

Kouba, Miroslav

Cyrlometodějský kult v historické paměti bulharsko-makedonského obrození

Slavica litteraria. 2014, vol. 17, iss. 1, pp. [125]-147

ISSN 1212-1509 (print); ISSN 2336-4491 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/130982>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

MIROSLAV KOUBA

CYRILOMETODĚJSKÝ KULT V HISTORICKÉ PAMĚTI BULHARSKO-MAKEDONSKÉHO OBROZENÍ

Abstrakt

Příspěvek se snaží v sémiotickém přístupu zmapovat podoby cyrilometodějského kultu z hlediska jeho úlohy nejen v rámci formování moderní bulharské identity, ale také historické paměti. Práce se zabývá různými reflexemi tohoto kultu v bulharské (bulharsko-makedonské) literární historii, výtvarném umění a náboženském životě v průběhu „dlouhého“ 19. století. V tomto kontextu je cyrilometodějský kult interpretován jako jedna z významných kategorií, které nutně spoluutvářejí rámec moderní bulharské identity.

Abstract

The Cult of St. Cyrill and Methodius in the Historical Memory of Bulgarian-Macedonian National Revival

This paper tries to understand on the semiotic analysis the forms of St. Cyril and Methodius cult in terms of its role not only in the process of formation of modern Bulgarian identity, but also its historical memory. The work deals with various reflections of this cult in the Bulgarian (Bulgarian-Macedonian) literary history, art and religious life during the “long” 19th century. In this context, the cult of St. Cyril and Methodius is interpreted as one of the major categories which necessarily constitute the framework of modern Bulgarian identity.

Klíčová slova

Cyryl a Metoděj ■ ikonografie ■ historická paměť ■ kulturní a národní identita ■ Bulharsko ■ Makedonie ■ národní obrození.

Key words

Cyril and Methodius ■ iconography ■ historical memory ■ cultural and national identity ■ Bulgaria ■ Macedonia ■ national revival.

Kulturní identitu každého národního společenství utváří množství atributů, jež mohou v diachronním pohledu podléhat dobově konotovaným změnám. Z hlediska formování moderních národních a kulturních identit je zřejmé, že mezi tyto klíčové faktory patří v neposlední řadě vědomí historické kontinuity. Jeho prostřednictvím daný národ formuluje

svůj narativ, v jehož rámci definuje mimo jiné dějinné milníky a jejich společenský význam. Jinými slovy řečeno, podstatu tohoto faktoru utváří vědomí národních tradic, jež jsou v daném prostředí sdíleny kolektivně (tj. ztotožňují se s nimi všechny společenské vrstvy) a jež mají pro toto společenství určující (identifikační) význam.

V prostředí slovanských národů je takovým integrujícím příkladem cyrilometodějská tradice, spjatá navíc se samotným počátkem jejich kulturních dějin. Podoby kultu svatých Cyrila a Metoděje a jejich odkazu procházely mnohými proměnami, přičemž teprve v době národního obrození se mohly stát jedním z témat, jež se spolupodílela na identifikaci moderního národního vědomí. Kult Cyrila a Metoděje přitom vychází především z jejich christianizačního úsilí. Oba světcí jsou nejčastěji chápáni jako první slovanští věrozvěsti, kteří ve snaze zajistit úspěch byzantské misie sestavili pro velkomoravské Slované zvláštní grafický systém. Došlo tak k nastolení vhodných podmínek pro kodifikaci prvního slovanského spisovného jazyka se všemi jeho funkčními i symbolickými rolemi. Interpretace tohoto počátku slovanských dějin však nebyla vždy jednoznačná, jak to dokládají změny v pojetí cyrilometodějského kultu, k nimž došlo v průběhu národního obrození. Právě „dlouhé“ 19. století se stalo dobou, v níž se kult Cyrila a Metoděje mohl z dosavadních konotací barokního slavismu přeměnit ve skutečný faktor moderní etnické identifikace jednotlivých slovanských národů západního i východního ritu, Bulhary a Makedonce nevyjímaje. Ačkoliv konkrétní konotace cyrilometodějského kultu mohly být v úvodních etapách obrozeneckého hnutí různé, znamenalo jejich zapojení do celospolečenského diskurzu faktor, jenž se výraznou měrou podílel na pozvolna vznikajícím vědomí etnické svébytnosti.¹

Na samém konci tradičně chápaného bulharského obrození napsal **Christo Botev** (1848–1876), emblematická osobnost vrcholných fází bulharského obrození, pro bukurešťský list bulharských emigrantů *Знаме* následující řádky:

„В продължението на страшните и нечуените исторически страдания на нашия народ паметта на Кирила и Методия се избърса из минеите на фанариотската черква и достигна до такова забвение, до каквото беше достигнало и съществуването на българския народ. Няма повече от 20 години, откакто тая памет се поднови изново чрез борбата, която пламна между българския и гръцки елемент и която направи 11 май празник за победа над православ-

¹ Kult Cyrila a Metoděje a jeho místa v historické paměti bulharského národa v konkretizaci středověkých dějin srov.: Чешмеджиев, Димо: *Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове*. София 2001.

но-разбойническия разврат, празник за освобождението ни от фанариотските дългополи тирани и празник за нашето историческо възраждане. Така 11 май стана празник народен, празник, който ни напомня нашето преминало и настояще, и празник, който трябва да ни въдушевява с идеята за пълно духовно и политическо освобождение.“²

Tento emočně silný citát aktualizuje téma historické paměti, s níž cyrilometodějský kult spoluutvářel vnější i vnitřní charakteristiku bulharského národního obrození.

Historická paměť spjatá s cyrilometodějským kultem prostupuje v průběhu kanonicky vymezeného obrození (léta 1762–1878) takřka všemi jeho etapami, přičemž podoba, s níž oslovuje počáteční i koncový interval, je do značné míry odlišná. Oba zmíněné intervaly obrozeneckého hnutí jsou však v bulharsko-makedonském kontextu problematické a diskusní, a proto je zřejmé, že se jejich polemický charakter promítá také do interpretační proměnlivých obrazů cyrilometodějské tradice.³

Literární věda v průběhu druhé poloviny 19. a po celé 20. století vymezovala chronologický rámec bulharského obrození mnohdy nejednotně (nejen v kontextu ústředního tématu této práce je však vhodnější hovořit o bulharsko-makedonském obrození). Především počáteční interval vyvolával již v době obrození mezi některými jeho představiteli různé diskuse, přičemž ani v průběhu 20. století se jednoznačnou odpověď na otázku, kdy začíná bulharsko-makedonské obrození, najít nepodařilo. Kupř. **Vasil Aprilov** (1789–1847) či **Georgi S. Rakovski** (1821–1867) byli toho názoru, že prvotní impulsy bulharského obrození lze datovat počátkem 30. let 19. století. Teprve Marin Drinov (1838–1906) poukázal na význam Paisije Chilendarského nejen jako autora *Dějiny slovansko-bulharských (История славяноболгарская)*, ale také jako prvního obrozence, čímž dolní hranice národního hnutí posunul přibližně o sedmdesát let zpět.⁴ V souvislosti s Drinovovým historiografickým dílem se záhy ukázal klíčový problém pro pochopení obrozeneckého hnutí jako takového – totiž zda jedna osobnost, třebaže výjimečná, přesto však ve svých úvahách sociokulturně izolovaná, může spustit proces výraznějších společenských změn. Z těchto důvodů spatřoval Marin Drinov počátek

² Ботев, Христо: [Празнуването на Кирил и Методий]. Знаме, год. I, бр. 15 от 9 май 1875, в рѣтиску: Таринска, Стефана (ed.): *Христо Ботев – Събрани съчинения. Том втори*. София 1976, s. 106–108.

³ Srov.: Василиев, Асен: *Образи на Кирил и Методий в България*. София 1970, s. 5–12.

⁴ Дриновъ, Маринъ: *Отець Паисий, неговото време, неговата история и ученицитѣ му*. Периодическо списание, год. I, кн. IV, 1871, s. 3–26.

bulharsko-makedonského obrození naopak ve 20.–30. letech 19. století. Vztah jedince (intelektuální autority) a předpokladů celospolečenských přeměn, jichž je nositelem, se přitom stal do značné míry omezujícím interpretačním modelem. Bulharská společnost byla v mnoha aspektech odtržena od soudobého evropského vývoje, a proto je zřejmé, že význam Paisije Chilendarského a jeho rukopisné (!) kroniky, v níž však jako jedna z prvních osobností „nové doby“ připomíná význam Cyrila a Metoděje, lze relativně snadno zpochybnit.⁵ Na přelomu 30. a 40. let 20. století definoval Christo Gandev nový periodizační koncept, v němž počátek obrození orientoval ještě dále do minulosti, čímž naznačil dvojí směr úvah také o Paisijově době. Gandev ve své argumentaci totiž spatřuje počáteční obrozenecké impulsy již na přelomu 16. a 17. století.⁶ Svůj koncept opírá především o tvrzení, že se Paisij Chilendarský v intencích Drinovovy koncepce nacházel v intelektuálním vakuu a že by tedy obrozenecké hnutí podle této teorie započalo náhle, uprostřed duchovní prázdnoty. Proto bylo podle Gandeva nutno hledat počátky obrození mnohem dříve.⁷

V obdobném smyslu by bylo možné se zamyslet nad závěrečnými intervaly bulharsko-makedonského obrození, jež jsou komplikovány nejen makedonskou otázkou a s ní souvisejícími dilematy o jednotném lingvo-centrismu a etnocentrismu, ale také samotným institucionálním zázemím, jež bulharská společnost začala po roce 1878 teprve utvářet (jde zejména o základní instituce kulturně-osvětového charakteru, divadla, muzea, specializované školství, společensky přijímanou činnost akademie věd

⁵ Zejména bulharská historiografie v období po roce 1945 však potvrzuje postupně přijímaný interpretační model Paisije Chilendarského, jehož kronikářské dílo chápala jako projev bulharské národní ideologie a faktický počátek národního obrození. Srov. kupř.: Косев, Димитър – Бурмов, Александър – Христов, Христо и кол. (eds.): *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*. София 1962.

⁶ Viz práce: Gandev, Христо: *Ранно възраждане 1700–1860: Студия от Христо Гандевъ*. София 1939, a též: *Фактори на Българското възраждане 1600–1830*. София 1943.

⁷ Gandev ve své monografii konkrétně tvrdí: „Почти никому не правеше впечатление обстоятелството, че според създадените по този път представи възраждането ни начева някак си внезапно, като избухване, в 30-те години на XIX век, че Паисий Хилендарски със своята *История славянобългарска* стои в странно и необяснимо усамотение всред XVIII столетие, сякаш духовно чужд нему и разделен от бъдещия век с 60-годишен период на историческа пустош.“ Viz souborné vydání Gandevových prací: Гандев, Х.: *Фактори на Българското възраждане 1600–1830*. In: Гандев, Х.: *Проблеми на Българското възраждане*. София 1976, s. 24.

atp.). Rovněž stěží definovatelný rozdíl mezi formálně obrozeneckou literaturou (tedy tvorbou kanonicky uzavřenou rokem 1878) a literárním procesem osvobozeného Bulharska připouštějí variantu obrozeneckých epilogů, jež trvaly přinejmenším do konce 19. století.⁸

Obrazy a kolektivní reflexe cyrilometodějského kultu nebyly v taktu divergentní společenské situaci počátečních a závěrečných fází bulharského obrození jednotné. Lze konstatovat, že na samém úvodu národního hnutí přetrvávalo především nábožensky vnímané povědomí o svatých věrozvěstech Cyrilu a Metoději, zatímco na jeho konci se s tímto kultem setkáváme ve výrazně pozměněné podobě, ztotožňované se symboly bulharského etnocentrismu a s ním spjaté národní emancipace.⁹ Svatí Cyril a Metoděj se tedy v průběhu 19. století stali výraznou sémiotickou kategorií bulharsko-makedonského obrozeneckého diskurzu, jejíž jednotlivé kontexty prostupují nejen literární historii a vznikající národní písemnictví, ale také výtvarné umění.

Cyrilometodějská tradice na počátku národního obrození

Na počátku bulharského národního hnutí byl cyrilometodějský kult spjat s pojetími, jež s sebou nesla doznívající tradice barokního slavismu. V jeho rámci vystupovalo povědomí o cyrilometodějství především v jeho christianizačním odkazu, jenž neopomíjel ani obecné počátky slovanských kulturních a duchovních dějin.¹⁰ Cyrilometodějská tradice však

⁸ K otázce chronologických parametrů bulharského národního obrození a jejich možných (nejen literárněhistorických) interpretací srov.: Поппетров, Димитър: Българияското Възраждане: бележки към един (не)възможен дебат. In: Мишкова, Диана (ed.): *Балканският XIX век. Други прочити*. София 2006, s. 164–181.

⁹ K zajímavé úvaze vybízí zmiňovaný Christo Gandev, neboť cyrilometodějský svátek označuje jako *národní* (bul.: *национален*), nikoliv *lidový* (bul.: *народен*), čímž konkretizuje sémantické protiklady obou adjektiv. Gandev mimo jiné v této souvislosti uvádí: „Така например ние правим разлика между национален и народен празник. Денят на брагята Кирил и Методий е национален празник, защото името и делото им е свързано с културното оформяне на нашата нация. И забележително е, че техният ден става национален празник тъкмо в годините, когато българският народ започва да става културна нация – през Възраждането.“ Gandev, X.: Националната идея в българската историопис. In: *тъж: Проблеми*, s. 741. Bulharský historik tak v kontextu formování moderního bulharského národa poukázal na proměny cyrilometodějského kultu, které spatřoval jako projev přechodu od lidové k národní tradici.

¹⁰ V širším slovanském kontextu srov.: Brtáň, Rudo: *Barokový slavizmus: porovná-*

nebyla v bulharsko-makedonském kontextu na rozdíl od prostředí stře-
doevropských Slovanů zcela zapomenuta, jak o tom svědčí kulturní vaz-
by druhého bulharského státu.¹¹ Přesto se však vědomí cyrilometodějské
kontinuity dostalo mezi 16. a 18. stoletím do určitého útlumu, na němž
mělo nejvýraznější podíl zejména působení helénismu (kléru cařihrad-
ského patriarchátu). Proto oživení tohoto kultu, jež nastává kontinuálně
v průběhu celého bulharsko-makedonského obrození, mělo rovněž proti-
řecký charakter.



Christofor Žefarovič: *Стематозрафія*, Videň 1741.
Vyobrazení sv. Metoděje

vacia štúdiá z dejín slovenskej slovesnosti. Liptovský Sv. Mikuláš 1939, s. 39–47.

¹¹ Чешмеджиев, Д.: *Кирил и Методий*, s. 91–98.

O oslabení cyrilometodějské tradice na počátku národního hnutí svědčí také skutečnost, že Cyril a Metoděj nevystupují v té době společně, jak to potvrzuje mimo jiné vyobrazení v heraldicko-historiografické knize *Vyobrazení ilyrských štítů (Изображение оружий иллирических, zvané Стематография (Стематография, Vídeň, rok 1741) Christofora Žefaroviče* (kol. 1690–1753). Zde je podle doprovodného komentáře vyobrazen pouze „Metoděj, arcibiskup Moravský“ („Методій, Архієпископ Моравскій“), vedle něhož není Konstantin-Cyryl, nýbrž svatý Efrem (1311–1399), arcibiskup srbský (obr. 1).¹² Opětovné sjednocení cyrilometodějského kultu, k němuž došlo až v prvních desetiletích 19. století, lze interpretovat jako jeden ze zřejmých výsledků zvolna krystalizujícího bulharského etnocentrismu.

Podoby cyrilometodějského kultu v průběhu obrození

První reflexe cyrilometodějského kultu, jež patří do doby kanonicky vymezeného národního obrození, jsou spjaty se zvláštní kapitolou Paisijových *Dějin slovanskobulharských*, v níž chápe athonský mnich oba světce v rámci počátečních intencí obrozeneckého lingvocentrimu. Zmiňovaný oddíl je nazván *O slovanských učitelích (ω οучителѣхъ словенскихъ)* a tvoří samostatnou kapitolu Paisijova díla.¹³ V otázce, komu byly jejich písmo a jazyková norma určeny nejdříve, se přiklání k bulharské teorii, neboť se snaží zdůraznit, že Cyril s Metodějem sestavili písmo pro Bulhary, jež se teprve vlivem následných událostí šířilo i k jiným slovanským národům.¹⁴ Bulharský kronikář tak poukazuje na národní i obecněslovanšskou ideu, kterou cyrilometodějský kult rozvíjel a s níž oslovuje také Paisijův dobový kontext.¹⁵ Cyrilometodějský kult se v Paisijových pohledech přenáší do nové roviny, charakterizované kronikářovou snahou vřadit působení obou bratří do kontextu jeho známého apelu.¹⁶

¹² Жефаровић, Христофор – Месмер, Тома: *Стематографија изображениј оружиј иллирических* (фототипско издание). Нови Сад 1961.

¹³ Паисий Хилендарски: *История славянобългарска. Зографска чернова. 1762* (факсимилно издание). София 1998, s. 247–256.

¹⁴ Ангелов, Боню: Българското възраждане и делото на Кирил и Методий. In: Динеков, Петър (ed.): *Кирило-методиевска енциклопедия : в четири тома. Том първи (А–З)*. София 1985, s. 294.

¹⁵ Тамtéž, s. 294.

¹⁶ Srov.: „ω неразумне ї юроче! Поради что се срамишь да се наречешъ болгаринъ и не четишь по свои яззыкъ и не думаешь! ... Ти българине, не прелащай

Etnocentrickou a lingvocentrickou interpretaci zdůrazňují již ve 40. letech 19. století práce **Vasila Aprilova**. Především jeho spisy *Bulharští literáti aneb jakému slovanskému kmeni vlastně patří Cyrilova abeceda?* (nejprve rusky pod názvem *Болгорские книжники, или какому славянскому племени собственно принадлежит кириловская азбука?*, Oděsa 1841, v téže roce v bulharském překladu *Българските книжници или на кое словенско племе собственно принадлежи Кирилловската азбука?*) a *Jitřenka novobulharského vzdělání* (*Денница ново-българскаго образования*, Oděsa 1841) položily v bulharském společenském diskurzu otázky, jejichž náležité zodpovězení bylo důležitým aktem nejen pro samotné bulharské obrození (a tím i bulharskou národní ideologii), ale také pro formující se paleoslovenistická bádání.¹⁷ Vasil Aprilov se snaží přispět bulharskému obrozeneckému diskurzu teoretickým ukotvením cyrilometodějské tradice v konceptu národní (či lépe řečeno nacionální) ideologie mimo jiné tak, jak ji naznačil v otázce odkazu obou světů již Paisij Chilendarský.¹⁸ Donka Petkanova podotýká, že právě Aprilov patří mezi první bulharské obrozence, kteří si uvědomovali nutnost vnímat počátky kulturních dějin v souladu s rodící se národní ideologií. Z tohoto důvodu se Aprilov svými pracemi snažil interpretovat soluňské bratry z hlediska etnické příslušnosti, a v kontextu bulharského obrozenecké ideologie tak mimo jiné zodpovědět i další klíčové otáz-

se, знай свои родъ і газікъ и учи се по своему іазыку!“ Ивановъ, Йорданъ (ed.): *Исторія славѣнобългарская собрана и нареждена Паисіемъ іеромонахомъ*. Софія 1914, s. 5–6. Významní Paisijovu výzvu a apelu interpretuje bulharská literární věda zpravidla jako ideologicky promyšlený koncept provázanosti jazyka a historické paměti, jež jsou pojímány jako faktory konstruující národní identitu. Paisijova filologická výzva se proto stala emblémem obrozenecké tradice a jejím faktickým manifestem. Srov. kupř.: Игов, Светлозар: *История на българската литература*, Сиела, Софія 2002, s. 162–164.

¹⁷ Априлов, Васил: *Денница ново-българскаго образования. Часть первая*. Одеса 1841. Dostupné elektronicky: http://books.google.cz/books?id=Z-GRBQAAlAJ&dq=%D1%81%D0%B0%D0%BF%D1%83%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B0&pg=PP9&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false [ke dni: 25. 01. 2014].

¹⁸ Význam Aprilovových prací na upevnění obrozeneckého pojetí cyrilometodějského kultu analyzuje mimo jiné Donka Petkanova, která v této souvislosti uvádí: „Тук (ve zmiňovaných knihách – pozn. МК.) Априлов поставя много важни филологически и историко-културни въпроси, с които славистиката и до днес се занимава. Във връзка с някои неправилни схващания в научната мисъл и въз основа на източниците, които тогава познава, Априлов си поставя задача да разреши проблемите от българско гледище.“ Петканова, Донка: *Константин-Кирил. Денница на славянския род*. Софія 1983, s. 116.

ky, potvrzující kulturní kontinuitu nepřetržitou cyrilometodějských dob s hlavními duchovními proudy obrozující se novobulharské společnosti.¹⁹ Aprilov se v souvislosti s těmito otázkami spolupodílel na formulaci bulharského obrozeneckého lingvocentrismu, neboť výše uvedené pohnutky jej nutí prokázat bulharský etnický původ obou bratří.²⁰ Svými úvahami a otázkami, z nichž mnohé zůstávají aktuální i pro dnešní slavistiku a její interpretační přístupy, otevřel nepřímou diskuzi o tématech, k nimž se i další bulharští obrozenci mnohdy vraceli. Nejen **Konstantin Fotinov** (kol. 1790–1858) se pod více či méně zřejmým vlivem snažil vyslovit k otázce původu Cyrila a Metoděje, která byla současně problémem symbolizujícím podstatu (budoucího) spisovného jazyka. Fotinov (podobně jako Aprilov) se vraceli k pracím Jurije Venelina, mimo jiné autora první zahraniční mluvnice (novo)bulharštiny.²¹ Je zřejmé, že otázka bulharského spisovného jazyka, jež patří mezi esenciální problémy každého národního hnutí, se v průběhu „dlouhého“ 19. století rozvíjela třemi základními směry. Spisovný jazyk měl vycházet buď **a)** z církevněslovanských charakteristik, na jejichž základě měl být také dobově kodifikován, **b)** z konceptu slovanskobulharského jazyka tak, jak jej naznačil Paisij Chilendarský (mělo se tedy jednat o jazykový kompromis mezi církevní slovanštinou a lidovým jazykem) a **c)** zcela z lidového jazyka, jenž měl být postupně kodifikován na základě určitého, blíže vymezeného nářečního celku a jehož úvodním představitelem byl nesporně **Petř Beron** (1795/1799/1800–1871). Ačkoliv vztah konkrétních obrozenců ke způsobům, jakými by měl být bulharský spisovný jazyk kodifikován, nebyl přirozeně totožný, téma sakralizovaného cyrilometodějského

¹⁹ Bulharská badatelka k této otázce dále uvádí: „Априлов се опитва да докаже българската народност на Солунските братя, като разглежда появата на азбуката във връзка с покръстването. Той следва начертаната още от Паисий линия, че българите **първо** са се покръстили, затова Кирил създава азбуката за тях по поръчение на патриарх Фотий.“ Тамtéž, s. 116.

²⁰ Vasil Aprilov patří mezi přední bulharské obrozence, kteří věnovali pozornost snaze prokázat právě bulharský původ prvních slovanských apoštolů. Aprilov mimo jiné píše: „ако след време се открият неоспорими доказателства, които ще опровергаят дадените от мен, аз охотно ще се съглася със споменатите учени (). Ако няма такива доказателства, то аз се лаская с надежда, че рано или късно всички ще се убедят в моите доказателства и ще се съгласят да признаят свети Кирил и Методий за родни българи, а текста на превода на светото писание – за старобългарски език, в което някои вече не се съмняват.“ Srov.: Ангелов, Боню: *Кирил и Методий. Славянски и български просветители*. София 1977, s. 51–52.

²¹ Srov. nové ruské vydání: Венелин, Ю. И.: *Грамматика нынешнего болгарского наречия*. Москва 1997.

jazyka bylo pro ně výrazným faktorem především z hlediska symbolické úlohy jazyka předků.²² V kontextu jazykové otázky je proto nutné vnímat také proměny cyrilometodějského kultu, jež se rozvíjely ve dvou vzájemně provázaných rovinách – lingvocentrické a/i etnocentrické. Konstantin Fotinov se v roce 1845 na stránkách svého časopisu Любословие vyslovil pro církevněslovanskou cestu kodifikace nejen z toho důvodu, že lidový jazyk neměl v té době ještě svou normu, ale hlavně proto, že církevní slovanština byla potvrzením potřebné kontinuity se staroslověnštinou.²³ Teorie o bulharském původu Cyrila a Metoděje, jež spoluutváří jádro bulharského emancipačního procesu, vznikala v přímé souvislosti s obdobně formulovaným přesvědčením o kontinuitě jejich jazyka, a proto označení staroslověnského jazyka termínem *starobulharština* (*старобългарски език*) nemůže nést jen chronologickou konkretizaci.

Lze konstatovat, že se cyrilometodějský odkaz stal především v rovině etnonyma a lingvonyma součástí obrozeneckého diskurzu již v průběhu 40. let 19. století, kdy symbolizoval především následující sémantické roviny: **a)** kulturní a duchovní jednotu ve smyslu integrujícího faktoru nejen celého bulharského národa, ale také v mezigenerační provázanosti jeho kulturních elit; **b)** svébytnost bulharské kultury, jež v průběhu první poloviny 19. století hledala svou novou podobu (v tomto smyslu se jednalo zejména o otázku, jak koncipovat bulharskou národní osvětu); **c)** již zmiňovanou historickou kontinuitu a v kontextu Paisijova apelu i hledání kořenů kulturní minulosti bulharského národa; **d)** současně však také národní existenci v budoucnu (v tomto smyslu se cyrilometodějská tradice transformuje ve strážce národního osudu); **e)** samozřejmě také nástroj národního uvědomění v přítomnosti. V těchto aspektech se cyrilometodějský kult postupem doby měnil ve funkční faktor vrcholné etapy bulharsko-makedonského národního hnutí, jenž potřeboval rovněž své

²² O kulturotvorném konceptu „sakralizaci jazyka“ hovoří Vladimír Macura, přičemž tuto sémiotickou perspektivu lze aplikovat v kontextu protikladu archaizačních a modernizačních tendencí v kodifikačním procesu také v bulharských (bulharsko-makedonských) podmínkách. Ačkoliv dal další vývoj za pravdu těm obrozencům, kteří se vyslovovali pro lidový, novobulharský koncept, bylo utváření bulharského jazyka pod nesporným vlivem církevní slovanštiny, jenž přecházel do sakralizovaného „hlasu předků“. Srov.: Macura, Vladimír: *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*. Jinočany 1995, s. 53.

²³ Андрейчин, Любомир: *Из историята на нашето езиково строителство*. София 1977, s. 57–58. K otázce vývoje Fotinových názorů na kodifikaci bulharského jazyka srov. též: Данова, Нада: *Константин Георгиев Фотинов в културното и идейно-политическото развитие на Балканите през XIX век*. София 1994, s. 368–378.

symbolické ukotvení. Přenesení tohoto kultu do širšího společenského povědomí bylo za předpokladu, že tento symbol měl být nejen znakem kulturní tradice, ale také zřejmým prvkem podílejícím se na etnickém uvědomění, zcela nezbytnou potřebou. Cyrilometodějská tematika tak od 40. let oslovovala nejen zahraniční literární historiky a badatele, ale také mnohé z bulharských obrozenců, kteří své práce věnované prvním učitelům uveřejňovali na stránkách periodik, jež nebyla vydávána v bulharském prostředí. Navíc s ohledem na relativně nízkou vzdělanostní úroveň bulharského obyvatelstva je zřejmé, že se odborné stati o cyrilometodějském odkazu nemohly stát tím prvkem, kolem něhož by se spontánně sdružovaly všechny společenské vrstvy. Spíše než vědecká reflexe napomohla tomuto cíli všestranná popularizace cyrilometodějského kultu, jež s sebou však nesla také prvky jeho dílčí sekularizace.

Svátek svatých Cyrila a Metoděje

V roce 1851 rozhodli **Najden Gerov** (1823–1900), **Stojan Čomakov** (1819–1893) a další představitelé tehdejší intelektuální elity v bulharském Plovdivu pojmenovat tamní školu po svatých Cyrilu a Metoději. Tentýž rok lze tedy chápat jako výrazné datum v měnícím se charakteru cyrilometodějského kultu, který od 50. let 19. století nebyl pouze svátkem ryze církevním, nýbrž také výrazně profánním. Stal se totiž (celo)národním symbolem etnické a kulturní identity, což nadále ovlivňovalo dynamiku národního hnutí. K sakrálnímu i profánnímu vyznění dne svatých Cyrila a Metoděje se proto váží mnohé symbolické konotace.²⁴

Cyrl s Metodějem se postupem doby stávají základem duchovní kultury ve všech zemích, chápaných v obrozeneckém pojetí jako bulharské (Thrákie, Moesie a Makedonie). Cyrilometodějská tradice současně symbolizuje kulturní kontinuitu bulharského národa, z čehož vyplývají mnohé ustálené konotace, jež v různých podobách zůstávají v bulharském společenském diskurzu přítomny bez ohledu na aktuální společenský systém či zřízení a které bývají stěžejním ideovým proudům náležitě uzpůsobovány.

V průběhu národního obrození se pozornost těchto cyrilometodějských představ soustředila především na otázku konkrétních dat spjatých s působením Cyrila a Metoděje. V kontextu oživovaného kultu se jako jeden

²⁴ K dějinám cyrilometodějských oslav a jejich symbolických rovin srov.: Симеонова, Гатя: *Денят на Кирил и Методий*. София 1994.

z příznačných symbolů jeví především datum 14. února, spjaté s úmrtím Konstantina-Cyrila v roce 869, dále úmrtí Metodějovo dne 6. dubna 885 a také 11. květen (podle juliánského kalendáře pak 24. květen), jenž je spjat s tradovaným příchodem Cyrila a Metoděje na Velkou Moravu. Mnohé ruské rukopisy vyzývají všechny Slované, aby si připomínali cyrilometodějský svátek.²⁵ Tyto texty, mezi nimiž vyniká sborník *Miněj četi* (*Великие четьи-минеи*) ruského metropolity Makarije Moskevského (1482–1563), zahrnují také opisy životů Konstantina i Metoděje a dalších staroslověnských památek z bulharského území.²⁶ Do Bulharska se tedy dostala tradice oslav cyrilometodějského dne 11./24. května až v průběhu pokročilejších fází obrozeneckého hnutí.

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že obrozenecký lingvocentrismus a etnocentrismus interpretují Cyrila a Metoděje a jejich kult v následujících třech rovinách: **a)** zdůrazňováno je především jejich **christianizační úsilí**, přirozeně související se snahou o vytvoření „bulharské“ církve; **b)** v souvislosti s tím jsou zřejmé jejich zásluhy na vytvoření gramatické normy prvního spisovného slovanského (*starobulharského*) jazyka a **c)** sestavení zvláštního **grafického systému**, jímž byl cyrilometodějský jazyk zapisován. Z těchto důvodů nemůže být cyrilometodějská tradice vnímána pouze jako církevní téma. Cyril s Metodějem se v bulharském společenském diskurzu stávají právě v době obrození současně bulharskými svěťci, kteří však mají rovněž silně všeslovanské (obecně-slovanské) profánní vyznění. Cyrilometodějská tradice se tak stává sociokulturně kompaktním tematickým celkem, vystupujícím ve zřejmém významovém i symbolickém protikladu slovanského universalismu a bulharského etnocentrismu.

V roce 1857 si svátek svatých bratří Cyrila a Metoděje připomněla spíše v rovině církevní slavnosti bulharská kolonie v Cařihradě. Následně list Цариградски вѣстникъ, jedno z významných obrozeneckých periodik, vyzývá k obdobně pojatým oslavám Bulhary také ve všech bulharských zemích, nejen v Cařihradě.²⁷ V souvislosti s těmito snahami, jejichž pohnutkou je obrozenecké vnímání slovanského lingvocentrismu, vyplývajícího z dynamiky a potřebných symbolů krystalizujícího obrozeneckého programu, se klíčovými osobnostmi stali zejména zmiňovaný Joakim Gruev, Najden Gerov a jeho mladší bratr **Konstantin Gerov**

²⁵ Ангелов, Б.: *Кирил и Методий*, s. 47.

²⁶ Дилевски, Николай – Николова, Светлина: Макарий. In: Динеков, Петър (ed.): *Кирило-методиевска енциклопедия : в четири тома*. Том втори (И – О). София 1995, s. 587–589.

²⁷ Петканова, Д.: *Константин-Кирил*, s. 111.

(1829–1863). Jejich působením se cyrilometodějský kult stal aktuálním tématem nejen pro rodící se bulharskou inteligenci. Vezmeme-li v úvahu chronologické ukotvení těchto obrozeneckých konotací cyrilometodějského kultu, pak je zřejmé, že jeho první připomínky oslovovaly podle Hrochovy teorie o dynamice národního hnutí společenské dění mezi fází B a C. Přejít mezi „agitační fází“ a etapou „masového hnutí“ však může být v bulharském kontextu diskusní otázkou, na níž dosud zřejmě nemusí být jednoznačná odpověď.²⁸ Od 50.–60. let 19. století je tato tradice aktuální také pro široké společenské vrstvy, což by mohlo potvrdovat domněnku, že se kult slovanských apoštolů stal celonárodním, tj. integrujícím symbolem (národní tradicí) až po přechodu mezi závěrečnými momenty fáze B a počátečními impulsy fáze C.²⁹ Avšak zásluhou právě bratří Gerovových a Joakima Grueva se přirozeně měnila podstata a vnímané cíle daného kultu. Proces jeho celospolečenského vnímání byl zahájen na počátku 40. let 19. století, kdy se cyrilometodějská tradice stává tématem rodící se bulharské národní historiografie.

Cyrilometodějský kult ve vrcholných fázích bulharsko-makedonského obrození

Rozšíření cyrilometodějského svátku i do měst a obcí v Moesii, Thrákii a Makedonii se stalo předpokladem zvýšeného zájmu o tato témata, a proto nemůže překvapit intenzita, s níž byly od konce 50. let 19. století uveřejňovány nově práce o Cyrilu a Metoději, jejichž autory či redaktory byli přední bulharští obrozenci.³⁰ Mnozí z nich pocházeli z Makedonie, historicky již tehdy chápané jako rodiště svatých bratří. Kupříkladu **Jordan Chadžikonstantinov Džinot** (1818–1882) vydal v roce 1856 *Solušskou legendu*, mysticko-apokryfní spis, jenž prostřednictvím záměny Konstantina-Cyrila s historicky nedoloženým Konstantinem z Kapadokie, údajným věrozvěstem bregalnických Slovanů, či alexandrijským

²⁸ Miroslav Hroch vymezuje fázi B 40. – 80. lety 19. století, z čehož vyplývá, že v bulharském kontextu začíná „masové hnutí“ až po osvobození od osmanské nadvlády. Srov. tabulku: Hroch, Miroslav: *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě*. Praha 1999, s. 194–195.

²⁹ Tamtéž, s. 15–16.

³⁰ Srov.: Желязкова, Веселка – Зафирова, Недялка: Българска кирило-методиевска библиография 1846 – 1934. In: Николова, Светлина (ed.): *Кирило-Методиевска библиография (1516 – 1934)*. София 2003, s. 419–685.

patriarchou Kyrilem, klade christianizaci bulharských Slovanů před misii Cyrila a Metoděje na Velkou Moravu.³¹ Chadžikonstantinov-Džinot tak potvrzuje již naznačené přesvědčení, že Cyrilovo písmo bylo určeno nejprve pro bulharské Slovany, což by v kontextu těchto úvah odpovídalo i dobovému přesvědčení o bulharském původu obou soluňských věrozvěstů.

Prakticky v téže době uveřejnil **Partenij Zografský** (1818–1876) první překlad řecky psaného *Života Klimentova* Theofylakta Ochridského (list Български книжици, Саѳиhrad, rok 1858), jehož vydání nesporně souviselo s celospolečensky narůstající oblibou cyrilometodějského odkazu v bulharských zemích. Od přelomu 50. a 60. let 19. století se cyrilometodějská témata dostávala do společenského diskurzu také v podobě ryze vědeckých prací, uveřejňovaných na stránkách prvních odborných časopisů, jež tyto otázky analyzovaly ve filologickém přístupu a jež v bulharském překladu uveřejňovaly také práce zahraničních badatelů (mezi těmito periodiky je třeba zmínit zejména Български книжици, případně též Цариградски вестник). V této době vzbuzoval mezi ostatními cyrilometodějskými otázkami zvláštní pozornost problém adekvátního terminologického označení lingvonyma. Mnozí bulharští obrozenci se vyslovují pro *starobulharskou* identifikaci cyrilometodějského jazyka, jež do značné míry souvisí s již naznačeným přesvědčením o bulharském původu obou bratří a také se všeobecně přijímaným obrozeneckým názorem, že velkomoravské misii předcházela christianizace Bulharů.

V průběhu 60. let 19. století, kdy již lze hovořit o ustálené podobě novobulharského jazyka, se cyrilometodějské reflexe stávají aktuálním tématem také vznikající krásné literatury, zejména pak obrozenecké poezie se zvýrazněným zastoupením různých podob vlastenecko-výchovné funkce. Uvést lze kupříkladu báseň *Ochrid* (*Охрид*, rok 1862) **Rajka Žinzifova** (1839–1877), jež byla uveřejněna na stránkách periodika Братски труд. Autor vřazuje „Cyrilovo učení“ do širší duchovně a geokulturně motivované provázanosti s ochridskou literární školou, kde působili žáci Cyrila a Metoděje, zejména pak Kliment a Naum.

(...) За Охрид я мислех често.
 За Охрид, столица духовна,
 за тепла вера тогашна,
 как с народна дума свободна,
 как с душа чиста, безгрешна

³¹ Srov.: Hauptová, Zoe – Bechyňová, Věnceslava (eds.): *Zlatý věk bulharského písemnictví: výběr textů od X. do počátků XV. století*. Praha 1982, s. 211–216.

Климент славянска молитва,
 божио предаваше слово
 во Охрид, во старата църква
 сос Кирилово ученье.³²

Rajko Žinzifov patří mezi přední představitele bulharsko-makedonského obrozeneckého diskurzu, a proto je přirozené, že své národní cítění chápe přinejmenším ve dvou rovinách—v pojetí širší a užší vlasti. Z publicistických textů i básní tohoto makedonského rodáka vyplývá zřejmá sounáležitost s bulharskou identifikací, jež ještě v 60. letech 19. století, kdy vznikla tato báseň, tvořila společný základ obrozeneckého hnutí jak v dunajském Bulharsku a Thrákií, tak také v Makedonii. Užší vlastní však Žinzifov rozuměl právě rodnou Makedonii, z čehož plyne i snaha zdůraznit kontinuitu cyrilometodějského kultu právě se zřetelem na Klimentovo působiště. Díky mohutným oslavám, jež se v průběhu 60. let 19. století staly již tradičním a celospolečenským jevem takřka všech měst a vsí a jež byly rovněž výrazem vrcholícího hnutí za dosažení bulharské církevní nezávislosti, se cyrilometodějský kult stal nezbytným tématem diskuzí o bulharské národní otázce. List Цариградски вестник uveřejňoval již od roku 1858 zprávy a dopisy, jež popisovaly průběh cyrilometodějských oslav v jednotlivých bulharských městech a jejich školách, mezi nimiž zvláštní místo zaujaly Stara Zagora, Koprivštica, Samokov, Silitra, Gabrovo, Jambol, Tărgovište, Panagjurište, Sopot, Dupnica. V průběhu 60. a na počátku 70. let se k těmto oslavám připojily také bulharské kolonie v rumunských zemích, v Bělehradě a dalších městech.³³ Mnohé oslavy si udržely důsledně náboženský charakter, neboť byly doprovázeny liturgií, po níž církevní autority (zejména po roce 1870, kdy vznikl Bulharský exarchát) pronášely slova k pochvale svatého Cyrila a Metoděje. Avšak rovněž jejich světské vyznění se v téže době projevilo jako výrazný aspekt bulharského národního programu. Nejen článek Christa Boteva, jehož krátká část posloužila jako úvod k této stati, potvrdil, že zejména v době vrcholné fáze kanonicky vymezeného obrození se 11. / 24. květen stal symbolem bulharské revoluce, tedy opět etnocentricky interpretovaného příznaku.³⁴ Avšak právě Botev vřadil cyrilometodějský kult

³² Леков, Дочо (ed.): *Райко Жинзифов : За обща майка, за България...* София 1969, s. 58–59.

³³ Ангелов, Б.: *Българското възраждане*, s. 306–307.

³⁴ Nutno podotknout, že po roce 1916, kdy Bulharsko přijalo nový kalendář, došlo k formálnímu rozdělení cyrilometodějských oslav. Zatímco jejich profánní konotace, zaměřené na připomínky zásluh soluňských učitelů na rozvoji vzdělanosti a písemnictví, přijaly novou dataci (24. 5.), bulharské církevní kruhy i nadále oslavovaly Cyrila a Metoděje podle starého stylu dne 11. 5. Obě roviny těchto

do souřadnic nejen bulharského etnocentrismu, ale také obecně humanistického universalismu. Bulharský básník totiž současně konstatuje zásluhu Cyrila a Metoděje na pokroku lidstva – jeho tvrzení je v této souvislosti výzvou „да се гордеем, че и ние сме внесли някога си нещо в историята на общочовешкия напредък.“³⁵ Příznačným svědectvím o proměně podstaty cyrilometodějského kultu na samém závěru kanonického obrození je Botevovo komentář, v němž tvrdí, že oslava slovanských prvoučitelů „ще бъде празник на нашата революция и на нашата свобода“.³⁶

V obdobných intencích se projevuje cyrilometodějský kult také v obrozenecké tradici bulharského **výtvarného umění**. Okolnosti, za nichž jednotlivá vyobrazení kultu Cyrila a Metoděje spatřovala světlo světa, jsou v úzké spojitosti s dynamikou bulharského národního obrození. V souvislosti s počátečními společenskými změnami, jež v evropských provinciích Osmanské říše přinesla na přelomu 20. a 30. let 19. století opatření, uvolňující především podmínky náboženského života nemuslimského obyvatelstva, se stávají Cyril a Metoděj častým námětem bulharského obrozeneckého malířství. Nejedná se přitom pouze o významnější svatyně, jakými byl zejména Rilský klášter (srov. zejména nástěnnou malbu s motivem Cyrila a Metoděje z let 1841 a 1844), ale především o výzdobu četných menších kostelů, jež zejména na bulharském venkově potvrzovala všestrannou vitalitu tohoto kultu.

Nutno podotknout, že s formou a podobou vyobrazení obou světců ve zmiňované době souvisela řada ustálených charakteristik a atributů, jakými jsou zejména mnišský šat, svatozář, plnovous, svitek s vyobrazenou cyrilskou abecedou, kniha, kříž či v neposlední řadě též andělé. Všechny tyto symboly nabízejí mimo jiné sémiotické možnosti interpretace, s nimiž je spjata i postupně se dotvářející celospolečenská představa o fyzickém vzhledu obou světců. Konkretizace jejich vnějších charakteristických rysů se odvíjela v přímé návaznosti nejen na výsledky paleoslovenistických bádání, ale také na přetrvávající představě o jejich vzhledu, jež byla po staletí zakotvena v kolektivní lidové paměti. Mladší Cyril je v průběhu „dlouhého“ 19. století zobrazován v kanonizovaném ztvárnění relativně mladého muže (z hlediska historické reality mu bylo v době velkomoravské misie pouhých 37 let), jež podtrhují takové atributy, jakými jsou černý plnovous a mladičtější vzhled tváře. Naproti tomu svatý Me-

oslav si rovněž ponechaly své příznakové vyznění.

35 Ботев, X.: [Празнуването...], v přetisku: Таринска, С. (ed.): *Христо Ботев*, s. 106.

36 Tamtéž, s. 108.

toďej působí na jednotlivých ikonách či freskách ve srovnání s Cyrilem značně kontrastně. Metoděj si nese atributy starce (v době konání velkomoravské misie však naplnil jen 50 let), který má symbolizovat moudrost křesťanského věrozvěsta.

Podoba kolektivních představ o věku a vzhledu obou světců se měnila v přímé návaznosti na obecný rámec jednotlivých fází národního hnutí. V tomto kontextu byla výtvarná ztvárnění nutně provázána s významnými lety, která upevňují etnocentrické postavení cyrilometodějského kultu. V roce 1814 vznikla fresková malba v hlavním kostele Zografského kláštera, na níž jsou v této době ještě ojedinele vyobrazeni Cyril a Metoděj společně (obr. 2 a 3).³⁷ Rozvoj cyrilometodějského kultu ve společném zobrazení mohl nastat až poté, co se podařilo historickým a filologickým vědám ozřejmit některé dílčí otázky spjaté s životem a dílem svatých bratří. Jednalo se například o nejasnosti související s jejich biskupskou



Nástěnná výzdoba v hlavním chrámu Zografského kláštera, Athos 1814. Vyobrazení sv. Konstantina-Cyrila



Nástěnná výzdoba v hlavním chrámu Zografského kláštera, Athos 1814. Vyobrazení sv. Metoděje

³⁷ Василюев, А.: *Образы*, obr. 3 a 4.

hodností. Z tohoto důvodu je ostatně nejednotný také duchovní šat, v němž jsou soluňští bratři zobrazováni. Na ikonách a freskách spatřujeme Cyrila a Metoděje do 40. let 19. století jako prosté mnichy, zatímco teprve na pozdějších obrazech bývají zobrazeni jako arcibiskupové. Především rytina s námětem Cyrila a Metoděje v *Bulharském slabikáři* (*Български букварь*), vydaném v roce 1844 v Moskvě, patří mezi první příklady knižní tvorby, v níž byli oba světci vyobrazeni společně. Oba prvoučitelé jsou zde představeni ještě jako prostí mniši, kteří drží ve svých rukách list papíru s vypsanými písmeny cyrilské abecedy (obr. 4). Téhož roku byl v Budíně vydán *Carstvenik aneb bulharské dějiny* (*Царственик или история болгарская*), první tištěné vydání Paisijova kronikářského díla, které k vydání připravil Christaki Pavlovič a jehož zmínka o slovanských věrozvěstech rovněž napomohla k celospolečenskému sdílení tohoto kultu.



Български букварь, Moskva 1844. Rytina svatých Cyrila a Metoděje

Svátek Cyrila a Metoděje znamenal od konce 50. let 19. století nové údobí také ve výtvarném ztvárnění jejich kultu. V tomto období se Cyril s Metodějem ukazují nejen na ikonách a freskové výzdobě, ale také v kompozicích různých obrozeneckých tisků a rytin. Od přelomu 50. a 60. let již nebývají solušní bratři zobrazováni v rouchu prostých mnichů, nýbrž je zdůrazňována biskupská hodnost přinejmenším Metoděje.³⁸ Váhu této autoritě dodala nesporně připomínka tisíciletého výročí velkomoravské misie v roce 1863, jež byla dalším impulsem k prohloubení rovněž jejich výtvarné tradice. Cyril s Metodějem se stávají oblíbeným námětem nejen sakrálního, ale také rodícího se profánního malířství. **Zachari Zograf** (1810–1853), malíř samokovské školy, vyzdobil roku 1848 Trojanský klášter nástěnnou malbou s námětem Cyrila a Metoděje, na níž oba svátci opět společně drží list s cyrilskými písmeny (obr. 5). Zografova



Zachari Zograf: nástěnná malba v hlavním chrámu Trojanského kláštera, 1848.
Vyobrazení svatých Cyrila a Metoděje

³⁸ Srov.: Паскалева, Костадинка: Кирил и Методий в изобразителното изкуство. In: Динеков, П. (ed.): *Кирило-методиевска енциклопедия*, Том втори, s. 268–275.

malba je příkladem kompozičních i technických postupů, jež ještě propojují sakrální a profánní výtvarné umění.³⁹ V podobném duchu je rovněž koncipováno vyobrazení Cyrila a Metoděje z roku 1860 od **Stanislava Dospevského** (1823–1878, vlastním jménem Zafir Zograf), jednoho z prvních bulharských malířů s akademickým vzděláním. Na obou dílech jsou Cyril a Metoděj vyobrazeni v ustáleném postoji vzájemného tříčtvrtinového natočení, jež zvolna nahrazuje dosavadní zobrazení z ánfasu.



Stanislav Dospevski: ikona s vyobrazením sv. Cyrila a Metoděje, Samokovská výtvarná škola, 19. století.

V následujících desetiletích se tento způsob stane pevným, v detailech však neustále se dotvářejícím postupem výtvarného ztvárnění cyrilometodějského kultu. V jeho rámci se po roce 1870, kdy byla obnovena bulharská církevní nezávislost, a rovněž po osvobození v roce 1878 projevovala tendence vnímat cyrilometodějskou tradici v neustále výraznějších

³⁹ Рошковска, Анна: *Захари Зограф*. Стара Загора 1994.

intencích bulharského etnocentrismu.⁴⁰ Soluňští bratři však vystupují především ve výtvarné i kulturně-duchovní tradici jako věrozvěsti a první učitelé Slovanů. Proto lze úvahy přítomné práce uzavřít konstatací, že snahy o jejich vřazení do rámce výhradně jedné národní kultury jsou interpretačním přístupem, jehož důsledky balkánské národy vzájemně rozdělují a znemožňují tak nejen jejich interkulturní dialog, nezatížený etnickými mytologématy, ale také vzájemné pochopení společných kulturních hodnot.

Bibliografie

- Андрейчин, Л.: *Из историята на нашето езиково строителство*, Народна просвета, София 1977.
- Ангелов, Б.: *Кирил и Методий. Славянски и български просветители*, Държавно издателство „Народна просвета“, София 1977.
- Априлов, В.: *Денница ново-българскаго образования. Часть первая*, Въ Городской типографіи, Одесса 1841.
- Brtáň, R.: *Barokový slavizmus: porovnávacia štúdia z dejín slovanskej slovesnosti*, Tranoscius Liptovsky Sv. Mikuláš 1939.
- Чешмеджиев, Д.: *Кирил и Методий в българската историческа памет през средните векове*, Академични издателство „Проф. Марин Дринов“, София 2001.
- Данова, Н.: *Константин Георгиев Фотинов в културното и идейно-политическото развитие на Балканите през XIX век*, Издателство на Българската академия на науките, София 1994.
- Динев, П. (ed.): *Кирило-методиевска енциклопедия: в четири тома*. Том I (А–З), Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София 1985.
- Динев, П. (ed.): *Кирило-методиевска енциклопедия: в четири тома*. Том II (И–О), Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София 1995.
- Динев, П. (ed.): *Прослава на Кирил и Методий*, Български писател, София 1963.
- Дриновъ, М.: *Отецъ Паисий, неговото време, неговата история и ученицитѣ му*, in: Периодическо списание, год. I, кн. IV, Браила 1871, s. 3–26.
- Гандев, Х.: *Фактори на Българското възраждане 1600–1830*, Българска книга, София 1943.
- Гандев, Х.: *Ранно възраждане 1700–1860: Студия от Христо Гандевъ*. Studia Historico-Philologica Serdicensia, София 1939
- Гандев, Х.: *Проблеми на Българското възраждане*, Наука и изкуство, София 1976.

⁴⁰ Jejími projevy byla mimo jiné potřeba začlenit Cyrila a Metoděje do hlouběji pojímané kompozice velkolepých pláten, zobrazujících příznačné scény z národní minulosti, jež byly soudobým jevem v kulturách celé střední a jihovýchodní Evropy. Takovými obrazy vynikal v pozvolna se rozvíjejícím bulharském výtvarném umění zejména Nikolaj Pavlovič (1835–1894).

- Hauptová, Z. – Bechyňová, V. (eds.): *Zlatý věk bulharského písemnictví: výbor textů od X. do počátků XV. století*. Vyšehrad, Praha 1982.
- Hroch, M.: *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1999.
- Игов, С.: *История на българската литература*, Сиела, София 2002.
- Ивановъ, Й. (ed.): *История славѣноболгарская собрана и нареждена Паисіемъ іеромонахомъ*, Държавна печатница, София 1914.
- Косев, Д. – Бурмов, А. – Христов, Х. и кол. (eds.): *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска*, Издателство на Българската академия на науките, София 1962.
- Леков, Д. (ed.): *Райко Жинзифов : За обща майка, за България...*, Български писател, София 1969.
- Мишкова, Д. (ed.): *Балканският XIX век. Други прочити*, Рива, София 2006.
- Масуга, V.: *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*, Н&Н, Jinočany 1995.
- Николова, С. (ed.): *Кирило-Методиевска библиография (1516–1934)*, Кирило-Методиевски научен център, София 2003.
- Паисий Хилендарски: *История славянобългарска. Зографска чернова. 1762* (факсимилно издание), Народна библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“ – Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, София 1998.
- Петканова, Д.: *Константин-Кирил. Денница на славянския род*, Държавно издателство „Народна Просвета“, София 1983.
- Петканова, Д. (ed.): *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*, Издателство „Абагар“, Велико Търново 2003.
- Рошковска, А.: *Захари Зограф*, Издателство Знание, Стара Загора 1994.
- Симеонова, Г.: *Денят на Кирил и Методий*, Етнографски институт с музей при БАН, София 1994.
- Таринска, С. (ed.): *Христо Ботев – Събрани съчинения. Том втори*. Български писател, София 1976.
- Василиев, А.: *Образи на Кирил и Методий в България*, Издателство Български художник, София 1970.
- Венелин, Ю. И.: *Грамматика нынешнего болгарского наречия*, Российская академия наук, Москва 1997.
- Жефаровић, Х. – Месмер, Т.: *Стематогрaфија изображениј оружиј илиричских* (фототипско издание), Матица Српска, Нови Сад 1961.

SUMMARY

THE CULT OF CYRIL AND METHODIUS IN THE HISTORICAL MEMORY OF THE BULGARIAN-MACEDONIAN NATIONAL REVIVAL

The paper primarily analyzes the symbolic and functional images of saints Cyril and Methodius in the sociocultural discourse of the Bulgarian nation during the 19th century. Under these considerations are watched the changing images of Slavic apostles not only

in the context of literary history, but also in the visual arts and societal perspectives of Bulgarian culture. The paper tries to show, at the same time, how writers, philologists and historians interpreted the Cult of Saints Cyril and Methodius particularly in the context of the Bulgarian ethnocentrism. In these terms are shown its roles, importance and possible interpretations, which played in the formation of modern Bulgarian historical memory and cultural identity especially during the National Revival. In the context of solidification of the national symbols are analyzed mechanisms within which the reflections St. Cyril and Methodius cult included into the common set of values of this national movement. The legacy of the two saints becomes as a distinctive sociocultural category, symbolizing in this locale context border between Slavic universalism and Bulgarian ethnocentrism. Attention is paid to the references of leading figures of the Bulgarian culture in the 19th century about the cult of St. Cyril and Methodius (Paisiy Hilendarski, Vasil Aprilov, Georgi S. Rakovski, Rayko Zhinzifov or Hristo Botev), in the second part the paper focuses on the changes of Cyril and Methodius iconography during the Bulgarian National Revival.

