
Svätec a jeho funkcie v spoločnosti II.

Eds. Rastislav Kožíak – Jaroslav Nemeš. Bratislava: Chronos, 2006. 332 s.
ISBN 80-89027-20-2



© 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.

Putovanie na sväté miesta a ľudová zbožnosť

Katarína Žeňuchová, Peter Žeňuch

ŽEŇUCHOVÁ, Katarína – ŽEŇUCH, Peter: *Pilgrimage to Holy Places and Popular Religiosity*. In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti II. Bratislava: Chronos, 2006, p. 67-80.

For the Christian East and West, pilgrimage originally meant peregrination to places connected with the birth, life and passion of Christ. Later on, Christians journeyed to the graves of saints and martyrs as well, which then stimulated the veneration of relics. In their contribution, the authors deal with certain peculiarities of religious pilgrimage to holy and miraculous places, be it institutionalized or individual, in which there occurs a mysterious representation of the past. They too reflect the various forms of pilgrimage (palomničestvo – sacra peregrinatio) and refer to some peculiarities in popular religious practice of both the Byzantine and Latin rites. Numerous acts of the popular religious practice of the Byzantine-Slavonic rite arise from the daily needs of believers. These are included in the liturgical book called Trebnik. These daily „needs“ (Csl. treby), integrated in Trebnik, are intended to be used in accordance with church tradition and practice. Individual instances of this religious practice, as recorded in Mohyla's Trebnik of 1646, are surveyed in this paper. Instances of popular religiosity in folk narratives are interpreted as well.

KEYWORDS: East Europe, Byzantine – Slavonic Rite, Religious Pilgrimage, Popular Religiosity

1. PUTOVANIE NA SVÄTÉ MIESTA

Od zrodu kresťanstva patrí putovanie na sväté miesta k náboženským prejavom, v ktorých sa prekrýva kánonická forma úcty s ľudovou zbožnosťou. Trádia pútnictva na sväté miesta sa rozvinula na kresťanskom Západe i na Východe. V tejto súvislosti je dôležité poznanie, že pútnictvo sa najskôr rozvinulo ako putovanie na miesta spojené s narodením, pozemským pôsobením a miestom utrpenia Krista, neskoršie aj ako putovanie na hroby martýrov a svätých cirkvi, s čím súvisel aj vzrast uctievania ich relikvií.

Hrozilo však nebezpečenstvo, že vzrastanie úcty k relikviám svätých, najmä „prehnaná“ ľudová zbožnosť privedie cirkev k znovuoživeniu pohanských praktík. Takou veľkou hrozbou bolo napríklad aj organizovanie hostín na hrobch uctievaných svätých. Praktizovanie hostín na hrobch zosnulých však nemožno

jednoznačne pokladať za pohanské zmierovanie sa so zosnulými alebo prinášanie obety ako pokrmu pre ich duše, ako to vykladal napríklad manicheizmus, proti ktorému ostro vystúpil sv. Augustín. Byzantská cirkev hostinu z hrobu zosnulého preniesla do chrámu, tým nadobudla iný význam a začala sa vnímať ako predobraz nebeskej hostiny, resp. ako hostina lásky určená slúžiacim, spoluslúžiacim (kňazom, kantorom) a ostatným zúčastneným pri modlitbách (uvedené platí aj pre hostiny po pohrebných obradoch).¹

Často sa takéto hostiny uskutočňovali pri stoloch umiestnených pod kupolou uprostred chrámu, v ktorom boli uložené pozostatky svätého. Okolo týchto stolov nazývaných *mensa* sa zhromažďovali veriaci a prinášali tam svoje dary, spievali piesne a chválospevy na počesť mučeníka.² Na Východe sa tento zvyk zachoval v podobe obradu *lítie* spojeného s liturgickým sprievodom (putovaním) do chrámu, kde boli pozostatky svätého. Tam sa posvätili prinesené ofery (pšenica, víno, olej, hrozno, chleby a pod.). V rámci bohoslužieb sa tieto dary požehnávali a rozdávali veriacim, ktorých kňazi pomazávali myrom, voňavým olejom (z toho dnešný termín *myrovanie*).

V niektorých prípadoch sa *lítia* slúži aj mimo chrámu a spája sa so spevom a procesiou okolo chrámu. Dnes sa lítia na veľkej (sviatiočnej) večierni slúži v prítvore (v predsieni chrámu) alebo uprostred chrámu. Počas celonočného bdenia býva lítia s posvätením chleba, pšenice, vína a oleja. Okrem toho sa obrad posvätenia oferovaných darov vysluhuje pri spomienkach na zosnulých, ale vtedy sa posväcuje *kutija* alebo *kolivo* (osl. кѹтїа, коливо), t. j. varená pšenica s medom ozdobená bobuľami čerstvého alebo sušeného ovocia. Význam tohto úkonu je nasledovný: Pšenica označuje mŕtveho, ktorý opäť vstane z hrobu, podobne ako pšenica zasiatá do zeme, ktorá najprv akoby spráchnivela, stlela, potom však vyrastie, aby priniesla veľkú úrodu. Tento výklad cirkev opiera o Kristove slová: „Ak pšeničné zrno nepadne do zeme a neodumrie, ostane samo. Ale ak odumrie, prinesie veľkú úrodu“ (Jn. 12, 24). Med použitý pri príprave *koliva* symbolizuje sladký, blažený život v nebeskom kráľovstve, ktorý sa začína po vzkriesení človeka z hrobu. Aj človek ako plod zeme je opäť uložený do zeme a ako pšeničné semeno vstane a ožije pri príchode Krista. Prinášanie *koliva* sa teda spája so zvykom prvotných kresťanov, ktorí na mohyly svojich zosnulých priniesli chleby, mäso a víno. Obyčaj posväcovať *kolivo* je teda napodobeninou tohto prastarého zvyku.

Cirkevný obrad posväcovania *koliva* je zapísaný v osobitnej bohoslužobnej knihe (Trebniku). Za zmienku stojí, že už v tzv. Mohylovom trebniku³ z roku 1646 sa o týchto obradoch hovorí: „ДѢВРЪ ОУБВ, И ПРИЛІЧНѢ КОЛИВО СЪ МЛТВОЮ, ЁЖЕ Ѡ ОУСѢОШИИ СІЦЕ ИМЕНЪЕТАС, ИВѠ ПРЕСТАВІШИ СІЕ ПРЕ ГАЕМЪ ПОСРЕ СЦІЕННИКВѢ, ХОДАТАЙСТВО, СІЕСТЬ МОЛВЪ Ѡ ОУСѢОШОМЪ ТВОРИМЪ. КОЛИВО ОУБВ, ИЛИ КѹТІА (...) ВЪ МѢСТО ОУСѢОШАГВ, ВЪ ВОСПОМИНАНІИ ЕГѠ ПРЕСТАВЛАЕМЪ.“ Tieto obrady sa v priestore bývalej Mukačevskej eparchie (teda na východnom Slovensku a v Zakarpatskej

¹ Bližšie o tom pozri Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский: *Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службах церковных в четырех томах*. Издание в двух томах. Том второй. Москва: Русский духовный центр 1992, s. 437-438.

² Porovnaj Eliade, Mircea: *Dejiny náboženských predstáv a ideí. III*. Bratislava: Agora 1997, s. 54.

³ *Euichologion seu Rituale a Metropolita Petro Mohyla curatum. Kioviae 1646*. Facsimile Olexa Horbatsch curavit. In: *Opera Facultatis Theologiae. Tomus LXVI*. Romae: Universitas Catholica Ucrainorum S. Clementis Papae 1988, s. 747-770.

oblasti Ukrajiny praktizovali až do 20-tych rokov 20. storočia, keď ich vladyka P. Gebez zakázal. V obežníku o tejto skutočnosti sa uvádza, že okrem obradov hostín na hrobch sa zakazovala aj odobierka dievčiny pred sobášom. Podľa najnovších terénnych výskumov, ktoré sa uskutočnili v rokoch 1996 a 1997 sa zistilo, že v dedine Storožnica na Zakarpatskej Ukrajine, ktorej obyvateľmi sú aj príslušníci slovenskej etnickej menšiny, sa hostiny na hrobch praktizujú podnes: „Tí, čo nechcú robiť hostinu doma, odnesú pohostenie na cintorín. Pri bráne cintorína lejú ľuďom na ruky vodu, podávajú uterák na utretie, ponúkajú pohár vody alebo vína a pečivo.“⁴

Nebudeme sa ďalej zaoberať obradmi na hrobch svätých a zosnulých, hoci úzko súvisia s témou nášho príspevku, ale pokúsime sa vysvetliť niektoré iné osobitosti putovania, či pútnictva.

Netreba hádam ani bližšie vysvetľovať fakty, ktoré sú všeobecne známe o poukazujú na formy putovania – označované ako individuálne, spoločné alebo stavovské putovanie či pútnicvo. Spoločné a stavovské púte sú samozrejme inštitucionalizované, teda organizované kňazom alebo miestnym spoločenstvom za účelom návštevy spojenej s procesiou. Opis takýchto procesií spojených s putovaním nájdeme napríklad v štúdií Michala Kaľavského;⁵ dobový opis procesie (lítie) sa uvádza aj v rukopisnom diele Joanikija Baziloviča⁶ *Толкованіе Сцієннаыя Літургіи Новаго Закона (...)* / *Explicatio Sacra Liturgiae Nova Legis (...)* z roku 1815.⁷ Samozrejme, že spoločné, organizované procesie majú často divadelno-dekoračný

⁴ Benža, Mojmír (ed.): *Ľudová kultúra Slovákov na Ukrajine / Народна культура словаків в Україні*. Užhorod: Vydavateľstvo „Mystecka Linija“ 2005, s. 76.

⁵ *Pútné miesta v Zemplíne v 18. storočí*. In: Slovenský národopis, 1992, roč. 40, č. 2, s. 206.

⁶ Joanikij Bazilovič sa narodil 6. júla 1742 v Hlivištiach neďaleko Sobraniec na východnom Slovensku. Študoval v Košiciach a v Užhorode, ako 19-ročný vstúpil do rehole otcov baziliánov. Pôsobil v kláštornej škole v Máriapóci, kde prednášal filozofiu a teológiu. V roku 1789 sa stal protoigumenom, teda hlavným predstaviteľom baziliánov. Zomrel 18. októbra 1821. Bol blízkym spolupracovníkom známeho mukačevského biskupa Andreja Bačinského. Bol autorom viacerých náboženských a teologických spisov, ktoré sa venovali predovšetkým mnišskému životu. Osobitne zaujímavé je najmä jeho historické dielo *Brevis notitia fundationis Teodori Koriathovits*, ktoré vyšla tlačou v Košiciach v rokoch 1799 a 1805.

⁷ Въ Літїахъ, или Процїссїахъ наипаче Руское величество просїдваетъ, еже оубв ѣакоже глетъ Гдїнь нешвїале полскїи оу Црѣа Сраторъ, совершаютеца сїцевнїа образомъ: Калѣрь вѣсь пресвѣтлыа ѣзъ вбашей чѣсти многоцѣннїа Каменїемъ оукрашеннїа одежды носѣще, совокпленнѣи исхѣдїть ѣзъ Цркве пѣтѣ творѣи, амуже егѣ зовѣтъ благочестїе. Іерей всї нѣчто въ рѣкахъ держатъ: ѣнїи оубв Книгїи, ѣнїи Крты, патерїцы ѣнїи. Патріархъ, или Митрополѣтѣ ближїиши Блжєннїа Дѣвы не малыа Ікѣны златомъ сребромъ, ѣ многоцѣннїа камєна оукрашеннїа носѣтъ, ѣнїи сїєннїахъ моцїей раки ѣнїи сѣлау великіа нѣкіа чєтырєчєстнїа Крты, ѣ нїхъже нѣкіа толїкіа цѣнѣи ѣ тажєстї сѣтѣ, ѣакъ Сїєннїкѣвъ всѣческї чєтырєхъ сїахъ трѣвѣхъ. Сїмъ тїи послѣдѣхъ, иже ѣвскїа Книгїи несутъ, вєзъ сомнѣнїа междѣ ѣнїи вѣщїи полагѣмыа, котѣрыа въ ѣвропѣ пачє ѣнїахъ знѣаменнїа сѣтѣ. Семъ соврѣнїю послѣдѣхъ Архимандрѣты, по сїхъ же Митрополѣты шѣствєхъ, ѣ по нѣкоемъ разтоднїи послѣднїиши всѣхъ Патріарха на главѣ носѣщї Митрѣ Высочїаишау Архїерєа митрѣ подобнїю. Семъ Црѣво помощєствєхъїа рѣцѣ простїратї долженъ !: но ѣ сїмъ Здѣтелѣ ѣ погрѣшїи ѣвнїають Руссїаєне: Сїхъ Літїи торжєство предѣварѣють лѣдїє числѣмъ сѣо съ лѣтѣа ѣнїи, ѣнїи же съ пєскѣмъ пѣтѣ оѣстрадїюїи. Пачє ѣнїахъ всѣхъ слѣвнїишїа сѣтѣ Літїи Нѣвагу лѣта, еже дрѣвѣ въ первѣи септємврїа дѣнь слѣхѣшєса, Літїа Ёгоавлѣнїа на водѣстїи; но торжєстваннїишїа естѣ пачє ѣнїахъ Літїа Цѣвѣтонѣсныа Недѣла естѣ радїи ѣзвєрагїєнїа вѣхда Хрѣта Гда въ Градѣ Іерсєалимскїи оѣстановлѣннїа (porovnaj fol. 671-678). Rukopis pamiatky sa do roku 1963 nachádzal v mukačevskej kláštornej knižnici. Dnes je uložený v knižnici Užhorodskej národnej univerzity. Z pôvodných 780 strán *in folio* sa medzičasom stratilo úvodných 32 strán.

lesk, sú príznačné istou nápadnosťou, pompéznosťou. Stretávajú sa na nich ľudia z rozličných kútov krajiny, čím sa utvárali príležitosti pre uvedomovanie si spoločných, resp. odlišných znakov (jazyk, piesne, odev a pod.). Na takýchto stretnutiach si pútnici prostredníctvom modlitieb, piesní, kázni a iných textov uvedomovali osobitosti vlastnej tradície, ktorú spevom piesní, odevom, nárečím (jazykom) na týchto pútnických miestach predstavovali.⁸

Putovanie možno do istej miery dobre pochopiť najmä v komparácii s miestnymi tradíciami a ich rozširovaním, teda v kontexte s vývinom sveta, dejín, intelektuálnym vývinom. Putovanie je nielen fenomenologický, religionistický alebo kulturológický problém, ale ide o formu prejavu istého spoločenstva. Putovanie možno vnímať ako akt sociálnej komunikácie, ktorý sa v rozličných obdobiach a súvislostiach môže rozdielne hodnotiť (protest, súhlas, úcta, vďačnosť, privítanie, oslava a pod.).

Položme si otázku: Čo vedie veriaceho človeka, aby sa vydal na cestu (putovanie) na sväté alebo zázračné miesto, do blízkej alebo vzdialenej svätyne spojenej s pozemským účinkovaním Ježiša Krista, Bohorodičky, alebo na hroby svätých apoštolov, martýrov, stýlitov (stĺpnikov), myrotočcov,⁹ biskupov-divotvorcov a pod., alebo na miesta spojené so zázrakmi ikon alebo sôch?

Základným rysom putovania kresťanov byzantskej tradície na sväté miesta je však túžba po autopsii. Pútnika vedie subjektívna snaha hľadať Boha, túžba po Božej odpovedi, resp. po jeho objektívnom sprítomnení. Východný človek¹⁰ vidí v súčasných dejoch deje dávno minulé, objavuje v nich vplyv Svätého Ducha na konanie človeka, na vývoj spoločnosti a tým aj na dejiny. Prostredníctvom dávnych teofanických tradícií, zázrakov a zjavení sa podľa východnej spirituality v súčasných dejoch neustále odohráva tajomné sprítomnenie minulosti. Proces sprítomnenia biblických, apokryfických i legendických udalostí v historických dejoch a v konaní jednotlivca preto evokuje túžbu znova sa zúčastniť týchto procesov. Práve sväté miesta pripomínajú toto sprítomnenie. V súlade s názormi N. A. Berďajeva o chápaní dejín, o vývine a formovaní človeka v nich možno povedať, že východný človek sa v rozmanitých duchovných počínoch svojho života snaží objaviť novú realitu života. Deje sa to prostredníctvom historickej pamäti, prostredníctvom vnútorného historického výkladu dejín, prostredníctvom prepojenia duchovného sveta s dejinami a kultúrou, v ktorej žije. Dochádza tak k účasti na nesmierne bohatejšej skutočnosti, ktorá víťazí nad pominuteľnosťou a malosťou. Preto východné kresťanstvo pre veriaceho človeka prinieslo novú dimenziu tým, že uznalo, že večné môže vstúpiť do časného a naopak.¹¹

Pútnik preto túži všetkými zmyslami prijímať skutočnosť svätosti na mieste, ktoré navštívil. Možno to porovnať s prežívaním slávenia svätej božskej liturgie,

⁸ Kaľavský, Michal: *Pútné miesta v Zemplíne v 18. storočí* (c. d.), s. 205.

⁹ Označenie *myrotočec* sa používa pri tých svätoch, ktorým po smrti z tela vyteká voňavá a liečivá tekutina, tzv. myro.

¹⁰ Pojem *východný človek* označuje kultúrnu a religióznu kategóriu, ktorá súvisí s príslušnosťou veriaceho človeka k byzantsko-slovanskému obradu, v ktorom nachádza prepojenie svojho života s ostatnými formami prirodzenosti. Zdôrazňuje sa tu nepretržitosť vyznania viery v súčasnosti so Svätým Duchom. Tradičná dejinná skúsenosť sa tak javí ako živý organizmus, pričom ani tradícia nezostáva bez pohybu, ale vyvíja sa (ontológia).

¹¹ Berďajev, Nikolaj A.: *Smysl dejín. Pokus o filozofii človeka a jeho osudu*. Praha, Oikúmené 1995, s. 24.

keď veriaci človek (podobný pútnikovi) prichádza do chrámu, aby všetkými zmyslami mohol uzrieť Boha a jeho prepodobných svätých zobrazovaných na freskách a ikonách, dotýkať sa ich ústami alebo čelom, cítiť vôňu kadidla a oleja z horiacich lampád a pri myrovaní,¹² vnímať sluchom liturgické spevy, dokonca na jazyku pocítiť chuť premenených obetných darov (Tela a Krvi Ježiša Krista). Sväté miesta sa tak stávajú miestami zázrakov, sú zdrojom ochrany pred nebezpečenstvom, strážcami a ochrancami vierovyznania, chránia identitu spoločenstva, ochraňujú jazyk, kultúru, obyčaje, tradíciu a často i systém (spoločensko-politický poriadok) pred inovercami alebo nevercami.¹³ Sväté a pútnické miesta preberajú na seba znak istého kolektívu, ktorým sa spoločenstvo špecifikuje vo vzťahu k istým nepriaznivým ideologicko-spoločenským situáciám.¹⁴

V mnohých prípadoch sa možno stretnúť aj s odvrhnutím všetkých hmateľných (pozemských) prostriedkov, ktorými sa človek môže priblížiť k Bohu. Treba však v tejto súvislosti poukázať na množstvo historických dokladov, ktoré svedčia o tom, že na každoročných „uspenských“¹⁵ odpustových slávnostiach v mariánskom pútnickom mieste Pócs, kde slzila ikona Bohorodičky, sa konali pravidelné procesie nielen gréckokatolíkov a rímskokatolíkov, ale sa konali aj procesie reformovaných a židov.¹⁶

Akú funkciu teda plnila púť protestantov a židov k ikone pócsanskej Bohorodičky? Natíska sa myšlienka, že každý človek, ak chce byť podobný Bohu, podstupuje cestu fyzického i duchovného strádania, aby objavil a uvidel vzkriesenie Boha v každom pútnikovi – a je úplne jedno, či ide o katolíka, protestanta alebo veriaceho byzantského obradu. Práve vtedy sa človek aspoň na okamih stáva „prepodobným“ – svojím konaním sa približuje k ideálu, k Bohu. Všetkých spája poznanie, že *sacrum* je niečo iné ako okolitý svet (*profanum*), ktoré je zničujúce iba pre toho, kto nie je vnútorne pripravený na okamih očistenia. Ivo Samson v tejto súvislosti poukazuje na využitie sily vo svoj duchovný rast a často aj osobný prospech tým, že sa pútnik na tomto svätom mieste osobne zúčastňuje.¹⁷ Účasť na tajomnom sprítomnení náboženských či teofanických udalostí, zázrakov alebo rozličných legendických dejov je podmienená absolvovaním *púte, putovania*.

Treba však uvažovať aj o utvrdzovaní istej kolektívnej identity, či príslušnosti veriacich k istému národnému, etnickému, konfesijnému spoločenstvu (Klokočov, Lutina, Buková Hôrka, Počajev, Częstochowa, Pócs, Šaštín, Levoča a pod.).

¹² V byzantskom obrade kňaz maže veriach sv. olejom (myrom) a zároveň rozdáva partikuly (častice) požehnaného chleba (antidoru), ktorý bol posvätený na vigíliu sviatku. Myrovanie je zvyk rozšírený najmä v prostredí východnej cirkvi. Pomazanie olejom má v biblickej symbolike mnoho významov: olej je znakom hojnosti a radosti, očisťuje a je znakom uzdravenia. Myrovanie teda nemá význam sviatostný. Nie je to akési obnovovanie myropomazania (krizmácie), no je rovnako dôležité a má svoj význam.

¹³ Porovnaj Zajícová, Katarína: *Vplyv a odraz politických udalostí na púte a význam národných pútnických miest*. In: Slovenský národopis, 1998, roč. 46, č. 4, s. 459.

¹⁴ Pozri k tomu napríklad Ciupak, E.: *Socjologia cudu i pielgrzymek w Polsce*. Warszawa 1982, s. 55.

¹⁵ *Uspenije* (osl. *Успеніє Прѣсвѣа Бѣга*) – sviatok Zosnutia Presvätej Bohorodičky, v latinskom obradovom prostredí Nanebovzatia Panny Márie.

¹⁶ Štatistické údaje o návšteve pútnického miesta od roku 1881 sú uložené v Budapešti. Pozri o tom v práci Istvána Udvariho: *Образчики з історії пудкарпатських Русинув XVIII. Столітє. Изглядования з історії культури и языка*. Ужгород: Удавательство В. Падыка 2000, s. 159.

¹⁷ Samson, Ivo: *K fenomenológii náboženských pútí*. In: Slovenský národopis, 1992, roč. 40, č. 4, s. 374.

V podobných intenciách potom možno vnímať aj putovanie veľkomoravských Slovienov do okolia Akvileje. Mená slovienskych pútnikov sú zachované na margináliách latinského rukopisu zvaného *Cividalské evanjelium*. Sú tam zapísané mená: Svätopluk a jeho manželka Svätožízna, najstarší syn Preslav, Pribina, Kocel, Rastislav, Nitrabor a mnohí ďalší.¹⁸ Keďže nie je známy dôvod zápisu slovanských mien v tejto pamiatke, jedným z možných predpokladov je aj to, že vykonávali púť, o ktorej ciele a dôvodoch sa môžeme dnes iba skromne dohadovať.

Putovanie na sväté miesta teda súvisí s túžbou po očistení, skutočnom obetovaní. Pútnici vykonávajú tieto púte z vd'ačnosti k Bohu, alebo ako naplnenie sľubu. Pútnikov vedie túžba po autopsii, po sprítomnení, po vlastnom zážitku zo sprítomnenia, ktorý umožňuje zotrieť rozdelenie sveta na *sväté* a *svetské*. Putovanie na sväté miesta často manifestuje zrušenie pohlavnej i sociálnej segregácie, lebo sa na ňom zúčastňujú spoločne muži a ženy, aristokrati i otroci, bohatí i chudobní, domorodci i cudzinci.¹⁹ Takéto putovania majú často nielen súkromný, ale aj celospoločenský význam najmä vtedy, ak sa putovanie spája s istým poslaním, akým bolo napríklad aj putovanie svätých slovanských učiteľov Cyrila a Metoda do Ríma s pozostatkami svätého pápeža Klimenta. Práve táto udalosť spôsobila osobitnú náklonnosť rímskej cirkvi voči vyslancom z Veľkej Moravy pri schvaľovaní liturgických kníh.

2. CESTOVATEĽ ALEBO PÚTNIK?

Pri charakteristike pútnictva treba poukázať na osobitosti, ktoré vyplývajú nielen z túžby po autopsii sakrálneho. Máme na mysli najmä dialektiku putovania za sakrálnym, ktoré je zastúpené svetom symbolov, bez ktorých nemožno pochopiť ani vyjadriť identitu posvätného.²⁰ Vznikajú však aj otázky súvisiace so sekularizáciu putovania, resp. so zmenou charakteru či obsahom púte – ide tu o tzv. hriešne pútnictvo.

V latinskom obradovom prostredí sa na označovanie *pútnika* – ako to vidno napríklad z nemčiny alebo angličtiny – prevzal latinský termín *peregrinus* (v tvaroch rPilger, pilgrim; podobne postupovala poľština: *pielgrzym*). Treba si uvedomiť, že latinský termín *peregrinus* zvyčajne označuje „cudzinca“ alebo „neznámeho, potulného človeka,“ ktorý putuje z miesta na miesto a prakticky nemá vlastný prístatok. V prostredí Rímskej ríše takémuto človeku nepatrila právna ochrana. Bol to človek na okraji spoločnosti, preto ho často pokladali za nepriateľa, lebo nebolo jasné, s akým úmyslom prichádza.²¹ Až s rozvojom ranoskresťanského pútnictva sa začalo rozlišovať medzi *svätým* (sacra) a *hriešnym* (profana, peccaminosa) *putovaním* (peregrinatio).

Aj v byzantskom obradovom prostredí sa človek putujúci z miesta na miesto označuje ako *странник*. Ide teda o človeka, ktorý sa svojím spôsobom života vymyká istému stereotypu.

¹⁸ Pozri napríklad Stanislav, Ján: *Dejiny slovenského jazyka. III. Texty*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied 1967; Krošláková, Ema – Habovštiaková Katarína: *Základy slavistiky a starosloviencina. Textová príručka*. Nitra: Fakulta humanitných vied 1994. s. 28-30.

¹⁹ Bližšie pozri Eliade, Mircea: *Dejiny náboženských predstáv a ideí. III.* (c. d.), s. 55.

²⁰ Porovnaj Beňušková, Zuzana: *Vzťah profánneho a sakrálneho v obradoch a sviatkoch*. Slovenský národopis, 1995, roč. 43, č. 2, s. 162.

²¹ Bližšie o tom Samson, Ivo: *K fenomenológii púti*. (c. d.), s. 371-372.

Z antropologického hľadiska k takýmto ľuďom patrili všetci, ktorí túžili po lepšom živote. Neboli to iba pútnici na sväté miesta, ako sa o tom v literatúre tradične píše, ale boli to aj ľudia rozličných profesií: kupci, trubadúri, igrici, rozliční potulní mnísi, žobráci i vagabundi, tuláci, potulní rytieri, či klerici alebo novici, ktorí opustili školy a monastiere a začali hľadať „nový život“ po celej Európe.²²

Všetkých tých, ktorí sa vydali na cestu, teda cestovateľov (*Homines viatores*) možno rozdeliť na dve veľké skupiny. Prvú skupinu tvoria pútnici, ktorí sa vydali hľadať duchovné bohatstvo a prijímajú strádania svätého putovania (*sacra peregrinatio*). Počas svojej cesty sa pútnici zastavovali v rozličných mestách, dedinách a v chrámoch. Tam spievali duchovné a nábožné piesne,²³ často s historickým, resp. historizujúcim obsahom a s nadprirodzeným (sakrálnym, teofanickým, legendickým) zafarbením. Za takéto prejavy dostávali rozličné dary, za ktoré v cieľi svojho putovania v chráme, do ktorého išli, alebo v Jeruzaleme pri Kristovom hrobe zapálili sviečku a predniesli modlitbu za dobrodincov a donátorov.

Až po úspešnom príchode na sväté miesto sa z človeka, ktorý mnoho dní a týždňov strádal, sa odrazu stal pútnik, ktorého v byzantskom prostredí označujeme pojmom *palomnik*. Je to človek, ktorý získal palmu víťazstva nad sebou a nad svojimi hriechmi. Žiada sa poznamenať, že práve palmová ratolesť je symbolom spravodlivosti a večného života (Ž 92,13). Palmové ratolesti si pútnici do Svätej zeme nechávali posväcovať a prinášali ich domov, lebo sa verilo ich ochranej funkcii. (V našich zemepisných šírkach palmové ratolesti nahrádzajú ratolesti bahniatok, ktoré kňaz posväcuje na Kvetnú nedeľu.)

Počas putovania alebo najčastejšie bezprostredne po návrate zapisovali pútnici svoje poznatky vo forme cestopisov. Treba však rozlišovať nielen medzi dvoma formami putovania ale aj medzi dvoma žánrami cestopisov. Na jednej strane možno hovoriť o cestopise inšpirovanom teofanickou tradíciou, na druhej strane sa stretávame s tzv. „hriešnymi púťami.“ Hriešne púte boli zvyčajne vynútené spoločenskými alebo historickými okolnosťami (napr. prepadnutie kupcov na cestách, ich odvedenie a útek zo zajatia, honba za bohatstvom, vidina zbohatnutia v neznámej krajine a následné odpadnutie od pravej viery a pod.).

Obidve literárne spracovania putovaní prinášajú nielen nové kultúrne, spoločenské a historické poznatky o živote obyvateľov navštívených oblastí, ale zdôrazňujú vnútorný, duchovný rozmer duše pútnika - cestovateľa. Najstarším zná-

²² Pozri o tom www.anthropology.ru (6.2.2006).

²³ Osobitnú skupinu nábožných piesní tvoria paraliturgické piesne. O ich charakteristike bližšie pozri tiež Гнатюк, Олександр: *Українська духовна барокова пісня*. Варшава – Київ: 1994, s. 32-56; Медведик, Юрій: *Українська духовна піснетворчість XVII – XVIII століття. Загальна характеристика*. In: Головащенко, М. (ed.): *Українське музикознавство*. 28. Музична україністика в контексті світової культури (науково-методичний збірник). Київ: 1998, s. 94-106. Stern, Dieter: *Ostslavische Cantiones und Kantonale: Ursprung und Verbreitung*. In: Rothe, Hans (ed.): *Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen. Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik*. Band 43. München: Verlag Otto Sagner, 2002, s. 107-117. Pozri tiež Žeňuch, Peter: *Paraliturgická pieseň východného obradu*. In: Ivantyšynová, Tatiana (ed.): *Slovanské štúdie*. 1/1994. Bratislava: Academic Electronic Press, 1997, s. 66-86; Žeňuch, Peter: *Zur Problematik des geistlichen und paraliturgischen Liedes im Raum Slavia Latina und Slavia Orthodoxa (am Beispiel der Ostslowakei)*. In: Kačic, Ladislav. (ed.): *Gegenreformation und Barock in Mitteleuropa/ in der Slowakei*. Bratislava: Slavistický kabinet SAV/Kabinet für Slavistik der SAW, 2000, s. 173-180; Žeňuch, Peter: *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku*. Bratislava: Veda, 2002. s. 77-124.

mym opisom cesty do Svätej zeme je latinský spis *Peregrinatio Eggeriae*.²⁴ V byzantsko-slovanskom prostredí je najznámejším cestopisom *Putovanie igumena Daniila do Jeruzalema* z 12. storočia. Cestopis igumena Daniila bol populárnym čítaním a doteraz sa podarilo nájsť viac ako 150 variantov.²⁵ Aj z východného Slovenska sa nám zachoval jeden z odpisov tohto cestopisu. Pochádza z kláštora na Bukovej hôrke. Autorom odpisu je pravdepodobne mních Ján Bradáč, ktorý cestopis zapísal okolo roku 1777 v cirkevnej slovančine s mnohými lexikálnymi prvkami zemplínskeho dialektu. Podľa záhlavia rukopisu možno zistiť, že ide o odpis z ruského letopisu z roku 1595. Odpis Daniilovho cestopisu sa spolu s ostatnými modlitbami a legendami nachádza v rukopisnej *Книге Бесѣды*, ktorá pôvodne patrila do zbierok užhorodskej Prosvity. Teraz sa uchováva v rukopisnom fonde knižnice Užhorodskej národnej univerzity.

3. ĽUDOVÁ ZBOŽNOSŤ A PÚTNICKÁ TRADÍCIA VO FOLKLÓRNÝCH PROZAICKÝCH TEXTOCH

Pojem *ľudová zbožnosť* (alebo alternatívny pojem *ľudová religiozita*) je v modernej folkloristike a religionistike dobre zaužívaným. Treba však pripomenúť, že niektorí folkloristi ho vnímajú ako značne problematický, pričom vychádzajú z domnienky, že termíny *ľud* a *ľudový* sú poznačené ideológiou osvietenstva alebo romantizmu. Z toho istého dôvodu sa aj termín *ľudová zbožnosť* vníma ako neaktuálny, zaťažený ideologickým hodnotovým hľadiskom, a preto málo vhodným pre jeho využitie v modernom vedeckom bádani. Ako vidno, problematickou je najmä obsahová náplň slova *ľud*, *ľudový*. Koho teda možno zahrnúť pod pojem *ľud*; ide skutočne iba o vidiecke obyvateľstvo, ako to chápe Mircea Eliade?²⁶ Na problematiku nejasej terminológie pri výskume ľudovej viery nedávno upozornil aj religionista Milan Kováč, ktorý sa snažil potvrdiť alebo vyvrátiť Eliadeho snahu vysvetliť zdanlivú autentickosť archaických modelov práve v prostredí „čistého, nedotknutého vidieckeho“ prostredia.²⁷ Relatívnosť ponímania pojmu *ľud* iba v závislosti od dedinského, vidieckeho prostredia je málo pravdepodobná a nemožno ho s týmto prostredím *a priori* stotožňovať; no termín *ľud*, *ľudový* nemožno ani zahrnúť, alebo obchádzať, ako sa to navrhuje v súčasnej modernej folkloristike a religionistike.

V tomto príspevku nemienime hlbšie vstupovať do diskusií o tejto otázke, no dovolíme si vysloviť názor, že ľudová zbožnosť sa neriadi podľa nejakého vzoru, lebo sa žiadnym vzorom riadiť nemôže. Ľudová zbožnosť, či prejavy ľudovej religiozity obsahujú zvyčajne také praktiky, ktoré navonok môžu byť nekontrolovateľné; preto sú spontánne. Takéto prejavy cirkiev zakazuje, no ani „násilná“ koordinácia takýchto prejavov nie je účelná, lebo môže byť problematická.

²⁴ *Itinerarium Eggeriae – Concordantia in Itinerarium Eggeriae*. Ed. D. R. Blackam – G. G. Betts. Olms: Georg Verlag AG 1989. 202 s.

²⁵ Прохоров, Г. М.: *Памятники литературы древней Руси. XII век*. Ed. Д. С. Лихачев. Москва: Художественная литература 1980, s. 629.

²⁶ Eliade, Mircea: *Posvätné a profánné*. Praha: Křesťanská akademie 1994, s. 113-114. Pozri tiež *Dejiny náboženských predstáv a ideí. II. Od Guatamu Buddha po víťazstvo kresťanstva*. Bratislava: Agora 1997, s. 303-305 a *Dejiny náboženských predstáv a ideí. III.* (c. d.), s. 185-197.

²⁷ Pozri napríklad štúdiu v práci *Zlatý baran. Príbehy ľudovej viery a mágie spod hory Radzim*. Zostavil, úvod, komentáre a záverečnú štúdiu napísal Milan Kováč. Brdárka: o. z. Radzim 2004. 192 s. Pozri aj diskusiú v časopise *Etnologické rozpravy*. 2005, roč. 12, č. 1, s. 130-152.

Treba si uvedomiť, že cirkev je inštitúcia, ktorej fungovanie sa koordinuje nielen prostredníctvom administratívnych, právnych alebo dogmaticko-religióznych princípov. Je to predovšetkým živý organizmus ľudí – veriacich, pre ktorých je najdôležitejšia duchovnosť, religiozita, jazyk, obrad, náboženská tradícia, spev a vedomie príslušnosti k istej konfesionalnej či národno-konfesionalnej jednotke – teda všetko to, čo aj napriek istým dogmatickým či religióznym princípom je neoddeliteľnou súčasťou miestnej (lokálnej) náboženskej tradície.²⁸

Religiozita je teda súbor individuálneho a kolektívneho správania sa.²⁹ Ľudová zbožnosť obsahuje všetko to, čím človek žije, teda i v rovine sociálnej, politickej, etickej, estetickej, duchovnej.³⁰ Takáto religiozita je príznačná pre *maličkých*, ktorých viera je silná ako viera detí (Nechajte deti a nebráňte im prichádzať ku mne, lebo takým patrí nebeské kráľovstvo, Mt 19,14). Nemožno preto porovnávať religiozitu teologických osobností – kňazov-teológov a jednoduchého človeka.³¹ Jeho viera je posilňovaná túžbou po okamžitom účinku modlitby, ktorá sa prednáša pri pozostatkoch svätého, pri zázračných ikonách a sochách, na rozličných svätých miestach a pod.

Hoci praktiky ľudovej zbožnosti priamo či nepriamo súvisia s náboženstvom, nie sú často v zhode s inštitucionalizovanou religiozitou. Ak sa človek hlási k vyznávaniu náboženskej doktríny, je pochopiteľné, že by mal akceptovať iba prvky príslušného náboženského systému. Realita nás však presvedča o opaku. Mnohí nábožensky presvedčení jednotlivci praktizujú také elementy ľudovej viery, ktoré sú z hľadiska náboženskej doktríny zvyčajne málo akceptovateľné. Obsahom takejto zbožnosti sú povery, zázraky, zjavenia a pod. Cirkev preto v snahe predísť spontánnym náboženským prejavom snaží sa niektoré zložky ľudovej zbožnosti inštitucionalizovať. V *Katechizme katolíckej cirkvi*³² sa uvádza, že práve takéto prejavy sa majú vnímať ako predĺženie liturgického života cirkvi. Nemôžu ho však nahradiť, preto sa majú usporiadať tak, aby boli v súlade s bohoslužobným okruhom cirkvi a k nemu privádzali veriace spoločenstvo – teda *ľud*, aby prehlboval poznanie Kristovho tajomstva.

V prostredí cirkvi sa v súvislosti s ľudovou vierou ukázala potreba inštitucionalizovať niektoré zložky. Napríklad v západnom obradovom priestore pod tlakom ľudového prostredia a veľkého rozvoja pútnictva na niektoré sväté miesta cirkev ustanovila modlitbu k najviac uctievaným – štrnástim – svätým pomocníkom v núdzi,³³ ktorú však Tridentský koncil neskôr zrušil.³⁴

²⁸ Pozri k tomu Žeňuch, Peter: *Podmienky vzniku cyrilskej rukopisnej tvorby v priestore východného Slovenska a bývalej Podkarpatskej Rusi*. In: Slavica Slovaca, 2004, roč. 39, č. 1, s. 30.

²⁹ Beňušková, Zuzana: *Vzťah profánneho a sakrálneho v obradoch a sviatovaní* (c. d.), s. 163.

³⁰ Heller, Andreas: *Zur Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Erinnerungen*. Therese Weber – Oliva Wiebel-Fanderl (Hg.): Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen. Wien/Köln 1990, s. 292.

³¹ Pozri k tomu Bužeková, Tatiana: *Kognitívne aspekty koexistencie kresťanských a poverových predstáv na príklade vysvetlenia negatívnych udalostí v slovenských poverových rozprávaniach*. In: Slovenský národopis, 2004, roč. 52, č. 2.

³² Trnava: Spolok sv. Vojtecha 1999, s. 423.

³³ Patria k nim svätí Achatios, Egidius, Juraj, Blažej, Krištof, Kyriakos, Denis, Erazmus, Ustachios, Pantaleon, Vít, Barbora, Katarína a Margaréta.

³⁴ Huizinga, Johan: *Jeseň stredoveku. Homo ludens*. Bratislava: Tatran 1990, s. 107-109.

Aj v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí mnohé úkony ľudovej religiozity vyplývajú z každodennej potreby veriacich a sú zapísané v bohoslužobnej knihe nazvanej *Trebník* (ТРЕБНИКЪ). Cirkev v nich integruje také prejavy nábožnosti, ktoré zahrnuje do súboru každodenných „potrieb“ (osl. трѣвь, od toho ТРЕБНИКЪ) veriacich a predpokladá ich použitie v súlade s cirkevnou tradíciou a praxou. Poznáme rozličné služby zamerané na posvätenie prostriedkov určených pre každodenné použitie i obrady, pomocou ktorých sa vyhánajú zlí duchovia z nástrojov, obydlí i z človeka. Napríklad z Mohylovho *Trebníka*³⁵ možno uviesť niektoré: **ВОСЛѢДОВАНИЕ МОЛЕБНОЕ Ѡ ИЗБАВЛЕНІИ НЕДУГЮЩА Ѡ ѠБЪРВАНІА Ѡ НАСИЛІА ДУХОВЪ НЕЧИСТЫХЪ; ВОСЛѢДОВАНИЕ МОЛЕБНОЕ СОПРОТІВЪ ЧАРОДѢЛІАМЪ Ѡ БВАВАНІАМЪ ЧЛОВѢКВЪ Ѡ СКОТОВЪ, ДОМОВЪ ЖЕ Ѡ МѢСТЪ Ѡ ПЛАЗНІЕМЫХЪ Ѡ ЗАЛІХЪ МЕТЧѢВЪ; ВОСЛѢДОВАНИЕ МЛТВѢННОЕ ВЪ ВРЕМѢ ГРѢШТЕАНАГЪ МОРА СКОТОВЪ** a mnohé ďalšie. Niektoré obrady sú zamerané na posväcovanie pútnika (ЧИНЪ БГЛВЕНІА ВЪ ПЪТЬ, МѢСТА СЪАА ПОСѢЩАТИ; ЧИНЪ БГЛВЕНІА ПО ВОДАХЪ ПЛЫТИ), či rozličné obrady určené na posvätenie tých bylín, ktoré veriaci používajú doma ako prostriedok proti rozličným neudhom – aj proti urieknutiu.³⁶ V náboženských obradoch existujú aj špeciálne služby v čase veľkého sucha za účelom privolávania dažďa (prevzaté z okruhu agrárnej či plodonosnej mágie) – **ВОСЛѢДОВАНИЕ МОЛЕБНАГЪ ПЪНІА ПЪВѢАМАГЪ ВЪ ВРЕМѢ БЕЗДОЖДІА** a tiež služby zamerané na rozjasnenie oblohy a privolanie slnečných dní, napríklad v čase žatvy – **ВОСЛѢДОВАНИЕ МОЛЕБНАГЪ ПЪНІА ПЪВѢАМАГЪ ВЪ ВРЕМѢ БЕЗВЕДРІА**.

Aj v pamiatkach ľudovej prozaikej tradície možno nájsť obrazy ľudovej zbožnosti. Najfrekventovanejšie sú v poverových rozprávaniach s tematikou bosorky, vedomkyne, zmoka, svetlonosa alebo čerta,³⁷ alebo v silne folklorizovaných legendických žánroch ľudovej prózy,³⁸ v ktorých je historická dokumentárnosť a spätosť s kánonickým biblickým textom značne oslabená. V procese folklorizácie sa legendické a historické prvky modifikujú a pribierajú kontúry ľudového myslenia – známe sú ľudové starozákonné legendy o Šalamúnovi; v iných vystupujú do popredia sociálne motívy, napr. cyklus rozprávání o putovaní Krista a sv. Petra po zemi.

Najstarší zberatelia ľudovej prózy (romantická štúrovská generácia) obchádzali tieto žánre, zameriavali sa hlavne na čarovné rozprávky, a tak najstaršie písomné záznamy o praktikách ľudovej viery pochádzajú až z prelomu 19. a 20. storočia zo zbierok Jozefa Mišika, Jozefa Ľudovíta Holubyho, Sama Cambla³⁹ a Volodymy-

³⁵ *Euchologion seu Rituale a Metropolitae Petro Mohyla curatum. Kioviae 1646* (c. d.)

³⁶ Bližšie o tom Šmajda, Michal: *Poverčivé spôsoby liečenia a zaklínania v ukrajinských obciach severovýchodného Slovenska*. In: *Nové obzory*. 13. Spoločenskovedný zborník východného Slovenska. Ed. Štefan Pažur. Prešov: Východoslovenské vydavateľstvo v Košiciach pre Múzeum Slovenskej republiky rád v Prešove 1971, s. 341-360.

³⁷ Bližšie o tom v *Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska. 1*. Ed. Ján Botík, Peter Slavkovský. Bratislava: Veda 1995, s. 87.

³⁸ Medzi legendické žánre ľudovej prózy možno zaradiť v rozličnej miere folklorizované starozákonné legendy o dualistickom stvorení sveta, o Adamovi a Eve, o kráľovi Šalamúnovi, tiež legendy nadväzujúce na Nový zákon, napr. cyklus o putovaní Krista a sv. Petra, etiologické a legendárne rozprávky o putovaní do záhrobia, o veľkom hriešnikovi Matajovi, rozprávania o zázračných soškách Panny Márie, o zázračných studničkách ap.

³⁹ Cambel, Samuel: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. Turčiansky Svätý Martin 1906.

ra Hnat'uka.⁴⁰ Absencia tohto motívu v starších obdobiach neznamená aj absenciu ľudovej viery na našom území. Podrobnejším skúmaním a interpretáciou vybraných textov sa pokúšame poukázať na životaschopnosť prvkov ľudovej viery, v ktorej sa prelínajú zložky oficiálnej (inštitucionalizovanej) religiozity s ľudovým náboženstvom.

Konaniu démonických síl sa v ľudovej tradícii zabraňovalo pozitívom cesnaku, ostrých nápojov, ohňom. Neskôr pod vplyvom kresťanstva ochranný účinok získali aj posvätené byliny, svätená voda, posvätená krieda (v latinskom obradovom prostredí), ba aj niektoré modlitby, pripomínajúce pohanské zarietania a zaklínania. V ľudových rozprávaniach, v ktorých človek bojuje proti vplyvu démonických bytostí sa potvrdzuje, že mágia je diabolského pôvodu a patrí k javom, ktoré vedú človeka k záhube a k smrti, čím folklórne texty naberajú výchovný nábožensko-didaktický rozmer. Optimisticky ladené rozprávania v mnohých pamiatkach ľudovej prozaickej tvorby ponúkajú možnosť víťazstva živej kresťanskej viery nad svetom zlých duchov, pričom kontaminácia kresťanskej nauky a symboliky s pohanskými relikviami sa nevníma negatívne, hoci v iných rozprávaniach sa poukazuje na nezlúčiteľnosť mágie s kresťanskou vierou a náboženstvom.

Do viacerých rozprávání z východného Slovenska sa pretransformovali aj ľudové predstavy o smrti, posmrtnom živote, duši, nebi a pekle i o základnom morálnom či kresťanskom imperatíve – spravodlivej odplate za zlé skutky. V ľudovej tradícii Slovanov sa obraz života po smrti spájal s pokojným a bezstarostným odpočinkom duše v raji, ktorý bol projekciou pozemského života.⁴¹ Až do príchodu kresťanstva absentovala myšlienka diferenciácie duší podľa etických a morálnych kritérií. Neskôr, pod vplyvom kresťanstva a etického dualizmu Slovania prijali predstavu o pekle, mieste, kde ľudia podstupujú odplatu za zlé skutky, ktorých sa dopustili počas svojho pozemského života. Učenie o pekle je súčasťou Svätého písma a dôkladne sa ním zaoberá i teológia, preto poznáme množstvo názorov na tento problém. Katolícka cirkev zastáva názor, že existuje miesto – očisťec, kde duše hriešnikov dostávajú možnosť očistiť sa a nakoniec putujú do neba k požehnaným Bohom. Podľa učenia byzantskej cirkvi duša hriešnika štyridsať dní po smrti putuje cez dvadsať zastavení – mýtnic, kým nepríde k poslednému súdu. Po ňom sa definitívne dostane do neba alebo do pekla, ktoré je večné.⁴² Putovanie po týchto mýtniciach je zobrazením života človeka, preto každý veriaci sa počas svojho života stáva pútnikom podstupujúcim radosti i starosti každodennosti, aby sa jeho štyridsaťdňové putovanie po smrti ukončilo nebeskou hostinou.

Osobitne zaujímavý je taký folklórny materiál, v ktorom sa vykresľuje obraz pútnika. Vo všeobecnosti možno povedať, že s motívom *putovania* (profánneho i svätého) sa vo folklórnej tradícii stretávame pomerne často. Na dlhodobé putovanie boli určení takí hrdinovia ľudových rozprávání, ktorí sa istým spôsobom prevínili voči pravidlám fungovania society alebo cirkvi. Miesto putovania zvyčajne

⁴⁰ Гнатюк, Володимир: *Етнографічні матеріали з Угорської Русі*. Том. 1-6. Етнографічний збірник Наукового тов. ім. Шевченка. Львів, том 3, 1897, 236 s.; том 4, 1898, 254 s.; том 9, 1900, 284 s.; том 25, 1909, 248 s.; том 29, 1910, 318 s.; том 30, 1911, 355 s.

⁴¹ *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. 2. (c. d.), s. 29, 65. O predstave posmrtného života pozri bližšie Mencej, M.: *Predstavy o živote po smrti u starých Slovanov*. In: Slovenský národopis, 1996, roč. 44, č. 3, s. 286-301.

⁴² Bližšie o tom Антоний, игумен: Суд за гробом или мытарства преподобной Феодоры. Житомир: Житомир-Рико-Пресс-Реклама 1996. 64 s.

nie je bližšie špecifikované, lebo spravidla ide o putovanie na odľahlé miesta (napr. do púšte).⁴³ V ľudovom prostredí sa putovanie často vníma ako prostriedok katarzie.

Odpustenie, očistenie alebo katarzia sa v ľudových rozprávaniach umocňuje aj tým, že hrdina príbehu za svoj hriech musí vykonať púť na sväté miesto. Takým je rozprávanie zo zbierky Samuela Cambla,⁴⁴ ktoré zapísal v dedine Veľký Šariš v roku 1892. Putovanie na sväté miesto je v tomto príbehu sťažené podmienkou, že púť k pápežovi do Ríma po rozhrešenie sa musí vykonať na kolenách („... vtedy ci bude hriech odpuščený, jak pujdeš na spovidz ku rímskomu otcovi na holich koľenoch.“). Po katarznom vykonaní púte a po spovedi hriešnica umiera a na znak očistenia duše jej z tela vyletí holub („...po rozhrešenu umarla a z nej šivi holub viľcel.“). Návštevy svätých miest sú spojené s obradmi očisťovania,⁴⁵ lebo zbavujú človeka prítiaže hriechu i spoločenského postavenia a spájajú ho s pôsobením Božej prozreteľnosti, Svätého Ducha a prírody. Možno preto hovoriť o symbolickom návrate do biblickej doby putovania Izraelitov do zaslúbenej zeme.

Aj Volodymyr Hnatuk v roku 1899 v Šarišskej stolici v dedine Šambron zapísal rozprávanie Petra Bobuľského, ktoré nazval *Чудо М. Повчанскої Богородиці*. Je to príbeh gazdu, ktorí sa vybral na mariánsku púť do Pócsce (dnes Mária Pócs v Maďarsku), ktoré je spojené so zázrakom slzenia ikony Bohorodičky. Pútnik išiel sám, v sprievode Boha. V lese ho zašla noc, rozložil si oheň a ľahol si spať. Náhle sa objavil zbojník a pýtal si od neho peniaze. Tvrdeniam pútnika, že má iba dvadsať grajciarov, zbojník vôbec neveril. V hlave mu vrtalo, že pútnik musí so sebou niesť nejaký dar pre ikonu Bohorodičky, preto argumentom, že Panne Márii daruje svoje srdce, zbojník neveril. Rozhodol sa preto, že svoju obeť zabije. Na prekvapenie vo vreckách gazdu našiel skutočne len dvadsať grajciarov. Zobral teda telo mŕtveho gazdu na chrbát, že ho niekam v lese ukryje. Keď ho chcel zhodiť z chrbta, zistil, že mŕtvola mu prirástla k telu. Snažil sa rozličnými spôsobmi zbaviť tejto ťarchy, no bezvýsledne. Prišiel do dediny, kde sa ľudia schádzali obdivovať zvláštny úkaz. Zbojník prišiel aj na faru za kňazom, ktorý mu poradil, aby s týmto človekom na chrbte išiel na púť, na miesto, kam mal mŕtvy pútnik namierené. Po absolvovaní púte a po spovedi mŕtvola zo zbojníkovho tela odpadla. Pri putovaní na sväté miesta si každý z nás nesie na svojom chrbte množstvo starostí, hriechov a trápení – čiže mŕtvolu, ktorú zbojník v rozprávaní na sebe vláčil. Po skutočnej katarzii a obnove z človeka odpadnú.

V prejavoch ľudovej zbožnosti máme možnosť sledovať prepojenie archaických predstáv s kresťanskými výrazovými prostriedkami. Práve vďaka tradícii pútnictva sa aspoň na okamih každý z nás môže stať bezprostredným účastníkom tajomstva teofánie. Súčasná formy pútnictva prispievajú skôr k jeho profanizácii, hoci jeho najvyššou formou by malo byť liturgické „odložme teraz všetky svetské starosti.“⁴⁶

Mgr. Katarína Žeňuchová; Slavistický ústav Jána Stanislava SAV,
Panská 26, Bratislava 813 64 (slavkaze@savba.sk)
doc. PhDr. Peter Žeňuch, PhD.; Slavistický ústav Jána Stanislava SAV,
Panská 26, Bratislava 813 64 (slavpeze@savba.sk)

⁴³ Cambel, Samuel: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. (c. d.), s. 262-265.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 274-279.

⁴⁵ *Slovník biblickej teológie*. Ed. X. Léon-Dufour. Bratislava: Dobrá kniha 1900, s. 1065-1068.

⁴⁶ Verš cherubinskej piesne, citované podľa kánonického prekladu liturgie Jána Zlatoústeho (*Hore srdcia. Modlitebník a spevník gréckokatolíka*. Prešov: Petra 2002, s. 113).

Zusammenfassung

Das Pilgern zu heilige Pilgerorte und Volksfrömmigkeit

Katarína Žeňuchová, Peter Žeňuch

Die Pilgerüberlieferung zu heiligen Pilgerorten ist im christlichen Osten und Westen ursprünglich als die Wallfahrt zu den Orten entwickelt, die mit der Geburt, irdischem Leben, Tätigkeit und mit dem Leiden Christi verbunden sind. Später ist die Pilgerüberlieferung als die Pilgerfahrt zu Gräbern der Heiligen und Martyren erweitert. Mit der Verbreitung der Reliquienverehrung der Heiligen ist das Gefahr entstanden, dass die Heidenpraktiken wiederbelebt werden können. Die Autoren des Beitrages bedenken auch Zustandekommen des Agapé bei den Gräbern der Heiligen, sowie bei den Gräbern anderer Verstorbenen, im Zusammenhang mit den Gedächtnisfeiern. Besondere Aufmerksamkeit richten beide Verfasser auf die Formen der Pilgerfahrten (individuelle und kollektive) zu heiligen und wunder tätigen Orten und auf die *Lithia*-Kirchendienste und auch verschiedene andere Einweihungsformen, z. B. *Kutija*- oder *Kolivo*-Einweihungen.

In diesem Zusammenhang wird auf einige Eigenheiten der Volksfrömmigkeit im lateinischen und byzantinischen Raum hingedeutet. Im Beitrag wird die Feststellung präsentiert, dass die Volksfrömmigkeit gar kein Vorbild befolgt und befolgen kann, weil sie aus den verschiedenen unverbildlichen oder „spontanen“ Elementen und Praktiken besteht, die üblicherweise von der Kirche unkontrollierbar sein können. Die Volksfrömmigkeitsbegriffe werden von der Kirche verboten, doch ihre aufgezwungene Regulierung führen gewöhnlich zu keinem Erfolg und von den Gläubigen können problematisch werden. In diesem Zusammenhang muss man sich daher einer höchst bedeutenden Tatsache bewusst sein: Die Kirche ist nicht nur eine Institution, deren Funktionieren durch administrative kirchenrechtliche oder andere dogmatisch-religiöse Prinzipien koordiniert wird. Es handelt sich vor allem um einen lebendigen Organismus der Gläubigen, für die die Geistigkeit, Religiosität, Sprache, Ritus, religiöse Tradition, Gesang und Gehörigkeit zu einer religiösen oder nationalen Einheit grosse Bedeutung hat. Es handelt sich um alles, was trotz bestimmten dogmatischen oder religiösen Prinzipien einen organischen Bestandteil der regionalen oder örtlichen Kirchenüberlieferung bedeutet.

Im byzantinisch-slavischen Raum erfolgen verschiedene Volksfrömmigkeitsbegriffe aus alltäglichen Gläubigenbedürfnissen und sind im kirchenslavischen Gottesdienstbuch, sog. *Trebnik* geschrieben. Die Kirche der byzantinischen Tradition integriert in diesem Buch einige Gläubigenbedürfnisse (kirchenslavisch *treby*) in der Form der liturgischen Texte und setzt ihre Verwendung in der Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition und Praxis voraus. Einige Elemente der Volksfrömmigkeiten werden mit den Beispielen aus dem Buch *Trebnik von Petro Mohyla* aus 1646 dokumentiert.

Ein Teil des Beitrages ist den Volksfrömmigkeitbegriffen in den Volks Erzählungen gewidmet. Hier werden die Verknüpfungen zwischen den archaischen Vorstellungen und christlichen Ausdrucksmitteln festgestellt. In den Volkserzäh-

lungen sind viele Volksfrömmigkeitzeugnisse aufzufinden. Man kann behaupten, dass die meistfrequentierten Frömmigkeitzeugnisse im Genrebereich von Sagen, Aberglauben und Legenden befinden sind, weil hier der historische Aussagewert und die Verbindung mit der kanonischen Heiligengeschichte im reichen Masse geschwächt ist. Legendische und historische Motiven werden durch die Elemente des Volksdenkens und Volksfrömmigkeit modifiziert, für die im lateinischen und byzantinischen Raum besondere und spezifische Entwicklungsbedingungen gelten.