



Studia Christiana vol.5

Kresťanstvo v časoch sv. Vojtecha. Editori: Rastislav Kožiak – Jaroslav Nemeš. Kraków : Wydawnictwo Towarzystwa Słowaków w Polsce, 2009. 152 s. ISBN 978-83-7490-255-7



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené.

Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.

All published work, regardless of the medium in which it was published, is considered by law to be copyrighted by the author. It is important that all such articles and references to them be attributed to the author and source.

„Vlčí pastieri“ a kňažná Margita. Lúboštný trojuholník praslovanského mýtu v kresťanskej interpretácii¹

Martin Golema

GOLEMA, Martin: “Wolf Shepherds” and Princess Margita. A Love Triangle of an Early Slavonic Myth in Christian Interpretation. In *Kresťanstvo v časoch sv. Vojtecha*. Kraków : Wydawnictwo Towarzystwa Słowaków w Polsce, 2009, pp. 119-139.

An author tries to outline some ways of reconstruction of an early Slavonic myth related to characters of two “wolf shepherds” and their women partner. His thoughts are based on Czech, Slovak and Polish texts. He also pays attention to hybridisation of this early Slavonic myth in official legends, especially Legend of St. Margita (Marina) from Antiochia and Legend of St. Blasius, in medieval Sclavinia.

KEYWORDS: Slavs. Central Europe. Christianity. Mythology. Wolf.

V našom príspevku sústredíme pozornosť na niektoré texty uchované ľudovým podaním takmer do súčasnosti, ktorých pôvod však siaha do stredoveku. Pri hlbšej analýze sa pokúsime dokázať, že sú zložené, popri iných zložkách, aj z navzájom koadaptovaných segmentov praslovanskej mýtopoetickej tradície a grécko-slovanskej kultúry, ktorým bolo dopriate stretávať sa a rozvíjať v skúmanom priestore tzv. Sclavinie² v 9. až 11. storočí. Táto analýza chce ponúknuť čiastkovú odpoveď aj na otázku, ktoré duchovné prúdy, zanechávajúc takmer dodnes v ľudovom prostredí identifikovateľné textové stopy, určovali kultúrnu podobu strednej Európy na prelome prvého tisícročia, teda v čase Vojtechovho biskupského a misionárskeho pôsobenia (máme na mysli hlavne doznievajúcu, ale stále textovo produktívnu praslovanskú mýtopoetickej tradíciu a nádejne nastupujúcu a neskôr tiež za známych okolností postupne doznievajúcu byzantsko-slovanskú kultúru).

Mnoho významných zachovaných fragmentov praslovanskej mýtopoetickej tradície, teda toho, čo podľa ruského slavistu a indoeuropeistu, významné-

¹ Príspevok je výsledkom riešenia projektov VEGA č. 1/0628/08 a č. 1/0583/08.

² Pojem *Sclavinia* ako súhrnné označenie stredovekých štátnych útvarov západných Slovanov vyrastajúcich zo spoločnej etnojazykovej tradície zavádza a presnejšie vymedzuje DVORNÍK, František. *Zrod strední a východní Evropy. Mezi Byzancí a Římem*. Praha : Prostor, 2008, s. 142.

ho predstaviteľa moskovsko-tartuskej semiotickej školy V. N. Toporova tvorilo „predhistóriu literatúry u Slovanov“,³ sa viaže k dvojici mytologických postáv slovanských „vlčích pastierov“ a k s nimi spojenej ženskej postave. Veľmi dôkladný sumár k téme i závažné nové zistenia priniesli posledné výskumy slovinskej bádatelky M. Mencej.⁴ Rozsiahly materiál, ktorý Mencej zhromaždila a interpretovala, chceme kondenzovane sprostredkovať, doplniť a spresniť v jednom bode: látka o „vlčích pastieroch“ podľa autorky absentuje u Čechov a Slovákov.⁵ Zároveň chceme aktívnejšie upozorniť na zaujímavú ženskú postavu, (ktorá vystupuje, ako sa pokúsime ukázať, aj „sólovo“ hlavne v textoch tzv. „vynášania smrti“ na smrtnú nedeľu) pohybujúcu sa hlavne v českej, slovenskej a poľskej textovej tradícii v tesnej blízkosti tejto dvojice (obvyklé varianty jej mena sú Mária, Mara, Margita, Markéta ale i Mařena, Morena, Marzana). Na textovom materiáli z českého, slovenského a poľského prostredia chceme naznačiť niektoré ďalšie možnosti rekonštrukcie starého mýtu spojeného s postavami „vlčích pastierov“ a ich ženskej partnerky, chceme takisto poukázať na hybridizáciu týchto praslovanských mýtov s oficiálnymi legendami, predovšetkým s legendou o sv. Margite (Marine) Antiochijskej a s legendou o sv. Blažejovi.

Ludové podanie u Slovanov už od počiatkov christianizácie angažuje ako ochrancov dobytká najvyššie postavy kresťanstva (Boha, Ježiša, Máriu) i celý zbor svätcov, u južných Slovanov sa ako „vlčí pastier“ – substituent pohanského božstva s touto kompetenciou a s vysokým postavením v praslovanskom panteóne – výraznejšie presadzuje napr. sv. Juraj, v jeho tieni jeho komplementárny protipól – démonický Šent,⁶ u Rusov je to napr. sv. Mikuláš⁷ či sv. Blažej, ako *interpretatio christiana* „vlčích pastierov“ sa objavujú aj sv. Sáva, Martin, Mikuláš, Ján, Peter i Pavol a niektorí ďalší svätci.⁸

³ ТОПОРОВ, Владимир Николаевич. *Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур*. Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 1998.

⁴ MENCEJ, Mirjam. Mitična oseba Šent v slovenskem izročilu. In *Studia mythologica Slavica*, 1999, č. 2, s. 197-203; MENCEJ, Mirjam. Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije. In *Studia mythologica Slavica*, 2001, č. 4, s. 159-187.

⁵ MENCEJ, Volčji pastir, ref. 4, s. 15.

⁶ MENCEJ, Mitična oseba Šent, ref. 4, s. 197-203.

⁷ УСПЕНСКИЙ, Борис Андреевич. *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*. Москва : Издательство Московского университета, 1982 [online, citované 2008-04-07]. Dostupné na <http://www.krotov.info/history/11/uspensky/uspens_00.html#33>

⁸ К sv. Blažejovi: ТОПОРОВ, ref. 3, s. 80-93; ИВАНОВ, Вячеслав Всеволодович - ТОПОРОВ, Владимир Николаевич. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях северной Руси и вопросы критики письменных текстов). In *Труды по знаковым системам VI*. Тарту 1973,

Pokúsili sme sa ukázať, že túto istú dvojicu vlčích pastierov možno pristihnúť aj pri inom v slovanskom prostredí bohato doloženom mytologickom úkone – pri rituálnej orbe, prostredníctvom ktorej si delia svet na dve zóny dve božstvá spravujúce starú indoeurópsku funkciu náboženskej suverenity.⁹ Vlci¹⁰ pohybujúci sa v oboch zónach (ak zohľadníme časové hľadisko, tak aj v sezónach; zimnej či letnej) podliehajú striedavo zvrchovanej moci vždy jedného z dvojice „vlčích pastierov“. Striedanie vo funkcii sezónne dominantného „vlčieho pastiera“ v mnohých variantoch skúmaných textov sprostredkúva zaujímavá ženská mytologická postava, ktorá s dvojicou „vlčích pastierov“ tvorí zvláštny a konfliktný „lúbostný“ trojuholník (v ruskom bylinnom epose sa o čarodějníčku „suku“ Marinku v polročných intervaloch delia bohatier-právnik Dobryňa a démonický drak Gorynič, v moravských a českých zaklínaniach vlčím pastierom asistuje panna Mária, ktorá pri rituáli vyhánania dobytka „zamyká“ vlkom papule tým, že buď stojí na ich krku (fragment z oficiálnej legendy sv. Margity Antiochijskej), alebo aspoň disponuje na to určenými kľúčmi, ktoré odovzdáva niektorému z „vlčích pastierov“.

Najprv sa sústredíme na kompetencie sv. Blažeja – „vlčieho pastiera“ z moravských a českých zaklínaní. Čeněk Zíbrt (1864 – 1932) český historik, folklorista a etnograf v práci *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní*¹¹ upozornil na niektoré zaujímavé kompetencie sv. Blažeja, ktoré mu boli pridané (alebo minimálne výrazne dotvorené a rozšírené z cirkevne uznávaných) ľudovým podaním na Morave a v Čechách. Upozornil na viaceré zmienky v staročeských pamiatkach, formulované kazateľmi horliacimi proti ľudovému „kacírstvu“ a poverčivosti. Tieto „ľudové“ kompetencie sv. Blažeja už podľa názoru teologicky vzdelaných kazateľov 17. a 18. storočia idú mimo rámca oficiálnych cirkevných kompetencií tohto svätca. Podľa Zíbrta sa v nich navyše skrývajú „zkomolené a svatými jmény místo božstev pohanských vyzdobené zlomky prastarých písni obřadních“,¹² na tento názor sa pokúsime nadviazať a ďalej ho rozvinúť.

Už prvý náboženský spis M. Poličanského, na ktorý upozorňuje Zíbrt, Po-

s. 46-82.

⁹ GOLEMA, Martin. Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology. In: *Studia mythologica Slavica*, 2007, č. 10, s. 155-177.

¹⁰ Archaickú ľudovú vlčiu symboliku analyzujú MALINIÁK, Pavol - ULAŠIN, Bohdan. Vlk v stredovekej ľudovej kultúre na Slovensku. In KOŽIAK, Rastislav - NEMEŠ, Jaroslav (eds.) *Pohanstvo a kresťanstvo*. Bratislava : Chronos, 2004, s. 235-247.

¹¹ ZÍBRT, Čeněk. *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní*. Praha : Tiskem a nákladem Jos. R. Vilímka, 1889.

¹² ZÍBRT, ref. 11, s. 245.

kuty a trestání přestupníkův božích příkázání... (z roku 1613), horlí meziiným proti povere, podľa ktorej sv. Blažej vládne „vlky a jinou lítou zvěří“, je teda „ochráncem stád, patronem pastýřů“.¹³ Ešte zaujímavejší je podstatne rozsiahlejší text kázne horliacej proti ľudovému kacírstvu dokazujúci, že sv. Blažej bol na Morave vzývaný „ve formulích, jimiž pastevci žehnali stádo, vyhánějice je na pastvu“. Viaceré obšírne žehnaní (zaklínadlá) z neznámej zbierky zaklínadiel odpísal barokový český kazateľ, jezuita Bohumír Hynek Bílovský (1659-1725) a podrobil ich ako exemplárny prejav ľudového kacírstva zdrvujúcej teologickej kritike v kázni *W Uterý Swatodušní* vytlačenej v zbierke kázni *Coelum vivum* (Opava 1724). Podstatnú časť z týchto „žehnaní“ publikoval naposledy Čeněk Zíbrt. Keďže ide o unikátny a zaujímavý text, citujeme jeho časť na základe vydania barokovej postily *Coelum vivum* z roku 1724:

*Jak většýho Zlodějství/ Krádeže/ tak opravdu větších Czár/ Powěr/
Nadšení/ Nawažactví/ se sotva kde jinde nachází jak u Mysliwcůw/
některých Mlinářůw/ polních Mistrůw a při Pastýřích/ nebo ti/ a zvláště
poslední w nerozumné/ oškliwé/ a bláznivé věcy/ a Ržíkání až k Po-
diwu sylvně věří. Medle slyšte jenom jak se Pastýřowé modlí/ když stádo
vyhání/ a nebo pasou.*

...

*Pán Bůh ráčil počíti/ tak též já N. vyháním tě Stádo BOží tímto Průho-
nem/ na to BOží Pole/ na to čisté Humence/ na BOží louky/ pod tuto
Nebeskou oblohu/ pod Pána JEžíše Obranu/ pod Panny Marye Plášť/
pod Roucho swatého Blažeje/ jdi tam Swatý milý Blažeji/ do Bethléma
k Panne Maryi/ ať ti půjčí tři Zámky/ tři Klíče/ jdi tam k Wýchodu/
k Poledni/ k Západu/ k půl Nocy/ zamkni Tlamy všem Wlkům/ Wl-
čicým/ Rysům/ Rysycým/ Hadům/ Hadicým/ Štírům/ Štírycým/ srš-
ným Dewaternicým/ Czarodejníkům/ Czarodejnicým/ aby tohto Do-
bytka necýtli/ neslyšeli/ kůže nedrali/ Chlupu nedrasyli/ Massa nežrali/
Krwe nechlamali/ Kosti nelamali/ ani tohoto BOžího Stáda newiděli/
tak jakož jsou Židé Pána Krysta neviděli/ když ráčil z mrtvých wstáti
+Hůl/ Hůl/ +Hůl + lesní Psy/ Wlku diwoký/ potvoro chlupatá byllysy
na tom Poly když se byl Pán JEžíš narodil/ když byl obřezowán/ když
byl od Jidáše zrazen/ když byl umrskán/ ubičowán/ uplwán/ Trním
korunowán/ ostrými Hřebyky na Swatém kříži přibitý? Nebylly jsy ještě
nebud'. O proklati a zlořečení Psy lesní/ Klín tobě w twé Tlamě wězy/ Ko-
udel tobě w twé Prdeli hoří/ Matka BOží tobě na twém Krku stojí/ aby*

¹³ ZÍBRT, ref. 11, s. 245.

jsy ty Proklatý Pse lesní nemohl widěti/ ani slyšeti/ twé proklatý Tlamy
 odewřiti/ ani tomuto Stádu uškoditi. Já N. wás zaklínám ne swou Mocý/
 než Pána Krysta pomocy/ zaklínám wás Wlcy lesní/ Diábly poslaní/
 Protiwnícy a Towarýsši neprawí/ zaklínám wás dewět +++++Tisýcy/
 dewíti+++ sty/ dewadesáti devíti Ránami Krysta Pána/ když jest byl
 ukřižowaný/ zaklínám wás šlápeji Panny Marye/ dwanácti Apoštoly/
 čtyřmi Ewangelisty/ toho my dopomáhej Bůh+ Otec/ Bůh+ Syn/ Bůh+
 Duch Swatý/ Amen.

...

Takowé a těm podobné Modlitby/ Zaklínání/ Zařikání a Zažehnání
 mají/ Pastýřowé/ polní Místří/ a Hospodářowé. Czím pak jich wíce
 mají/ a umějí/ tím w wětší Wážnosti při Obcých postaweni/ wětšý plat
 dostáwají.¹⁴

Bílovský v texte naznačuje, že text doslovne odpísal z akejsi zbierky zaklínadiel, v texte je spomenutý „spis“ a skratka mena N. odkazuje pravdepodobne na gramotného pastiera, tvorca tohto spisu. Spis pravdepodobne koloval medzi pastiermi v Bílovského pôsobisku – Veľkých Slátěniciach na Morave blízko Olomouca. V citovanom texte (a v ďalších textoch, ktoré sme rozoberali inde¹⁵), ktorý okrem úvodnej invokačnej a záverečnej formuly nemá oporu v oficiálnej cirkevnej tradícii, má výnimočnú pozíciu sv. Blažej. Zaujímavé je, že kompetenciu ochrancu dobytku – vlčieho pastiera (klúče) sv. Blažejovi deleguje panna Mária (po zavedení kresťanstva sa podľa Toporova¹⁶ diachronickým predĺžením a funkcionálnou zámenou praslovanskej bohyně Mokoš stali osoby s charakteristickými menami ako Mara, Morena, Marina, Margita, Margarita, Ohnivá Mária. Formula posielania choroby na opustené miesto, ktorú Toporov¹⁷ opakovane nachádza nielen v ruských, ale aj v nemeckých, českých či staroindických zaklínadlách, má v týchto textoch svoju analógiu: posielanie vlkov, čertov tam, odkiaľ prišli, mimo ľudský svet. V textoch hrá nápadnú úlohu číslo deväť, príznačné je i vymenúvanie nebezpečných zvierat spôsobom samec/samica,¹⁸ všetko toto má

¹⁴ BÍLOVSKÝ, Bohumír Hynek. *Coelum vivum... Nebe Swato-swaté aneb: Kázání swáteční...* Opava 1724, s. 307-310.

¹⁵ GOLEMA, Martin. Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia. In *Studia mythologica Slavica*, 2008, č. 11, s. 147-173.

¹⁶ ТОПОРОВ, ref. 3, s. 156.

¹⁷ ТОПОРОВ, Владимир Николаевич: К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). In *Труды по знаковым системам IV*. Тарту 1969, s. 9-43.

¹⁸ Doložené napr. v indickej Rgvéde (RV 10.127): „Zažeň od nás vlka a vlčici, zažeň zloděje od na-

analógie v zaklínadlách u mnohých Indoeurópanov, podľa Toporova totiž výskyt archaických rituálno-magických formúl tohto typu má svoj pôvod dokonca ešte v indoeurópskom „poetickom“ jazyku.¹⁹

Už Zíbrt upozornil na nápadnú podobnosť citovaných moravských zaklínaní obracajúcich sa na sv. Blažeja a ľudovej viery u Rusov, ktorá tomuto svätcovi tiež delegovala zásadné kompetencie „skotieho boga“ a vlčieho pastiera, praslovanského Velesa. Nápadnú analogickosť ľudových vier pripojených k oficiálnemu kultu sv. Blažeja na Morave a v Rusku je možné vysvetľovať geneticky (rozšírili sa zo spoločného centra, do úvahy prichádza iniciatíva byzantskej misie pôsobiacej na Veľkej Morave, z ktorej skúseností pri cielej substitúcii pohanských slovanských božstiev postavami z kresťanskej tradície potom čerpali aj neskoršie byzantské misie u východných Slovanov.²⁰ Možno je ale aj typologické vysvetlenie (sv. Blažej mal vďaka oficiálnej legende potencie byť „objavený“ opakovaně v akomkoľvek slovanskom prostredí ako vhodný nástupca pohanského ochrancu stád).

V súvislosti so slovanskými „vlčmi pastiermi“ (na ktorých odkazuje skúmané zaklínadlo) treba zdôrazniť hlavne zásadné zistenie, že v mytologickom prototexte sa o túto kompetenciu (a často aj o spoločnú mytologickú družku symbolizujúcu suverenitu) sezónne delila dvojica mytologických postáv²¹ predstavujúca pravdepodobne dve tváre indoeurópskej náboženskej suverenity, „jednu viac kozmickú, viac magickú a hroznú, druhú ľudskejšiu, viac spojenú s právom a zbožnejšiu“,²² ktoré si medzi sebou podelili svet prostredníctvom vyorania hraničnej brázdy²³ alebo spoločným vypustením mytologického jazera.²⁴

Každá z týchto postáv rozkazuje vlkom (zamyká im papule) vo svojej zóne (sezóne). V ne-ľudskej zóne (a zimnej sezóne) je to démonický Veles (a jeho kresťanské kontinuity, napr. sv. Blažej) späť z mágiou (v slovinskom folklóre mu zodpovedá mytologická postava Šent alebo výrazne tériomorfný starý chromý vlk²⁵). V ľudskej zóne (a letnej sezóne) je „vlčím pastierom“ podstatne láska-

šich dveří...“ (*Védské hymny*. Z védského jaz. preložil Oldřich Friš. Praha : Dharmagaia, 2000, s. 31).

¹⁹ ТОПОРОВ, ref. 17, s. 19.

²⁰ DVORNÍK, František. *Byzantské misie u Slovanů*. Praha : Vyšehrad, 1970; takúto substitúciu ako bežnú dobovú misijnú metódu identifikuje KOŽIAK, Rastislav. Misionári, gentes a christianizácia. In: *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis : Studia Historica*, 2007, roč. 43, č. 6, s. 11-31.

²¹ MENCEJ, Mitična oseba Šent, ref. 4, s. 197-203; MENCEJ, Volčji pastir, ref. 4, s. 159-187.

²² DUMÉZIL, Georges. *Mýty a bohové Indoeuropanů*. Praha : Oikoymenh, 1997, s. 18.

²³ GOLEMA, ref. 9, s. 155-177.

²⁴ GOLEMA, ref. 15, s. 147-173.

²⁵ MENCEJ, Mitična oseba Šent, ref. 4, s. 197-203.

vejší suverén späť s právom (v našom zaklínadle samotný Kristus, často napr. sv. Juraj).²⁶

Zaujímavá zmluvne zviazaná dvojica „pastierov“ – reálny, ľudský, spojený s právom a imaginárny, démonický, spojený s mágiou – vystupuje takmer dodnes na severe Ruska v súbore živých zvykov, predstavujúcich absolútne presný a veľavravný rituálny korelát (komentár) aj k textom z moravského prostredia a rovnako aj k analogickým rituálom doloženým na Slovensku, ku ktorým sa však textový komentár nezachoval. Pastier na ruskom Severe bol považovaný za čarodejníka majúceho vzťah s tzv. *lešim* (zoomorfným duchom lesa blízky Velesovi) a ďalšími temnými silami. Verilo sa, že pastier uzaviera s *lešim* zmluvu, podľa ktorej mu obetuje najlepšiu kravu²⁷ a zaväzuje sa dodržať viacero zákazov, napr. nezbierať lesné jahody a huby, neodháňať komáre i muchy, nerozrývať mraveniská. Potvrdzujúc zmluvu obchádza pastier okolo stáda so zámkom a kľúčom, zakopáva papier s textom zmluvy na odľahlom mieste, vyrýva nožom naprieč cesty hranicu (tento rituálny úkon interpretujeme ako ekvivalent rituálneho oborávania²⁸), cez ktorú nemôžu prekročiť nečisté sily.²⁹ Obdobne podľa slovenského zvyku z okolia Uhrovca, keď gazdiná na jar prvý raz vyháňa kravu na pašu, vezme

²⁶ Obavy pohanských Prusov z negatívnych dopadov misijnej aktivity sv. Vojtecha boli koncentrované práve na ich stáda dobytká (podrobnejšie príspevok Kataríny Marčekovej v tomto zborníku) a vyústili až do Vojtechovho zabitia. Tieto obavy indikujú, že pruské dôvody zavraždenia treba hľadať práve niekde v analogickom kulte pruského „vlčieho pastiera“ s centrálnym postavením v panteóne. U baltických Prusov, blízkych príbuzných Praslovanov, je doložená indoeurópska triáda najvyšších pohanských bohov – Patollo, Perkuno a Potrimpo. Z nich najhorúcejším kandidátom na funkciu vlčieho pastiera je „hrôzostrašný“ démonický Patollo „bažiaci po ľudskej krvi“, zobrazovaný ako bledý stavec s dlhou zelenou bradou (boh mŕtvych a pravdepodobne funkčný ekvivalent slovanského Velesa či litovského Velniasa, deliaci si navyše svet na dve zóny s mladíkom „priateľského vzhladu“ ovenčeným korunou z obilných klasov – Potrimpom, „ochrancom šťastia“). K Patollovým posvätným predmetom patrili ľudské, konské a kravské lebky (PUHVEL, Jaan. *Srovnávací mythologie*. Praha : NLN, 1997, s. 257-264; a tiež ТОПОРОВ, Владимир Николаевич. Патола. In ТОКАРЕВ, С. А. (ed.) *Мифы народов мира 2*. Москва : Советская энциклопедия, 1987, s. 293). Táto hypotéza by mohla uspokojivo riešiť aj otázku, komu asi bola dočasne obetovaná (a v akom vzťahnom rámci bola Prusmi „semiotizovaná“) odťatá hlava sv. Vojtecha predtým, než bola odkúpená a stala sa kresťanskou relikviou.

²⁷ V roku 1621 bol v Turnove v Čechách vyšetrovaný *ovčák Jiřík Loula*, ktorý „pomáhal ovcím páně, aby vlk nad nimi neměl moci“ tak, že vládovi vlkov, ktorého bolo nutné volať jedine Štěpán, obetoval na Zelený štvrtok najhoršiu ovcu („Štěpáne, vem sobě tu, která se ti dává, vlk si ju vezme, kedy chce). Loula stádo pritom kropil špeciálnym odvarom zo studničnej vody, jeho honorár za tento úkon od miestnych šľachticov bol 15 grajciarov (ŠIMÁK, Josef Vítězslav. Kterak ovčák práti vlku čaroval. In *Český lid*, roč. 4, 1895, s. 57-58).

²⁸ GOLEMA, ref. 9, s. 155-177.

²⁹ ПЛОТНИКОВА, А. А. Пастух. In ТОЛСТАЯ, С. М. et al. *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва : Международное отношения, 2002, s. 354.

visiacu zámku, zamkne ju a položí pred maštálné dvere, takže krava musí cez ňu prejsť, tým ju ochráni pred vlkami.³⁰

Detailný popis analogického rituálu konaného pri prvom vyhánaní kráv a jaloviny na Zelený štvrtok na slovenských dedinách zaznamenal aj Pavol Dobšinský:

Pastier ale na konci dediny, kadiaľ má z nej výnsť celý výhon, obyčajne pred mostom alebo na moste nakládol už ohňa a to jako nejaký žrec s prežehnávaním seba i miesta toho a pri odriekaní nevyzraditeľných slov (veľmi pravdepodobne analogických ako v citovanom moravskom zaklínadle – pozn. aut.) i robení posúňkov; do ohňa nasypal aj mravencov, pretiahol krížom reťaze, preložil na kríž motyky aj sekeru svoju. Potom ide k stádu a preháňa ho tadiaľ do pola. Divákov mladších starších dosť, pozorujúcich, ktorá krava ktorou nohou oheň a počareninu tú prekročila. Najlepšie, tuším, ktorá ju prekročuje pravou nohou (analogické rituály doložené u polabských Slovanov – pozn. aut.); ale obísť ju žiadna nesmie, a, ak prebehla niekde stranou, zavrcajú ju nazpak, aby kráčala cez oheň a železá... Reťaze cez ten oheň krížom pretiahnuté pastier ešte v dobrý čas soberie a ide zakopať jich na medze dedinského chotára; len na tretí deň jich vykopáva a donáša domov... Niekde stado na lúky vyhnané sháňajú v hromadu (v gullu) a robia okolo nej kráž (kolo čarovné), aby stado vždy spoludržalo sa.³¹ Na sv. Jura ... aby jim vlk a medveď stádu neškodil, kladú pred vyhánaním zámku (kladku) pod prah staje: tým, vraj, zamknú pisky vlkovi a medvedovi.³²

V tejto súvislosti treba spomenúť aj zaujímavo definovaný status pastiera zaznamenaný v roku 1823 v Uhrovci na Slovensku: „Za najväčších čarodejníkov považujú vo všetkých dolinách ovčiarov... Ovčiarci vedia poslať jeden druhému nebezpečných nepriateľov, ako sú napr. vlky alebo hady...“ Toto remeslo požadujúce znalosť mágie predpokladá aj iniciáciu: „Keď starí ovčiarci zasväcujú mladých do svojich tajností, vtedy nič nerobia, iba v kolibách 2-3 ba i 4 dni žerú a pijú. Mladí im musia za to tri roky platiť.“³³

Ako uvádza aj James Georg Frazer, na sv. Juraja v Maďarsku pastieri skôr,

³⁰ HORVÁTH, Pavel. Zbierka ľudových povíed a zvykov z okolia Uhrovca z roku 1823. In *Slovenský národopis*, 1968, č. 1, s. 102-118.

³¹ DOBŠINSKÝ, Pavol. *Slovenské obyčaje, povery a čary*. Bratislava : Pictus, 1993, s. 120.

³² DOBŠINSKÝ, ref. 31, s. 124.

³³ HORVÁTH, ref. 30, s. 109, to presne korešponduje s MENCEJ, Mirjam. Pastirji – čarovníky. In *Studia mythologica Slavica*, 2000, č. 3, s. 115-124.

ako vyženu v ten deň dobytok na pašu, „neopomenou na práh položiť radlicu, ktorá má dobytek chrániť pred záludnými kouzly, zlovolných, čímž jsou míněny čarodějnice. V den sv. Jiří pastýři posypávají pole práškem zhotoveným ze svatých hostie spálené o Vánocích, z cibule a kostí nebožtíků, na ochranu proti divokým zvířatům. V některých maďarských okresech obíhají stádo předtím, než je vyvedeno a svěřeno péči pastýřově, nahé ženy... Když vyvádějí dobytek ve Vepu, v západomaďarském okrese Vas... před stáje kladou řetězi... Na řetěz dávají zámek a říkají, že to je záruka, že dobytek nebude nikdy hladovět... Když dojdou na konec vesnice, najdou tam další řetěz s mravenišťem uprostřed – to aby se dobytek držel pohromadě jako mravenci v mraveništi.“ Na zmluvné rozdelenie sveta na dve zóny odkazuje nepriamo aj rituálne zbieranie rosy večer pred sviatkom sv. Jána pastiermi v Kecskeméte, hovoria pritom: „Sklízím, sklízím polovinu všeho (v Boršode: *Sklízím, ale něco tu nechám*)“, pri obrade, „který se koná buď v předvečer svátku sv. Jana nebo na Velký Pátek. Musí u toho být úplně nazí.“³⁴

Mytologickú dvojicu „vlčích pastierov“ (ktorej nielenže asistuje, ale doslova sprostredkúva alebo odoberá kompetencie aj ženská postava obdarúvajúca ich striedavo svojou priazňou) možno pozorovať v akcii nielen pri vyhánaní dobytky na pašu (hraničný priestor, kde sa dotýkajú zóny oboch suverénov), ale aj pri rituálnom vyorávaní ochrannej brázdy (napr. radlica v Maďarsku alebo ikona sv. Blažej (Vlasija), ktorá mala u Rusov dôležitú funkciu nielen pri prvom vyhánaní dobytky, ale aj pri rituálnom oborávaní dediny.³⁵ Zvlášť zaujímavú ruskú legendu spomína Uspenskij, sv. Juraj drakobijec (v ľudovom ponímaní vlčí pastier) zapriaha do pluhu sv. Mikuláša (častého zástupcu, „dubléra“ draka – Velesa v ruskom i poľskom prostredí) a „orie na ňom“.³⁶ Sv. Mikuláš („vodný boh“), v Rusku a v Poľsku často zastupujúci Velesa, vystupuje pritom charakteristicky napr. v poľských zaklínadlách v rovnakej úlohe ako moravský sv. Blažej, napr.:

*Swiety Mikolaju, wyjm kluczyki z raju,
Zamknij pysk psu wscieklemu,
Gadowi lesnemu, Suce morowej!
Zamknij psu morowemu i morowej suce
Pyszczysko,
Gardliśko.
Niech po polu nie lataja
Niech chrzescijanskiej krwi nie rozlewaja.*³⁷

³⁴ FRAZER, James Georg. *Zlatá ratolest. Druhá žeň*. Praha : Garamond, 2000, s. 115-116.

³⁵ УСПЕНСКИЙ, ref. 7, s. 128.

³⁶ УСПЕНСКИЙ, ref. 7, s. 101.

³⁷ УСПЕНСКИЙ, ref. 7, s. 51.

Môžeme uzavrieť, v skúmaných zaklínadlách sú popri kresťanských komponentoch prítomné fragmenty Velesovho textu. Toporov uvádza nasledovné dosiaľ presvedčivo rekonštruované fragmenty Velesovho textu: **Perunъ ѿ *Velesъ, *Velesъ ѿ *nizъ (ѿ *dolъ), *Velesъ ѿ *voda (*vlъna), *Velesъ ѿ stado (ѿ *skotъ ѿ *konъ ѿ *korva), ... *Velesъ ѿ *Zъmijъ*.³⁸ Upozorňuje (podobne ako Rybakov,³⁹ Mencej⁴⁰) na premenlivú zoomorfnú (dračiu, býčiu, vlčiu) podobu Velesa, ďalej na spätosť Velesa a jeho transformácií s vodou, predovšetkým stojatou. Tečúca, „oslobodená“ voda sa v rámci „základného indoeurópskeho mýtu“ asociuje s Velesovým protivníkom Perúnom,⁴¹ to presne vysvetľuje moravskú poveru, prečo je na rituálne kropenie dobytká potrebná *Woda spáteční z Kola mlynského*⁴² a prečo „ovčák Loula“ pri kropení oviec využíval studničnú vodu, vysvetľuje to zároveň slovinské a slovenské kozmologické príbehy o vyliatí mytologického jazera a jeho premene na riekú.

Povestové látky o vyliatí mytologického jazera zo slovenského Považia (bujak Tur, vodný buják, vodník-starigáň, divý byvol Tur, Blažej Tur, toponymum Velestúr)

Na severe stredného Slovenska v regióne Považia a Turca sa zachovali viaceré zaujímavé povestové látky, majúce viac či menej presné analógie aj v iných častiach slovanskej Európy (napr. Slovinsko, Ukrajina). Za povrchovými odlišnosťami jednotlivých podaní sa veľmi pravdepodobne skrýva rekonštruovateľný invariant – prototext mýtu. Pokúsime sa zhrnúť kondenzovane výsledky našej analýzy tohto textového materiálu,⁴³ pretože sa domnievame, že v nich máme dočinenia práve s postavami oboch „vlčích pastierov“, ktorých kompetencie sa sezónne aktualizujú prostredníctvom získania „kňážnej Margity“ pohybujúcej sa v analogickom ľúbostnom trojuholníku ako mučeníčka sv. Margita Antiochijská, o ktorú v oficiálnej legende „súperil“ pozemský miestodržiteľ Olybrius s „nebeským“ ženíchom Kristom.

O mytologickom považskom Turovi (nazdávame sa, že jeho mytologickým ekvivalentom je napr. démonický slovinský Šent) sa z ľudového podania zapísaného v 19. storočí dozvedáme toto: „Tam, kde teraz stojí Starohrad, vypínali sa medzi Turcom a Trenčínom nebotyčné bralá, v ktorých býval divý Tur a v paláci

³⁸ ТОПОРОВ, ref. 3, s. 80.

³⁹ РЫБАКОВ, Борис Александрович. *Язычество древних Славян*. Москва : Издательство Наука, 1981.

⁴⁰ MENCEJ, Mitična oseba Šent, ref. 4, s. 197-203; MENCEJ, Volčji pastir, ref. 4, s. 159-187.

⁴¹ ТОПОРОВ, ref. 3, s. 84-86.

⁴² BÍLOVSKÝ, ref. 14, s. 318.

⁴³ Detailnejšie GOLEMA, ref. 15, s. 147-173.

pod Váhom strážil krásnu kňažnú Margitu. Vtedy ešte v dolinách Oravy, Liptova a celý Turiec boli hlboké vody, konečne našiel sa rytier, ktorý bujaka Tura premohol a Margitu oslobodil. Cez rozvaliny jeho palácov stekala voda do sladkého mora. Meno bujaka Tura zachovalo sa vraj v mene Turca.⁴⁴ Ďalší prameň Tura tiež dáva do spojitosti s vodou a vodníkom: „Niže Beckova vídavajú pltníci vodného chlapa: telo má ako chlap, hlava jeho sa podobá čiernemu baranovi. A raz predný pltník, keď sa plavil okolo ,sihoti zvanej Kňažky popod Mních, omdlel. Keď prišiel k sebe, povedal, že mu vyskočil vodník na plť a poďíval sa naňho tak, že od laknutia omdlel. Vodník je ,starigáň, má zelené vlasy a rúcho, obuté boty, z ľavého boku mu vždycky kvapká, vábi ľudí do vody a ťahá ich do hlbiny. Inokedy počujú pltníci ,vodného bujáka, ako bučí, ale nič nevidieť. Tuším tam potuluje sa teraz ten divý byvol Tur, čo voľakedy pod Starohradom v bralách býval a v paláci pod vlnami Váhu chránil krásnu kňažnyňu Margitu.“⁴⁵ Dodajme, že v prielome rieky Váh pod Starohradom je doložené toponymum Margita označujúce pltníkmi obávané skaly zasahujúce do koryta rieky.⁴⁶

Ďalšiu verziu povesti o vyliatí mytologického turčianskeho jazera v poetickej forme prerozprával slovenský romantický básnik Ján Botto v básni *Báj Turca*.⁴⁷ Neskoro zapísanú (a tiež poeticky zredigovanú) verziu povesti viazanej na tie isté lokality, predstavil aj slovenský spisovateľ pre deti a mládež Rudo Moric (1921 – 1985) v knihe povestí *O Blažejovi, čo sa nebál*.⁴⁸ Ako motto knihy cituje rozprávanie svojej starej mamy, z ktorého vychádzal a ktoré, domnievame sa, rešpektoval a dopĺňal z iných už zapísaných alebo počutých verzí. Zachytil ho v tomto znení: „Kedysi dávno-pradávnou bola v Turci samá voda. Velikánske jazero. Až raz vám sám rohatý preoral brázdu (v rozšírenej redakcii *Blažej Tur – pozn.*

⁴⁴ POLÍVKA, Jiří. *Súpis slovenských rozprávok. Sväzok V. Turčiansky sv. Martin* : Matica slovenská, 1931, s. 329.

⁴⁵ POLÍVKA, ref. 44, s. 172.

⁴⁶ Domnievame sa, že práve ono viaže na seba analyzované povestové látky a odkazuje v tomto priestore na existenciu sakrálnej stavby (pútnickej kaplnky?) zasvätenej sv. Margite Antiochijskej (a azda aj na existenciu bývalého pohanského kultového miesta, ktoré táto stavba mala neutralizovať). Vznik toponyma najpravdepodobnejšie spôsobil silný názvotvorný potenciál patrocínií, ktorý sa charakteristicky presadzoval hlavne na počiatku christianizácie (HUDÁK, Ján. *Patrocíniá na Slovensku*. Bratislava : Umenovedný ústav Slovenskej akadémie vied, 1984, s. 39-42), toponymum teda indikuje značne starobylú stavbu v extraviláne, ktorá zanikla za neznámych okolností. Popri skale s názvom Margita (dnes neexistujúcej, bola odstrelená, lebo prekážala pri budovaní železnice) viedla dôležitá a jediná cesta Považím, práve tu prekonávajúca kritický bod. Viac GOLEMA, ref.15.

⁴⁷ KOVÁČIK, Lubomír. Básnik prvého sna. In. BOTTO, Ján. *Básnické dielo*. Bratislava : Kalligram a Ústav slovenskej literatúry SAV, 2006, s. 228-233; tiež TATÁR, Jozef. *Povešť v regióne – región v povestí*. Banská Bystrica : Metodické centrum, 2001.

⁴⁸ MÓRIC, Rudo. *O Blažejovi, čo sa nebál*. Bratislava : Mladé letá, 1975.

aut.) cez skaliská Považskej diery a jazero sa stratilo.“ Nazdávame sa, že Moric, aj keď látku poeticky okrášlil, do značnej miery rešpektoval hĺbkovú štruktúru rozprávania ľudových informátorov.

V hĺbkovej štruktúre všetkých textov stoja v opozícii dva aktanty – dvaja suverení, ktorí si delia svet (a zároveň v niektorých verziách tej istej povesti súperia o krásnu kňažičku Margitu, jeden je ľudský, láskavý, prívetivý, asociuje sa s nebom, s horami, druhý je démonický, krutý, asociuje sa s vodou, je tériomorfný, čo sa týka mena (Tur), jeho prvé meno odkazuje k sv. Blažejovi, vlčíemu pastierovi a patrónovi dobytky z moravských zaklínadiel. Meno Blažej Tur použité v Móricovej verzii povesti nepovažujeme za náhodne vybrané, v regióne sa vyskytuje miestny názov skalného brala Velestúr, čo interpretujeme ako mytologicky motivované kompozitum Veles-tur, ktorému po substitúcii presne zodpovedá Blažej Tur, a to nielen menom, ale aj funkciou v rozprávaní.

Povešťové látky o vyliatí mytologickom jazere zo stredného Slovenska majú analógiu v slovinských povestiach,⁴⁹ v ktorých tiež zohráva dôležitú úlohu sv. Margita, slovenského Tura tu zastupuje drak (alebo iná démonická bytosť). Jeden zo spôsobov zabitia draka žijúceho v jazere je postaviť na kopci kaplnku sv. Margity.⁵⁰ Povešť o vyliatí mytologického jazera v oblasti slovinského mesta Kamnik z roku 1684 hovorí, že k zmiznutiu jazera došlo nasledovne: drak rozbil dutú horu, ktorá jazero zadržovala. Drakovi potom chýbala voda, a preto zahynul. Keď svätci Hermagoras a Fortunát uvideli tento zázrak, z vďaky, že sa zbavili draka, si podľa vzoru mesta Berita za ochrankyňu vybrali sv. Margitu, ktorá je ešte aj dnes v erbe mesta.⁵¹ Nápadné podobnosti slovinských a slovenských povestí sú konzistentne vysvetliteľné jedine tým, že ich spoločný pôvod siaha až do praslovanského horizontu mýtov (hlavne Velesov a Mokošin text), ktoré boli krátko po christianizácii analogickým spôsobom hybridizované s oficiálnou legendou o sv. Margite Antiochijskej.

Nazdávame sa, že v skúmaných povestových látkach vystupuje transformovaný Veles nielen ako zoomorfný protivník boha búrky – rytiera, ktorý oslobodí kňažnú Margitu (nejde teda len o transformáciu „základného indoeurópskeho i praslovanského mýtu“ o boji Hromobijcu s jeho démonickým protivníkom, ako podobné látky vykladá Toporov), ale Veles (Tur, Blažej Tur) tu zároveň zreteľne vystupuje aj ako zmluvný partner iného božstva s vysokým postavením v panteóne a s kompetenciami v oblasti výkonu práva a uzatvárania zmlúv s koz-

⁴⁹ ŠTULAR, Benjamin - HROVATIN, Ivan M. Slovene Pagan Sacred Landscape. Study Case: The Bistrice Plain. In *Studia mythologica Slavica*, 2002, č. 5, s. 43-68; HROVATIN, Ivan M. Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit. In *Studia mythologica Slavica*, 2007, č. 10, s. 105-115.

⁵⁰ ŠTULAR - HROVATIN, ref. 49, s. 47.

⁵¹ HROVATIN, ref. 49, s. 107.

mogonickými dôsledkami. Vysušenie mytologického jazera, látka známa aj zo slovinského prostredia, kde pri tom asistuje sv. Margita Antiochijská, je spoločný výkon dvoch suverénov, úkon má charakter zmluvy a nie boja, Veles sa vzdá suverenity nad vysušenou časťou sveta a prenechá ju svojmu partnerovi.

Oficiálna legedová tradícia okolo života sv. Blažej⁵² (zhrnutá v známej kompilácii *Legenda aurea* v 13. storočí) ako dôležitú súčasť Blažejovho martýria uvádza neúspešný pokus utopiť ho v jazere, do ktorého sa hádzali obeť pohanským bohom. Sv. Blažej je však „neutopiteľný“, jazeru vysuší (alebo chodí po jeho hladine, keď sa o to pokúsia pohania, 65 z nich sa utopí), sv. Blažej má teda kompetencie do istej miery porovnateľné s vodníkom či Blažejom Turom (rozprávanie o Blažejovi Turom, ktorý vďaka zmluve s diablom vypustil mytologické turčianske jazeró a „premenil“ ho na rieku Váh, teda možno čítať aj ako svojské dotvorenie oficiálnej legendy, teda jej „pokračovanie“ silne kontaminované pohanskou kozmogonickou látkou o rozdelení sveta medzi dvoch suverénov). Recepčia oficiálnej legendy v prostredí, kde ešte dožívali praslovanské mýty, mohla (ba, vzhľadom na početné náhodné a misijne využiteľné podobnosti v naratívnej štruktúre, priam musela) vyústiť do splynutia či prekladu „Velesovho textu“ a oficiálnej legendy do spoločného archetypu. Mohli tomu, popri epizóde s topením v jazere, napomôcť aj ďalšie epizódy v legende, umožňujúce dosadiť práve sv. Blažej do uvoľnenej funkcie „vlčieho pastiera“: sv. Blažej donúti vlka, ktorý vdo-ve uchmatol sviňu, aby ju vrátil, sv. Blažej poslúchajú a chránia pri jeho úkryte – jaskyni divé dravé zvieratá. Pri prvotnom etablovaní kultu tohto svätca možno predpokladať skôr byzantské ako latinské sprostredkovanie.⁵³

Kňažná Margita, krásna kňahyňa Margita, pastorkyňa Margita, Biela panna, toponymum Margita – Mária, Margita, Markéta/Mařena, Morena, Marinka, Marzana – Αγία Μαρίνα, Святая великомученица Марина (Маргарита)

V textoch povestí z Považia sa s vodou úzko asocjuje ženská postava Margita, aktérka fungujúca v milostnom trojuholníku spolu s Turom, ktorý ju pod vodou „ochraňuje“ a rytierom, ktorý ju vyslobodí. Pokúsime sa ukázať, že táto mytologická postava do seba vstrebala a okolo seba sústredila dosť nesúrodý textový materiál pochádzajúci pravdepodobne z oficiálnej legendovej látky o martýrke

⁵² VORAGINE, Jakub de. *Zlota legenda*. Warszawa : Instytut wydawniczy PAX, 1983, (Legenda na dzień św. Blažej. s. 150-154); Here followeth the Life of S. Blase, and first of his name. In *Medieval Sourcebook: The Golden Legend (Aurea Legenda) Compiled by Jacobus de Voragine, 1275, Englished by William Caxton, 1483*, [online, citované 2008-04-07]. Dostupné na <<http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GoldenLegend-Volume3.htm#Blase>>

⁵³ Podrobnejšie GOLEMA, ref. 15, s. 147-173.

sv. Margite Antiochijskej, a tiež mytologický materiál tzv. Mokošinho textu.

Toporov upozorňuje, že vklad tzv. Mokošinho textu do „základného praslovanského mýtu“ je nemalý a možno s určitou identifikovať viaceré jeho fragmenty: **Mokoš & *žena & *matv & *děti*; **Mokoš & *ženy(*baby)*; **Mokoš & zemja*; **Mokoš & *bolto* no i **vrchv...*, **Mokoš & *voda (*mokrě)*...⁵⁴ Mokoš ako slovanský kontinuant trojmocnej indoeurópskej bohyně-rieky (kompetentná pravdepodobne vo všetkých troch starých indoeurópskych funkciách: mágie a práva, vojny, plodnosti; v zachovaných fragmentoch sa však akcentuje hlavne funkcia plodnosti) účinkuje ako jediná ženská postava „základného praslovanského mýtu“, v rámci „mileneckého trojuholníka“.⁵⁵ Vo fragmentoch jej mýtu je zaznamenaná trestuhodná blízkosť Mokoši a Velesa, za ktorú boli potrestaní Hromobijcom, to odkazuje na dve etapy jej ženského osudu (**Mokoš & *Perunv a *Mokoš & *Velesv*), ktoré našli ohlas v rozšírenom sujete. V ňom žena pohybuje sa v komplikovanom ľúbostnom trojuholníku poruší akýsi zákaz a ťažko za to zaplatí.⁵⁶

Nazdávame sa, a pokúsime sa to aj textovo zdokumentovať, že štrukturálne analogický príbeh v iných, trochu modifikovaných variantoch sa donedávna rituálne inscenoval u západných Slovanov aj počas tzv. „smrtnej nedele“ v predveľkonočnom pôstnom období ako tzv. „vynášanie smrti“, pričom bol silne kontaminovaný (hybridizovaný) s oficiálnou cirkevnou legendou o sv. Margite Antiochijskej. Nazdávame sa, že do seba doslova vstrebal neznámu stredovekú martýrsku hru, ktorá mala korene v liturgii⁵⁷ a mohla vzniknúť len v byzantsko-slovanskom prostredí.

V národopisnej spisbe (tento kanonizovaný zorný uhol ale zneviditeľňuje niektoré nadnárodné aspekty rituálu) existuje niekoľko protirečivých výkladov tohto zvyku,⁵⁸ ku ktorým sa pokúsime pridať ďalší, odkazujúci razantnejšie a možno presnejšie tak ku konkrétnej už rekonštruovanej praslovanskej mytologickej tradícii, ako aj k spomínanej legende. Geografické rozšírenie zvyku zahŕňa

⁵⁴ ТОПОРОВ, ref. 3, s. 93-94.

⁵⁵ ТОПОРОВ, ref. 3, s. 88.

⁵⁶ ТОПОРОВ, ref. 3, s. 91.

⁵⁷ V byzantskej kultúre 4. – 12. storočia sú doložené krátke liturgické divadelné scény (Krst Krista, Zrada Ježiša, Zvestovanie atď.), ale i i dlhšie liturgické dramatické útvary (HROCHOVÁ Viera - TŮMA Oldřich. *Byzantská společnost (Soubor byzantských reálií)*. Praha : Karolinum, 1991, s.140-143).

⁵⁸ ZÍBRT, ref. 11, s. 53-63; HORVÁTHOVÁ, Emília. *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava : Tatran, 1986, s. 157-175.; v komparatívnej perspektíve FRAZER, James Georg. *Zlatá ratolest*. Praha : Mladá fronta, 1994, s. 271-284; ŁUCZYŃSKY, Michał. Kognitywna definicja Marzanny – Próba rekonstrukcji fragmentu tradycyjnego obrazu świata Słowian. In *Studia mythologica Slavica*, 2008, č. 11, s. 173-197.

práve tú časť strednej Európy v 9. až 11. storočí zasiahnutú grécko-slovanskou kultúrou, ktorú Dvorník nazýva *Sclavinia*, zahŕňa teda západných Slovanov, súčasť aj susediace nemecké oblasti (Jacob Grimm ho však považuje za slovanský zvyk⁵⁹), medzi Maďarmi južná hranica výskytu zvyku *kiszehajtas* – vynášanie kyselá siahala skoro až po čiaru Budapešti.⁶⁰ Uvažuje sa o presnejšie nedatovanom stredovekom pôvode zvyku, ktorý predstavuje syntézu „ľudovej mágie a rustikalizovanej kresťanskej ideológie“;⁶¹ na tento názor chceme nadviazať a bližšie ho spresniť, sformovanie rituálu datovať už do čias Veľkej Moravy a jeho šírenie, etablovanie a pretrvávajúce vysvetliť dočasne birituálnym prostredím českého biskupstva,⁶² južného Poľska⁶³ i severného Uhorska.⁶⁴

Domnievame sa, že verzie mena topenej a spaľovanej slamenej bábkky Mařena (Morava), Marzana (južné Poľsko), Morena, Marena, Marina (Slovensko, severné Maďarsko), Marina (západná Ukrajina) sú bez interpretačného násilia výborne vysvetliteľné z gr. Μαρίνα (Marina), čo je východný variant mena sv. Margity, ktorú napr. pravoslávni Rusi uctieujú dodnes pod menom Святая великомученица Марина (Маргарита), západná cirkev jej kult v roku 1969 zrušila. Celý text jarného „vynášania smrti“ (uchovaný v množstve variantov rozosiatach hlavne po celej ploche bývalej stredovekej „Sclavinie“) odkazuje potom hlavne na dva zdroje, jednak na praslovanskú textovú tradíciu a zároveň na neznámu (hypotetickú, rekonštruovateľnú) martýrsku hru o sv. Margite (Marine) Antiochijskej, ktorá musela byť (zo špecificky mytologických dôvodov) mimoriadne populárna u Slovanov, medzi ktorých sa jej kult dostal byzantským sprostredkovaním v ranej fáze christianizácie (indikujú to varianty mena typu Mařena, Marinka, Morena, Marzyana ako kontinuity a adaptácie gréckeho (Αγία) Μαρίνα/(svätá) Marina). Súbežný výskyt grécko-slovanského a latinského

⁵⁹ GRIMM, Jacob. *Deutsche mythologie. II Band*. Graz : Akademische druck- u. Verlagsanstalt, 1968, s. 629-658.

⁶⁰ MANGA, János. Morena a jej maďarské obmeny. In *Slovenský národopis*, 1956, roč. 4, č. 4-5, s. 421-454.

⁶¹ SLIVKA, Martin. *Slovenské ľudové divadlo I. Genéza a vývoj hier*. Bratislava : VŠMU, 1992, s. 56.

⁶² František Dvorník (ref. 2, s. 191) sa nazdáva, že pražská diecéza zahŕňala vo Vojtechovej dobe „téměř celé dnešní Slovensko“ a upozorňuje, že neexistujú žiadne dôkazy o Vojtechovom nepriateľskom postoji k slovanskej liturgii, „praktikované v jeho době posledními slovanskými kněžími v různých částech jeho rozsáhlé diecéze.“

⁶³ KOŽIAK, Rastislav. *Cyrlometodské misie a počiatky kresťanstva v Poľsku*. [online, citované 2009-05-01]. Dostupné na internete <<http://www.fhv.umb.sk/app/user.php?user=koziak&ID=28>>

⁶⁴ O prítomnosti rezíduí cyrlometodskej kultúry v Uhorsku AVENARIUS, Alexander. *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí*. Bratislava : Veda, 1992, 113-132; výskyt byzantských vplyvov mapuje zborník TURČAN, Vladimír (ed.). *Byzantská kultúra a Slovensko*. Bratislava : Slovenské národné múzeum – Archeologické múzeum, 2007.

ho variantu mena tejto svätej v tom istom priestore vo variantoch rovnakého textu odkazuje na birituálne prostredie, a teda nepriamo indikuje dobu vzniku a rozvoja rituálu, v ktorej mohla byť birituálnosť tolerovaná (9. – 11. storočie, teda Veľká Morava a jej v kultúrnom zmysle následnícke štáty – premyslovské Čechy, piastovské Poľsko a arpádovské Uhorsko, v jeho rámci hlavne Nitriansko, ako ho vymedzuje J. Steinhübel⁶⁵). Nie je náhodné, že hranice výskytu tohto zvyku sa vo výraznej miere kryjú s hranicami týchto stredovekých štátnych, v prípade Nitrianska vnútroštátnych, útvarov. Pevné usadenie (načasovanie) rituálu v liturgickom roku (smrtná nedeľa) odkazuje na dávnu spojitosť s liturgiou⁶⁶ (zaujímavé a nie náhodné je, že v smrtnú nedeľu si východná cirkev pripomína pamiatku sv. Márie Egyptskej, tejto textovej stope sa však chceme podrobnejšie venovať v inej štúdii).

Na doznievanie a zánik tejto hypotetickej martýrskej hry (ako z misijných dôvodov hybridného útvaru režírovaného cirkvou, nahrádzajúceho ako kontinuant bližšie nerekonštruovateľný, ale veľmi dôležitý praslovanský pohanský jarňý sviatok) môžu ukazovať najstaršie zachované cirkevné zákazy z Čiech a Poľska, pokúšajúce sa vykoreniť tento zvyk, domnievame sa, že nešlo len o likvidáciu pohanských povier, ale aj o likvidáciu zdá sa veľmi populárnych a tvrdošijne odolávajúcich pozostatkov grécko-slovanskej kultúry, ktoré už v zmenených pomeroch nemali liturgickú oporu. V roku 1366 synoda v Prahe zakazuje na jar v dobe pôstu vynášať postavu predstavujúcu smrť so spevmi a hrami, s poverčivými obradmi k rieke, tam smrť s krikom topiť a vysmievať sa jej, že je z krajiny nadobro vypudená; obradu sa zúčastňujú aj duchovní.⁶⁷ Ďalšie zákazy nasledujú aj v roku 1384, v Poľsku im zodpovedá zákaz poznaňskej diecézy z r.1420⁶⁸ a neskoršia správa o „pohanskej bohyni“ Marzyane interpretovanej ako analógia rímskej bohyně Ceres.⁶⁹

O moravskej Mařene a jej predpokladanej spojitosti so sv. Margitou, patrónkou rodiacich žien, niečo zásadné vypovedá text, ku ktorému sme sa dostali náhodne a v inej súvislosti, s názvom *Staré paměti kutnohorské* (1675, 1831): „Hora pak Kutná tím se honositi může, že se nikdy slepým, němým, hluchým a od lidí dělaným modlám neklaněla. Nikda domácích šetků, skřítků, a diblíků nechovala, jim nekouřila. Nikda ani v moru Tříbka, ani v hladu Živěny, ani v dešti

⁶⁵ STEINHÜBEL, Ján. *Nitrianske kniežatstvo*. Bratislava : Veda, 2004.

⁶⁶ Jeho korene teda treba hľadať v „chráme... a v určitých partiách liturgie“ (ČERNÝ, Václav. *Stredoveká dráma*. Bratislava : SVKL, 1964, s. 14).

⁶⁷ ZÍBRT, ref. 11, s. 55-56.

⁶⁸ NIEDERLE, Lubor. *Rukověť slovanských starožitností*. Praha : ČSAV, 1953, s. 315.

⁶⁹ GIEYSZTOR, Alexander. *Mitologia Słowian*. Warszawa : Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986, s. 145-149.

Pohody, ani v suchotě Mokrosly, ani při ženském porodu Mařeny, ani v neplodnosti Zizlily nevzývala.⁷⁰ Máme tu k dispozícii viac ako len meno Mařena, to, čo pri rekonštrukcii na textovej úrovni potrebujeme a čo nám tento text poskytuje, je spojenie minimálne dvoch lexikálnych jednotiek na syntagmatickej osi, ktoré už umožňuje rekonštrukciu aj na textovej úrovni. Autor textu vníma Mařenu (východnú obdobu sv. Margity) ako pohanskú bohyňu (povedomie, že ide o variantné pomenovanie sv. Margity sa už vytratilo, kompetencia ochrankyne rodiacich žien ale zostala) a spája ju s pôrodmi, podobne aj krakovský kanonik Długosz (1415 – 1480) spomína Marzanu ako pohanskú bohyňu funkčne identickú s pohanskou Ceres (rímska bohyňa roľníctva a darkyňa poľnohospodárskych plodín). Aj v českých verziách textu vynášania smrti sa veľmi frekventovane objavuje pasáž typu: „A ty, svatá Markito, dej nám pozor na žito, na to všeecko obilí, co nám Pán Bůh naděli...“

Ďalší pre našu hypotézu mimoriadne cenný dokument je staroslovienska *Molitva na diavola*, ktorá sa dostala na Kyjevskú Rus z Čiech niekedy v 12. storočí. V modlitbe sú vzývané nielen sv. Lucia, Felicita, Valpurga, ale aj ... *марина. маргарѣта*...⁷¹ (teda Marina/Margareta, nevieme rozhodnúť, či táto nie náhodná následnosť odráža ešte uvedomovanú ekvivalenciu mien v birituálnom prostredí alebo už prípadné „rozdvojenie“ obrazu mučeníčky, ktoré predchádzalo, ako prechodná fáza v Čechách, odkiaľ modlitba pochádza, neskoršiemu preradeniu Mariny do kategórie pohanských bohýň).

Nápadne častá prítomnosť (vzývanie) sv. Markéty, sv. Marky (klíčnice z nebe) v českých variantoch textu „vynášania smrti“ nebola doteraz povšimnutá ani interpretačne využitá (zo svätcov-mužov sa v týchto textoch často spomína „vlčí pastier“ sv. Juraj otvárajúci zem, „aby tráva rostla“, ale aj sv. Peter a sv. Ján). Desiatky podobných textov „vynášania smrti“ obracajúcich sa na sv. Markytu, Markétu z rôznych lokalít v Čechách cituje Zíbrt.⁷² Markyta nie je v zachovaných českých verziách textu priamo stotožňovaná s topenou, pálenou bábkou, tým sa líši od „archaickejšej“ a démonickejšej, ale, ako sa domnievame, ekvivalentnej moravskej Mařeny, slovenskej Moreny či poľskej Marzany. Moravská Mařena, poľská Marzana i slovenská Morena je stínaná, smažená na oleji (kontaminácia s legendovou látkou o sv. Dorote?), roztrhaná, bitá, hodená do vody, chladená vodou, púšťaná do vody, topená, pochovávaná do zeme; všetky úkony majú

⁷⁰ Citované podľa ZÍBRT, ref. 11, s. 200.

⁷¹ КОИЗЛА, Вацлав. *Старославянская молитва против дьявола*. Москва : Индрик, 2002, s. 111, [online, citované 2009-03-02]. Dostupné na <http://www.krotov.info/acts/11/komnina/mol_diav.html>; Dvorník (ref. 2, s. 381-382), ktorý mal k dispozícii iné edície tejto modlitby, uvádza buď iba Markétu alebo Markétu a za ňou Martinu.

⁷² ZÍBRT, Čeněk. Vynášení „smrti“ a jeho výklady, starší i novější. In *Český lid*, 1893, roč. 2, s. 470.

analógie v oficiálnej legende (pálenie faklami, trhanie tela trojzubcami, topenie v sude s vriacou vodou, sťatie). Slovenské fragmenty textu typu: *Morena, Morena, Za kohos umrela? Nie za nás, nie za nás, ale za utláčaných kresťanov...*,⁷³ odkazujú, nazdávame sa, tiež na martýrsku smrť. Textové fragmenty z Maďarska odkazujú zase na súd (*Tavo, kysel' [= Morena], tavo, na peštianskuo [ďarmotskô, sarvašškô] právo*),⁷⁴ atribúty ako veniec odkazujú k mučeníckej korune (spojitosť s niektorými pôstnymi jedlami, s riekou, s umývaním a pradením odkazuje zase k sv. Márii Egypťskej – o tom chceme pojednať osobitne inde).

Nazdávame sa, že v týchto textoch máme pred sebou fragmentárne torzo náboženskej drámy (liturgickej scény) s grécko-slovanskými koreňmi, premenenej postupne (po zániku liturgickej väzby) na výročný zvyk (podobne napr. chodenie z Betlehemom, obchádzka s Dorotou), pre ktoré absolútne platí Černého všeobecné zistenie: „Ak žije v ľudovom divadle divadlo stredoveké, hoci aj v kadečom pozmenené, dožíva sa tu až našich čias čosi, čo je rovnako staré ako celé národné písomníctvo, ba v svojich liturgických koreňoch ešte staršie. Nejestvuje druhá literárna forma, ktorá by sa mohla honosiť podobnou ctou...“ Vitalita a časuvzdornosť ľudového divadla sa nedá vysvetliť iba tým, „že sa toto divadlo stalo nakoniec sedliackym či vidieckym divadlom a osvojilo si v tomto prostredí povestnú vidiecku a sedliacku konzervatívnosť. Ale ide aj a skôr o to, že sa toto divadlo nerozlučne zviazalo s celým objemom duševného ľudského života, s názorom našej kultúry na svet a život... aj so spôsobom, akým člení svoj stále sa vracajúci rok ... Toto divadlo je spojené s niečím, čo sa nevyhnutne ustavične opakuje a nesmie byť vynechané, ak sa sám život nemá cítiť zmätený a ukrátený.“⁷⁵

Pozrime sa teraz na oficiálnu legendu sv. panny mučeníčky (u pravoslávnych kresťanov veľkomučeníčky) Margity Antiochijskej, ktorá dala, ako sa nazdávame, našim hrdinkám, kňaznej Margite z považských povestí či Mařene, Morene, Marzane z textov jarného „vynášania smrti“ nielen svoje meno. Bola to pastierka, pokrstená pestúnkou a nenávidená svojimi pohanskými rodičmi, ktorá sa musela

⁷³ MANGA, ref. 60, s. 430.

⁷⁴ KRUPA, Ondrej. *Kalendárne obyčaje III. Békéšska Čaba* : Slovenský výskumný ústav, 1998, s. 185.

⁷⁵ ČERNÝ, Václav. *Stredoveká dráma*. Bratislava : SVKL, 1964, s. 151. Ak po mokrej jari nasledovalo studené leto, na viacerých miestach Slovenska dávali nepriaznivé počasie do súvislosti s vynechaním rituálneho úkonu a figurínu vyniesli dodatočne (HORVÁTHOVÁ, ref. 58, s. 157). Každý rok sa táto hra opakovala, pretože „ľud verí, že sa mor a všetky nákazlivé choroby potom aj mor na statku v ten rok zahatá“ (KOLLÁR, Ján. *Národné spievanky 1*. Bratislava : SVKL, 1953, s. 714). V Maďarsku sa tiež výskyt moru ošipaných pripisoval tomu, že ľudia zanechali tento zvyk (MANGA, ref. 60, s. 444).

rozhodovať v svojho druhu ľúbostnom trojuholníku medzi nebeským ženichom Ježišom Kristom a pozemským miestodržiteľom Olybriom, svojim nápadníkom a mučiteľom, túžiacim po nej a nútiacim ju klaňať sa pohanským bohom. V noci sa jej vo väzení zjavil diabol v podobe draka, chcel ju prehltnúť, keď však urobila znamenie kríža, drak zmizol (podľa inej tradície ju drak prehltol a ona sa prežehkala až v jeho útrobach, následne z nich vyšla živá a zdravá). Potom sa k nej opätovne priblížil diabol v ľudskej podobe, aby ju oklamal, ona ho zhodila na zem a položila svoju nohu na jeho krk (spomeňme si na pasáž moravského zaklínania *O proklati a zlořečeni Psy lesní... Matka Boží tobě na twém Krku stojí*, panna Mária a sv. Margita, zdá sa, v ľudovej imaginácii na Morave splynuli do exemplárneho archetypu, ktorý zároveň obsiahol aj pohanskú zložku, trojmocnú indoeurópsku bohyniu, ktorej pokračovaním v slovanskom panteóne bola najpravdepodobnejšie Mokoš⁷⁶). Diabol sa jej predstaví, volá sa Veltis (!). Náhodná fonetická zhoda s Velesom priam predurčuje práve túto legendu a práve túto sväticu (ak sa motív vyskytoval, čo je veľmi pravdepodobné, v legende aj pred 13. storočím, kedy bol písomne zafixovaný v kompiláte *Legenda aurea*), aby bola s ohlasom recipovaná v pohanskom slovanskom prostredí a z tohto dôvodu využitá pri bezproblémovej substitúcii či preklade v mnohom analogicky štrukturovaného pohanského textu (nahraditeľného na paradigmatickej osi a doplniteľného či redukovateľného na syntagmatickej osi jazyka nenásilne a ako celok práve touto kresťanskou legendou). Sv. Margita potom diabľovho „ministra“ Veltisa prepustí a on sa prepadne pod zem. Počas mučenia, ktoré nasleduje, je pálená a topená vo vriacej vode, potom nedotknutá vychádza z vody, ktorá je pre ňu prameňom krstu pre večný život. Počuť veľké hrmenie, z neba prilieta holub a na jej hlavu kladie zlatú korunu, následne 5000 ľudí uverí v boha. Olibrius prikáže, aby ju stali, ona pred smrťou vyriekne medziiným želanie, aby každá žena, ktorá ju bude uctievať, porodila bez bolesti zdravé dieťa, zásluhou otvárajúcou nebeské brány je aj samotné počúvanie jej príbehu.⁷⁷

Kňažná Margita (Biela Pani) z považských a turčianskych povestí, Mařena, Morena, Marzana i démonická čarodejníčka Marina z ruských bylín (potrestaná štátim) je, nazdávame sa, klasický archetyp, do ktorého sa skondezovalo viacero postáv (ľudová pamäť si nepamätá individuálne, ale exemplárne, ako upozorňo-

⁷⁶ PUHVEL Jaan. *Srovnávací mythologie*. Praha : NLN, 1997, s. 270.

⁷⁷ Here followeth the glorious Life and passion of the Blessed Virgin and Martyr S. Margaret, and first of her name. In *Medieval Sourcebook: The Golden Legend (Aurea Legenda)*. Compiled by Jacobus de Voragine, 1275, Englished by William Caxton, 1483, [online, citované 2008-04-07]. Dostupné na <<http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GoldenLegend-Volume4.htm#Margare>>; výtvarné prejavy kultu sv. Margity hlbšie analyzuje GERÁT, Ivan. Život svätej Margity v stredovekej malbe na Slovensku. In *Pamiatky a múzeá*, 2002, roč. 51, č. 3, s. 43-47.

val Mírcea Eliade). Nájde v ňom fragmenty z oficiálnej legendy o sv. Margite (napr. ľubostný trojuholník, ale zvlášť závažný je paralelný výskyt latinského i gréckeho mena tejto mučeníčky), skĺbené s fragmentmi Mokošinho textu (ľubostný trojuholník praslovanského mýtu). Sv. Margita/Marina sa stala, domnievame sa, už na počiatku christianizácie Slovanov, teda už počas pôsobenia byzantskej misie (misií) na Veľkej Morave kvôli náhodným a misijne využiteľným štruktúrnym zhodám svojho príbehu, jednou z výrazných funkčných následníčok praslovanskej Mokoši.

Na skúmanom textovom materiáli možno akcentovať známe zistenie, že proces christianizácie Slovanov neznamenal úplnú likvidáciu predkresťanskej slovesnosti, dôležité indície ukazujú skôr na kontakt a masívnu hybridizáciu viacerých textových tradícií, v stredovekej Sklavínii konkrétne gréckej, latinskej i praslovanskej.



“Wolf Shepherds” and Princess Margita. A Love Triangle of an Early Slavonic Myth in Christian Interpretation

An author tries to outline some ways of reconstruction of an early Slavonic myth related to characters of two “wolf shepherds” and their women partner. His thoughts are based on Czech, Slovak and Polish texts. He also pays attention to hybridisation of this early Slavonic myth in official legends, especially Legend of St. Margita (Marina) from Antiochia and Legend of St. Blasius, in medieval Sclavinia.

In connection with Slavonic “wolf shepherds” the author points out a fundamental findings, that two mythological characters – probably representing two faces of an old function of European religious sovereignty – were seasonally sharing their competence (and remarkably often also a common mythological female companion symbolizing sovereignty) in mythological prototext. In many variants of texts under research changing in a function of a dominant “wolf shepherd” is arranged by an interesting female character forming a strange and conflict “love” triangle with two “wolf shepherds”. The author wants to attract attention to this interesting “hybrid” female character (acting very close to this pair), which also appears “solo” at West Slavs, particularly in texts about so called “Death carrying out” at Death Sunday (Black Sunday). Common variants of her name are from Latin: Mária, Mara, Margita, Markéta, but there are also

continuants and adaptations from Greek: (Αγία) Μαρίνα – for example Mařena, Morena, Marzana.

The study wants to bring contribution to knowledge of West Slavonic literature prehistory and to outline, which text traditions were determining cultural character of Central Europe at the turn of the 1st century, that is in a period of Vojtech missionary and bishop acting (we mean especially fading but still productive early Slavonic mythic and poetic tradition and promisingly starting and later under known circumstances gradually fading Byzantine and Slavonic culture).

doc. PaedDr. Martin Golema, PhD.
Fakulta humanitných vied, Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici
Golema.Martin@fhv.umb.sk