeloženy z židovského jazyka do řečtiny, od řecků srbsky [tj. staroslověnsky, pozn. překl.] a do dalších jazyků, z nich jsou přeloženy do rumunštiny“). Tuto větu je možno chápat i tak, že autoři zmiňují onými „jinými jazyky“ zprostředkovatelské jazyky. Pravda ovšem je, že se vyhýbají jejich přímému pojmenování a při druhé zmínce již mluví pouze o hebrejštině, řečtině a srbštině. Proč tedy? Překlad byl určen rumunskému čtenářstvu, čili obecenstvu ortodoxnímu. „Analiza amănunțită a *Paliei de la Orăștie* arată în mod cât se poate de limpede că singurele texte care au contribuit la textul românesc au fost niște texte care nu puteau fi privite cu înghăduință în spațiul românesc-ortodox: textul maghiar și cel latin,⁹⁶“ píše A. Gafton. Svůj názor zakládá nejen na obecně přijímané studii Maria Roquese⁹⁷, ale také na vlastní, velmi důkladné jazykové studii.

Mario Roques konstatuje, že ani hebrejský originál, ani řecká Septuaginta, ani církevněslovanská verze, tzv. *Ostrožská Bible* (1581, první úplná slovanská verze Bible), nemohly sloužit jako předloha rumunskému textu, a to ani zvlášť, ani v kombinaci. Je sice pravda, že v předmluvě k *PO*, kde najdeme soupis všech knih SZ, jsou uvedeny kromě rumunských názvů biblických knih i jejich církevněslovanská jména, avšak ani pořadí knih není totožné s *Biblií ostrožskou*, nejsou také uvedeny apokryfní knihy. M. Roques dochází k názoru, že hlavním zdrojem byl při překladu *PO* maďarský text, a to konkrétně *Pentateuch* (prvních pět knih Mojžíšových) Gáspára Heltaiho vydaný v Kluži v roce 1551 pod názvem *Biblia első része, azaz Mózesnek Őt könyve (První část Bible, aneb Pět knih Mojžíšových)*. Druhým, méně významným zdrojem, který musel být při překladu do rumunštiny použit, byla latinská Vulgata⁹⁸. Metoda Roquesovy práce spočívala v detailním srovnávání textů, které přicházely v úvahu; jednou z klíčových oblastí prozrazujících maďarský vliv jsou vlastní jména. I tehdy, bylo-li při jejich překladu sáhnuto k latinské verzi, jsou často deformovány maďarským systémem nostrifikování cizích jmen. Pokud si překladatelé nebyli jisti tradiční podobou daného cizího jména, často použili podobu, v níž se vyskytuje maďarská pádová koncovka. Důležitým ukazatelem byly při srovnání také poznámky na okraji textu, které v *PO* najdeme. M. Roques také s jistou dávkou ironie dodává, že zprostředkovaně pochází překlad *PO* vskutku z hebrejštiny, neboť z ní je přeložen Heltaiho *Pentateuch*. Celá situace je ovšem

⁹⁶ „Detailní rozbor *PO* ukazuje naprosto jasně, že jediné texty, které se podílely na textu rumunském, byly texty, na které v rumunském - pravoslavném prostředí nemohlo být hleděno shovívavě: text maďarský a latinský.“ GAFTON, Alexandru: op. cit., s. 12.

⁹⁷ ROQUES, Mario: „*Palia de la Orăștie*“. *Introducere*. In: IORGA, Nicolae et al.: op. cit.

⁹⁸ Konkrétně její vydání z r. 1573 Lucou Osianderem v Tübingen.

ještě komplikovanější, neboť Heltai při svém překladu používal také německý text (Lutherův překlad) a Vulgatu; ta zase pochází jak z hebrejského textu, tak ze *Septuaginty*⁹⁹.

Důležité je, že podobnosti našel Mario Roques též v předmluvách k Heltaiho *Pentateuchu* a k *PO*¹⁰⁰. Právě to můžeme považovat za jeden z důvodů, proč lze *PO* řadit k literatuře ovlivněné maďarskou reformací, přestože, máme-li na paměti výše zmíněný výrok Any Dumitranové¹⁰¹, je důležité uvědomit si, že Gáspár Heltai byl v maďarském prostředí ústřední postavou lutherského proudu reformace, nikoli kalvinistického (pomineme-li skutečnost, že ke konci života se přiklonil k antitrinitarismu). Předmluva k *PO* nabízí krátké shrnutí obsahu pěti knih Mojžíšových a dále pojednání o tom, proč je dobré číst knihy SZ (zdůrazněno je zde například Desatero) a jaký je rozdíl mezi zákonem Starým a Novým. Že je překlad počinem, který lze přičítat vlivu kalvinistické reformace, je však patrné zejména z toho, kdo vydání díla podpořil.

K jakému proudu reformace by mělo být dílo přiřazeno koneckonců není ústřední otázkou. Není pochyb o tom, že jde o knihu, jež se v reformačním duchu snaží zvýšit vzdělanost lidí a přiblížit jim Písmo v jejich rodném jazyce, umožnit tak osobní přístup a porozumění Božím slovu. Záměry vydavatelů jsou zmíněny hned v první větě předmluvy: „și cu știrea și cu voia a toți domnilor mari și sfeatnici ai Ardealului, pentru înțrămătură besearcece<i> sfântă a românilor, poftind tot binel<e>, ispășenie creștinilor români, (...)“¹⁰² Jde tedy o spasení a také o posílení (întremătură) rumunské církve.

To, že se vydavatelé díla snaží zastříť, že bylo přeloženo z maďarského a latinského textu, přestože postavení Maďarské reformované církve v Sedmihradsku je svrchované a prosazování reformace mezi rumunským obyvatelstvem vládou posvěcené, lze vnímat jako jistý paradox – paradox zcela příznačný pro způsob, jímž „šíření reformace“ v rumunském prostředí probíhalo. S vědomím toho, že pravoslavná církev je velmi konzervativní a uzavřená vůči vlivům západu, a zároveň s vírou, že i v rámci ortodoxní církve je určitá potřeba obnovy vnitřně pociťována a žízeň po biblických textech – alespoň mezi prostým lidem – je velká.

Snad všichni badatelé, kteří se *PO* zabývali, se shodují v názoru, že jde o velice kvalitní překlad. „Fraza scurtă, energică, perfect turnată,“ hodnotí Nicolae Iorga¹⁰³. A. Gafton se domnívá, že kvalitou překladu převyšuje *PO* v 16. – 17. století pouze *Noul Testament de la Bălgrad* (1648). Zdůrazňuje, že překladatelé se soustředili na obsah textu, nikoli na otrocké

⁹⁹ GAFTON, Alexandru: op.cit., s. 17

¹⁰⁰ Ibid., s. 8

¹⁰¹ Viz kap. II. 2. 1. 1.

¹⁰² ARVINTE, Vasile: op.cit., s. 15.

¹⁰³ IORGA, Nicolae: [„*Palia de la Orăștie*“: „Înșușirile acestei traducerii“]. In: IORGA, Nicolae et al.: op. cit., s. 11.

přejímání větných konstrukcí, a tak vznikl text živý, etymologicky vzato „vulgata“: text, který se v protestantském duchu snaží být v první řadě přístupný čtenářům. Maďarský a latinský jazyk se na překladu podílejí současně, nikoli nezávisle jeden na druhém, a také slouží pouze jako cesty pronikání biblického textu do rumunštiny – jsou pouze prostředkem, ztrácí svoji identitu a text působí jako plnohodnotné dílo v národním jazyce¹⁰⁴.

Vyvážený jazyk *PO*, který nepůsobí ani příliš literárně a archaicky, ani příliš lidově, je vzhledem k významu díla zásadním krokem v utváření spisovného jazyka. Ve starých literárních textech často narážíme na značnou různorodost jazykových (fonetických a morfologických) jevů v rámci jednoho díla. Některé texty však, jako je například *Codicele Voronețean*, *Codicele Sturdzan* či *Psaltirea Hurmuzachi*, vykazují poměrně vysoký stupeň vnitřní koherence, tj. je v nich patrná snaha o dodržení určité normy, dané patrně dialektem v oblasti, z níž pocházejí. *PO* je výjimečná tím, že je značně vnitřně koherentní, avšak norma, o jejíž dodržování se autoři překladu snaží, není normou platnou pro jeden region: jde o normu postavenou na fonetických a morfologických jevech značně různorodých, odrážejících dosavadní diachronní vývoj jazyka i jeho různorodost na synchronní ose (sociální, dialektické rozdíly). Na jazyku *PO* je tedy poprvé patrná snaha, kterou pak v *Noul Testament de la Bălgrad* (1648) plně rozvine Simion Ștefan – snaha vytvořit jednotný jazyk, který by byl srozumitelný pro všechny Rumuny¹⁰⁵.

II. 2. 2. Jazyková část

Důkladný jazykový rozbor každého doposud uvedeného díla přesahuje rámec této diplomové práce, přesto se pokusíme nabídnout alespoň několik poznámek týkajících se překladových děl, u nichž je jednoznačné, že pocházejí z maďarských originálů. Základem pro tuto část bude jazyková studie, jež tvoří poslední kapitolu knihy *Szegedi Gergely énekeskönyve XVI. századbeli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra*, o níž pojednávají předchozí odstavce.

Díla, kterým se budeme věnovat, jsou tři: *Molitvenic* diákona Coresiho (1567-8), *Palia de la Orăștie* (1582) a *Cartea de cântece* neboli *Todoreskúv zlomek* (1570). Tyto tři tisky

¹⁰⁴ GAFTON, Alexandru: op.cit., s. 413.

¹⁰⁵ GAFTON, Alexandru: op.cit., s. 414-415.

z šestnáctého století spolu souvisí nejen prokazatelným maďarským původem předlohy, ale také oblastí, z níž pocházejí. U všech tří ukazují nářeční jevy na oblast Banátu, Hunedoary.

Čím se vyznačuje banátsko-hunedoarské nářečí, resp. jaké byly jeho znaky v době vzniku děl, o kterých je řeč?

Z **fonetického hlediska** nacházíme v textech z této oblasti následující jevy¹⁰⁶:

1. alternace fonémů *a/ă*, použití fonému *a* místo *ă*
2. užívání uzavřeného *i* místo středního *e*
3. monoftongizace diftongu *ea* v *e*
4. alternace vokál *e* a *i* a jejich velarizovaných variant (*ă*, *î*), monoftongizace diftongu *ea* v *a*
5. alternace fonémů *v/u*, použití fonému *v* místo *u*
6. monoftongizace diftongu *îi* na *î*
7. *alternace fonémů *ń/i*, použití fonému *ń* místo *i*
8. *alternace fonémů *dz/z*, použití fonému *dz* místo *z*
9. * alternace fonémů *g̃(dž)/ž*, použití fonému *g̃* místo *ž* (psáno *j*)
10. měkké *r'* místo tvrdého *r*

(*Hvězdičkou označené jevy jsou uvedeny také ve studii Stripszkého a Alexicse.)

Viorica Pamfilová uvádí¹⁰⁷, že uvedené nářeční jevy představují charakteristiku banátsko-hunedoarského dialektu (jde o oblast severovýchodního Banátu, jižního Sedmihradska a jihovýchodu kraje Crișana) a s většinou z nich se v Banátu a oblasti kolem Hunedoary setkáme v mluvené řeči i dnes.¹⁰⁸ K uvedeným krajovým zvláštnostem by bylo potřeba ještě přidat některé další, například alternaci *s/ș* (např. *deschis/deșchis* = „otevřený“), *n/m* (*frînt/frîmt* = „) aj., pro které však v daných textech chybí příklady.¹⁰⁹

Je třeba poznamenat, že mnohé z uvedených fonetických zvláštností nebyly specifické pro kraj Banátu a Hunedoary; například úžení vokálu *e* na *i* bylo v šestnáctém století jevem

¹⁰⁶ PAMFILOVÁ, Viorica: *Contribuții la studiul limbii din „Palia de la Orăștie“*. In: Iorga Nicolae et al.: op. cit., s. 77-87.

¹⁰⁷ PAMFILOVÁ, Viorica: op. cit., s. 87.

¹⁰⁸ Je ovšem pravda, že studie V. Pamfilové pochází z 80. let; dnes je pravděpodobně vlivem větší otevřenosti Rumunska a rumunštiny vůči cizím vlivům nářečí ještě mnohem více polačeno.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 85.

postihujícím celé Sedmihradsko, Banát i Moldavsko – a setkáme se s ním v některých sedmihradských či moldavských textech ještě v devatenáctém století.¹¹⁰

Doplňme nyní každý z popsaných fonetických jevů o několik příkladů z pojednávaných děl. V případě knihy *Palia de la Orăștie* (dále jen *PO*) pocházejí příklady z citované studie Vioriky Pamfilové, v případě *Molitvenicu* (dále jen *M*) a *Todoreskova zlomku* (dále jen *FT* – *Fragmentul Todorescu*) byly příklady (kromě těch označených hvězdičkou) vybrány autorkou této diplomové práce přímo z daných textů. Kurzivou jsou psána slova odrážející nářeční znaky.

1. **PO**: *bărbați/barbați* (= „muži“), *măslin/maslin* (= „oliva“), *călarii/calari* (= *calare* = „koňmo“). V *PO* jde skutečně o alternaci, vyskytují se tedy jak verze s nízkým *a* (což je krajové specifikum, které se v této době teprve rozvíjelo), tak verze se středovým *ă*. Toto střídání banátsko-hunedoarského nářečí s formami, které jsou dnes považovány za normu, je zřejmě dáno do značné míry korektorskými zásahy do textu tiskařem z rodiny Coresiů, která pocházela z Munténie.

FT: *Todoreskuv fragment* je napsán latinkou bez použití diakritiky (s několika výjimkami), což činí zápis rumunského fonému *ă* značně komplikovaným. Je proto prakticky nemožné určit, kde napsané *a* reflektuje skutečnou výslovnost a kde napsané *a* ukazuje pouze na neschopnost zaznačit vyslovované *ă*. Příkladem budiž například předložka *fara* (= *fără* = „bez“) či přídavné jméno slovesné *antarit* (= *întărit* = „posílený“). Zvuk *ă* je dále zaznamenáván jako *e* (*credentze* = dneš. „*credință*“ = „víra“, *tatel* = *tătăl* = „otec“, *noue* = *nouă* = „nám“, *ke* = *că* = „že“, *rew* = *rău* = „zlo/zlý“) nebo jako *æ* (*iaræ* = *iară* = „opět“), příp. *ae* (*panae* = *până* = „dokud, až do“).

M: Zde žádný příklad tohoto nářečního jevu nenacházíme, *bărbat* je psáno v dnešní podobě. Není však vyloučeno, že je to způsobeno transkripcí. V předmluvě k použitému vydání¹¹¹ nacházíme údaj, že jde o „kritickou“ či „interpretační“ transkripci – můžeme tedy předpokládat, že text byl více upravován. Zároveň je zřejmé, že do textu zasahoval munténský tiskař Coresi.

2. **PO**: *fecior/ficior* (= „mládenec“), *oameni/oamini* (= „lidé“), *galbenă/galbină* (= „žlutá“), *brațele/brațile* (= „ruce, paže“), *venind/vinind* (= **přechodník přítomný** od

¹¹⁰ GHEȚIE, Ion: *Istoria limbii române literare*. București: Editura științifică și enciclopedică, 1978, s. 77, 132.

¹¹¹ Coresi: *Tălcuț evanğheliilor și molitvenic românesc*. Ed. critică de Vladimir Drimba, cu studiu introductiv de Ion Gheție. București: Editura Academiei Române, 1998, s. 25. ISBN 973-27-0627-9.

slovesa „a veni“ = „přicházet“). Stejně jako v 1. jde o alternaci – u všech uvedených příkladů nacházíme v díle obě verze daného slova.

FT: Poměrně málo příkladů: *viselind* (= *veselind* = dnes „veselindu-se“ = přechoník přítomný od slovesa „a se veseli“ = „veseliti se“), *lesni* (= *lesne* = „lehko“), *dormi* (= *doarme* = spí). Foném *i* je zapisován jako *i* (*tot binele, odihnitz, lakui* = *tot binele, odihniți, locui* = „vše dobré“, /zde:/ „odpočinete si“, „bydlet“); zápis *y* značí foném *j* (*domnuluy, nu y, noy, iey* = *Domnului, lui, nu-i, noi, ei* = „Bohu/Boha“, „jemu/jeho“, „není“ /zkrácená forma hovorového *nu e/*, „my“, „oni“), popřípadě též polosamohlásku *i* na konci slova (*lukrury* = *lucruri* = „věci“).

M: Vyskytuje se zde *vinit, vinitu* (= *venit* = přičetí minulé od slovesa „přijít“), *viniți* (= *veniți* = „pojd'te, přijd'te“), *jirtvă* (= *jertfă* = oběť); *oameni* je někdy psáno jako dnes, častěji se ale vyskytuje tvar *oamini* (= *oameni* = „lidé“), *oaminilor* (= *oamenilor* /gen./).

3. **PO:** *ave, voi pute* (= *avea, voi putea* = „mít“, „budu moci“). Příkladů je v textu poskrovnu, neboť jde opět o počáteční fázi rozvoje nářečního jevu, který je v této zóně později velmi silný. V případech jako je *Ardel* (= *Ardeal* = „Sedmihradsko“) nebo *carte împăraților* (= *cartea împăraților* = „kniha králů“ čili „Královská“) však jde o grafickou alternaci bez fonologické platnosti: diftong *ea* byl sice zaznamenán jako *e*, ale vyslovoval se *ea*. Rozlišit, kdy jde o pouhou grafickou alternaci a kdy jde o skutečný záznam výslovnosti v daném regionu, je velmi obtížné.

FT: *aștepte* (= *așteaptă* = „počkej“), *me* (= *mea* = „moje“ /f.sg./), *allenis, allensigul* (= *aleaniș[i], alenșigul* = dnes „*dușmani*“/“*vrăjmași*“ = „nepřátelé“). Není ovšem jisté, zda skutečně ilustrují nářeční výslovnost, nebo pouze tiskařovo zjednodušení.

Příkladům z *PO* uvedeným V. Pamfilovou se podobá *fze putem uede* (= *să putem vede* = *să putem vedea* = „abychom mohli vidět“).

M: Příklady nenacházíme.

4. **PO:** Příklady, kdy se objevují obě varianty: *culeaseră/culeasără* (= předminulý/minulý čas od slovesa „a culege“ = „sbírat“), *semințe/sămințe* (= „semínka“), *orașe/orașă* (= „města“), *Petru/Pătru* (= „Petr“), *pentru/pântru* (= „pro“), *adeveritură/adevărăură* (= dnes *adeverință, adeverire* = „pravost/potvrzení“), *mergînd/mărgînd* (= **part. praes.** od slovesa „a merge“ = „jít“) *sînteți/sinteți* (= „jste“ /2. os. pl.); příklady, kdy se objevuje pouze nářeční varianta: *sămănătură, sărăfimi* (= *semănătură, serafimi* = „setba“, „serafini“). Obě varianty se objevují také např. u *seară/sara*. Proces monoftongizace se zřejmě stala inspirací pro opačnou analogii vytvořený tvar *seamă*

(= „množství“, „počet“) od etymologického *samă*. Na uvedených příkladech je vidět neustálenost jazyka, kde se některé nářeční varianty později prosazují jako norma.

FT: Určit, zda je zde patrná velarizace vokál, je velmi těžké, neboť *ă* i *î* je často zaznamenáno jako *e* čistě z důvodu chybějící diakritiky. Pokud ale můžeme věřit transkripci, slovo *ŷementze* je přepsáno jako *sămînte* (dneš. „semințe“ = „semínka“, zde ve smyslu „símě“, „lidské pokolení“), předložka *den* je přepsána *dîn* (dneš. „din“ = „z“), což by nasvědčovalo tomu, že i tento text reflektuje daný nářeční jev.

Monoftongizaci *ea* na *a* můžeme ilustrovat četnými příklady: *deminatza* (= *dimineața* = „ráno“), *sara* (= *seara* = „večer“), *plake tz /domnezeu urekile tale/* (= *pleacă-ți /Dumnezeu urechile tale/* = „nakloň, /Pane, ucha svého/“), *defzlage* (= *dezleagă* = /zde:/ „odpuť“), *derapte* (= *dreaptă* = „pravá“), *lucratze* (= *lucrează* = /zde:/ „činí“), *en alam* (= *în aleam* = „proti“), *ŷe ádéuéraŷe* (= *să adeverează* = /zde:/ „ať utvrdí“), *ŷe felofzafzske* (= *să folosească* = „ať použije“) a mnohé další konjunktivy.

M: *doisprădzeace* (= *doisprezece* = „dvanáct“). Monoftongizaci nepozorujeme; „seară“ (= „večer“) je psáno *seară*.

5. **PO:** V tomto díle se vyskytuje jediný příklad: *dziva* (= *ziua* = „den“), podle V.

Pamfilové však neodráží skutečnou výslovnost, transkribovala jej proto jako *dzuuu*¹¹². Autorka studie však dává na vědomí, že výslovnost fonému *u* jako *v* je v regionu Banátu a Hunedoary doložená – *PO* tedy pouze tento regionalismus nezaznamenává, pravděpodobně opět kvůli zásahu korektorů.

FT: Gy. Alexics ve své studii říká, že bilabiální *u* je v Todoreskově zlomku zapisováno buď jako *v* nebo jako *u*¹¹³. Slovo *vorce* (vyslovováno [uor'ce]) by se dnes psalo „orice“ (= „cokoli“). Příkladů, kde je foném *u* zapsán grafémem *v*, zde však mnoho nenajdeme. Pravidlem je naopak zápis fonému *v* pomocí grafému *u*, což je však zřejmě pouze otázka tisku.

M: Příklad nenacházíme. *Ziua* (= „den“) je zaznamenáno jako *zioa* (nebo též *dzua*), což je opět záležitost historické lingvistiky, pravděpodobně tento zápis souvisí s tvary jako je *douo* (= *două* = dva/dvě), *nouo* (= *nouă* = nám), *să luom* (= *să luăm* = konjunktiv od slovesa „vzít /si“).

6. **PO:** Opět se setkáváme s alternací, najdeme tvary *cîne* i „cîne“ (= pes), *pîne* i „pîne“ (= chléb), *mîne* i „mîne“ (= zítra). Tvary s *î* více zachovávají etymologický původ

¹¹² PAMFILOVÁ, Viorica: op. cit., s. 83.

¹¹³ ALEXICS, György; SZTRIPSZKY, Hiador: *Szegedi Gergely énekeskönyve XVI. századbeli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra*. Budapest: Hornyánszky Viktor, 1911, s. 221.

slova z latiny. V. Pamfilová uvádí¹¹⁴, že v pozdějších textech se zpravidla setkáváme s nediftongizovaným *î*, stejně jako v oblasti Banátu a Hunedoary dnes, resp. v době vydání studie. Tvary s *î* se tedy v textu PO evidentně vyskytují zásahem munténských tiskařů.

FT: Nenacházíme ani jeden příklad.

M: Nalézáme např. tvar *mânilor tale* (= dnes „mânilor tale“ = „tvých rukou“), *pâne/pânei* (dnes „pâne“/„pâinii“ = „chléb“/„chleba“, gen.), ale též „pâinea“ (= chléb).

7. **PO:** Alternace *cuielor/cunele* (= „hřebíky“), *întîiu/întîniu* (= „první“), *pustie/pustine* (dnes „pustiu“ = „poušť“, „pustina“).

FT: například *enkunacy* (= *încun'ați* = *încuiați* = „zamkněte“).

M: např. *viîn'a* (konjunktiv od slovesa „a veni“ = „přijít“).

8. **PO:** např. *auzi/audzi* (= „slyšíš“/„slyš“/„slyšet“), *zi/dzi* (= „den“), *zidi/dzidi* (= „stavět“/„postavit“), *viezure/viedzure* (= „jezevec“). Opět se vyskytují obě varianty, někdy i v rámci jedné strany textu. Zajímavé je, že zde autoři překladu občas použili tvar *dz* i tam, kde nemělo důvod se objevit, např. *dedzlega* (= *dezlega* = „rozvázat“, „prominout“), *grodzave* (= *grozave* = hrozný).

FT: např. *dzi*, *lucreadză* (= *lucrează* = /zde:/ „činí“), *vedzi* (= *vezi* = „vidíš“), *slobodzește* (= *slobozește* = „vysvobozuje“, ale též *slobozi* (= *vysvobod*). *Domnezeu* (dnes „Dumnezeu“ = „Bůh“) je však psáno důsledně se *z*, zatímco v PO nacházíme jak tvar *Domnezeu*, tak *Domnedzeu*.

M: Alexics tvrdí¹¹⁵, že v *Molitvenicu* tento jev nenajdeme. Toto tvrzení je daleko od pravdy; nacházíme zde poměrně velké množství příkladů: *Dumnedzeu*, *dzău* (= *zău* = „opravdu“, „věru“), *dzise/au dzis/dzică* (= *zise*, *au zis*, *zică* /dnes „zice“/ = „řekl“, „řekli“, „říká“) nebo výše zmíněné *doisprădzeace* (= *doisprezece* = „dvanáct“).

9. **PO:** Až na několik výjimek, kde opět dochází k alternaci dvou tvarů (*ag'utor/ajutor* = „pomoc“; *g'udeca/judeca* = „soudit“; *g'îunghia/junghia* = „bodnout“, „píchat“) jsou většinou použity tvary s nářečním *g* [dž], např.: *g'os* (= *jos* = „dolů“), *ag'îunge* (= *ajunge* = „stačí“), *g'îudeț* (= *județ* = „župa“), *g'îumătate* (= *jumătate* = „polovina“), *împreg'îur* (= *împrejur* = „okolo“).

FT: Např.: *ag'utor*, *g'udecată* (= „soudíš“, psáno *gczudekata*).

¹¹⁴ PAMFILOVÁ, Viorica: op. cit., s. 83.

¹¹⁵ ALEXICS, György; SZTRIPSZKY, Hiador: op.cit., s. 225.

M: Nalézáme jak nářeční verze: *împregiurul* (= *împrejurul* = *împrejur* = „kolem“), *gioc* (= *joc* = hra), *agiutoriu* (= *ajutorul* = „pomoc“), tak verze odpovídající dnešní normě: *ajutoriul*.

10. **PO:** S alternací tvrdé výslovnosti *r* a měkké výslovnosti *r'* se setkáváme pouze u několika slov: *ajutor/ajutoriu* (= pomoc), *plugar/plugariu* (= „rolník“, „oráč“), *oltar/oltariu* (= „oltář“), *cerului* (gen.)/*ceriu* (= „nebe“, „nebesa“). Jinak je preferována krajová varianta s měkkým *r'*, např. *cuptoriu* (= *cuptor* = „pec“, „trouba“), *domnitoriu* (= *domnitor* = „vládce“), *grăitoriu* (= *grăitor* = /zde:/ „přímluvce“), *păcurariu* (= *păcurar* = „pastýř ovcí“), *vînătoriu* (= *vînător* = „lovec“).

FT: Příklady měkké výslovnosti *r'* nenacházíme. „Pomoc“ (*ag'utor*, *ag'utoru*) je psána s tvrdým *r*, stejně tak „ispășitor“, „slobozitor“, „grăitor“, „învățător“, „veselitor“ aj.

M: Např. *Ioan Botezătoriu* (= *Ioan Botezatorul* = Jan Křtitel), *cuptoriu*, *ajutoriul*, *ceriu*, ale též *ceri*. Přednost je dáována krajovým variantám.

K uvedenému seznamu by bylo třeba přidat ještě palatalizaci alveolár; zde se však rozchází realita mluveného jazyka a možnosti jeho psaného záznamu. Je zcela jisté, že v oblasti, o níž mluvíme, byly zubodásňové hlásky *t*, *d*, *n* vyslovovány na tvrdém patře (*t'*, *d'*, *n'*), cyrilice však neumožňovala tuto skutečnost zaznamenat v písmu. Ojedinelé případy, kdy byla výslovnost v písmu zaznamenána, jsou texty psané latinkou, jako je *Agyagfalviho rukopis* (kopie zpěvníku, z nějž pochází *Todoreskûv zlomek*). Zde nacházíme tvary jako *tsenye* (= *cine* = „kdo“)¹¹⁶. Tento text však pochází již ze sedmnáctého století, v *Todoreskově zlomku* samotném se palatalizovanými alveolárami nesetkáme.

Doposud jsme se věnovali nářečním jevům typickým pro oblast Banátu a Hunedoary, z níž pocházejí všechny tři probírané texty. Kromě oblasti původu spojuje *Molitvenic*, *Todoreskûv zlomek* a rumunskojazyčný Starý zákon (*Palia de la Orăștie*) také překlad z maďarskojazyčných originálů, resp. překladů Bible. Všechna tři díla tedy vykazují výrazný vliv maďarské předlohy. Zda můžeme říci, že vliv maďarštiny zapříčinil i některé z fonetických zvláštností typických pro banátsko-hunedoarské nářečí, je těžko zodpověditelná otázka. Jediný případ, kdy se je vliv maďarštiny lépe prokazatelný, je posledně zmíněná palatalizace dentál, která však není v textech graficky reflektována. Ani zde ovšem není situace jednoznačná. Existují jazykovědci (např. Alexandru Rosetti), kteří se domnívají, že

¹¹⁶ GHEȚIE, Ion: op. cit., s. 80.

měkká výslovnost hlásek *t, d, n* byla rumunskými mluvčími přejata přímo od sedmihradského maďarského obyvatelstva. Emil Petrovici však tvrdí, že měkčení těchto hlásek pochází původně od slovanských obyvatel na rumunském území; v počátečních fázích byla míra palatalizace zřejmě mnohem menší a jednoznačně se projevila až při zintenzivnění styků s maďarským obyvatelstvem¹¹⁷.

Vlivu maďarštiny lze podle Ioana Pătruțe přičítat také monoftongizaci diftongu *oa* na zavřené *o* (např. *coasă* /= „kosa“/ > *coșă*). Tento jev pozorujeme ze zkoumaných tří děl pouze v Todoreskově zlomku, avšak pouze v netranskribovaném textu. Nacházíme zde slova jako *tota, tote, morte, domne, dormi*, která jsou transkribována jako „toată“ (= „celá“), „toate“ (= „všechny“), „moarte“ (= „smrt“), „doamne“ (= Pane), „doarme“ (= „spí“). Vzhledem k tomu, že v transkripci jsou upravovány i tvary jako *muritu* (transkribováno „murit“ /= příčestí minulé od „a muri“ = „zemřít“/), které však zcela jistě odrážejí tehdejší výslovnost¹¹⁸, je velmi dobře možné, že nediftongizované tvary v textu jsou skutečně příklady vlivu maďarštiny na rumunštinu, o kterém mluví I. Pătruț.

Maďarská předloha textů o sobě dává vědět i na **morfologické úrovni**. V *PO* narazíme na případy, kdy je v rumunském textu zachována maďarská akuzativní koncovka *-t* (případně se spojovacím vokálem *-at/-ot/-et/-öt* a někdy též s latinizujícím *h* na konci). Tato zvláštnost se týká vlastních jmen a toponym, u nichž překladatelé pravděpodobně někdy neměli možnost dohledat si jejich přesné znění a gramatické chování a proto uniklo jejich pozornosti, že ono *-t* značí akuzativ daného jména/názvu. Jako příklady můžeme uvést¹¹⁹ tvary toponym *Irth* od jména *Ir*, *Calahaot* (< *Calah*), *Răsănt* (< *Ressen*) či tvary vlastních jmen *Ananimot* (< *Ananim* – [asi jde o jméno *Anamin*, pozn. aut.]), *Leabimot* (< *Leabim* /= *Laabim*/), *Ludimot* (< *Ludim*). Zajímavé je, že v *PO* nacházíme i opačnou chybu způsobenou zřejmě snahou se právě těmto omylům vyhnout: *Saul de Rehovo* (< *Saul de Rehot*; alternace *b-v*). V *Molitvenicu* ani v *Todoreskově zlomku* tyto stopy maďarského akuzativu nenalzáme, což se dá lehko vysvětlit rozsahem a obsahem těchto textů.

Z hlediska **lexika** se opět budeme věnovat slovní zásobě přejaté z maďarštiny, neboť z tohoto jazyka pocházejí všechny tři překlady. Předem však můžeme poznamenat, že díla

¹¹⁷ PĂTRUȚ, Ioan: *Influențe maghiare în limba română*. Studii și cercetări lingvistice, tomul IV, 1953. București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1953, s. 211 – 212.

¹¹⁸ Vyskytují se i v transkripci textu *PO* a *Molitvenicu*, o tomto jevu viz GHEȚIE, Ion: op.cit., s.79.

¹¹⁹ PAMFILOVÁ, Viorica: op. cit., s. 118.

přirozeně vykazují také značné množství cizích slov slovanského původu, což souvisí především s užíváním církevní slovanštiny v sakrálních textech z rumunského prostředí. V biblických překladech dále nalézáme slova řeckého, hebrejského a latinského původu (např. „fii mesearnic mie“ /M/ z latinského „miserere mei“). Další zajímavostí na lexikální úrovni je latinizující tendence u slov, pro která existovaly běžně užívané rumunské ekvivalenty. Tak najdeme např. v *Todoreskově zlomku* slova jako *hommu* (= omul = „člověk“), *bona* (= bună = „dobrá“), v *PO* a v *Molitvenicu* je používáno slovo *prima* místo dnešního „întâi/a“ (= „první“) ¹²⁰. Domníváme se, že k těmto příkladům můžeme přiřadit též tvar *Domnezeu/Domnedzeu* (používáno ve *FT*, *PO* /alternace s „Dumnezeu“) místo dnešního „Dumnezeu“ (= „Bůh“). Tyto tvary, poukazující na etymologický původ daných slov, mohly být použity z důvodů pietního přístupu k textu či snahy zachovat archaizující biblický jazyk, není však ani vyloučeno, že – v případě *Todoreskova zlomku* – chtěl překladatel vystavovat na odiv svoji vzdělanost. Za povšimnutí stojí také, že je v předmluvě poprvé použito označení *român* (= „Rumun“) místo *rumân* (nalézáme však obě verze), čímž je patrně naznačeno, že si překladatelé byli vědomi římského původu svého národa.

PO se oproti ostatním textům vyznačuje velmi vysokým procentem slov latinského původu (83,74% v obecné slovní zásobě /“vocabularul general“/ a 64,28% v základní slovní zásobě /“vocabularul fundamental“/) ¹²¹.

Vyjmenovávat všechna slova přejatá z maďarštiny by znamenalo podat velmi obsáhlý seznam, který si čtenáři mohou dohledat například ve studii A. Gaftona k *PO*. Podle Gaftona nacházíme v celém díle celkem 75 lexikálních jednotek převzatých z prvních dvou knih (Genesis, Exodus) *Pentateuchu* Gáspára Heltaiho ¹²². Viorica Pamfilová uvádí coby celkový počet lexikálních prvků maďarského původu v *PO* číslo 92, což představuje 4,59% slovní zásoby textu ¹²³. U *Todoreskova zlomku* ani u *Molitvenicu* nemá autorka této diplomové práce přístup k informacím do této míry detailním; níže uvedený seznam je proto založen právě na studii A. Gaftona a doplněn o slova nalezená při vlastním studiu textů či z krátkého seznamu, který poskytuje Gy. Alexics ¹²⁴. Obsahuje však pouze ty výpůjčky z maďarštiny, které považujeme za důležitější, a to buď proto, že se vyskytují alespoň ve dvou ze zkoumaných děl, nebo proto, že představují obecnější pojem (nikoli jen název váhy/míry či jiného

¹²⁰ ALEXICS, György; SZTRIPSZKY, Hiador: op. cit., s. 226.

¹²¹ PAMFILOVÁ, Viorica: op.cit., s. 108.

¹²² GAFTON, Alexandru: *Palia de la Orăștie. Vol. II: Studii*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“, 2007, s. 383 - 390. ISBN 978-973-703-182-2.

¹²³ PAMFILOVÁ, Viorica: op.cit., s. 107.

¹²⁴ ALEXICS, György; SZTRIPSZKY, Hiador: op.cit., s. 228.

historicky/regionálně podmíněného prvku), nebo proto, že se staly součástí národního jazyka (tato slova jsou v seznamu podtržena).

Pozn.: Pokud není u maďarského slova uveden význam, shoduje se s významem slova rumunského. U maďarských sloves je uveden slovníkový tvar, tj. třetí osoba jednotného čísla, nikoli „infinitiv“, jehož ekvivalent končící příponou –ni je v maďarštině považován za podstatné jméno slovesné.

- alean [PO, M] (ve výrazu „în alean“ = „proti“, např. „zhřešil proti Bohu“, dnešní význam slova: zármutek, žal); aleneş [PO] / aleaniş [PO, M] / aleniş [FT](= nepřítel); alenşig [FT] / alenşigură [M] < ellen (= proti), ellenség (= nepřítel)
- *a aldui* [PO] (= /po/žehnat) < áld
- *a (se) amistui* [PO] (= zničit /se/, strávit /oheň/; dnes a mistui = trávit /pouze o jídle/) < emészt (= /s/trávit, šírat)
- *bărătaş* [PO] (= přítel) < barát (= přítel; mnich)
- *băsa* [PO] (= hněv, vztek, nenávist, pomsta) < bosszú (tentýž význam, /dnes jen „pomsta“/)
- *beseadă* [PO] (= rozmluva, rozhovor, hovor, slovo, příkázání) < beszéd (= mluva, řeč, projev) (< jihoslovanské „besěda“)
- beteag [PO, M] / beteşug [M] (= nemocný, churavý / nemoc) < beteg / betegség
- *a bintetui* [PO, M] (= /po/trestat) < büntet
- bir [PO] (= žold, poplatek, daň) < bér (salár, mzda; dnes též „nájem“)
- a birui [PO, M] / biruitura [PO] / biruitoriu [M] (= přemoci, vládnout / vláda, moc / odolný) < bír (ovládat, mít, vlastnit; dnes spíše „unést, zvládat“)
- a bizui [PO] (= spoléhat se, důvěřovat) < bíz(ik) (důvěřovat, věřit)
- *buduşlău* / *a buduşlui* [PO] (= tulák, běželec / bloudit, toulat se) < bujdosó / bujdos(ik) (= běželec / ukrývat se /před pronásledováním/)
- *bumb* [PO] (knoflík) < gomb
- a celui [PO] (= podvést/podvádět, klamat) < csal
- *chelciug* [PO] (dnes „cheltuială“) / a cheltui (= strava, provize, potrava na cestu; dnes „útrata“ / utratit) < költség / költ (= cestovní výdaje; dnes také obecně „výdaj“, „náklad“ / utratit)
- *chizeaş* (= ručitel) < kezes
- chin [PO, FT] / chinui [M] (= trápení, muka, mučení) < kín

- chip [PO, M] (= obraz, tvář, socha) < k ep (obraz, podoba, /dnes hovor./ obli ej)
- a f ag adi [PO, FT, M] (= sl bit, d t slovo) / f ag aduirea [M], f ag aduita [M] (= slib) < fogad (dnes: p rijmout, uv tat, sl bit, vsadit se)
- fe(a)liu(l) [PO], fel [FT] (= typ, druh; dnes fel/ul/) < ...f ele (na zp sob..., ur it ho druhu /p rid.jm./)
- gheman [PO] (= diamant) < gy m nt
- hasn  [PO, M] (= u itek, v yhoda) < haszon, 3. os. p rivl., resp.  esk y genitiv: „haszna“
- hicleŃug [PO], hicleŃug [M] / hitlean [M, FT], hiclean [M]; dnes „viclean“/ a hicleni [PO]; (= zrada, podvod / zl y - „zbav n s od zl ho“, zradn y / zradit, podv st, vzbouřit se) < hitlens g, h tlens g / hitlen, h tlen / hitlen, h tlen (= nev ra, zrada / nev rn y)
- hotar [PO, M] (= hranice, okraj) < hat r
- hotnogi / dnes hotnog (zast.)/ (= vojensk y velitel; dnes „setn k“) < hadnagy (= poru ik)
- iliŃ [PO] (= des tek z obil ) <  l s (provize, j dlo na cestu)
- a  ng adi [PO] (= vyslechnout; povolit, d t svolen  /dnes jen druh y v znam) / ne ng aduitur  [M] (= neposluŃnost) < enged
- a l cui (dnes „a locui“) [PO, FT, M] / l cuit  / l cuioriu (dnes „locuitor“) (= bydlet, bydlet spole n  v man elstv  / bydlit ; pobyt / m stn , domorodec /dnes „obyvatel“) < lak(ik) (= bydlet, p eb vat)
- a (se) leg na [PO, M] (= h bat se; dnes „houpat se“, „k vat se“) < leng (= kmitat se, m hat se, houpat se)
- marh  (= jm n , bohatstv , p edm t /zlat y  i st brn y/ ; dnes „marf “ = zbo i) < marha (= jm n , bohatstv ; dnes „hov z  dobytek, skot“)
- a (se) m ntui [PO] / a m ntui; m ntuitorul [M, FT] (= zachr nit /se/, vysvobodit /se/, spasit /se/; spasil) < ment (= zachr nit; ospravedlnit)
- meŃter [PO, M, FT] (= mistr; řemesln k) < mester (< n m. Meister)
- mohor  / a (se) mohor  [PO] (= tmavo erven y, tmav y / ztmavit (se), zesmutn t) < mohar, muhar (= b r)
- munc  [M] (= pr ce) < munka (< slov. muka)
- a murgui [PO] (= protestovat, mru et, reptat) < morog
- nemzet [FT] (= n rod) < nemzet
- oc  [PO, M] (= p i ina, d vod) < ok
- oraŃ [PO] (= m sto) < v ros

- *pildă* [PO] (= příklad) < példa
- *pâră* [PO] (= žaloba, obvinění) < per (= spor)
- *rudă* [PO] (= tyč, bidlo, oj) < rúd
- *samă* (dnes „seamă“) [PO] (= množství, počet; dnes též „druh“) < szám (= číslice, číslo, počet)
- *sălaş* / *sălaşui* [PO] (= zastávka, oddych; krátkodobý pobyt; příbytek / pobýt; bydlet) < szállás / szállásol (= ubytování; příbytek, přístřešek / ubytovat)
- *sir(iu)* [PO] (= nástroj) < szer
- *a sucui* [PO] (= mít ve zvyku) < szok(ik)
- *șireag* [PO] (= zástup; armáda, vojsko; tábor) < sereg
- *șpan* [PO] (= správce, dozorce, intendant) < span, ispán
- *tar* [PO, FT] / *tăroasă* [PO, M] (břemeno, náklad / obtěžkaná, těhotná) < tár (dnes „teher“)
- *a tăgădui* [PO] (= popřít, popírat) < tagad
- *târnaț* [PO] (= vyvýšené zápraží) < tornác (= zápraží; ochoz, ambit)
- *urias* [PO] (= obrovský) < óriás (= obr; obří)
- *uric* [PO] (= listina, dědický list) < örök (= věčný)
- *varmigie* [PO] (= župa) < vármegye

Nedisponujeme bohužel dostatečným množstvím informací na to, aby bylo možno určit, která slova maďarského původu jsou v reformačních textech použita vůbec poprvé. Díky studii Lajose Tamáse¹²⁵ lze poukázat alespoň na některá, ta jsou v seznamu označena kurzivou. Jistě je jich však mnohem více, zvláště to platí u specificky biblické terminologie. Zároveň můžeme říci, že slova dnes široce užívaná jako např. *oraș*, *a locui*, *a cheltui* se do rumunského jazyka podle L. Tamáse dostala již v 15. století, v době sedmihradského reformačního rozmachu tedy byla již zdomácnělá.

Jak na úrovni lexika, tak na úrovni větné jsou všechna tři překladová díla bohatá na **sémantické kalky**.

¹²⁵ TAMÁS, Lajos: *A magyar eredetű román kölcsönzavak művelődéstörténeti értékelése (Kulturně-historický význam rumunských přejatých slov maďarského původu)*. In: Az Erdélyi Tudományos Intézet évkönyve – 1942. Kolozsvár (Kluž): Minerva irodalmi és Nyomdai Müintézet R.T., 1943.

Na lexikální úrovni uvedeme několik příkladů z *Palia de la Orăștie* převzatých z citované studie V. Pamfilové. Slovo *bunătate* (= dnes „laskavost“, „dobrotivost“, „dobrý skutek“) má v *PO* význam „dobytek“, „zvířata“ – vzniklo otročským překladem složek v maďarském slově *jószág* (= „dobytek“, zast. též „jmění“); *jó* = „dobrý“. Sloveso *a cădea* (= padat) se v *PO* vyskytlo s významem „stát se“ podle maď. „esik“ (= „padat“, hovorově „stát se“). Z dalších sémantických kalků jmenujme *a sosi* (= dorazit, přijet), které zde má význam „stát se /něčím/“, *rămășiță* (= dnes „zbytek“, „ostatek“, „zůstatek“; zde „dědic“, „následník“), *a suferi* (= dnes „trápit se“; zde „obsahovat“), *a ști* (= dnes „vědět“; zde „moci“), *mereu* (= dnes „vždy“, „stále“; zde „celý“).

Neméně zajímavé jsou jazykové kalky na **syntaktické úrovni**, kde jsou rumunská slovesa často spojována s předložkami způsobem, který je jazyku zcela cizí – je to důsledek překládání maďarských odlučovacích předpon. Příkladů je hojně množství. Ve frázi „*rădică [= ridică] sus cuvântul*“ (*FT*) („vyzdvihuje svá slova“) je přeložena maďarská odlučovací předpona „fel“, která tvoří součást slovesa, do češtiny by se většinou překládala předponou „vy-“, v rumunštině by se měla z překladu vynechat. Stejně je tomu v případě „*făgăduiaște lăuntru*“ (*M*) (= doslova „přijmi dovnitř“), což je překlad maďarského „fogadd be“ (imperativ od slovesa „befogad“ s významem „přijmout /k sobě do domu/“), nebo „*pogorî gios la Eghipetu*“ (= „sestoupil dolů do Egypta“), „*au eșitu [ieșit] afară*“ (= „vyšli ven“; používáno v mluveném jazyce i dnes, ale v rumunštině jde o pleonasmus), „*stringe lăuntru hasna lui*“ (= doslova „sesbírej dohromady jeho užitek“, z maď. „gyűjtsd be a hasznát“).

V *Molitvenicu* se setkáme s výmluvnými ukázkami špatného použití slovesných vazeb. Kalky vznikly při překladu maďarského modálního slovesa *kell* (= je potřeba), u kterého se v maďarštině podmět vyjadřuje třetím pádem, což dalo v rumunském překladu fráze jako např. „*cum trebuiaște popiloru a boteza prunculu*“ (= „jak je kněžím potřeba křtít dítě“). Správná verze by (v dnešním jazyce) zněla „*cum trebuie popii să boteze copilul*“, „kněží“ zůstávají v prvním pádě. Obdobné případy jsou fráze „*ce trebuiaște loru să facă*“ (= „co je jim potřeba dělat“), „*trebuiaște să se boteze oameniloru*“ (= „lidem je potřeba se pokřtít“). V *Palii* můžeme sledovat doslovný překlad maďarského vyjadřování slovesa „mít“, které by v češtině místo „on má (auto)“ znělo „jemu je (auto)“. Po tomto vzoru: „*Acestora era cu Avraam legătură*“ (= „těmto byla s Abrahamem přízeň“).

Slovosled je další oblastí, jež často prozrazuje silnou vázanost na jazyk textu předlohy. Následující části vět z *PO* mají slovosled evidentně převzatý z maďarštiny: „*Lui Iafetu ficiorii acestea sîntu: (...)*“ (= „Jafetovi synové tito jsou“), „*cine varsă sînge de om, aceluia sîngele*“

prinu omul să se vearse“ (= „kdo prolévá krev člověka, toho krev at' je prolita“). FT: „*Tuturora au scris lăsat*“ (= „všem napsáno nechal“, místo „a(u) lăsat scris“).

Jmenujme ještě několik zajímavých příkladů otrockého překladu z maďarštiny: „*cum ieste deschisu*“ [FT] (= doslova „jak je otevřeno“; význam: „jak je známo“), „*fără două*“ [FT] (= dosl. „bez dvou“; význam: „nepochybně“ /dnes „fără îndoială“/), „*sta-voiu bășău*“ (= doslova „budu stát pomstu“; význam: „budu se mstít“).

Molitvenic, Todoreskûv zlomek a Palia de la Orăștie vykazují z jazykového hlediska mnoho dalších společných znaků. Ty však již patří spíše do oblasti historické lingvistiky, netýkají se pouze textů z jedné oblasti či přeložených z jednoho jazyka. Jako příklady můžeme uvést časté užívání fonému *e* na místě dnešního *i* (*ceti, pren, den, împenge, cuvente* = *citi, prin, din, împinge, cuvinte* = „číst“, „skrz“, „z“, „tlačit“, „slova“), diftongizované *e* (*vreamea, creade, putearea* = *vremea, crede, puterea* = „čas/počasí“, „věřit“, „moc/síla“), vkládání likvidy *r* v akuzativní předložce „pe“: *pre* a další.

Co se překladu týče, jednoznačně nejvíce je maďarským originálem ovlivněn Todasiho zpěvník (*Todoreskûv zlomek*) z roku 1570, naopak o živý, čtivý rumunský jazyk se snaží překladatelé prvních dvou knih Starého zákona (*Palia de la Orăștie*, 1582). Zde je patrná snaha psát jazykem přístupným pokud možno všem čtenářům (odstraňování dialektických prvků). V této snaze budovat jazykovou normu společnou pro všechny Rumuny předjímá *Palia de la Orăștie* záměr, o kterém mluví metropolita Simion Ștefan v předmluvě k Novému zákonu vydanému v Albě Iulii roku 1648 (*Noul Testament de la Bălgrad*); tomuto dílu se *Palia* blíží i vysokou kvalitou překladu.

III. DRUHÁ ETAPA REFORMACE V SEDMIHRADSKU

Reformační literatura druhé fáze reformace mezi Sedmihradskými Rumuny do značné míry těží z „reformačního kvasu“ prvního období. Zásadní obohacení přichází v oblasti biblického překladu: *Nový Zákon z Alby Iulie (Noul Testament de la Bălgrad, 1648)* představuje jeden z nejkvalitnějších rumunských biblických překladů, velmi cenné jsou dvě předmluvy, které překlad obsahuje.

Druhá etapa je mimořádně zajímavá z hlediska politického a z hlediska interakce pravoslaví a reformace. Proto se budeme níže věnovat dílu s názvem *Răspunsul împotriva Catihismului Calvinesc (Odpověď na kalvinistický katechismus)* moldavského metropolitě Varlaama, autora náboženské literatury, jež se svými kvalitami ocitá již na pomezí beletrie.

Nejprve však nabízíme pohled Nicolae Cartojana na toto období, tak, jak jej představil v kapitole „Cultura în Transilvania“ svých *Dějín staré rumunské literatury*.

III. 1. Nicolae Cartojan: Istoria literaturii române vechi

Cultura în Transilvania¹²⁶

Sedmihradsko sedmnáctého století je pro rumunské obyvatelstvo poznamenáno nepopíratelnou snahou maďarské reformované církve o šíření svých věroučných principů i správní moci mezi příslušníky sedmihradského pravoslaví. Cartojan tuto činnost kalvinistických Maďarů označuje nejen za propagandu, ale také za pokus o přetržení odvěkých vazeb mezi Rumuny za karpatským obloukem a uvnitř.

V tomto duchu vykládá také dopis patriarchy Lukarise knížeti Gáboru Bethlenovi, viz níže.

Průběh prosazování kalvinizačního programu se u Cartojana neliší od popisu, který nabízí kapitola I. 2. 1. b) v podání Any Dumitranové.

Jak již bylo zmíněno v kapitole II. 2. 1. 2., propagace kalvinistických dogmat si vyžadovala tisk knih písmem, které bylo vlastní rumunskému lidu – cyrilice. Proto je z Valašska do Alby Iulie povolán tiskařský mistr Dobre, jehož tiskařská činnost počíná rokem 1639.

¹²⁶ CARTOJAN, Nicolae: *Istoria literaturii române vechi*. Bucuresti: Editura Minerva, 1980, s. 180 – 189.

Překlad každodenních modliteb do rumunštiny patřil k důsledkům podmínek, které Geleji kladl kandidátům na post metropolity v Albě Iulii. Tak je v roce 1639 vytištěna modlitební knížka, která obsahovala *Paraclisul Precistei* („*Kapli Přečisté*“, čili ranní a večerní modlitby, jež v této podobě nadále kolovaly prakticky ve všech sedmihradských liturgických knihách), Desatero přikázání v podobě převzaté z *Palia de la Orăștie*, dále velikonoční kalendář (*Pascalie*), podle nějž se určovalo, na kdy v daném roce případnou Velikonoční svátky, a dvě knihy lidového čtení, *Trepeticul* a *Gromovnicul*, s jejichž pomocí bylo možno předpovídat lidské osudy i jarní výsledek setby na polích. Je vidět, že protestantská dogmatika je sice do knihy částečně zapracována, ale v podstatě jde o modlitební knížku – talisman s lidovými pověrami, které jsou z hlediska kalvínské věrouky naprosto nepřijatelné. Geleji si v tomto duchu stěžuje knížeti – podmínky jím diktované byly dodrženy jen zčásti.

Aby bylo možno provozovat bohoslužby v národním jazyce, bylo zapotřebí též homiletické literatury: jako kniha kázání posloužilo Coresiho evangelium s výkladem, *Evanghelie cu învățătură* neboli *Cazania II* z roku 1581. Předmluvou toto nové vydání (1641) opatřil metropolita Ghenadie a zároveň i po jeho náhlé smrti nastoupivší metropolita Iorest. Protože jde v původní Coresiho verzi o překlad z církevněslovanského originálu, text neobsahuje nic, co by odporovalo pravoslavné dogmatice. Překvapivé ovšem je, že v době tisku z Coresiho originálu scházelo značné množství stran – zdá se však, že ani text postrádající v důsledku těchto defektů smysl nikoho nerušil.

Vrcholným dílem období kalvinistické dominance se stal *Catehismul* neboli onen pověstný kalvínský katechismus, který vzbudil největší vlnu nelibosti u pravoslavného kléru, jejímž nejslavnějším literárním projevem je polemika moldavského metropolity Varlaama, *Răspnusul împotriva catihismului calvinesc* (1645). Kdy byl katechismus vytištěn není jisté, nedochoval se ani jeden exemplář - avšak datum, jež uvádí Varlaam ve své Odpovědi, je 1640. Jedině z Varlaamovy polemiky si tedy mohou badatelé udělat představu o pravděpodobném obsahu díla. Název katechismu sice uváděl, že bylo dílo pořízeno jako překlad z církevněslovanského originálu; byla to ale záměrná mystifikace, bez níž by kniha pravděpodobně vůbec nespátřila světlo světa. Také velmi krátká doba tisku (20 dní) i skutečnost, že byl katechismus vytištěn nikoli v Albě Iulii, ale (potajmu) v malé vesnici poblíž, svědčí o tom, že bylo předem jasné, jak velký vzbudí kniha odpor.

Katechismus obsahoval všechny části, z nichž sestávala protestantská literatura tohoto žánru, tedy Desatero, Otčenáš a Apoštolské vyznání víry. Každou z těchto částí doprovázel komentář v podobě katechetických otázek a odpovědí. Z věroučného hlediska spočíval

největší rozdíl mezi pravoslavím a kalvinismem v uznávaných svátostech: reformovaná dogmatika uznává jako svátost pouze křest a Večeři Páně, protože pouze ty mají základ v Písmu.

Katechismus se nerozšířil zdaleka tolik, jak si představovaly maďarské církevní authority; Cartojan dokonce přichází s teorií, že důvodem, proč se nedochoval z díla ani jeden exemplář, mohlo být i pálení těchto knih pravoslavnými kněžími. Zmíněný metropolita Iorest, kterého na sedmihradskou stolicí delegoval moldavský kníže Vasile Lupu, byl kvůli svému odmítnutí šířit katechismus i kalvinismus jako takový uvržen do vězení, odkud se posléze musel vykoupit vysokým finančním obnosem.

Se jménem následníka Ilie Ioresta na postu sedmihradského pravoslavného metropolity, Simiona Ștefana, je spojeno vydání Nového Zákona v rumunštině v roce 1648, tzv. *Noul Testament de la Bălgrad* (= Alba Iulia). Literární hodnota tohoto díla spočívá především v jeho předmluvě, která obsahuje filologické úvahy o rumunském jazyce. Je zde projednávána problematika překladu, především co se týče neologismů – autor uvádí, že mnohé z nich byly ponechány v původní (řecké) podobě, protože v rumunštině neexistují odpovídající ekvivalenty. Simion Ștefan se v předmluvě dále věnuje nutnosti vytvoření jednotného, spisovného národního jazyka, normy; jako podobenství používá přirovnání slov k mincím: dobré jsou jen ty, které platí všude. Tuto úvahu pak více než o dvě století později rozpracuje lingvista Bogdan Petriceicu Hasdeu ve své teorii s názvem *Principiul circulațiunii cuvintelor*.

Zvláštním odvětvím náboženské literatury jsou církevní zpěvy. Tato literatura se v rumunském prostředí zrodila v oblasti Fagaraše a Banátu, kde kalvinismus zakořenil i mezi rumunským obyvatelstvem. Výše probíraná *Cartea de cântece* měla být, coby součást propagace kalvinismu, v sedmnáctém století patrně znovu vytištěna, z neznámých důvodů k tomu ale nedošlo. Kromě zmíněných rukopisných kopií pořízených během sedmnáctého století (Agyagfalvi, Viski) zmiňuje Cartojan ještě kopii pořízenou Mihailem Haliciem starším.

Făgăraș je zároveň město, v němž založila Zsuzsanna Lórántffyová, vdova po Jiřím Rákóczim I., maďarskou protestantskou školu – stála těsně vedle školy rumunské, měly dokonce společnou bránu a údajně mezi nimi probíhala čilá komunikace. Z nařízení kněžny – vdovy vyplývalo dále, že se rumunské děti mají učit zpívat ve vlastním jazyce. V oblasti Fagaraše a Banátu tak vzniká bohatá veršovaná literatura, která je zatím, píše Nicolae Cartojan, málo probádaná. Cartojan nevyklučuje, že tyto verše mohly pronikat do lidové slovesnosti.

Na závěr kapitoly se Cartoian věnuje Mihailu Haliciovi mladšímu. Tento autor *Ódy Františku Pápovi* (1674), skutečného renesančního díla, však patří do kapitoly rumunské renesanční, nikoli reformační literatury. Cartoianův popis katolických vlivů v Sedmihradské literatuře se již také vymyká rámci této diplomové práce.

III. 1. 1. Možné interpretace listu patriarchy Cyrila Lukarise¹²⁷

V kapitole I. 2. 1. b) byl mimo jiné zmíněn tajný dopis sedmihradského knížete Gábora Bethlena cařihradskému patriarchovi Cyrilu Lukarisovi ze 2. září 1629 s prosbou o podporu ve věci šíření reformace, z něž vyplývá, že kalvinizační snahy mají skutečně povahu „osvěty“ mezi rumunským obyvatelstvem, které je natolik nevzdělané, že to škodí i státu.

Kontroverzní pasáž, v níž Lukaris parafrázuje Bethlenovy výroky o morálním a vzdělanostním stavu rumunského obyvatelstva v Sedmihradsku, stojí za to ocitovat:

„Din repetatele scrisori ale Luminăției Voastre, precum și din rostul domnului sol în adevăr cu durere am fost nevoit a înțelege cât de părăsită, întunecată – păgubitoare și rușinoasă pentru țara Luminăției Voastre – este soarta preoților români de sub ascultarea Luminăției Voastre și cum această a decăzut așa de mult, încât nu sunt în stare nici să citească, cu atât mai puțin să înțeleagă și să învețe sfintele evanghelii, drept care este în adevăr de plâns, că bunele moravuri și legea creștinească se strică din zi în zi mai mult, dupăcum observă Luminăția Voastră cu drept cuvânt.“¹²⁸

Není žádným překvapením, že tuto pasáž s oblibou citují především maďarští literární historici, kteří se problematikou zabývají. Lukarisova odpověď na Bethlenovu žádost je však jednoznačně odmítavá a obzvláště jeden z patriarchových argumentů je naopak vyzdvihován rumunskými badateli:

„Trebue să ne îndoim asupra acestui lucru, deoarecece fără prejudițiul celorlalte secte, cari se bucură de aceleași drepturi în țara Luminăției Voastre, fără tulburarea și întăritarea sufletelor

¹²⁷ K nahlédnutí v příloze.

¹²⁸ „Z opakovaných listů Vaší Jasnosti, jakož i ze slov posla vpravdě s velikou lítostí jsem byl nucen porozumět, v jaké zaostalosti a temnotě – působící tak škodu i ostudu zemi Vaší Jasnosti – se nacházejí rumunští kněží poslušní Vaší koruně a že tito poklesli natolik, že nejsou schopni ani číst, natožpak rozumět a učit svatá Evangelia; je tedy vsktuku k pláči, že dobré mravy a křesťanský zákon den ode dne upadají, jak Vaše Výsost pravdivě zaznamenává.“

LUPAȘ, Ioan: *Documente istorice transilvane*, vol. I, 1599-1699. Cluj: Tipografia „Cartea românească“, 1940, s. 177.

el nu poate fi dus la îndeplinire. Dar pentru a putea îndeplini aceasta în mod nenorocos și pacinic, înainte de toate ar trebui ruptă legătura de sânge și de simțiri, care trăește, deși în mod tainic, dar cu atât mai puternic, între Români din Țara Transilvaniei și între locuitorii țării Munteniei și Moldovei. La aceasta de bună seamă, dacă nu cu arma, cel puțin prin îndemnuri tainice vor pune piedici.“¹²⁹

Není sporu o tom, že patriarchova odpověď na Bethlenovu žádost je záporná. Jeho výrok, že by svou angažovaností v Bethlenově věci spáchal hřích, který by se nedal odčinit žádným utrpením na zemi, však není pronesen v souvislosti s přetržením krevního pouta mezi Rumuny, jak vyplývá z interpretace Nicolae Cartojana (ve výše parafrázované kapitole *Cultura în Transilvania*). Že je Cartojanova interpretace poněkud zaujatá lze nahlédnout také skrze skutečnost, že Cartojan opomíná zmínit sympatie patriarchy Cyrila Lukarise k protestantskému učení. Lukaris studoval na západních univerzitách a byl proslaven vydáním katechismu, který následně pravoslavná církev odsoudila jako kacířský. Pětkrát byl odvolán z úřadu a pětkrát jej opět získal, nakonec byl uškrcen na lodi, která ho měla dopravit do exilu.

O dopisu patriarchy Lukarise bylo již napsáno mnoho, s velmi zajímavou studií s názvem *Az erdélyi irénizmus és a román reformáció, avagy Bethlen Gábor esete Kirill Lukarisszal (Sedmihradský irénismus a rumunská reformace, neboli kauza Gabriel Bethlen a Cyril Lukaris)* přišel Dr. Levente Nagy (přednášející na budapeštské rumunistice). Nagy analyzuje motivy, které mohl mít Gabriel Bethlen, jehož konfesijní politika je jinak rumunskou i maďarskou stranou posuzována spíše kladně, pro svoji snahu o náboženské sjednocení země. Je všeobecně známo, že Bethlen spřádal plány na sjednocení zakarpatských knížectví se Sedmihradskem – někteří badatelé se domnívají, že cílem Bethlenových kalvinizačních snah měli být i Rumuni ve Valašsku a Moldavsku. Jiní mají za to, že Bethlenova konfesijní politika dostává agresivnější charakter ke konci jeho vlády, kdy se snažil získat s pomocí rusko-švédsko-turecké koalice polskou korunu. (Tento plán, poznamenává Nagy, podporoval také Lukaris, jak se dovídáme z jiného jeho listu.)

¹²⁹ „O této záležitosti jsme nuceni vyjádřit své pochybnosti, neboť bez újmy ostatním sketám, které se v zemi Vaší Jasnosti těší stejným právům, bez znepokojení a hněvu občanů nemůže být uskutečněna. Pokud bychom však chtěli tento úkol splnit, způsobem velmi nešťastným, bylo by především potřeba přetrhnout krevní a citové pouto, které existuje, sice tajně, ale o to silněji, mezi Rumuny ze Sedmihradské země a občany země Munténské a Moldavské. Tomu se budou zcela jistě bránit, pokud ne ozbrojeně, pak tedy alespoň tajnými úradky.“ Ibid., s. 178.

Z dopisu patriarchy Lukarise se ohledně Bethlenových názorů dovídáme pouze to, že zemi nejvíce prospívá, panuje-li v ní jednotné náboženské přesvědčení.

Levente Nagy popisuje své dojmy z četby Lukarisova listu: pasáž o krevním poutu mezi Rumuny v Sedmihradsku a v zakarpatských knížectvích působí v textu jako „pěst na oko“, slyšíme v ní rétoriku devatenáctého, nikoli sedmnáctého století. Podezřelé je také to, že patriarcha Lukaris v době napsání listu zastával zcela opačné názory, než které sděluje knížeti Bethlenovi (kromě vydání protestantského katechismu podporuje tisk Nového zákona přeloženého do novořečtiny a plánuje založení protestantské „kolonie“ v Moldavsku).

Nagy dochází k názoru, že dopis patriarchy Lukarise je falzum vytvořené pravděpodobně zhruba v polovině devatenáctého století. Lukarisův dopis existuje pouze coby kopie, originál se nikdy nenašel. Kopie pochází původně ze sbírky Apparatus Epistolaris Supplementum Józsefa Keménye, dnes ji vlastní pobočka Rumunské akademie věd v Kluži. József Kemény byl falšováním historických dokumentů (ve prospěch rumunských národních snah) proslaven – především v době kolem revoluce 1848, kdy bylo potřeba dokazovat právo na národní sebeurčení.

S Leventem Nagyem se zcela shodujeme v dojmu, že pasáž, v níž je zmíněno krevní pouto mezi Rumuny, zní na tehdejší dobu velice nepravděpodobně; pokud si člověk dopis přečte, tyto věty skutečně bijí do očí. Pravda je také, že ironický tón, který doprovází popis nevzdělanosti rumunských kněží, kontrastuje s povahou vyjadřování, kterou čekáme od patriarchy Lukarise. S tímto postřehem přichází nejen Nagy, ale také Zenovie Pâclișanu¹³⁰. Na druhou stranu skutečnost, že pravoslavné vyznání fungovalo jako prvek národní identity, nelze popírat. V době, o které je řeč, budování konfesijní identity sílí. Oslovuje-li Vasile Lupu (potažmo skutečný autor, metropolita Varlaam) v díle „*Cuvânt împreună câtră toată semenția românească*“ k „veškerému rumunskému pokolení všude“¹³¹, není výrok patriarchy Lukarise natolik překvapivý.

Teorii L. Nagye, podle níž je patriarchův list falzem (minimálně některé jeho pasáže), tedy považujeme za poměrně relevantní – nikoli kvůli nepravděpodobnosti zmiňované situace, ale kvůli použitým formulacím a rétorice. Zároveň se domníváme, že vzhledem k patriarchově situaci není vyloučeno, že názory, které ve svém listu vyjadřuje, byly vynuceny „pod tlakem okolností“. V prvním odstavci poslední strany dopisu (v reprodukci I.

¹³⁰ PÂCLIȘANU, Zenovie: *Biserica românească și calvinismul sub principile Gavrilă Bethlen*, Cultura Creștină, (II), 1912/3, s. 69. Takto citováno ve studii L. Nagye.

¹³¹ DUMITRANOVA, Ana: op. cit., s. 199; MISKOLCZY, Ambrus: Sub semnul Reformei? *Annales: Cultura-Historica-Philologica* 2A/1995., s. 200.

Lupașe) mluví Lukaris o „dezerci“, kterou nemůže spáchat. Nepoukazuje tím na nemožnost pomoci knížeti Bethlenovi z důvodu možných trestů ze strany pravoslavné církve?

III. 2. Noul Testament de la Bălgrad

Jak bylo již několikrát zmíněno, překlad Nového zákona do Rumunštiny vydaný v Albě Iulii (tehdejší Bălgrad / Gyulafehérvár), tzv. *Noul Testament de la Bălgrad* (1648; dále pouze *NTB*), je jedním z nejzdařilejších rumunských biblických překladů vůbec a jistě nejlepším překladem premoderní doby; svými kvalitami podle některých badatelů přesahuje první intergrální překlad Bible do rumunštiny, tzv. *Biblia de la București* (1688) – viz kap. II. 2. 1. 3.

O mistrném zpracování překladu není pochyb, přestože například Ștefan Ciobanu se domnívá, že *NTB* svými jazykovými kvalitami nedosahuje plynulosti jazyka, jakou nalézáme např. v díle *Cazania* (1643) metropolitou Varlaama. Tento výrok je ovšem poněkud zavádějící, vezmeme-li v úvahu, že autorem překladů biblických textů v tomto díle s velkou pravděpodobností není Varlaam, živost spisovatelova jazyka se projevuje spíše v komentářích k textům, ani ty však nelze s jistotou připisovat moldavskému metropolitovi (viz kap. III. 3.). Ciobanu nad kvalitu překladu staví důležitost „koncepce díla“: „În textul acestei cărți nu este nimic nou. Este textul *Evangheliei* și a[l] *Faptelor apostolilor*, care au fost trăduse mai înainte. Este nou spiritul în care a fost concepută opera, este [nouă] metoda după care a fost lucrată ea.“¹³² (Ciobanu má na mysli Coresiho *Tetraevangeliár* /1561/, *Skutky apoštolské* /1563/, dále zmiňuje jako zdroj též Coresiho *Evangelium s výkladem* /1581/). Podobnou, avšak konkrétnější myšlenku vyjadřuje Ambrus Miskoczy ve studii *Sub semnul Reformei?*: „*Biblia de la Bălgrad* nu este pur și simplu doar Sfântă Scriptură, ci în același timp și una din cele mai importante disertații teologice din epocă“.¹³³

Na tom, že jde o jedno z nejvýznamnějších děl sedmnáctého století, se však vesměs shodují všichni badatelé. Miskoczy jeho význam hodnotí slovy: „*Biblia de la Bălgrad* indică o revoluție politică și filologică.“ („Bălgradská Bible představuje revoluci politickou I

¹³² „V textu této knihy není nic nového. Je to text Evangeliaře a Skutků apoštolských, které byly přeloženy již dříve. Nový je duch pojetí díla, nová je metoda, podle níž bylo vypracováno.“ CIOBANU, Ștefan: *Istoria literaturii române vechi (Dějiny staré rumunské literatury)*. București: Editura Eminescu, 1989, s. 189.

¹³³ „Bălgradská Bible není zkrátka a jednoduše Písmo Sváté, ale zároveň také jedna z nejdůležitějších teologických disertací své doby.“ MISKOLCZY, Ambrus: *Sub semnul Reformei? Annales: Cultura-Historica-Philologica* 2A/1995, s. 189.

filologickou.”) Rumunskými literárními historiky je zpravidla citována pasáž z předmluvy k NTB, v níž její (pravděpodobný) autor, metropolita sedmihradské pravoslavné církve Simion Ștefan, popisuje snahu používat v díle takový jazyk, kterému by rozuměli všichni Rumuni, a také nutnost takovýto “nadrážecní” čili národní jazyk vytvořit.

“Aceasta încă vă rugăm să luați aminte că rumânii nu grăiesc în toate țările într-un chip, încă neci într-o țară toți într-un chip; pentru aceea cu nevoie poate să scrie cineva să înțeleagă toți, grăind un lucru unii într-un chip, alții într-alt chip... Bine știm că cuvintele trebuie să fie că banii, că banii aceia sînt buni carii împlă în toate țările; așia și cuvintele, acelea sînt bune, carele le înțeleg toți. Noi drept aceea ne-am silit, de în cît am putut, să izvodim așia cum să înțeleagă toți, iară să nu vor înțeleage toți, nu-i de vina noastră, ce-i de vina celuiia ce au răsfiat rumânii printr-alte țări, de ș-au mestecat cuvintele cu alte limbi, de nu grăiescu toți într-un chip.”¹³⁴

Dodejme, že i *NTB* patří svým regionálním zařazením k textům jihozápadněsedmihradské provenience, čili i zde nacházíme znaky banátsko-hunedoarského nářečí¹³⁵.

Literární hodnota *NTB*, jak je vidět, zdaleka nespočívá pouze v překladatelských kvalitách tohoto díla, ale především v jeho koncepci. Nejde pouze o komplementární texty (předmluvy). Překladačem již není pouze jeden autor, nýbrž – podobně jako již v případě *Palia de la Orăștie* – “tým specialistů”, teologicky i filologicky vzdělaných učenců. Podobně jako *PO* obsahuje *NTB* marginálie, tentokráte jsou v nich však nejen vysvětlovány či překládány hůře srozumitelné termíny z textu, ale nacházíme zde i odkazy k místům ze Starého zákona, jichž se daná pasáž v Novém zákoně nějakým způsobem týká¹³⁶. Jde tedy o skutečně kompetentní biblický překlad.

¹³⁴ “Na toto prosíme, abyste také pamatovali, že Rumuni nemluví ve všech zemích [míněno “oblastech”, pozn. překl.] stejně, dokonce ani uvnitř jedné země nemluví stejně; proto těžko může člověk psát tak, aby rozuměli všichni, mluvící jedni tak, jiní onak... Víme dobře, že slova musí být jako peníze, neboť pouze takové peníze jsou dobré, které kolují ve všech zemích; stejně tak i slova, dobrá jsou ta, kterým rozumí všichni. My jsme se proto snažili, jak jsme jen mohli, překládat tak, aby rozuměli všichni, pokud však nebudou všichni rozumět, není to naší vinou, nýbrž vinou těch, kteří Rumuny rozptýlili po ostatních zemích, až se jejich slova promíchala s jinými jazyky tolik, že nemluví všichni stejně.” CIOBANU, Ștefan: *Istoria literaturii române vechi*. București: Editura Eminescu, 1989, s. 190. ISBN 973-22-0018-9.

¹³⁵ ȘESAN, Dragoș: *Noul Testament de la Bălgrad (1648); carte de limbă și simțire românească*. Brașov: Editura „Pentru viață”, 2002, s. 209. ISBN 973-85451-4-5.

¹³⁶ *Ibid.*, s. 190.

Z hlediska komplementárních textů je *NTB* velmi zajímavý – „predoslovii“ čili předmluvy, originální autorské texty, tvoří poměrně značnou část obsahu díla a *NTB* tak nelze bezproblémově zařazovat do kategorie překladových děl. Předmluv je dohromady 26, ty ve své knize s názvem *Noul Testament de la Bălgrad* dělí její autor Dragoș Șesan na kategorie předmluv veskrze náboženského charakteru (předmluvy ke čtyřem evangeliím, k epištolám, ke Skutkům apoštolským a ke Zjevení Janovu), předmluv s filologickým obsahem (*Predoslovie cătră cetitori /Ke čtenářům/*) a na předmluvy vzdávající poctu (*Predoslovie către Măria sa, Craiul Ardealului /Jeho Veličenstvu, knížeti sedmihradskému/*).

Zdroje překladu

O okolnostech vzniku *NTB* máme informace jak z předmluvy adresované sedmihradskému knížeti, tak z předmluvy obracející se ke čtenářům. Není pochyb o místě vydání (Alba Iulia), ani o přesném datu (20. ledna 1648), jednoznačná je dále osoba, za jejíž podpory dílo vyšlo: kníže Jiří Rákóczi I. Všechny tyto údaje jsou uvedeny na titulní straně, kde nalézáme také údaj o jazycích, ze kterých byly biblické texty překládány: „din izvodul grecesc și slavonesc“.¹³⁷

Posledně uvedený údaj nalézáme v obou dvou předmluvách k *NTB*, avšak doplněný o další informaci: použit byl také latinský překladu Bible. V poznámce na okraji listu u obsahu *NTB* autor (autoři) odkazují také k „întorsătură cea de mult“, tj. starším (rumunským) překladům¹³⁸. Otázka, z jakých pramenů konkrétně byl rumunský překlad pořízen, patří k nejvíce diskutovaným tématům ohledně tohoto díla. Překladatelé, stejně jako v případě *Palia de la Orăștie*, měli zcela jistě k dispozici kromě částečných rumunských překladů, řecké, církevněslovanské a latinské Bible i její překlady do jiných jazyků, jak lze poměrně snadno dokázat při hlubším lingvistickém studiu textu¹³⁹. Jde o maďarskojazyčnou a německojazyčnou Bibli, a to konkrétně o první integrální překlad Bible do maďarštiny (tzv. Károliho či vizsolyská Bible, 1590) a Lutherův překlad Bible (1534). Filoložka Marie Rădulesková však ve svém odborném článku publikovaném ve SCL upozorňuje, že tyto dva překlady byly použity pouze jako srovnávací prameny.

¹³⁷ ȘESAN, Dragoș: op. cit., s. 16.

¹³⁸ RĂDULESKOVÁ, Maria: *Noul Testament de la Bălgrad (1648). Modele și izvoare*. Studii și Cercetări Lingvistice 1982/3, s. 239.

¹³⁹ Ibid., s. 239; též NAGY, Levente: A gyulafehérvári román Újszövetség (1648) és Zsoltároskönyv (1651). In: HELTAI, János: *Biblia hungarica philologica. Magyarországi bibliák a filológiai tanulmányokban*. Budapest: Augmentum kiadó, 2009, s. 99.

Není ovšem snadné identifikovat ani „přiznané“ překlady Bible. Nejsnadnější je určit Bibli církevněslovanskou, ta byla však, zdá se, použita nejméně: jde o tzv. *Bibli ostrožskou* (1581)¹⁴⁰. Méně jednoduchá je identifikace řeckého a latinského pramene. Levente Nagy ve své studii vyzdvihuje úspěch Marie Răduleskové, která ve svém článku poukázala na nový pramen použitý při překladu Nového Zákona. Před tímto objevem se literární historici zpravidla shodovali v názoru, že coby latinský pramen použili překladatelé benátskou Bibli z roku 1587 (s touto hypotézou přišel G. Tepelea). Maria Rădulesková se však domnívá, že jako latinský – a zároveň i řecký – pramen posloužil Nový Zákon (dále NZ) Matthia Flacia vydaný roku 1659, respektive, jak sama autorka zdůrazňuje, text *typu* tohoto Flaciova vydání (v roce 1648 nemohli překladatelé používat jako vzor text z roku 1659).

Svůj názor zakládá především na textových shodách a na způsobu používání resumé jednotlivých biblických kapitol. Tento způsob není použit, jak autorka studie tvrdí, ani v benátském, ani ve slovanském vydání; v Lutherově a Károliho Bibli sice tato shrnutí kapitol najdeme, ale liší se od bálgradského NZ.

Levente Nagy chválí úspěch, který tento objev znamenal, ale dodává, že filoložka Maria Rădulesková nebyla ve svém bádání dostatečně důsledná. Vytýká jí, že použila vydání Flaciova NZ z roku 1659 (neboť v roce 1982 bylo v Bukurešti k dispozici zřejmě jen toto vydání), které jistě překladatelé nemohli použít (na což však M. Rădulesková sama upozorňuje). Nagy sice níže uvádí, že Rădulesková předpokládala, že existoval ještě dřívější vzor, podle nějž pracoval Flacius a z nějž vycházeli překladatelé *NTB*, který se nedochoval; považuje však za nepřipustné, že jsou vedle sebe pro srovnání kladeny textové ukázky z *NTB* a z Flaciova NZ, jenž byl vydán o 11 let později. Tento postup je jistě z filologického hlediska nekorektní; avšak vzhledem k tomu, že autorka studie několikrát zdůrazňuje, že nejde přímo o toto vydání, a také tomu, že i z Flaciova NZ z roku 1659 jsou podobnosti evidentní, nejde podle našeho názoru až o tak velký prohřešek – zvláště když si uvědomíme, že při uvedení ukázek nešlo o lingvistický rozbor, ale o ilustrativní doklad podobností.

Horšího prohřešku, na který dále upozorňuje L. Nagy, se však M. Rădulesková dopustila tím, že vydání z roku 1659 považuje za dílo Matthia Flacia („traducătorii NT de la 1648 au folosit o ediție de tipul celei realizate de Matthias Flacius“¹⁴¹), který už touto dobou nežil (zemřel 1575), což znamená, jak uvádí L. Nagy, že si filoložka dostatečně neověřila, kdo se vlastně za tímto jménem (jehož původní podoba zní Matija Vlačić) skrývá.

¹⁴⁰ NAGY, Levente: op. cit., s. 99.

¹⁴¹ RĂDULESKOVÁ, Maria: op. cit., s. 242.

Levente Nagy celou otázku rozřešil tím, že při bližším prozkoumání Flaciovy činnosti odhalil první vydání jeho NZ, a to z Bazileje z roku 1570. Toto vydání, tvrdí Nagy, tedy posloužilo jako latinský a zároveň i řecký vzor pro překlad *NTB* (jde o bilingvní text, paralelně latinský a řecký – a to i ve vydání z roku 1659). Takto se mu podařilo upřesnit důležitý poznatek Marie Răduleskové, který i přes své nedůslednosti neztrácí na hodnotě.

Autoři překladu a předmluv

Sedmihradský vladyka Simion Ștefan je podepsán pod první předmluvou určenou sedmihradskému knížeti. Zda je skutečně jejím autorem, popřípadě také autorem předmluvy ke čtenářům a dalších předmluv k jednotlivým kapitolám, a zda se podílel na překladu biblických textů, není dodnes jisté¹⁴², je to však pravděpodobné¹⁴³. Z předmluvy ke čtenářům se dovídáme o jednom jediném překladateli, o mnichovi Silvestrovi. Ten však, píše autor předmluvy, předčasně zemřel a nemohl tak překlad dokončit – žádné další údaje předmluva neposkytuje (kdy zemřel? jaká část překladu je jeho dílem?) Jediné, co se čtenáři ještě dovídají, je, že překlad mnicha Silvestra obsahoval značné množství chyb, a tak bylo potřeba hledat další vzdělance, kteří by ovládali řečtinu, latinu a církevní slovanštinu. Z korespondence superintendenta Istvána Gelejiho Katony lze vydedukovat, že podíl mnicha Silvestra na překladu byl poměrně velký, protože Geleji v jednom ze svých listů vzkazuje Zsuzsanně Lórántffyové, manželce knížete, aby vyplatila 50 Florénů a balík sukna na dolman překladateli Nového zákona. Toto byla na tehdejší dobu vysoká odměna¹⁴⁴.

S takto fragmentárními informacemi jsou však veškeré dosavadní teorie vyslovované ohledně překladatelů *NTB* pouhými dohady.

Zajímavá je sama postava biskupa (vladyky) sedmihradských pravoslavných Rumunů. Neznáme přesné datum ani místo jeho narození; jeho teologická a jazyková kompetentnost je předmětem sporů. Nicolae Iorga měl za to, že Simion Ștefan nebyl vzdělanec, přestože svůj jazyk ovládal velice dobře, jak vysvítá ze spisovatelských schopností předvedených v (minimálně jedné) předmluvě. Jistě byl však ovlivněn kalvinistickým vzděláním. Tului Racotă tvrdí, že Simion Ștefan neuměl řečtinu ani církevní slovanštinu, neboť absolvoval v Albě Iulii kalvinistickou školu pro kazatele a učitele, v níž se studovala maďarština a latina. Ani Ștefan Ciobanu nepovažuje za pravděpodobné, že by měl vladyka dostatečné vzdělání na

¹⁴² ȘESAN, Dragoș: op. cit., s. 11.

¹⁴³ NAGY, Levente: op. cit., s. 102.

¹⁴⁴ ȘESAN, Dragoș: op. cit., s. 20; NAGY, Levente: op. cit., s. 103.

to, aby se byť i jen podílel na překladu. Téměř jako nevzdělaný člověk působí Simion Ştefan v podání Ştefana Meteşe¹⁴⁵. Pokud však přijmeme hypotézu, že autorem předmluv je právě sedmihradský vladyka, pak o jeho teologické vzdělanosti nelze pochybovat. Şesan Dragoş dodává, že na to, aby byl zvolen vladykou sedmihradské církve, musel mít Simion Ştefan dostatečné vzdělání. Nakolik toto vypovídá o jeho jazykové vybavenosti, nevíme, ale jisté je, že „metropolita Simion Ştefan zůstává vědeckým editorem a duchovním patronem díla“¹⁴⁶.

Mezi méně známé skutečnosti patří poněkud pochybná loajalita Simiona Ştefana vůči různým konfesím. Určité „lavírování“ mezi věrností panovníkovi, potažmo kalvinizačním požadavkům, a pravoslavnému čtenářstvu není v této době ničím překvapivým. Přestože však předmluva adresovaná Jiřímu Rákóczimu I. činí, společně s pravděpodobným kalvinistickým vzděláním, ze sedmihradského vladyky přesvědčeného zastávce reformace, existují dokumenty dokládající jeho snahu získat přízeň katolíků (potažmo zřejmě též Habsburků). Simion Ştefan se zřejmě zasadil o uskutečnění tzv. Užhorodské unie (1646) rusínských pravoslavných obyvatel Horních Uher s katolickou církví. V jiném dopise sám sebe dokonce tituloval „řeckokatolickým biskupem“. Jakým způsobem a proč k těmto událostem došlo, nebylo zatím jasně vysvětleno¹⁴⁷.

Levente Nagy jako možné spolupracovníky na překladu díla zmiňuje několik osob, které svou vzdělaností vyhovovaly vysokým požadavkům tohoto úkolu a mohly se nacházet „na správném místě ve správný čas“: Pál Keresztúri Bíró, Alsted a Bisterfeld (všichni studovali na koleji v Albě Iulii, kde se vyučovala řečtina i hebrejština). Dále navrhuje Mihaila Halicie (staršího)¹⁴⁸.

Kulturněhistorický kontext

Jak již bylo zmíněno, mimořádně důležité jsou v *NTB* tzv. komplementární texty: dvě obsáhlé předmluvy (sedmihradskému knížeti a čtenářům) i předmluvy před jednotlivými biblickými knihami Nového zákona. Ambrus Miskolczy nazývá předmluvu k sedmihradskému knížeti Jiřímu Rákóczimu I. „politickou revolucí“, předmluvu ke čtenářům „revolucí filologickou“¹⁴⁹.

Filologická inovativnost *NTB* je nasnadě: do této doby nenajdeme u žádného jiného překladového díla takovouto reflexi překladatelských otázek a těžkostí. Autor předmluvy

¹⁴⁵ Všechny uvedené teorie viz ŞESAN, Dragoş: op. cit., s. 11.

¹⁴⁶ ŞESAN, Dragoş: op. cit., s. 18.

¹⁴⁷ MISKOLCZY, Ambrus: Sub semnul reformei? *Annales: Cultura-Historica-Philologica* 2A/1995, s. 193; NAGY, Levente: op. cit., s. 105 – 107.

¹⁴⁸ NAGY, Levente: op. cit., s. 106 – 109.

¹⁴⁹ MISKOLCZY, Ambrus: op. cit., s. 192.

informuje, že některé odborné termíny nechali překladatelé v jejich původním (řeckém) znění, protože ani v jiných jazycích nejsou překládány (např. synagoga, gangrena), nebo protože neznají jejich rumunský ekvivalent (různé drahé kameny, druhy rouch apod.)¹⁵⁰ Především je zde však poprvé formulována otázka jednotného (národního) jazyka, která se stane v rumunské literární historii hojně citovaným toposem. Připodobnění slov k oběhu mincí použije následně B. P. Hasdeu ve své lingvistické teorii o oběhu slov. Slavný citát o nutnosti sjednocení rumunského jazyka je však zajímavý ještě nekonkrétním obviněním, které se objevuje v jeho závěru. Kdo je vinen tím, že jsou Rumuni roztroušeni po „jiných zemích“? Jde o nejasný odkaz na „osud“? Na starověké dějiny? Volal snad Simion Ștefan (či případný interpolátor) po sjednocení dnešních tří rumunských zemí? Na tyto otázky stále nebyla podána uspokojivá odpověď.

Velké nedostatky v bádání o *NTB* způsobil komunistický režim v Rumunsku, během kterého například nebylo možné zabývat se etapou „intrik“ metropolity Simiona Ștefana s řeckokatolickou (uniatskou) církví, ta totiž byla v Rumunsku od roku 1948 zakázána¹⁵¹. Z podobných důvodů se ještě donedávna nikdo hlouběji nevěnoval předmluvě určené knížeti Jiřímu Rákóczimu I; v odborné literatuře se skutečně cituje většinou pouze z předmluvy „ke čtenářům“¹⁵². Po přečtení následujícího citátu bude jistě snadné nahlédnout, čím mohla předmluva „*către Măria sa, Craiul Ardealului*“ diktátora Ceaușeska provokovat.

„N-au făcut Dumnezeu oamenii pentru craiu, ce Dumnezeu au orînduit craii și domnii pentru oameni să-i socotească și să-i păzească, cum păzescu și socotescu și păstoria turmele lor,“ („Neučinil Hospodin lidi pro krále, ale ustanovil Hospodin krále a panovníky lidem, aby je spravovali a chránili je, tak jako pastýři chrání a starají se o své stádo,“) zní výrok kladoucí panovníkovi na srdce zodpovědnost za svůj lid. Vládce, na zemi zvolený – s odkazem na 81. žalm - „k obrazu Boží svatosti“ („în chipul sfinției sale“), má podle autora předmluvy povinnost „să le facă lăgă și dereptate și să-i apere de pizmașii lor, și să socotescă și să miluiască săracii și vădoăle, și pre cei răi și nemilostivi să-i certe“, neméně důležitým úkolem panovníka je poskytovat svým poddaným duchovní potravu a nápoj („să aibă oamenii de suptu biruința lui mănăcare și băutură sufletescă“)¹⁵³. Je třeba poznamenat, že podle Simiona Ștefana sedmihradský kníže všechny tyto Bohem svěřené povinnosti plní „do puntíku“.

¹⁵⁰ LUPAȘ, Ioan: *Documente istorice transilvane, vol. I, 1599-1699*. Cluj: Tipografia „Cartea românească“, 1940, s. 242.

¹⁵¹ MISKOLCZY, Ambrus: op. cit., s. 193.

¹⁵² Včetně např. zde citované sbírky historických dokumentů Ioana Lupașe.

¹⁵³ Citováno podle: DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 206.

Předmluva „k jeho veličenstvu, knížeti sedmihradskému“, který je patronem vydání *NTB*, přirozeně oslavuje knížecí velkorysost, jeho rozhodnutí poskytnout Rumunům v Sedmihradsku Písmo svaté v jejich vlastním jazyce. Důraz na zodpovědnost, která leží na ramenou panovníka, je však ve srovnání s ostatními díly této doby jev zcela výjimečný. Text působí, jako by tento apel nebyl směřován primárně na sedmihradského knížete, který těmto biblicky podloženým požadavkům dostál, ale spíše panovníkům, vládcům obecně. Snad není scestná ani myšlenka, že zde mohla být obsažena nenápadná narážka na politické a církevní vůdce zakarpatských knížectví, kteří se ještě dlouhou dobu bránili zavádění národního jazyka do církevní liturgie.¹⁵⁴ (Metropolita Varlaam, o kterém je níže řeč, vnímal vydání svého nejslavnějšího díla *Cazania* v rumunštině jako „nutné zlo“, protože byl nucen konstatovat, že velmi klesl počet vzdělanců, kteří dokážou Písmo číst v řečtině či církevní slovanštině.¹⁵⁵)

NTB jsme zařadili k dílům, která vyšla pod vlivem kalvinistické reformace v Sedmihradsku. Je toto zařazení oprávněné? Někteří badatelé považovali Nový zákon z Alby Iulie za dílo zcela věrné pravoslavnému kulturnímu ovzduší i dogmatice. Perikopy jsou označeny po vzoru byzantského typiku¹⁵⁶. Skutečnost, že v předmluvách je coby předloha, z níž překladatelé vycházeli, zmíněn pouze řecký, církevněslovanský (a latinský) překlad Bible, přičemž je zdůrazněno, že se překladatelé „příliš neodchylovali od řeckého pramene, protože jsou si vědomi, že Duch Svatý vedl evangelisty a apoštoly, aby psali Nový zákon v jazyce řeckém, a řecká kniha je pramenem všech ostatních“, dosvědčuje, že se vydavatelé skutečně snažili projevit loajalitu vůči pravoslaví a doufali, že bude dílo přijato (pravoslavnými) Rumuny. Je to vyznání víry určené pravoslavné církvi, píše Ambrus Miskolczy¹⁵⁷. Maďarský pramen, který byl zcela jistě také konzultován, je záměrně a důsledně zamlčen, aby nebylo vydání díla vnímáno jako produkt reformačního programu.

Vydat dílo „přijatelné“ pro ortodoxní kruhy byl cíl, kterého se podařilo úspěšně dosáhnout, o čemž svědčí dobrá recepce díla nejen v Sedmihradsku, ale i ve Valašsku, kde jsou při vydání tzv. Bukurešťské Bible (*Biblia de la București*, 1688) použity četné pasáže překladu z Alby Iulie, jako pramen použije *NTB* také Antim Ivireanul ve svém vydání Nového zákona (1703)¹⁵⁸.

Výrokem o zodpovědnosti panovníka za své poddané se však předmluva *NTB* liší od veškerých pravoslavných děl, která, pokud obsahují děkovné slovo „sponzorovi“ díla,

¹⁵⁴ NAGY, Levente: op. cit., s. 110 – 111.

¹⁵⁵ MISKOLCZY, Ambrus: op. cit., s. 200.

¹⁵⁶ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 228.

¹⁵⁷ MISKOLCZY, Ambrus: op. cit., s. 191.

¹⁵⁸ Obojí viz PĂCURARIU, Mircea: *Istoria Biseicii Ortodoxe Române II*. Iași: Editura Trinitas, 2006, s. 65 – takto v citované studii (NAGY, Levente: op. cit., s. 110).

vyjadřují pouze chválu, jsou psána oslavným tónem; apel na panovníkovy povinnosti schází. A. Miskolczy uvádí, že Simion Ștefan je první Rumun, který se dovolává úkolů vládce vůči svému lidu¹⁵⁹.

Mohli bychom namítnout, že například jedno z prvních děl rumunské literatury, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie (Naučení Neagoe Basaraba jeho synu Teodosiovi, asi 1518 - 1522)*, také podává obraz morálně čistého, zbožného a moudrého panovníka. Uvědomme si však, že tato kniha ponaučení je silně prosycena pravoslavnou věroukou a důraz je zde kladen především na vztah panovníka k Bohu, popřípadě na diplomaticko-politické aspekty jeho jednání. Koncepce, v níž je panovník Bohem povolán ke zodpovědnosti, mimo jiné za duchovní potravu pro občany svého státu, je v této době a tomto prostředí skutečně jedinečná a nesporně inspirovaná reformačním pojetím pozemského vládnutí.

A. Miskolczy citát o zodpovědnosti panovníka pojmenovává jako „locus communis“ reformace. Výrok o tom, že panovník je stvořen pro lidi a nikoli obráceně, najdeme doslova stejně v hugenotské brožuře z roku 1574¹⁶⁰. Ana Dumitranová dokonce ve slovech kladoucích panovníkovi na srdce (také) duchovní péči o své poddané vidí odkaz na úmluvu Boha s člověkem, která má být praktikována skrze panovníka na zemi.

„Această firavă încercare a mitropolitului bălgrădean de a strecura în lumea românească teoria contractelor – de această dată un loc comun al Reformei protestante – este o dovadă a faptului că în viața publică a societății transilvănene se imprimase adânc criteriul responsabilității, supușii raportându-se deja cu dexteritate la îndatoririle față de ei ale domnitorilor, iar aceștia înțelegând că au obligații și față de cei care nu aparțin neamului și credinței lor. Speranța convertirii românilor la calvinism cobora astfel pe o poziție secundară, în măsură în care era deja acceptată ideea că realizarea unui asemenea deziderat urma să implice mai multe generații.“¹⁶¹

¹⁵⁹ MISKOLCZY, Ambrus: op. cit., s. 189.

¹⁶⁰ MISKOLCZY, Ambrus: op. cit., s. 189.

¹⁶¹ „Tento nasmělý pokus bálgradského metropolity propašovat do rumunského prostředí teorii smluv – tentokráté topos reformační literatury – je důkazem, že do veřejného života sedmihradské společnosti se hluboce vtisklo kritérium odpovědnosti, což se projevovalo nejen v obratném způsobu, kterým se poddaní ujímali svých panovníkem diktovaných povinností vůči ostatnímu lidu, ale i v porozumění panovníka, že má povinnosti i vůči těm, kteří se nehlasí k jeho národnosti a víře. Snaha konvertovat Rumuny ke kalvinismu se tak dostává až na druhé místo při vědomí toho, že k uskutečnění takového plánu bude potřeba několik generací.“
DUMITRANOVA, Ana: op. cit., s. 206.

Levente Nagy také zaznamenává podobnosti mezi předmluvami Jánose Sylvestera a Gáspára Heltaiho k jejich vydáním Nového zákona (1541, 1562¹⁶²). Heltai, stejně jako Simion Štefan, například odkazuje na 81. žalm a říká, že kdo jedná proti knížectví, jedná proti Božímu uspořádání; stejně tak si ale panovník musí uvědomovat zodpovědnost svého postavení a přizpůsobovat tomu své chování¹⁶³.

Z hlediska obsahu díla je dalším rysem vlivu protestantské teologie jednoznačné prosazování pojetí, v němž spasení přichází pouze skrze víru (*sola fide*), nikoli skrze dobré skutky. Tento aspekt protestantské dogmatiky se objevuje nejprve v předmluvě k epištolám apoštola Pavla (z Pavlova listu Římanům pocházejí dva verše, na nichž je Lutherovo „*sola fide*“ založeno) a poté v předmluvě k Listu Jakubovu, která patří k nejdelším předmluvám z celého *NTB*. V předmluvě k Pavlovým epištolám je vysvětleno, že ačkoli je správné konat dobré skutky, spasení přichází pouze skrze víru, nelze si jej dobrými skutky „koupit“. U Listu Jakubova autor předmluvy upozorňuje na to, že právě kvůli tvrzení o spáse skrze dobré činy, které se zde nachází, se uvažovalo, že tato kniha ani nebude součástí Bible. Protestantský vliv je zde tedy zcela nesporný.

Existovali i tací, kterým se protestantský vliv zdál - zvláště v předmluvě k sedmihradskému knížeti - natolik silný, že vyvodili závěr, že autorem není Simion Štefan, přese všechno stále ortodoxní metropolita, který by takový náhled na věc nemohl prosazovat, ale dvorní farář Rákócziho, Jiří Csulay. Ten je podle Mircey Păcuraria skutečným autorem první předmluvy, kterou pak Simion Štefan pouze podepsal¹⁶⁴. Miskolczy však dodává, že takovéto snahy oprostít rumunskou kulturu od něčeho, co „skutečný Rumun“ nemohl napsat, by nevedly k žádnému vítězství, jak se patrně Păcurariu domnívá, ale k naopak ke kulturnímu ochuzení. Pokud by navíc autorem předmluvy byl Maďar, pravděpodobně by citoval podle Károliho Bible, v níž je daný žalm, na který se odkazuje, pod číslem 82, nikoli 81¹⁶⁵. Zajímavý, avšak obecně nepřijímaný, je také názor N. Iorgy, který nevyklučuje, že by Simion Štefan byl totožný s moldavským učencem Simionem Dascălem.

Mimo zmíněné protestantské rysy lze *NTB* řadit k dílům vzniklým pod vlivem sedmihradské kalvinistické reformace jednoduše proto, že bylo vydáno za podpory knížete reformovaného vyznání, Jiřího Rákócziho I., a za spolupráce kalvinistického superintendenta Gelejiho. Simion Štefan byl ve svém úřadě zavázán dodržovat body kalvinizačního programu.

¹⁶² NAGY uvádí rok 1561, v akademických Dějinách maďarské literatury však nelzáme tento letopočet.

¹⁶³ NAGY, Levente: op. cit., s. 112.

¹⁶⁴ MISKOLCZY, Ambrus: op. cit., s. 204.

¹⁶⁵ Ibidem, s. 204.

Méně známým dílem představujícím ve smyslu dvou předmluv určitou paralelu k NTB je *Sicriul de aur. Carte de propovedanie la morți (Zlatá rakev. Kniha kázání mrtvým)* Ioana Zoby z Vințu, vzdělance, tiskaře (založil tiskárnu v Sebeši) a překladatele, kalvinistického faráře povýšeného do šlechtického stavu. V první předmluvě vzdává poctu patronovi díla, knížeti Michalovi Apafimu, ve druhé předmluvě ke čtenářům si stěžuje na kulturní zaostalost rumunského národa a mluví o nutnosti tisknout náboženské knihy v rumunštině. V téže předmluvě komentuje rozdíly mezi jednotlivými rumunskými nářečímí, na rozdíl od Simiona Ștefana se však domnívá, že mají být používány regionální tvary¹⁶⁶.

NTB je však velice výmluvným příkladem „dialogu“ mezi reformací a východním pravoslavím“, jak tento jev nazývá Ambrus Miskolczy¹⁶⁷. Ať už použijeme jakýkoli pojem, jisté je, že způsob, jímž se ve vydání Nového zákona z Alby Iulie snoubí reformační dogmatika a snaha nevyvolat odmítavou reakci ze strany pravoslavné církve, je pro tisky vzniklé v Sedmihradsku pod vlivem reformace, zvláště v sedmnáctém století, snad nejtypičtějším rysem.

Společně s *NTB* bývá zmiňován také překlad Žalmů (*Psaltirea*, 1651), který vznikl taktéž za podpory Jiřího Rákócziho I. a spolupráce Istvána Gelejho Katony. S vysokou mírou pravděpodobnosti se na překladu podílely tytéž (nebo alespoň některé) osobnosti jako na překladu *NTB* a jak předmluva, tak i samotné pojetí překladu prozrazuje silný vliv kalvinistické dogmatiky (obzvláště je zde patrná snaha oponovat antitrinitaristickému učení – až násilně je v překladu kladen důraz na trojjednost Boží). *Žaltář* byl doposud rumunskou literární historií značně opomíjen; snad proto, že z předmluvy je zřejmé, že alespoň někteří z překladatelů nebyli rumunské národnosti: mluví o „jejich“ (Rumunů) pravoslavné církvi. Dílo zde ale zmiňujeme v první řadě jako další velice výmluvný – až komický – příklad interakce pravoslavné a reformační dogmatiky: protestantismus uznává pouze dvě svátosti, ortodoxie sedm „Tajin“. V předmluvě k *Žaltáři* jsou zmíněny dvě svátosti (křest a Večeře Páně), církevní slovanštinou je však dodáno „i pročae“, tedy „a další“¹⁶⁸.

¹⁶⁶ *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1979, s. 937.

¹⁶⁷ MISKOLCZY, Ambrus: op. cit., s. 208.

¹⁶⁸ NAGY, Levente: op. cit., s. 115 - 116.

III. 2. 1. Reformace v podání sedmihradského pravoslavného kléru

Pro celý průběh prosazování reformace mezi sedmihradskými Rumuny je příznačná jakási symbióza pravoslaví a protestantismu, kterou jsme nastínili v předchozí kapitole. Tvrdit, že kalvinistické a pravoslavné vyznání koexistovaly v mírumilovném soužití, by bylo daleko od pravdy. V kapitole I. 2. 1. a) však bylo zmíněno, že první reformátoři měli představu, že se pravoslavné obyvatelstvo na Turky ovládaném území stane jejich spojencem, potenciálně využitelným pro křesťanskou misi mezi muslimským obyvatelstvem.

Ač se to může zdát těžko uvěřitelné, samotného Luthera prý zaujaly určité podobnosti mezi reformačním učením a pravoslavím, např. skutečnost, že pravoslavní neuznávají svrchovanost papeže, nevěří v očistec, nevyznávají celibát a při Svatém přijímání používají kvašený chléb. Luther pravoslavné věřící nepovažoval za heretiky. Melancton po jednom ze svých řeckých žáků jménem Demetrios Myssos poslal cařihradskému patriarchovi Josafatu II. text augšpurského vyznání¹⁶⁹.

Z korespondence sedmihradského kalvinistického superintendenta Istvána Gelejiho Katony víme, že zastával názory blízké irénismu. Ve svém listu ze 24. září 1640, adresovaném Jiřímu Rákóczimu, píše Geleji, že kromě „vnějších“ rozdílů v průběhu bohoslužeb nevidí z doktrinárního hlediska, kromě uctívání ikon a pravoslavném učení o původu Ducha Svatého, žádný zásadní rozdíl. Geleji proto nepovažoval sjednocení sedmihradské reformované a pravoslavné církve za nemožné; pravoslavní věřící totiž patřili Kristově církvi (na rozdíl od katolíků, které reformátoři považovali za členy církve Antikristovy)¹⁷⁰.

Je zřejmé, že onu unii dvou církví si Geleji představoval pod vedením Maďarské reformované církve – podmínky diktovala právě tato instituce, v Sedmihradském knížectví sedmnáctého století již úzce propojena se státní mocí. Předchozí odstavce pouze ilustrují, že prolínání ortodoxie s protestantismem, zdánlivě nemožné, nepovažovaly za protimluv ani církevní autority. Jak rumunští reformovaní biskupové v šestnáctém století, tak superintendenti století sedmnáctého si byli vědomi, že není možné násilně změnit víru „od základů“ - takto se vyjadřuje Geleji v dopise Jiřímu Rákóczimu I. v souvislosti s hledáním

¹⁶⁹ NAGY, Levente: Az erdélyi irénizmus és a román reformáció, avagy Bethlen Gábor esete Kirill Lukarisszal. In: KECSKEMÉTI, Gábor; TASI, Réka: *Retrospectio. Tanulmányok a 60 éves Heltai János tiszteletére*. Miskolc: Miskolci egyetem BTK, Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2010, s. 295.

¹⁷⁰ Ibidem, s. 293.

kandidáta na sedmihradského vladyku¹⁷¹. Geleji v tomtéž listu vyjadřuje naději, že až s nástupem dalších generací, pokud budou děti pravidelně docházet do školy na katechezi, se projeví vliv kalvinizačního programu, přičemž pro začátek bude stačit, podaří-li se docílit toho, aby byly z pravoslavných zvyků vymýceny pověry z předkřesťanských dob.

Ana Dumitranová proto v kapitole, podle jejíhož názvu jsme nazvali také tuto kapitolu diplomové práce, navrhuje místo termínu „reformace (rum. ‚Reforma‘) v Sedmihradsku“ používat pojem „reforma“ – tedy mnohem spíše mluvit o reformě pravoslavné církve než o kalvinizaci rumunského pravoslaví¹⁷².

V čem tato reforma spočívala? Jak již bylo řečeno, jediné „hmatatelné“ výsledky reformačních snah v Sedmihradsku spočívaly v obou reformačních fázích v postupném prosazování rumunštiny jako liturgického jazyka. I takový výstup však v době, kdy je podobný pokus moldavského metropolity Dosofteie „odměněn“ uvržením klatby a na konci sedmnáctého století ještě metropolita valašské církve Teodosie nepovažuje rumunštinu za jazyk hodný toho, aby v něm bylo čteno Boží slovo, znamená reformu velmi zásadní¹⁷³.

Skutečnost, že na transformaci bohoslužebného ritu podle kalvinistického vzoru již nebyl kladen takový důraz jako na používání národního jazyka, se dá do značné míry vysvětlit zněním samotného kalvinizačního programu. Kromě jeho nejobsáhlejší (druhé) verze, která však zůstala ve fázi „projektu“, nebylo nikde toto pravidlo výslovně zmíněno. Jak je to možné? Program zmiňuje pouze, že je nutné číst a vykládat Písmo v rumunštině. V těchto dvou úkonech totiž spočívá těžiště reformovaných bohoslužeb. Jediné vysvětlení tedy je, že autoři programu nepovažovali za nutné tento bod dále rozvádět – tímto byl z hlediska jejich uvažování splněn. Svědčí o tom i fakt, že do rumunštiny byla překládána Bible a sbírky kázání, popř. katechismy, nikoli už liturgické knihy, které nebyly pro reformované bohoslužby potřeba. V rumunském jazyce tedy kněží kázali a četli z Bible – zbytek bohoslužeb si vzdělanější z nich překládali sami, jinak zůstávala liturgie církevněslovanská; Coresiho *Liturgiář* (1570) potřebám veškerých sedmihradských rumunských kněží mohl těžko stačit¹⁷⁴.

Sedmihradské rumunskojazyčné reformační literatuře můžeme, kromě již probíraného, připisovat dohromady pět katechismů, z nichž tři (všechny ze 17. století) obsahují

¹⁷¹ LUPAȘ, Ioan: *Documente istorice transilvane, vol. I, 1599-1699*. Cluj: Tipografia „Cartea românească“, 1940, s. 210.

¹⁷² DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 211.

¹⁷³ Ibidem, s. 234.

¹⁷⁴ Ibid., s. 213 - 214.

kalvinistickou věrouku, dva (16. stol.) vznikly pod vlivem luteránským¹⁷⁵. Osudy těchto katechismů prozrazují mnoho o povaze (ne)přijímání reformační misie. Dva luteránské katechismy byly hojně opisovány, naproti tomu od tří kalvinistických tisků žádné rukopisné kopie pořízeny nebyly. Ana Dumitranová konstatuje, že luteránské katechismy sloužily potřebám vnitřní obnovy pravoslavné církve, přičemž dogmatické rozdíly často nebyly zaznamenány ani rumunskými kněžími, natož pak věřícími. Tiráž kalvinistických katechismů naproti tomu evidentně uspokojila potřeby nepočtené rumunské kalvinizované komunitě a v pravoslavném prostředí tyto knihy nenalezly žádný ohlas¹⁷⁶ – vyjma kruhu vzdělanců, neboť víme, že kalvinistický katechismus se našel v knihovně valašského vzdělance Udrișteho Năsturela, díky čemuž pak vznikla Varlaamova *Odpověď na kalvinistický katechismus*.

Z literárního hlediska je ještě coby důležitý aspekt podílu rumunských pravoslavných kněží v reformačním procesu potřeba uvést fenomén pohřebních kázání. Tato „móda“ pronikla do Sedmihradska jednoznačně skrze vliv reformace (ačkoli žánr jako takový je znám již z katolického prostředí hlubokého středověku), nicméně bohatou produkci tohoto žánru můžeme jednoznačně považovat za původní rumunskou tvorbu, nejdůležitějším autorem na tomto poli je Ioan Zoba din Vinț. Obliba tohoto druhu homiletické literatury způsobila záhy její rozšíření i do obou zakarpatských knížectví, přičemž víme, že v Sedmihradsku bylo jen do roku 1655 vytištěno 12 „kázání“ obsahujících pouze verše (spíše jakési zpěvy za mrtvé), 8 kázání v próze a 5 děl, která obsahovala obě složky¹⁷⁷. Množstvím rukopisů pořízených během osmnáctého a části devatenáctého století překonalo nejznámější dvě sbírky, *Sicriul de aur* a *Cazanii la oamenii morți* pouze Varlaamovo dílo *Cazania*. Na žánr pohřebních kázání naváže v devatenáctém století Petru Maior a Samuil Micu Clain.¹⁷⁸

Z doktrinárního hlediska je nutno konstatovat, že výsledky kalvinistické misie mezi rumunským pravoslavným obyvatelstvem byly, z důvodů již naznačených, nulové. Zde stojí za zmínku zřejmě jediné „antiprotestantské“ dílo sedmihradské provenience obhajující pravoslavnou věrouku tváří v tvář protestantskému kacířství v podobě dialogu mezi postavami se jmény „Hristiian“ a „Liuther“, druhá z nich představující spíše „protestanta“ obecně. Autorem tohoto katechetického díla s názvem *Spunerea legiei creștinești cu răspuns*,

¹⁷⁵ Ibid., s. 226.

¹⁷⁶ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 226.

¹⁷⁷ Ibidem, s. 214 – 225.

¹⁷⁸ Ibid., s. 217.

dochovaného v rukopisné kopii z poloviny sedmnáctého století, je pravděpodobně metropolita Ilie Iorest¹⁷⁹.

Jediným bodem kalvinizačního programu, který byl dodržen, bylo zavedení rumunského jazyka jakožto jazyka liturgického, v čemž získala sedmihradská církev oproti Valašsku a Moldavsku výrazný náskok. Jediná oblast, kde reformovaná víra zakořenila mezi rumunským obyvatelstvem (kde byly užívány zmíněné kalvinistické katechismy a také zpěvníky, k nimž patří literární památka zvaná „Todoreškův zlomek“), byla oblast Lugoje, Caransebeşe a Haţegu – místní obyvatelstvo však bylo do značné míry maďarizováno (z těchto obcí také pocházelo mnoho šlechticů rumunské národnosti, což bylo možné pouze za předpokladu připojení se k „natio hungarica“)¹⁸⁰.

Ana Dumitranová výsledky reformačních snah hodnotí z hlediska přínosu pro pravoslavnou církev pozitivně. V její koncepci, která se zdá velmi opodstatněná, lze mnohem spíše mluvit o reformě v rámci sedmihradské pravoslavné církve než o prosazování reformace jako takové. Pravoslavná církev v Sedmihradsku prošla významnými reformami, a to *v reakci*, jako odpověď na záměry sedmihradských knížat šířit vzdělanost v reformačním duchu a potažmo také začlenit Rumuny v Sedmihradsku do pole působnosti Maďarské reformované církve. Určitá syntéza jistých reformačních prvků s pravoslavím byla možná také díky charakteru reformované misie, která, ačkoli obsahovala prvky prozelitysmu a netolerance, nepřistoupila k násilné perzekuci (okolnosti několika výjimek v podobě uvěznění jsou diskutabilní) ani obrazoboreckým čistkám (kalvinizační program obsahoval zákaz ikony uctívat, nikoli je přechovávat) – jejím záměrem bylo v první řadě pozvednutí vzdělanostní úrovně rumunského obyvatelstva a vnesení přehlednějšího řádu do pravoslavné církevní struktury; podstatným prvkem byl skutečný pocit zodpovědnosti za morální úroveň a spásu duší, jak zdůrazňuje Ana Dumitranová.

„Contactul direct cu textul sacru și, atât cât s-a putut, cu raționalismul instrucției protestante au făcut posibilă prima ieșire în scenă a intelectualului român ardelean, tributar metodei și modulului de expunere protestant, dar exprimând un crez contrar, cel ortodox, asumat cu responsabilitate. Agent incontestabil al Reformei, reforma pe care a promovat-o avea însă menirea de a scoate din letargie Biserica și neamul, cu scopul de a le așeza alături de cele mai evaluate națiuni ale creștinătății.

(...)

¹⁷⁹ Ibid., s. 155.

¹⁸⁰ ALEXICS, György; STRIPSKY, Hiador: op. cit., s. 214 – 215.

Tezaurul cultural pus în circulație, implicarea laicilor în viața Bisericii, tentativele de disciplinare a clerului și a credincioșilor și însușirea unui comportament care, prin reiterarea sa frecventă, a generat coerență în funcționarea ansamblului, toate sunt roade ale dialogului cu Reforma protestantă și, în același timp, elemente constitutive ale unei fizionomii ce detașează net Biserica românească din Transilvania de celelalte Biserici ortodoxe, probând „reformarea” sa, modernizarea în fapt și asumarea conștientă a responsabilităților. Între calitatea lor de scopuri precis formulate în programul de calvinizare și aceea de atribute ale Ortodoxiei transilvane se află aportul creator al clerului românesc ardelean.”¹⁸¹

III. 3. Reakce na reformaci v zakarpatských knížectvích

Můžeme-li shrnout postoj sedmihradského pravoslaví vůči snahám sedmihradských knížat a maďarských církevních autorit o konverzi k reformovanému, tedy kalvinistickému vyznání jako odmítavý, avšak přece ne zcela uzavřený k některým inovacím, především v podobě zavedení rumunského jazyka do bohoslužeb, postoj zakarpatských knížectví je zcela nepřátelský a (alespoň zdánlivě) naprosto uzavřený přijímání jakéhokoli vlivu ze strany „heretiků”. Nakolik bylo o dění v Sedmihradsku informováno prosté obyvatelstvo Moldavska a Valašska, nevíme, hlavy tamních pravoslavných církví ale dogmata západních reformátorů znaly a dělaly vše proto, aby obhájily uchování „tradiční víry”. Jakým způsobem pronikaly zprávy o reformačním učení ze Sedmihradska za Karpaty? Významnou roli v tomto procesu sehrálo v Moldavsku i Valašsku maďarské a německé obyvatelstvo katolického vyznání, u kterého našla reformace první ohlasy¹⁸². I mezi Moldavskem a Valašskem však existovaly významné rozdíly – z věroučného hlediska se Moldavsko nakonec ukázalo být zdaleka nejkonzervativnějším územím.

¹⁸¹ „Přímý kontakt s Písmem Svatým a v rámci možností také s racionalismem protestantské výuky umožnil, že se na scéně objevují první rumunští sedmihradští intelektuálové, poplatní protestantskému způsobu exegeze, ale vyjadřující opačné, tedy ortodoxní, vyznání, které přijímají zodpovědně. Ačkoli byli bezesporu odchováni reformací, reforma, jejíž prosazování způsobili, byla předurčena vytrhnout z letargie církev i národ, s cílem dostat je na úroveň nejvyspělejších křesťanských států.

(...)

Kulturní bohatství, které bylo uvedeno do oběhu, zapojení laiků do života církve, snaha docílit disciplinovanosti kléru a věřících a jednání, jehož osvojení vedlo díky častému opakování ke koherentnosti ve fungování celku; to všechno jsou plody dialogu s protestantskou reformací a zároveň konstitutivní prvky fyziognomie, jež jednoznačně odděluje sedmihradskou rumunskou pravoslavnou církev od ostatních pravoslavných církví a dokazuje tak její „reformovanost”, modernizaci a vědomé přijetí zodpovědnosti. Tvořivý vklad sedmihradského rumunského kléru najdeme v mezeře mezi přesně formulovanými body kalvinizačního programu a jejich uskutečněním ve vlastnostech sedmihradského pravoslaví.”

DUMITRANOVA, Ana: op. cit., s. 177 – 178.

¹⁸² Ibidem, s. 194.

Toto tvrzení zní jako paradox; v první polovině šestnáctého století je Moldavsko územím náboženské tolerance (totéž ostatně platí i pro století patnácté, vzhledem k výše zmíněnému působení husitů). Již z roku 1532 existuje doklad o moldavském učenci, který se vydal do Vítembergu za účelem vytištění trojjazyčného (rumunsko-německo-polského) vydání Evangelíí a Pavlových epištol. Výsledek se buď nedostavil nebo nedochoval, svědčí to ale o tom, že již v takto rané době v Moldavsku reformace zapouští kořeny – byť nijak silné. Za tiskem prvního reformačního katechismu v Sedmihradsku (1544) stojí osoba, jejíž jméno odkazuje na moldavský původ (Filip Moldoveanul), také Coresiho tisky prozrazují některé stopy moldavského nářečí¹⁸³.

Jisté je, že relativní náboženská svoboda mizí s nástupem knížete Ștefana Rareșe (vládl 1551 – 1552) na moldavský trůn – snad díky konverzi jeho bratra a předchůdce na trůnu, Iliășe Rareșe, k islámu, si pravoslavná církev uvědomila hrozbu porušení ortodoxního „monolitu“. Perzekuce vedená Ștefanem ve spolupráci s pravoslavnou církví byla namířena nejen proti arménskému obyvatelstvu, ale proti všem ne-ortodoxním konfesím. Dalším panovníkem, za jehož vlády byla míra pronásledování silná, byl Alexandru Lăpușeanu (1552 – 1561). Podle Marie Crăciunové¹⁸⁴ byl záměr učinit z pravoslaví státní náboženství jednoznačně doložitelný již za vlády Petra Rareșe (1527 – 1538), agresivní rozměr se ale přidává až za Ștefana Rareșe.

Na soudržnost pravoslavné církve dohlížely i vizitace ze strany cařihradských patriarchů (Jozafat II., Jeremiáš II.), z nichž zároveň oba dva dostali nabídku na vytvoření společného protikatolického hnutí ze strany luteránských reformátorů.¹⁸⁵

Z politických motivů pronásledování je třeba mít na paměti především pád Cařihradu (1543), centra východního křesťanství. Posilování jednoty pravoslaví bylo tedy politickými i církevními vůdci ve zbývajícím pravoslavném „bloku“ vnímáno jako obrana proti hrozbě muslimských Turků z jedné strany a zároveň katolických habsburků ze strany druhé¹⁸⁶. Dodejme však, že naprosto stejné politické důvody se pojí s kalvinizačními plány sedmihradských knížat.

¹⁸³ Jak ovšem bylo zmíněno v jazykové části, mnohé z nich jsou shodné se znaky dialektu jihozápadního Sedmihradska; toto tvrzení Any Dumitranové by tedy bylo potřeba podložit silnými argumenty.

¹⁸⁴ CRĂCIUNOVÁ, Maria: *Religious Cohabitation in a Multi-Cultural Context: Late Medieval Moldavia*. In: BUES, Almut: *Zones of Fracture in Modern Europe: the Baltic Countries, the Balkans, and Northern Italy*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, s. 250 – 254.

¹⁸⁵ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 195.

¹⁸⁶ CRĂCIUNOVÁ, Maria: op. cit., s. 253 – 254.

Kromě perzekuce příslušníků ne-pravoslavných vyznání lze jako reakci na šířící se „herezi“ pozorovat zvýšený zájem o hesychasmus (druh modlitby kladoucí důraz na zklidnění mysli a těla) nebo produkci „antiheretických“ fresek na venkovních stěnách klášterů¹⁸⁷. Typickým způsobem zobrazení byl poslední soud, kde se v pekelném ohni ocitaly jednotlivé skupiny vyznavačů nesprávné víry (katolíci, muslimové aj.)¹⁸⁸

Jedním z nejvýznamnějších projevů antiprotestantského boje se stal „ekumenický“ (jak se sám nazval) synod svolaný do Jasů v roce 1645, na němž bylo odsouhlaseno znění pravoslavného *Vyznání víry*, natolik nutného po neblahé události, kdy se do oběhu dostalo *Vyznání* patriarchy Lukarise, které bylo „otrávené“ protestantskou naukou. Z tohoto sněmu také vzešlo vydání *Odpovědi na kalvinistický katechismus* metropolitou Varlaama.

Z dalších děl moldavské provenience, která řadíme k plodům antiprotestantské rétoriky, patří *Cartea românească de învățătură (Cazania)* a *Cele șapte Taine*, taktéž z pera Varlaamova¹⁸⁹, a dále *Pravoslavnică Mărturisire (Pravoslavné vyznání)* kyjevského metropolitou Petra Movily vytištěné latinsky v roce 1640 v Kyjevě, 1642 v Jasech, rumunsky pak v Buzău roku 1691¹⁹⁰.

Ana Dumitranová vývoj konfesijní politiky v Moldavsku hodnotí jako „sebeobranný“, směřující pouze ke konsolidaci vlastní náboženské komunity z hlediska obranyschopnosti vůči vnějším vlivům, nikoli však ke konsolidaci vnitřní spočívající ve zlepšení vzdělávacího systému, důslednější evangelizace mezi obyvatelstvem či hlubšího zájmu o praktikování lidové zbožnosti.

Společným jmenovatelem přístupu valašského a moldavského knížectví vůči rozmachu reformace v Sedmíhradsku je radikálně odmítavá odpověď a snaha posilovat jednotu pravoslavné církve nejen vně karpatského oblouku, ale také se souvěrci uvnitř karpatské kotliny. Odlišnost mezi Moldavskem a Valašskem spočívá nejen v kratší době, během níž byli (nepravoslavní) jinověrci, včetně protestantských, perzekuováni (Dumitranová v této souvislosti zmiňuje knížete Petra Cercela /1583 – 1585/)¹⁹¹, ale především v konstruktivnějším postupu při upevňování pozic pravoslavné církve.

Zásadní roli v tomto procesu pravděpodobně sehrála kritika vyslovená Valašským metropolitou jménem Matei al Mirelor, který ve třetím desetiletí sedmnáctého století,

¹⁸⁷ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 195.

¹⁸⁸ CRĂCIUNOVÁ, Maria: op. cit., s. 257.

¹⁸⁹ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 195.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 153.

¹⁹¹ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 196.

zaskočen zaostalostí kněžského stavu a poměrů ve valašské pravoslavné církvi, pojmenovává hlavní problémy: zkorumpované mravy kněží, účast laiků v duchovní oblasti a nedostatek škol¹⁹². Valašští metropolité sedmnáctého století si uvědomují nutnost správné reorganizace, v čemž lze pozorovat vliv událostí uvnitř pravoslavné sedmihradského. Ze stejného směru také pochází impuls vydat první rumunskojazyčnou knihu na jih od Karpat: *Evangelie învățătoare* (Govora, 1642, vydána za podpory knížete Mateie Basaraba), která je dost možná odpovědí na knihu se stejným titulem vydanou v Albě Iulii o rok dříve a z níž byla převzata některé kázání¹⁹³. Jako překladatele i autora předmluvy uvádí (nejen) Ana Dumitranová Udrișteho Năsturela, přestože v knize samotné je uveden mnich Silvestru. Z předmluvy, v níž autor popisuje, nakolik jej trápí, že se hloupí a nevzdělaní lidé nechávají zlákat „herezi“, na kterou sedají „jako mouchy na lep“¹⁹⁴, lze vytušit, že kniha je myšlena do značné míry coby protiváha kalvinizačního programu v Sedmihradsku.

Skutečnost, že po celé sedmnácté století jsou ve Valašsku hojně tištěny liturgické knihy v církevní slovanštině, lze vysvětlit vnímáním tohoto sakrálního jazyka jako nejlepšího prostředku obrany vůči cizím vlivům¹⁹⁵. Když v roce 1680 nechá v Bukurešti moldavský metropolita Dosoftei vytisknout rumunskojazyčný *Liturgiář* s předmlouvou, v níž vysvětluje účel knihy: usnadnit i méně vzdělaným kněžím a diákonům porozumění bohoslužebných úkonů, reaguje valašský metropolita Teodosie slovy, že si překlad liturgie nepřál, avšak z nedostatku vzdělaných kněží i učitelů a nedostatku porozumění pro to, co jsou například Tajiny, to bylo nutné¹⁹⁶.

Až za vlády Šerbanu Cantacuzina, v roce 1682, jsou ve Valašsku vytištěna rumunskojazyčná evangelia (*Evangeliiar*) a Skutky apoštolské, *Apostolul* (1683). Teprve za knížete Cantacuzina dostane rumunština šanci se i v církevní literatuře plně prosadit: „odměnou“ za dlouhé strádání je integrální překlad Bible, *Biblia de la București*, která vyšla v roce 1688 taktéž za podpory Šerbanu Cantacuzina¹⁹⁷.

Důležitou roli ve vydání bukurešťské Bible, která do značné míry čerpá z vydání *Nového zákona z Alby Iulie*¹⁹⁸, sehrál bratr knížete Šerbanu, humanistický vzdělanec, diplomat

¹⁹² Ibidem, s. 196.

¹⁹³ Ibid., s. 197.

¹⁹⁴ Ibid., s. 198.

¹⁹⁵ Ibid., s. 199.

¹⁹⁶ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 200.

¹⁹⁷ Ibidem, s. 200.

¹⁹⁸ NAGY, Levente: A gyulafehérvári román Újszövetség (1648) és Zsoltároskönyv (1651). In: HELTAI, János: *Biblia hungarica philologica. Magyarországi bibliák a filológiai tanulmányokban*. Budapest: Augmentum kiadó, 2009. s. 109, 112; DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 200.

a historiograf Constantin Cantacuzino „stolnicul“ (1640 – 1716)¹⁹⁹, jak mu bývá v rumunskými dějepisci přezdíváno (stolnic je jedna z nejvyšších funkcí na knížecím dvoře). Constantin Cantacuzino byl v útlém mládí, mnohem dříve než začal studium v Adrianopoli, Cařihradě a Padově, v letech 1655 – 1658 vychováván v Brašově rektorem evangelické koleje, Martinem Albrichem, který mu ve snaze předat evangelickou víru věnoval dílo s názvem *Disputatio theologica de invocatione sanctorum* (Brašov, 1655). Přání vychovatele se nesplnilo, ale víme, že „stolnicova“ knihovna obsahovala četná důležitá díla maďarské reformační literatury, mezi jinými zde najdeme jména jako Péter Bornemissza nebo Zsuzsanna Lórántffyová²⁰⁰.

Z předmluv k dílům valašské, ale především moldavské provenience (Varlaam) v sedmáctém století lze vyčíst jednu zásadní informaci: pravoslaví se stává znakem národní identity a je takto vědomě prezentováno²⁰¹.

III. 3. 1. Varlaam: Răpunsul împotriva Catihismului Calvinesc²⁰²

Jedním z nejilustrativnějších příkladů vyjádření apelu na konfesijní jednotu Rumunů a zároveň prvním rumunskojazyčným dílem řadícím se k žánru polemické náboženské literatury je „*Odpověď*“ Varlaama, metropolity suceavského a arcibiskupa moldavské pravoslavné církve, na kalvinistický *Katechismus* vydaný v roce 1642 (přímo ve Varlaamově díle je tento *Katechismus* datován 1640, což přebírá i Nicolae Cartoian, jak jsme výše viděli). Celý název knihy zní *Cartea care să cheamă Răpunsul împotriva Catihismului Calvinesc* (*Knih, jež se nazývá Odpověď na kalvinistický katechismus*), dále však budeme používat pouze zkrácený název *Odpověď*. Jako rok vydání je na titulní straně uvedeno „v létu bytija mira 7153“, „sp(ș)eniaže mira 1645“. Doplňme, že jde nejen o první polemické dílo rumunské literatury, ale také o jedno z prvních děl původní rumunské tvorby. Vydání *Odpovědi* je nutné vnímat v kontextu politiky náboženské netolerance utvářené především kalvinistickým superintendentem Istvánem Gelejim Katonou, který v roce 1640 vydává druhou, nejobsáhlejší verzi svého „kalvinizačního programu“.

¹⁹⁹ *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1979, s. 142 – 143.

²⁰⁰ NAGY, Levente: op. cit., s. 114.

²⁰¹ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 198 – 199.

²⁰² Ukázka je k nahlédnutí v příloze.

Metropolita Varlaam, křestním jménem Vasile Moțoc (? – 1657)²⁰³, později pravoslavnou církví svatořečený, pocházel z rolnické rodiny, ale svou touhou po vzdělání ohromoval již v útlém věku, v roce 1618 přeložil dílo pojednávající o askezi. Díky své znalosti církevní slovanštiny i řečtiny se jeho jméno brzy rozšířilo v kruzích vysokého pravoslavného kléru v Suceavě a Varlaam se stal osobním duchovním knížete Mirona Barnovského-Movily, který jej v roce 1628 poslal spolu s dalšími významnými osobnostmi na výpravu do Ruska – po cestě měl předat Petrovi Movilovi pobývajícimu v Kyjevě k revizi slovanský rukopis z kláštera Neamț. Varlaamova vzdělanost dosáhla takové pověsti, že byl v roce 1632 zvolen na trůn metropolitity, aniž by předtím prošel službou biskupa - což byl jinak naprosto nevídaný postup. Co je však ještě důležitější: Varlaam byl navržen coby jeden ze tří kandidátů na post cařihradského patriarchy. S koncem vlády Vasila Lupa v Moldavsku však končí i působení Varlaama ve funkci moldavského metropolitity. Varlaam byl knížeti Vasilovi Lupovi rádcem při stavbě školy v Treisfetitele (Jasy), kde se díky pomoci Petra Movily podařilo založit tiskárnu, na níž pak bylo vytištěno mimo jiné nejznámější Varlaamovo dílo, *Cazania*²⁰⁴.

Varlaamovo dílo *Kázání* (*Cazania*, 1643) je sbírka sedmdesáti čtyř kázání, jejíž celý název zní *Carte românească de învățătură Dumenecele preste an și la praznice împărătești* (*Rumunská kniha poučení pro všechny neděle roku a na královské svátky*). Originál, z něhož autor (alespoň částečně) překládal, pochází pravděpodobně z Ukrajiny, jakož i rytiny zdobící tento kodex. Autor sám uvádí, že jde o vícero slovanských pramenů; G. Scorpan zaznamenal, že existuje vícero společných částí mezi Varlaamovými kázáními a *Kázáními* (*Cazania*) přeloženými z ruštiny Udriștem Năsturelem a dokonce i s *Kázáními* Coresiho z roku 1581. Je tedy těžké určit míru autorova osobního vkladu, dílo je však ceněno pro svůj živý jazyk a čtivost, brilantnost obrazů²⁰⁵. Jak uvádí Ana Dumitranová, v Sedmihradsku bylo objeveno zhruba 350 výtisků a více než padesát rukopisných kopií ze sedmnáctého století.²⁰⁶ Z dalších důležitých věroučných spisů z pera metropolitity Varlaama zmiňme *Cele șapte Taine* (*Sedm Tajin*, 1645).

Rozšířenost výtisků Varlaamovy *Odpovědi* byla patrně značně méně omračující než u jeho *Kázání*, jisté indicie však dokazují, že dílo mělo velký význam. Především máme na

²⁰³ *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1979, s. 882.

²⁰⁴ CARTOJAN, Nicolae: op. cit., s. 191 – 193.

²⁰⁵ CARTOJAN, Nicolae: *Istoria literaturii române vechi*. București: Editura Minerva, 1980, s. 194.

²⁰⁶ DUMITRANOVA, Ana: op. cit., s. 154.

mysli vznik „odpovědi na odpověď“, dalšího výtisku kalvinistického katechismu z roku 1656 s názvem *Scutul catehismușului*, v němž autoři reagují na Varlaamovy výtky Katechismu z roku 1642. Nutnost reagovat na Varlaamovo dílo svědčí o tom, že jeho dosah rozhodně nebyl zanedbatelný.²⁰⁷

Varlaam se ve své *Odpovědi* obrací k sedmihradským Rumunům, kteří byli vystaveni kalvinizačnímu programu Istvána Gelejiho Katony. V předmluvě je oslovuje takto:

„Varlaam, cu mila lui Dumnedzäu mitropolitul Suceavei și arhiepiscopul Țării Moldovei, cătră creștinii de Ardeal: Credincioși pravoslavnicii și adevărați fii svintei ai noastre beseareci apostolești, iubiți creștini și cu noi de un neam român, pretutindirea tuturor ce să află în părțile Ardealului, ce ,sinteți cu noi într-o credință (...)’“²⁰⁸

Poslední věta citované pasáže je začátek biblického citátu, kterých Varlaam užívá hojně – zde je citát z 2. listu Petrova, pozdravení pokoje, dán do souvislosti s jednotou vyznání. Varlaam se tedy k sedmihradským Rumunům obrací coby k „pravoslavným křesťanům“, jednoznačně tak ztotožňuje národnost s náboženskou příslušností a snaží se sedmihradské Rumuny povzbudit k setrvání u pravoslavné víry. Nemalá pasáž předmluvy je věnována připomenutí, že za víru stojí položit i život, což je (pravděpodobně záměrné, pro větší působivost) vyhocení situace náboženské nesnášenlivosti v Sedmihradsku.

O sedmihradské situaci byl moldavský metropolita informován také skrze uvěznění sedmihradského metropolity Ilie Iorest, který byl původem Moldavan a po propuštění z vězení byl nucen emigrovat do Moldavska, kde pak působil jako biskup v Huși. Jakkoli nechceme tuto skutečnost zlehčovat, o tom, zda byl Iorest skutečně uvězněn za nedodržování kalvinizačního programu, se vedou debaty, resp. z knížecí jmenovací listiny pro nového metropolitu sedmihradské pravoslavné církve, Simiona Ștefana, je známo, že tento prohrěšek byl pouze jednou z příčin. Bylo zde uvedeno též nemravné chování a tyranické zacházení s poddanými kněžími. Ilie Iorest údajně také vysvětloval nevzdělané kněze za úplaty²⁰⁹.

Že se záměr rozšířit dílo mezi sedmihradským rumunským obyvatelstvem podařilo uskutečnit, víme nejen díky zmíněné „odpovědi na odpověď“, nového kalvinistického ka-

²⁰⁷ Ibidem, s. 154; Varlaam, sfântul, Mitropolit al Moldovei: *Opere: Răspunsul împotriva catihismului calvinesc*. Ediție critică, studiu filologic și sutdiu lingvistic de Mirela Teodorescu. București: Minerva, 1984, s. 38.

²⁰⁸ „Varlaam, z Boží vůle metropolita suceavský a arcibiskup moldavský, sedmihradským křesťanům: věřící pravoslavní a praví synové naší svaté apoštolské církve, milovaní křesťané jednoho rumunského národa společně s námi, všem všudy, co se nacházejí v zemi sedmihradské, kteří ‘jste jedné víry s námi (...)’”

Varlaam: op. cit., s. 185.

²⁰⁹ NAGY, Levente: op. cit., s. 102.

techismu, ale naznačuje to i skutečnost, že jediný dosud nalezený tištěný exemplář Varlaamovy Odpovědi byl nalezen v sedmihradské obci Beiuș. O existenci Varlaamova díla poprvé informovali vzdělanci z tzv. sedmihradské školy, Samuil Micu-Clain²¹⁰ a Gheorghe Șincai²¹¹, což také dokazuje, že v jejich době musel v Sedmihradsku kolovat přinejmenším jeden exemplář. Dílo však jistě našlo ohlasy i mimo Sedmihradsko. Na příkaz moldavského knížete Gheorghe Ștefana byla jedním ze členů skupiny, jež ho doprovázela do polského exilu, Grăjdeanem z obce Bîrlad, pořízena rukopisná kopie, která byla nalezena až v roce 1864 v knihovně protopopa maramurešské obce Vișeu²¹².

Jak již bylo zmíněno, Varlaamova *Odpověď* je dílo, v němž jsou shrnuta usnesení synodu svolaného moldavskou pravoslavnou církví do Jasů v roce 1645. Přesné datum konání synodu není v námi použitém vydání Varlaamovy *Odpovědi* autorkou úvodní studie, Mirelou Teodoreskovou, zmíněno, nenarazili jsme na něj ani v jiných prostudovaných pramenech. Motivy pro svolání synodu můžeme označit jako nutnost projednání strategie v postupu proti šíření protestantských „bludů“. V předmluvě zmiňuje sám Varlaam, co jej pohnulo k vydání díla: v roce 1644 se „z pracovních důvodů“ („cu treabe domnești și a națodului“) zastavil na valašském knížecím dvoře v Tîrgoviști. Důvodem této „pracovní cesty“ bylo pověření ze strany moldavského knížete Vasila Lupa, aby se Varlaam zúčastnil usmiřovací mise vyslané do Valašska za knížetem Mateiem Basarabem. Při příležitosti této návštěvy měl metropolita, jak sám píše, možnost navázat kontakty s valašskými vzdělanci, také s Udriștem Năsturelem²¹³, kterého označuje za „ctěného a vzdělaného bojara, horlivého ve všelikém vědění, správného pravoslavného křesťana“²¹⁴. V jeho knihovně však narazil na „knížečku“ („o cărtulie mică“), jejíž obsah ho velmi rozrušil – vzbudil v něm „velké znepokojení a odpor“ („mare grije și multă scîrbă“). Z tohoto důvodu se metropolita rozhodl svolat synod pro představitele pravoslavných církví Valašska i Moldavska.

²¹⁰ V dílech *Scurtă cunoștință a istorii românilor a Istoria bisericească a episcopiei românești din Ardeal*.

²¹¹ V díle *Hronica românilor*.

²¹² TEODORESKOVÁ, Mirela in Varlaam: op. cit., s. 38.

²¹³ (1596 – 1658), vzdělanec, autor básní, překladatel. Byl příbuzný s Mateiem Basarabem, na jehož dvoře pak zastával funkci vysokého rádce a pravděpodobně i osobního rádce. Bylo mu svěřeno mnoho zahraničních misí. Z jeho překladů je nejdůležitější *Carte despre imitarea lui Hristos* (1647) podle *Imitatio Christi* Tomáše Kempenského. Je také autorem první verze lidového románu Varlaam și Ioasaf (Varlaam a Josafat). Jeho dílo se v zásadě shoduje s programem politické a konfesijní restabilizace ve Valašsku. [Podle *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1979, s. 609 – 610.]

²¹⁴ „boiarin cinstit și slovesnic și a toată destoinicia și înțeleagerea harnic, drept pravoslavnic creștin“

Jediný dochovaný tištěný exemplář Varlaamovy *Odpovědi* byl darován Rumunské akademii věd v roce 1903 Vasilem Mangrou a obsahuje 39 listů. Je nekompletní, chybí několik posledních listů díla. Pobočka Akademie věd v Kluži vlastní Grăjdeanovu rukopisnou kopii²¹⁵.

Není těžké odhadnout, jak je Varlaamovo dílo koncipováno: Vždy je citována část vybrané kapitoly z kalvinistického *Katechismu* (stojí mimochodem za zmínku, že ačkoli je *Katechismus* napsán rumunsky, slova „otázka“ a „odpověď“ jsou uvedena v církevní slovanštině /„văpros“, „otveat“/, pro kapitoly je užíván termín „glava“), za níž následuje „răspunsul săborului a doao țăr“ („odpověď synodu dvou zemí“), která je někdy členěna na tři poučení k danému tématu vyplývající z pravoslavné dogmatiky.

Z podobných důvodů jako Varlaamova Odpověď vzniklo také zmíněné *Pravoslavné vyznání* (*Pravoslavnică mărturisire*, 1640) kyjevského metropolity Petra Movily, projednané a schválené synodem v Jasech roku 1642. Toto vyznání bylo určeno pravoslavnému křesťanstvu jako takovému, nikoli primárně věřícím v Sedmihradsku. Vzniklo však také do značné míry jako reakce na „protestantské dílo“, konkrétně na *Vyznání* cařihradského patriarchy Cyrila Lukarise. Při srovnání těchto dvou děl došel P. P. Panaitescu k závěru, že *Odpověď* je výtvar původní, i přes výrazné podobnosti v některých pasážích projednávajících pravoslavnou věrouku. V *Pravoslavném vyznání* jsou její jednotlivé body probírány systematicky, zatímco Varlaamova *Odpověď* se věnuje pouze těm aspektům pravoslaví, v nichž panuje rozpor s tím, co hlásá kalvinismus²¹⁶. Autorka úvodní studie k Varlaamově *Odpovědi* se domnívá, že *Pravoslavné vyznání* na Varlaamův spis vliv mělo, avšak v celkovém měřítku velmi malý. Díla se liší především svým charakterem: zatímco Petru Movilă poměrně „suše“ probírá doktrinární podrobnosti, Varlaam píše velmi živým stylem, v němž používá nejen četné biblické citáty, ale i příklady ze života, které do textu začleňuje na základě principu srovnání i antiteze²¹⁷.

Jednou z nejzajímavějších otázek je, který překlad (které překlady) Bible metropolita Varlaam použil pro své biblické citace, které tvoří velkou část jeho *Odpovědi* a v poznámkách na okrajích listů jsou vždy precizně uvedeny konkrétní kapitoly a verše, v nichž se daný citát nalézá. V době vydání knihy neexistoval celistvý překlad Bible do rumunštiny; jediné překlady, které mohl mít Varlaam k dispozici, byly *Evangeliář* (Sibiu), Coresiho

²¹⁵ TEODORESKOVÁ, Mirela in Varlaam: op. cit., s. 19.

²¹⁶ TEODORESKOVÁ, Mirela in Varlaam: op. cit., s. 34.

²¹⁷ Ibidem, s. 37.

Tetraevangeliář, *Skutky apoštolské* a *Žaltář* a též *Palia de la Orăștie*. Všechny z nich však byly již starší padesáti let a jejich jazyk už mohl působit těžkopádně. Varlaam proto mohl použít některou z rukopisných kopií, které kolovaly v Moldavsku poloviny sedmnáctého století, například tzv. *Evangeliář z Războieni*, který mohl být jedním ze zdrojů biblických citátů ve Varlaamově *Kázáních*²¹⁸. Při srovnání jednotlivých pramenů však Mirela Teodoresková ukazuje, že všude nacházíme menší či větší odchylky – neexistuje jednoznačně ztotožnitelný pramen Varlaamových citací. Autorka úvodní studie proto dochází k názoru, přijímanému i jinými literárními vědci, že Varlaam pravděpodobně často citoval z paměti, aniž by si přesné znění textu ověřoval²¹⁹.

Co se místa vydání díla týče, dochovaný exemplář *Odpovědi* bohužel žádný údaj neposkytuje. Protože jde o moldavského autora, mnozí badatelé navrhovali město Jasy nebo Suceavu. Mirela Teodoresková však uvádí též výsledky novějšího bádání, které naznačují, že dílo bylo vytištěno ve Valašsku²²⁰. Tuto hypotézu vyslovil poprvé I. Bianu, který se domníval, že dílo bylo vytištěno za dohledu Udrișteho Năsturela. Dále ji rozvinul D. Simonescu, který se zaměřil na zkoumání použitých liter a ornamentů a srovnával je se slovanským překladem katolického díla *Imitatio Christi* vytištěným v klášteře Dealu v roce 1647. Přinesl tak dostatečné důkazy, že Varlaamova *Odpověď* byla vytištěna právě zde. Věrohodnost předpokladu byla ještě posílena jazykovou studií, jejímž autorem je Liviu Onu. Ten poukázal na četné znaky munténského nářečí, které ve Varlaamově knize najdeme. Jde především o fonémy [z] a [ž] (např. „zi“, „joc“) používané v Munténii namísto moldavského [dz] a [dž] („dzi“, „gioc“) a dále o foném [f] zachovaný beze změny (namísto [h] typického pro moldavské nářečí / „hi“, „hire“ místo „fi“, „fire“/). Poznamenejme, že s používáním fonémů [dz], [dž] se setkáváme také v nářečí banátském, jak bylo ukázáno v kapitole II. 2. 2. Dále je důležité dodat, že ve Varlaamově případě nejde o používání „čisté“ munténské mluvy, poměr nářečních tvarů a tvarů munténských (z dnešního hlediska spisovných) je spíše ve prospěch prvně uvedených²²¹. Mirela Teodoresková je však zastáncem teorie, že *Odpověď* byla vytištěna ve Valašsku, a to také na základě vlastního výzkumu použitých filigránů a typu písma. Ohrazuje se tak proti hypotézám, podle nichž jsou munténismy v textu způsobené buď vlastní autorovou snahou nebo zásahy Udrișteho Năsturela²²². (Například Nicolae Cartoian se

²¹⁸ Ibid., s. 40.

²¹⁹ Ibid., s. 44.

²²⁰ Ibid., s. 23.

²²¹ TEODORESKOVÁ, Mirela in Varlaam: op. cit., s. 24.

²²² Ibidem, s. 31.

domníval, že „munténizující“ charakter textu je způsoben autorovou vědomou snahou vyhnout se nářečním tvarům, zejména díky tomu, že Varlaam byl obeznámen s Coresiho tisky, kde je tato tendence, díky munténskému původu Coresiů, patrná.²²³)

Jaké dogmatické neshody jsou tedy ve Varlaamově *Odpovědi* tematizovány?

Reformační důraz na osobní přístup jednotlivce k Písmu a na skutečnost, že pouze skrze Bibli se člověku zjevuje Boží pravda („sola scriptura“), je v protikladu s pravoslavným přístupem, v němž hraje zásadní roli kromě Písma Svatého také „svatá tradice“, výklad Bible důležitými církevními autoritami i předpisy týkající se posvátna v každodenním životě. Proti výroku z Katechismu, že má člověk zpytovat Písmo, aby měl život věčný, staví Varlaam výrok z Bible, že „spășeni[ia] iaste în svatul a mulți“ („spasení je v radě mnohých“) a zapřísahá se před Bohem, že církev nikdy k Božím Slovu nic nepřidala ani mu nic neubrala. Citovaný výrok jistě pochází z pravoslavné Bible, což je další „nesrovnalost“: tento výrok v biblickém kánonu tak, jak byl stanoven na Tridentském koncilu nenajdeme. Pravoslaví používá biblický kánon totožný se Septagintou, ortodoxní Bible tedy obsahuje také mnohé apokryfní knihy.

Další ze základních tezí reformace je spasení pouze skrze víru, „sola fide“. Již v souvislosti s předmluvami k Novému Zákonu z Alby Iulie jsme zmínili, že zde byla věnována velká pozornost Listu Jakubovu, z nějž pochází kontroverzní pasáž o tom, že dobré skutky jsou nutnou podmínkou spásy. „Co je platné, moji bratří, když někdo říká, že má víru, ale přitom nemá skutky? Může ho snad ta víra spasit? Kdyby některý bratr nebo sestra byli bez šatů a neměli jídlo ani na den, a někdo z vás by jim řekl: ‘bud’te s Bohem, ať vám není zima a nemáte hlad,’ ale nedali byste jim, co potřebují pro své tělo, co by to bylo platné? Stejně tak i víra, není-li spojena se skutky, je sama o sobě mrtvá.” (Jk 2, 14 – 17). Varlaam cituje následující dva verše: „Což nebyl náš otec Abraham ospravedlněn ze skutků, když položil na oltář svého syna Izáka? Nevidíš, že víra působila spolu s jeho skutky a že ve skutečích došla víra dokonalosti?” (Jk 2, 21 – 22) Dále říká, že proroci, apoštolové trpěli proto, že věřili v odměnu v království nebeském. Můžeme dodat, že výroky z Listu Jakubova jsou předmětem teologických diskusí dodnes; protestantské pojetí však neříká, že nemáme dobré skutky konat, klade pouze důraz na to, že se skrze „množství skutků“ nemůžeme vykoupit ze svých hříchů.

²²³ GHEȚIE, Ion; MAREȘ, Alexandru: *Diaconul Coresi și izbândă scrisului în limba română*. București: Editura Minerva, 1994, s. 342.

Z dalších důležitých bodů kalvinistického katechismu, na které Varlaam reaguje, jmenujme otázku predestinace, uctívání ikon či otázku pokání, která je svázána s rozdílným vnímáním kněží: protestantská věrouka hlásá, že mezi Bohem a člověkem není žádný zprostředkovatel kromě Božího Syna, Ježíše Krista. Za odpuštění hříchů se tedy můžeme modlit pouze k němu a jenom on nám ho svou smrtí na kříži přináší. Varlaam ve své odpovědi vysvětluje, jak má vypadat správné pokání: zaprvé činu litovat, za druhé se vyzpovídat knězi a zatřetí přijmout od kněze „poučení“: modlitby, půst, dobré skutky, podle uvážení kněze. Pro ilustraci Varlaamova stylu, v němž je místy využito ostré ironie, citujme následující:

„Cum scrie în acest *Catihism* de zice că noi nu putem face destul pentru păcatele noastre nice dintr-o parte, ce mai vîrtos ne sporim păcatele din zi în zi, ci să căutăm împăcătoriu pre domnul Hristos să facă destul pentru noi, aceasta ne-are plăcea și noao: fără de nice o usteneală, fără de nici un chin să aflăm pre domnul Hristos împăcătoriu să facă destul pentru noi!“²²⁴

Varlaam dále kritizuje používání Apoštolského vyznání víry oproti Nicejsko-cařihradskému. V (nejen) protestanty používaném Apoštolském vyznání místo výroku „věřím v jednu svatou, všeobecnou apoštolskou Církev“ najdeme formulaci „věřím v (...) svatou církev obecnou“. Varlaam k tomu dodává, že „jejich“ církev není svatá, protože nevyznávají sedm svátostí (v pravoslavné term. „Tajin“) ani nevěří na svaté, není apoštolská, protože není „od apoštolů“ (tj. v jejich rodové linii) a ani se neřídí podle učení apoštolů, a není ani všeobecná, protože neobsahuje všechny národy světa.

„Odpověď synodu dvou zemí“ na kapitulu 12 kalvinistického katechismu obsahuje mimo jiné silnou výtku ohledně kalvinistického přístupu ke svatbám a rozvodům, což byl jeden z bodů prosazovaných kalvinistickými institucemi v Sedmihradsku po celé sedmnácté století. Varlaam říká, že apoštolové učí, aby kněz měl pouze jednu ženu; „oni“ si však berou „až sedm žen, a přece jsou kněží!“ Nejde o mnohoženství, ale o to, že v podle reformátorů bylo ovdovělým kněžím povoleno se znovu oženit. Desakralizací svatby z „Tajiny“ na prostý církevní obřad, v němž byl obsažen svatební slib, se reformátoři společně se státní mocí snažili získat nad institucí manželství lepší kontrolu a více tak dbát na dodržování mravnosti (proti rituálu unášení nevěst, endogamickým svatbám či domácím násilím), pod kontrolu se

²²⁴ „Jak se píše v tomto *Katechismu*, kde se říká, že nemůžeme odčinit své hříchy ani z části, ale spíše naopak je den ode dne rozmožujeme, a že máme hledat usmiřitele v pánu Kristu, aby je za nás odčinił, to by se nám také líbilo: bez jakékoli námahy, bez jakéhokoli trápení nalézt pána Krista usmiřitele, aby za nás hříchy odčinił!“
Varlaam: op. cit., s. 205.

snažili získat také v oblasti rozvodů, které byly v rumunském prostředí povolovány se značnou benevolencí²²⁵.

Varlaamova Odpověď, jež se v Sedmihradsku pravděpodobně těšila velkému ohlasu, mohla v rumunském prostředí do značné míry uspokojit potřebu katechetické literatury, která byla v rumunském jazyce k dispozici jen velmi omezeně.

Oproti kalvinistickému *Katechismu* se Varlaamova *Odpověď* vyjadřuje nejen barvitěji a obširněji, ale především pro rumunské obyvatelstvo zcela jistě srozumitelněji. Varlaam k lidu mluví jazykem, který je mu blízký, jeho podání věrouky, ač velice vzdělané, nevyžaduje žádné příliš náročné teologické úvahy. Podání protestantské teologie má i v *Katechismu* z roku 1642 určitou tendenci ke zkratce, k jejímuž porozumění by byla potřeba jiná teologická průprava než pravoslavná – přestože je zde patrná snaha přiblížit se k duši každého jednotlivce a předat mu ideu, že především on sám si musí budovat osobní vztah k Bohu. Výše jsme zmínili názor Any Dumitranové, že nejen rumunský prostý lid, ale často ani kněží příliš nezaznamenávali doktrinární rozdíly, když se jim dostalo do ruky dílo inspirované reformovanou věroukou. Proto se domníváme, že Varlaamova varovná předmluva a jeho útoky na „heretiky“ mohly být pro mnohé sedmihradské Rumuny poněkud překvapivé – Varlaam mohl vydáním tohoto díla poněkud vyostřit vnímání konfesijních rozdílů. To, co bylo cílem jeho *Odpovědi*, posílit konfesijní jednotu Rumunů, se mu nejspíše podařilo. Unie sedmihradské pravoslavné církve s řeckokatolickou, která se uskutečnila počínajíc rokem 1697, však do určité míry svědčí o jakési „pružnosti“ místního kléru.

Na rozdíl od maďarského prostředí, v němž byl žánr teologické polemické literatury vysoce rozvinutý a běžně se pořádaly také ústní věroučné disputace pro širokou veřejnost, neexistují dějinné doklady, že by Varlaamova *Odpověď* a následná sedmihradská reakce, *Scutul catehismușului* (1656) vyprovokovaly nějaké veřejné ústní vystoupení či skutečně „ekumenický“, tedy mezikonfesijní sněm.

²²⁵ DUMITRANOVÁ, Ana: op. cit., s. 156 – 157.

ZÁVĚR

Do vědeckého bádání zaměřeného na vlivy reformace v Rumunském prostředí se ještě do nedávné doby promítaly mnohé „vnější okolnosti“, především komunistický režim, v jehož zájmu bylo představovat jakékoli reformační ohlasy v Sedmihradsku, popřípadě Valašsku a Moldavsku, v záporném světle „maďarizační propagandy“ nebo minimálně propagandy konfesijní, jejímž účelem však bylo rozbít národní jednotu Rumunů uvnitř a vně karpatského oblouku. Toto pojetí, které je politicky jistě zčásti odůvodnitelné, však vnímá pouze násilný rozměr procesu, který do rumunské kultury vnesl zásadní tvořivý impuls. Zkoumání reformačních vlivů v rumunském prostředí je zpravidla poznamenáno i národností daného vědce, přičemž na rumunské straně autoři rádi zdůrazňují ohlasy renesance v rumunské literatuře a kultuře, u reformačních vlivů je však, vedle vyjmenování děl, které s tímto fenoménem souvisí, patrná tendence zdůrazňovat boj rumunského obyvatelstva v Sedmihradsku za zachování své kulturní identity, zatímco maďarští badatelé mají sklony vyjadřovat určitou nespokojenost s „nevděčností“ rumunské literární vědy za to, jaké obohacení rumunské literatuře a kultuře obecně reformace přinesla. Příznačný je nedostatek rumunské odborné literatury věnované tomuto tématu, především ve srovnání s výsledky bádání na maďarské straně. „Všichni zúčastnění“ si ale uvědomují, že v rumunském prostředí představuje největší potíž nedostatek dochovaných pramenů.

V poslední době však bylo na rumunské straně vědecké bádání na poli otázek reformačních vlivů v Sedmihradsku – i mezi rumunským obyvatelstvem všeobecně – obohaceno o důležité publikace, především o knihu Any Dumitranové s názvem *Religie ortodoxă – Religie reformată. Ipostaze ale identităȃii confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII (Pravoslavi: reformované náboženství. Proměny konfesijní identity sedmihradských Rumunů v šestnáctém a sedmnáctém století*, Kluž, 2004). Ve své obsáhlé monografii se autorka snaží nabídnout komplexní pohled na celou problematiku, jak z hlediska církevních a politických dějin, tak z hlediska kulturně-literárního. Ana Dumitranová dochází k názoru, se kterým se plně ztotožňujeme: z hlediska doktrinárního neměly reformační snahy u rumunského obyvatelstva výsledky téměř žádné, reformace však vnesla do rumunského prostředí impuls, na který bylo nuceno reagovat. Snahy konvertovat rumunské obyvatelstvo k protestantské víře způsobily v pravoslavném prostředí kromě obranných reakcí také důležité kroky vedoucí k vnitřní obnově. Nejdůležitějším výdobytkem reformace bylo zavedení rumunštiny do bohoslužebného kultu, což se díky

„násilnému“ prosazování v rámci rumunského kalvinistického biskupství v šestnáctém století a kalvinizačního programu Maďarské reformované církve ve spolupráci se sedmihradskými knížaty ve století sedmnáctém podařilo: v Sedmihradsku s předstihem zhruba půl druhého století oproti Valašsku a Moldavsku. Ana Dumitranová vyzdvihuje roli nižšího kléru v procesu pozvednutí rumunštiny na úroveň liturgického jazyka: mnohé neoficiální překlady církevněslovanské liturgie v Sedmihradsku kolovaly ještě před vznikem prvních rumunskojazyčných náboženských knih.

Neméně důležitým výsledkem tohoto tvořivého impulsu byl vznik rumunskojazyčné náboženské literatury. První rumunskojazyčné knihy byly skutečně vydány coby přímý následek nejprve lutherské, potom však, ve výraznější míře, též kalvinistické reformace. Nejdůležitějších výsledků bylo dosaženo na poli biblického překladu, více než původní autorská tvorba se tedy uplatňuje překladatelské umění. Pozorujeme však i osobní vklad autorů (pokud platí názor Any Dumitranové, platí to například pro Coresiho *Cazania I*), který se projevuje v komplementárních textech (předmluvy, doslovy) – z tohoto hlediska představuje zásadní přínos Nový zákon z Bălgradu (dnes Alba Iulia) z roku 1648. V rumunské literatuře ovlivnění reformací se pozoruhodným způsobem snoubí dogmatika reformační s pravoslavnou.

Faktická konverze rumunského obyvatelstva ke kalvinistickému vyznání se odehrála pouze v rámci úzce vymezené oblasti, na území, kde bylo velmi silné zastoupení maďarského obyvatelstva. Nicolae Iorga shrnuje výsledky reformačních snah těmito výstižnými slovy:

„Întreaga mișcare de tipărire a cărților sfinte și a unor cărți de biserică în românește, care îmbogățise și răspândise așa de mult literatura noastră începătoare, n-a produs altă urmare religioasă decât trecerea la calvinism a ‚varmeghiei‘ Inidorii și a orașelor bănățene de supt stăpânirea Bathoreștilor, Lugojul și Caransebeșul. Ceilalți români din Ardeal și părțile ungurești ramaseră credincioși ai legii celei vechi.“²²⁶

²²⁶ „Celé hnutí tisku rumunskojazyčných svatých knih a některých náboženských knih, které tolik obohatilo a rozšířilo naši literaturu v jejich počátcích, mělo z náboženského hlediska pouze jediný výsledek, a to konverze župy [vármegye = maďarsky „župa“, pozn. překl.] Inidorii a banátských měst pod správou Báthoryů, Lugoje a Caransebeše, ke kalvinismu. Ostatní Rumuni ze Sedmihradska a jiných oblastí Uher zůstali věrni stare víře.“ IORGA, Nicolae: *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*. Iași: Editura Junimea, 2001, s. 150.

Poslední rumunské reformované sbory v této oblasti zanikají ve třicátých letech osmnáctého století, kdy se místní Rumuni z řady drobné šlechty přidávají k uniatům (k řeckokatolické církvi)²²⁷.

Reformace nepochybně zanechala stopy i na poli jazykovém. Tisky diákona Coresiho, podle všeobecně přijímaného pojetí, sehrály zásadní úlohu při utváření národního jazyka, neboť díky svému rozšíření způsobily, že se munténský dialekt stal základem dnešní spisovné normy²²⁸. Jak bylo ukázáno v kapitole II. 2. 2., vliv munténské rodiny Coresiů, zejména diákona Coresiho a Şerbana Coresiho, byl v probíraných sedmihradských textech někdy více, někdy méně patrný, nikoli však dominantní. Je otázka, zda zásahy Coresiů do nářečních textů skutečně vyjadřovaly záměr vytvářet jednotný národní jazyk, jak se domnívá např. P. P. Panaitescu či Dan Simonescu²²⁹. Otevřeně myšlenku nutnosti sjednocení jazykového úzu vysloví až metropolita Simion Ştefan při vydání překladu Nového zákona v roce 1848.

Autor kapitoly „Coresi și dezvoltarea limbii române literare“ („Coresi a vývoj spisovného rumunského jazyka“), Ion Gheție, prostřednictvím obsáhlé jazykové studie dokazuje, že vliv Coresiho na ustavení formy spisovného rumunského jazyka byl mnohem menší, než se předpokládá. V některých případech mohly Coresiho texty, z nichž se často citovalo, fungovat jako normotvorná autorita (např. v případě variace fonémů e/i – použití spisovného „veni“ /= přijít/ místo „vini“ nebo alternace f/h – spisovné „fi“ /= být/ místo „hi“). Gheție však uzavírá, že Coresi nezpůsobil ustavení munténské dialektu jakožto základu spisovného jazyka a nezpůsobil ani změny v jiných dákorománských dialektech směrem k jejich „muntenizaci“. Přijetí munténské nářečí jako jednotné spisovné normy se odehraje až v polovině osmnáctého století.²³⁰

I přesto se domníváme, že reformační texty znamenají v procesu utváření národního jazyka důležité mezníky. Nový zákon z Alby Iulie (který již samozřejmě nepatří ke Coresiho tiskům) je v tomto ohledu „filologickou revolucí“, jak poznamenal A. Miskolczy. Biblické překlady i první snahy o původní tvorbu v rumunském jazyce nedocenitelným způsobem obohatily slovní zásobu rumunštiny a rozvíjely její vyjadřovací schopnosti. Zanedbatelný není ani vliv maďarskojazyčného lexika, které do rumunštiny během reformační doby pronikalo,

²²⁷ SIPOS, Gábor: *A reformáció a hátszegi románok között (Reformace mezi Rumuny z Hațegu)*. Annales: Cultura-Historica-Philologica 2A/1995, s. 241.

²²⁸ GHEȚIE, Ion; MAREȘ, Alexandru: *Diaconul Coresi și izbândă scrisului în limba română*. București: Editura Minerva, 1994, s. 341.

²²⁹ Ibidem, s. 342.

²³⁰ GHEȚIE, Ion; MAREȘ, Alexandru: op. cit., s. 371.

přestože většina slov maďarského původu, jež se stala součástí základní rumunské slovní zásoby, byla již v rumunštině touto dobou zdomácnělá.

Menší úspěch, než si reformátoři představovali, zaznamenal rozvoj rumunskojazyčného školství. Školy, kde se vyučovalo rumunsky, byly založeny v oblasti, kde reformace zakořenila: Hațeg, Caransebeș; Zsuzsanna Lórántffyová se postarala o otevření rumunskojazyčné školy hned vedle maďarské ve městě Făgăraș. Zpřístupnit místa v knížecí akademii v Albě Iulii pro rumunské a saské studenty se ale podařilo zřejmě jen pro ty, kteří přestoupili ke kalvinismu²³¹. Rumunské školy tedy bohužel v šestnáctém i sedmnáctém století zůstávají vzácným jevem.

Význam reformace je pro rumunskou kulturu, literaturu i jazyk zcela zásadní, i přes nevelké množství „hmatatelných“ dokladů. Téma nepochybně nabízí další možnosti bádání. Prosazování reformace v Sedmihradsku a zvláště pak v rumunském prostředí je jev příliš komplexní na to, aby mohl být zevrubně popsán v rámci jedné diplomové práce; obsah těchto stránek nabízí alespoň základní náhled do problematiky.

²³¹ MURDOCK, Graeme: Between Confessional Absolutism and Toleration: The Inter-Denominational Relations of the Hungarian Reformed and Romanian Orthodox Churches in Early Seventeenth Century. *Annales: Cultura-Historica-Philologica* 2A/1995, s. 220.

REFORMA ÎN TRANSILVANIA ȘI ECOUL EI ÎN MEDIUL ROMÂNESC

Rezumat în limba română

Lucrarea de față a avut scopul de a prezenta cum s-a desfășurat Reforma protestantă în Transilvania și influențele pe care le putem observa în mediul românesc. După o încercare de a stabili principalele asemănări și deosebiri între termenele de „renaștere“ și „Reforma“ și o definiție a acestuia din urmă, cât și o scurtă descriere a urmelor renașteriste în cultura românească, ne-am oprit asupra problemelor metodice cu care ne întâlnim cercetând istoria în spațiul transilvănesc (este obiect comun al interesului istoricilor maghiari și români).

În capitolul I, am descris Reforma în mediul unguresc, cu o atenție deosebită acordată Transilvaniei. Calvinismul, care se conturează destul de curând după bătălia de la Mohaci ca „religia ungarilor adevărați“, își dobândește poziția puternică odată cu desființarea Bisericii maghiare reformate în 1564. Sunt explicate și aspectele fundamentale ale gândirii antitrinitariste sau religii unitariste, Biserica unitariană fiind fondată în Transilvania de către Francisc Dávid (născut într-o familie catolică, apoi devine primul episcop al bisericii luterane maghiare, înaintea trecerii la antitrinitarism cooperat al lui Péter Melius Juhász, calvinist). Este menționată și traducerea biblică în limba maghiară întreprinsă de către niște studenți maghiari din Praga, codicii arătând influențe puternice ale curentului husitist, atât în ortografie, cât și în metoda traducerii. Traducerea nu s-a făcut înaintea anului 1439.

În istoria promovării Reformei în mediul românesc distingem două etape. Prima începe în anul 1542, odată cu imprimarea lucrării în limba latină despre Reforma în mediul săsesc, în 1544 este imprimat primul Catehism luteran, care este în același timp cea dintâi carte tipărită în limba română. În 1566 este înființat Episcopatul românesc calvin, episcopii lui fiind aleși dintre preoți români se de către lor, dar numai cu acceptarea principelui ardelean. Sarcina lor este încercarea de a atrage românii la Reforma, prin tipărirea cărților de cult în limba maternă a românilor, învățarea catehismului, introducerea limbii române în cult. S-a cerut și simplificarea slujbei în sens protestant, părăsirea superstițiilor și preoții-văduvi erau nevoiți să se recăsătorească. Rolul de o mare importanță din punctul de vedere confesional l-a jucat principele Ioan Zapolya, al căruia decret din 1568 permitea profesarea celor patru religii recepte: celei catolice, luterane, calviniste și unitariste. Religia ortodoxă a fost deci privită numai ca tolerată, supusă, de fapt, Bisericii maghiare reformate.

Avansul Reformei este întrerupt când urcă pe tronul Ardealului principii din familia Bathoreștilor (anul 1571), care sunt de crez catolic, deși influența Reformei în mediul românesc mai este vizibilă încă în anul 1582, când este tipărită *Palia de la Orăștie*, primele

două cărți ale Vechiului Testament în limba română sub patronajul hotnogiului calvin Miklós Forró. Scurtă domnia lui Mihai Vitazul în Transilvania înseamnă pentru Biserica ortodoxă transilvăneană (de altfel tradițional suportată material de către bisericiile ortodoxe din Țara Românească și Moldova) înșirarea religii ortodoxe între religiile recepte și scutarea preoților români de sub obligațiile locuitorilor români comuni din Transilvania.

Cea de a doua etapă începe către sfârșitul domniei lui Gabriel Bethlen, cand se naște „programul reformator“ sau „programul calvinizării românilor“ care este aplicat cu cea mai mare rigurozitate sub superintendentul calvinist al Bisericii ortodoxe din Ardeal, István Geleji Katona (mai ales în deceniul cinci al secolului al XVI-lea). Episcopul ardelean este și în această perioadă ales de către preoții români, dar trebuie să-l asculte pe superintendentul și alegerea sa presupune semnarea condițiilor formulate în programul reformator. Acțiunea calvinizării încetează spre sfârșitul secolului al XVII-lea, în anii 1697-1700 Biserica românească din Ardeal se unește cu biserica romanocatholică. În 1711, după înfrângerea lui Francisc Rákóczi II., Ardealul devine parte din imperiul hasburgic.

Capitolul II este consacrat influențelor ale Reformei în limba și literatura românească din timpul primei etape. Înainte de a trece la literatura română, însă, am oferit o privire foarte succintă asupra literaturii maghiare reformate din epoca, deoarece fără acest context nu se poate înțelege întregul. Dezvoltarea literaturii române în contact cu Reforma este prezentată din punct de vedere al doi mari istorici literari: Nicolae Cartoian și Ștefan Ciobanu. Ambii cercetători abordează între altele și problematica așa numitelor „textelor rotacizante“. Teoria lui Ciobanu, după care alcătuirea textelor nu se datorează influenței husite, ci întâlnirii preoțimeii române cu cultura rutenă din Maramureș, ni se pare foarte bine argumentată.

Urmează niște analize mai amănunțite ale individualelor opere care s-au născut sub influență Reformei calviniste și care au fost traduse, măcar în parte, din originalele ungurești: *Cazania I* împreună cu un *Molitvenic* (diaconul Coresi /tipograf/, Gheorghe de Sângeorz /editor/, 1567 – 8), *Cartea de cântece* / „*Fragmentul Todorescu*“ (Pál Tordasi, 1570) și *Palia de la Orăștie* (Șerban Coresi /tipograf/, colectiv de traducători, 1582). Este deci vorba în principiu despre lucrări traduse, deși textele complementare ale lor (prefețe /“predoslovii“/, epiloguri) sau o eventuală editare arată și o contribuție originală.

Cazania I și *Molitvenicul* românesc promovează fundamentele Reformei pe plan dogmatic și liturgic. Cu toate acestea, alături de dogmatica calvinistă se pot găsi și mărci ale ritului ortodox. Cele patru foi care s-au păstrat din *Cartea de cântece* folosită de românii calvinizați reprezintă cea dintâi carte românească scrisă cu litere latine (și ortografia maghiară). Cântecele sunt adunate dintr-o carte de cântece maghiară a lui Gergely Szegedi și

dintr-o alta, a cărei autor este Francisc Dávid: aceste cântece au trebuit redactate ca să nu trădeze crezul antitrinitarist. Literatura din acest domeniu ar merita mai multă atenție a istoricilor literari. Pentru traducerea *Paliei de la Orăștie* au fost folosite surse la care nu se face referință în predoslovie: traducerea maghiara a primelor cinci cărți ale Vechiului Testament (*Pentateuchul* lui Gáspár Helta) și traducerea latină a Bibliei. Nu s-a clarificat până astăzi chestiunea traducătorilor (cine a tradus care parte, dacă au fost mai mulți decât cei menționați ș.a.m.d.). *Palia* este extraordinară prin frumusețea traducerii și se poate observa străduința de a utiliza formele fonetice tipice pentru graiul Muntean, ceea ce se explică prin originea munteană a tipografului.

În analiza lingvistică am cercetat *Molitvenicul*, *Fragmentul Todorescu* și *Palia* din punct de vedere al particularităților fonetice specifice graiului hunedorean-bănățean și am analizat diversele urme ale limbii maghiare în aceste traduceri. Am atras atenția atât asupra lexicului împrumutat din maghiara, cât și asupra calcurilor lingvistice și semantice.

Capitolul III, în care ne-am ocupat de a doua etapă a Reformei în mediul românesc, începe din nou cu descrierea faptelor literare și culturale în Transilvania secolului al XVII-lea. Urmează prezentarea diferitelor posibilități de interpretare ale scrisorii patriarhului din Constantinopol, Chirill Lukaris, din anul 1629, care se găsește în anexă, inclusiv una după care scrisoarea ar fi un fals. Este adevărat că retorica anumitelor pasaje din scrisoarea sună mai degreabă ca una luată din secolul al XIX-lea, dar în același timp trebuie remarcat că este vorba despre epoca în care începe să se contureze identitatea românilor sub formă de unitate națională, întrețesută cu cea spirituală, ale „celor trei Țări“.

Noul Testament de la Bălgrad (1648) este o lucrare de o importanță deosebită pentru literatura românească, nu numai prin calitatea traducerii, care, după unii, depășește Biblia de la București, dar și datorită predosloviilor, care constituie o mare parte din opera. În timp ce „Predoslovie către cetitori“, frecvent citată, este de fapt un studiu filologic în care sunt discutate problemele traducerii și necesitatea creării a unei limbi unificate, înțelese de toți români, „Predoslovie către Măria sa, Craiul Ardealului“ citează un loc comun al Reformei protestante: responsabilitatea domnitorului față de supușii lui, inclusiv obligația de a le furniza hrana sufletească. Ca sursa traducerii a fost folosită și Biblia maghiară a lui Károli; *Noul Testament de la Bălgrad*, la rândul său, a fost folosit ca sursă în traducerea Bibliei de la București.

În partea următoare sunt sumarizate rezultatele și interpretarea Reformei în mediul românesc transilvănean, afirmându-se că singurul rezultat cert a fost inaugurarea limbii române la nivelul limbii de cult, iar liturgia a rămas ortodoxă. Nevoia de a folosi limba

maternă în cult a dus, în cazul preoților cărturari, la traducerea liturgiei de ei înșiși, pentru că nu existau destule cărți liturgice. După părerea lui Ana Dumitran, se poate vorbi mai degrabă despre o reformă a ortodoxiei ardelenesti decât despre impactul Reformei protestante între românii din Transilvania. Unul din scopurile autorităților bisericești reformate, ridicarea nivelului învățaturii preoților români, a fost, cel puțin în parte, atins, cu toate că șoală ca atare a rămas un fenomen foarte rar. Au fost realizate și niște schimbări utile la nivelul organizării bisericești. Din punct de vedere literar, este important fenomenul orațiilor funebre, cel mai de seamă autor fiind Ioan Zoba din Vinț.

„Contactul direct cu textul sacru și, atât cât s-a putut, cu raționalismul instrucției protestante au făcut posibilă prima ieșire în scenă a intelectualului român ardelean, tributar metodei și modului de expunere protestant, dar exprimând un crez contrar, cel ortodox, asumat cu responsabilitate,“ afirmă Ana Dumitran.

În timp ce Reforma a generat în Biserica ortodoxă din Ardeal niște reforme, reacția Bisericii ortodoxe de peste Carpați, mai ales în cea moldoveană, a fost una de autoapărare, inclusiv persecuția protestanților de către Ștefan Rareș și Alexandru Lăpușeanu. La urma urmelor, însă, pericolul răspândirii „ereziei“ din Ardeal a provocat alcătuirea primei opere polemice în literatura română: *Răspunsul împotriva Catihismului Calvinesc* (1645) al lui mitropolit Varlaam. Reforma a trezit și interesul cărturarilor din Țara românească, cum îl dovedesc operele fundamentale ale Reformei găsite în biblioteca lui Constantin Cantacuzino „stolnicul“. În ambele principate extracarpatiche, însă, procesul introducerii limbii române în cult a fost cu un secol și jumătate întârziat în comparație cu Ardealul.

Răspunsul mitropolitului Varlaam este o lucrare originală, deși se găsesc asemănări cu Pravoslavnică mărturisire (1640) a lui Petru Movilă. Stilul autorului este foarte viu și accesibil, aducând pilde practice din viața pentru a demonstra în ce constă „rătăcirea“ calvinilor. Citatele biblice nu sunt luate dintr-o singură sursă identificabilă: mitropolitul a citat, foarte posibil din memorie.

Reforma protestantă a adus în mediul românesc un impuls care a solicitat o oarecare reacție. S-a dovedit să fie un impuls creator. Primele cărți românești sunt datorita acțiunii curentelor reformate în Transilvania, ceea ce înseamnă că importanța acestui fenomen nu numai pentru literatura, dar și pentru limba română este de neprețuit, chiar dacă rolul textelor coresiene în stabilirea graiului muntean la baza limbii române este mult mai puțin relevant decât s-a crezut. Cu toate că din acțiunea prozelitistă a calvinilor nu a lipsit dimensiunea agresivă, nu a lipsit nici misionarismul sincer și în primul rând străduința de a ridica nivelul cultural al locuitorilor și în special al preoților români.

BIBLIOGRAFIE

Primární literatura:

ALEXICS, György; STRIPSZKY, Hiador: *Szegedi Gergely énekeskönyve XVI. századbeli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra*. Budapest: Hornyánszky Viktor, 1911.

ARVINTE, Vasile: *Palia de la Orăștie. Vol. I: Textul*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2005, s. 18. ISBN 973-27-0627-9.

CORESI: *Tâlcul evangheliilor și molitvenic românesc*. Ed. critică de Vladimir Drimba, cu studiu introductiv de Ion Gheție. București: Editura Academiei române, 1998. ISBN 973-27-0627-9.

LUPAȘ, Ioan: *Documente istorice transilvane*, vol. I, 1599-1699. Cluj: Tipografia „Cartea românească”, 1940.

VARLAAM, sfântul, Mitropolit al Moldovei: *Opere: Răspunsul împotriva catihismului calvinesc*. Ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mirela Teodorescu. București: Minerva, 1984.

Sekundární literatura:

BĂLAN, Ion: „Palia de la Orăștie“. In: IORGA, Nicolae et al.: *Palia de la Orăștie: 1582-1982: studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române*. București: Editura Eminescu, 1984, s. 14 – 20.

BENTON, William: *Encyclopaedia Britannica*, vol. 19. Chicago, 1995.

CARTOJAN, Nicolae: *Istoria literaturii române vechi*. București: Editura Minerva, 1980.

CIOBANU, Ștefan: *Istoria literaturii române vechi (Dějiny staré rumunské literatury)*. București: Editura Eminescu, 1989.

CRĂCIUNOVÁ, Maria: Religious Cohabitation in a Multi-Cultural Context: Late Medieval Moldavia. In: BUES, Almut: *Zones of Fracture in Modern Europe: the Baltic Countries, the Balkans, and Northern Italy*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005, s. 245 – 270.

DAVIES, Norman: *Evropa: Dějiny jednoho kontinentu*. Přeložila Kateřina Hronová et al. Praha: Academia 2005.

Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1979.

- DUMITRANOVÁ, Ana: *Religie ortodoxă – Religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII*. Cluj-Napoca: Editura Nereamia Napocae, 2004.
- GAFTON, Alexandru: *Palia de la Orăștie. Vol. II: Studii*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2007, s. 10. ISBN 978-973-703-182-2.
- GHEȚIE, Ion: *Istoria limbii române literare*. București: Editura științifică și enciclopedică, 1978.
- GHEȚIE, Ion; MAREȘ, Alexandru: *Diaconul Coresi și izbândă scrisului în limba română*. București: Editura Minerva, 1994.
- IORGA, Nicolae: *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*. Iași: Editura Junimea, 2001.
- IORGA, Nicolae: [„Palia de la Orăștie”: „Înșușirile acestei traduceri“]. In: IORGA, Nicolae et al.: *Palia de la Orăștie: 1582-1982: studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române*. București: Editura Eminescu, 1984, s. 9 – 13.
- KLANICZAY, Tibor: *A múlt nagy korszakai (Velké epochy minulosti)*. Budapest: Szépirodalmi könyvkiadó, 1973.
- LÁSZLÓ, Péter: *Új magyar irodalmi lexikon*. Budapest: Akadémiai kiadó, 1994. ISBN 963-05-6805-5
- LENDVAI, Paul: *Tisíc let maďarského národa*. Přeložil Milan Navrátil. Praha: Academia 2002. ISBN 80-200-0856-X.
- MANOLESCU, Nicolae: *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*. Pitești: Paralela 45, 2008. ISBN 978-973-47-0359-3.
- MÂRZA, Iacob; DUMITRANOVÁ, Ana (ed.): *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*. Alba Iulia: Muzeul Național al Unirii, 1999. ISBN 973-4-00681-4.
- MIHĂILĂ, George: *Palia de la Orăștie*. In: IORGA, Nicolae et al.: *Palia de la Orăștie: 1582-1982: studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române*. București: Editura Eminescu, 1984, s. 32 – 66.
- MISKOLCZY, Ambrus: *Sub semnul Reformei? Annales: Cultura-Historica-Philologica 2A/1995*, s. 187 – 210.
- MURDOCK, Graeme: *Between Confessional Absolutism and Toleration: The Inter-Denominational Relations of the Hungarian Reformed and Romanian Orthodox Churches in Early Seventeenth Century*. *Annales: Cultura-Historica-Philologica 2A/1995*, s. 216 – 223.
- NAGY, Levente: *A gyulafehérvári román Újszövetség (1648) és Zsoltároskönyv (1651)*. In: HELTAI, János: *Biblia hungarica philologica. Magyarországi bibliák a filológiai tanulmányokban*. Budapest: Argumentum kiadó, 2009, s. 99 – 123.

NAGY, Levente: Az erdélyi irénizmus és a román reformáció, avagy Bethlen Gábor esete Kirill Lukarisszal. In: KECSKEMÉTI, Gábor; TASI, Réka: *Retrospectio. Tanulmányok a 60 éves Heltai János tiszteletére*. Miskolc: Miskolci egyetem BTK, Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézet, 2010, s. 292 – 304.

OȚETEĂ, Andrei: *Renașterea și Reforma*. București: Editura științifică, 1968.

PAMFILOVĂ, Viorica: Contribuții la studiul limbii din „Palia de la Orăștie“. In: Iorga Nicolae et al.: *Palia de la Orăștie: 1582-1982: studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române*. București: Editura Eminescu, 1984, s. 75 – 135.

PĂTRUȚ, Ioan: *Influențe maghiare în limba română*. Studii și cercetări lingvistice, tomul IV, 1953. București: Editura Academiei Republicii Populare Române, 1953, s. 211 – 217.

POJAR, Miloš: Reformace a protireformace ve střední Evropě. In: *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, hl. red. prof. PhDr. Milan Machovec, DrSc. Praha: Academia 1995, s. 44 – 75.

POP, Ioan-Aurel; NÄGLER, Thomas; MAGYARI, András: *Istoria Transilvaniei*, vol. II, ediția a 2-a, revăzută și adăugită. Cluj-Napoca: Centrul de Studii Transilvane, 2007-2009. ISBN 973-7784-06-5.

RĂDULESKOVĂ, Maria: Noul Testament de la Bălgrad (1648). *Modele și izvoare. Studii și Cercetări Lingvistice* 1982/3, s. 239 – 251.

ROQUES, Mario: „Palia de la Orăștie“. *Introducere*. In: IORGA, Nicolae et al.: *Palia de la Orăștie: 1582-1982: studii și cercetări de istorie a limbii și literaturii române*. București: Editura Eminescu, 1984, s. 21 – 26.

SIPOS, Gábor: A reformáció a hátszegi románok között. *Annales: Cultura-Historica-Philologica* 2A/1995, s. 236 – 241.

ȘESAN, Dragoș: *Noul Testament de la Bălgrad (1648); carte de limbă și simțire românească*. Brașov: Editura „Pentru viață“, 2002. ISBN 973-85451-4-5.

SÓTÉR, István (főszerk.): *A magyar irodalom története*, I. a II. svazek. Budapest: Akadémiai kiadó, 1964.

SPITZ, Lewis W.: *The Protestant Reformation 1517 – 1559*. New York: Harper and Row Publishers, 1985.

TAMÁS, Lajos: A magyar eredetű román kölcsönzavak művelődéstörténeti értékelése. In: *Az Erdélyi Tudományos Intézet évkönyve – 1942*. Kolozsvár: Minerva irodalmi és Nyomdai Müintézet R.T., 1943, s. 349 – 389.

TREPTOW, Kurt W.: *Dějiny Rumunská*. Přel. Miroslav Tejchman. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000. ISBN 80-7106-348-7.

ZOVÁNYI, Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. 3. upravené a rozšířené vydání. Budapest: A magyarországi református egyház zsinati irodájának sajtóosztálya, 1977.

PŘÍLOHY

- I. *Tâlcul evangeliilor* (diákon Coresi, 1567-8), titulní strana
- II. *Cartea de cântece* („*Fragmentul Todorescu*“, Pál Tordasi, 1570)
- III. Dopis cařihradského patriarchy Cyrila Lukarise sedmihradskému knížeti Gabrielu Bethlenovi (1629)
- IV. *Cartea care să cheamă Răspunsul împotriva Catihismului Calvinesc* (Varlaam, 1645), ukázka