
Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I.

Eds. Rastislav Kožíak – Jaroslav Nemeš. Bratislava: Chronos, 2006. 440 s.
ISBN 80-89027-19-9



© 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.

*Stredovekí svätí oráči a pohanská slovanská mytológia*¹

Martin Golema

GOLEMA, Martin: *The Medieval Saint Ploughmen and The Pagan Slavic Mythology*. In: Svátec a jeho funkcie v spoločnosti I. Bratislava: Chronos, 2006, p. 149-173.

The study tries to interpret, from the perspective of new comparative mythology of G. Dumézil and his school, fragments of stories that were layered by folk tradition of official church interpretation on some saints in Slavic environment. We are interested mainly in the leitmotif of ploughing certain space by the saint. Similar leitmotifs are illustrated also in dynastic legends of west Slavs, ritual corelate of these stories has persisted in several places of Central and Eastern „Slavic“ Europe almost till present time in the form of ploughing around the village as the protective mean against plague and natural catastrophes. At looking after the common meaning of these stories and responsible rituals inside of the system discovered by Dumézil and reconstructed threefunctional Indo-European ideology, researches connected them mainly with the third function of fertility and production, coming out of presumption, that it was typical agrarian magic. We are trying to submit alternative interpretation, that will reveal probable place of these stories and rituals within juridical pole of the first function of religious sovereignty.

KEYWORDS: Mythology, Slavs, Indo-Europeans, Three-Functional Ideology, Saints, Ritual Ploughing

To, čo by sme chceli v našom príspevku predstaviť a následne interpretovať z perspektívy zistení novej porovnávacej mytológie G. Dumézila a jeho školy, sú zlomky príbehov, ktoré stredoveká ľudová tradícia navrstvila na oficiálne cirkevné podanie o niektorých svätcoch v slovanskom prostredí. Bude nás zaujímať najmä motív oborania určitého priestoru svätcom, ale i fragmenty ďalších príbehov, ktoré na tento motív veľmi pravdepodobne nadväzovali a úzko s ním súviseli.

Podobné a podobne interpretovateľné motívy orby sú doložené aj v dynastických povestiach západných Slovanov (Přemysl – oráč, pohostinný oráč Piast, ale napr. i uhorskí králi – oráči sv. Štefan či Matej Korvín, ktorým ľudová tradícia tiež pridělila rovnaké atribúty²). Rituálny korelát týchto príbehov sa zachoval na via-

¹ Štúdiá vznikla s podporou grantu Vedeckej grantovej agentúry MŠ SR a SAV č. 1/2260/05.

² KOMOROVSKÝ, J.: *Kráľ Matej Korvín v ľudovej prozaickej slovesnosti*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1957, s. 41-49.

cerých miestach stredovýchodnej Európy takmer do súčasnosti v podobe oborávania obce ako ochranného prostriedku proti moru a živelným pohromám.

Pri hľadaní spoločného významu týchto príbehov a im zodpovedajúcich rituálov vo vnútri systému Dumézilom objavenej a rekonštruovanej trojfunkčnej indoeurópskej ideológie ich bádatelia spájali hlavne s treťou funkciou plodnosti a výroby, vychádzajúc z predpokladu, že išlo o typickú agrárnu mágiu. Pokúsime sa o alternatívny výklad, ktorý odhalí pravdepodobné miesto týchto príbehov a rituálov v rámci právneho pólu prvej funkcie náboženskej suverenity

Výskumy G. Dumézila ukázali dôležitú spoločnú črtu viacerých indoeurópskych náboženských systémov a tou je rozdelenie bohov do troch skupín, zodpovedajúce zároveň „špecifickému usporiadaniu spoločnosti i systematickej koncepcii magicko-náboženského života, pričom každý typ božstva má zvláštnu funkciu a jej zodpovedajúcu mytológiu.“³ Takáto trojčlenná systematická reorganizácia celého magicko-náboženského života bola v hrubých rysoch ukončená ešte pred rozdelením Protoindoeurópanov. Posledný alebo skôr najznámejší výhonok tejto archaickej ideológie je stredoveké učenie o trojakom ľude, podľa rovnakého kódu (prvá funkcia náboženskej zvrchovanosti, druhá funkcia vojny, tretia funkcia plodnosti a výroby) boli ale delení i epickí hrdinovia, pokúsime sa ukázať, že v ľudovom legendovom podaní i niektorí svätci a mýtickí zakladatelia panovníckych dynastií.

Ďalšie dôležité, ale podstatne menej známe zistenia G. Dumézila sa týkali vnútorného dualizmu prvej indoeurópskej funkcie náboženskej zvrchovanosti. Nazdávame sa, že rituálna orba ako motív, ktorý ľudová tradícia Slovanov nápadne často pridávala k oficiálnym cirkevným legendám, môže odhaliť svoj zmysel práve na pozadí tohto dualizmu, nie je teda interpretačne produktívne jej rámcovanie treťou funkciou plodnosti a výroby, ktoré zatiaľ dominuje v odborných prácach, vychádzajúcich z objavov G. Dumézila.⁴

Indoeurópsky náboženský dualizmus bol založený na myšlienke, že „zvrchovanosť je dvojitá, že má dve tváre, jednu viac kozmickú, viac magickú a hroznú,

³ ELIADE, M.: *Šamanizmus a nejstarší techniky extáze*. Praha : ARGO, 1997, s. 321.

⁴ Napr. BANASKIEWICZ, J.: *Podanie o Piašce i Popielu. Studium porównawcze nad wszesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo naukowe, 1986, s. 40-85. Svoju argumentáciu zhromaždil v kapitole s charakteristickým názvom: *Trzeciofunkcyjny charakter Piastowskiej tradycji dynastycznej: król Orazc-Zywiciel i jego małżonka*. Aj Dumézil priraduje k tretej funkcii postavu oráča - bohatera Mikulu Seljanina z ruského bylinného eposu (DUMÉZIL, G.: *Mýtus a epos I*. Praha : OIKOYMENH, 2001, s. 660-664.). Rovnako interpretuje dynastické legendy západných Slovanov Le Goff: „Mnohé stredoveké dynastie majú za legendárneho predka kráľa-zemědělce, opatrovatele potravy... Tak u Slovanů Přemysl, praotec českých Přemyslovců, jehož podle kronikáře Kosmy povolají od pluhu, aby jej zvolili knížetem, jak je to vidět na fresce kostela svatě Kateřiny ve Znojmě z počátku 12. století, nebo Piast, z něhož vychází první polská dynastie, jež Gallus Anonymus nazývá oráčem, arator, rolnikem, agricola...“ (LE GOFF, J.: *Kultura středověké Evropy*. Praha : Vyšehrad, 2005, s. 323). Podobne uvažujú aj Merhautová a Třeštík: „Sotva lze pochybovat o tom, že původně byli Libuše a Přemysl bohy – jak je však lze zařadit do indoevropského a slovanského trojdílného schématu? Proti očekávání nepatří jistě k první „vládní“ funkci, již Přemyslovo oráčství a celý smysl „svatého sňatku“ ukazují na funkci třetí“ (MERHAUTOVÁ, A.- TŘEŠTÍK, D.: *Románské umění v Čechách a na Moravě*. Praha : Odeon, 1983 s. 28).

druhá ľudskejšiu, viac spojenú s právom a zbožnejšiu...⁵ Vnútorný dualizmus prvej funkcie náboženskej zvrchovanosti našiel azda najčistejší, najarchaickejší a najlepšie zdokumentovaný výraz v panteóne Indoiráncov, kde je veľmi dobre viditeľný. Tu „teológia kladie na prvú úroveň svojej trojfunkčnej hierarchie nie jedného boha, ale dvoch úzko spojených zvrchovaných bohov, jedného viac kozmického, magickejšieho a obávanéjšieho, druhého, ktorého samotné meno znamená „zmluvu“ a ktorý je viac obrátený k človeku, dbá viac o právo a je dobrotivejší.“⁶ Jeden je „úskočný a zlovestný spútavajúci boh“ diaľok, druhý je „benevolentný ochranca zmlúv.“⁷ Meno prvého je Varuna, meno druhého Mitra.

Varuna „zahŕňa to, čo je inšpirované, nepredvídateľné, frenetické, rýchle, magické, hrozné, temné, prikazujúce, totalitné (iunior) atď.“ Mitra zase zahŕňa to, čo je „viazané pravidlami, exaktné, velebné, pomalé, právne, vládne, jasné, liberálne, merajúce podľa zásluh (senior) atď.“⁸ „Zo staroindických textov je zrejmé, že Mitra je bohom blízkym ľudskej spoločnosti a pochádza z tohto sveta, zatiaľ čo transcendentný Varuna má sídlo na onom svete. Mitra je patrónom dňa, Varuna noci. Mitra bdie nad dodržiavaním zmlúv a uľahčuje medziľudské vzťahy. Varuna, obávaný čarodejník, vládne mocnou mágiou. Mitra je človeku priateľsky naklonený, zatiaľ čo nevyočítateľný a prchký Varuna je násilnícky, znepokojivý a vyvoláva strach. Mitra je spojený s mierom, prosperitou až po medzu pastorálnej idyly. Varuna má výrazne militaristický, divoký až barbarický charakter; je to božstvo dobyvateľskej vojny.“⁹

Podľa indoeuropeistu Toporova rozdiely medzi Mitrom a Varunom vytvárajú pevný a jasný systém protikladov: Mitra je zviazaný s blahom, Varuna s jeho opakom; Mitra s pravou stranou, Varuna s ľavou. Mitra je blízky (zviazaný s „vnútrom“), Varuna ďaleký, vonkajší, Mitra sa viaže s východom, slnkom, s dňom, letom, ohňom. Varuna sa viaže so západom, s mesiacom, s nocou, zimou a vodou. Mitra sa viaže s kozmom, Varuna s chaosom, Mitra s kolektívnym, Varuna s individuálnym, Mitra so sociálnym, Varuna s prírodným, Mitra s právom, Varuna s mágiou. Tieto dve postavy sú preto zásadnými klasifikátormi v modeli sveta védskych Indov.¹⁰

Rozdelenie kompetencií v správe posvätna na mágiu (Varuna) a právo (Mitra), ktoré sa prejavuje i v rozvrhnutí priestoru na dve protikladné zóny, nie je iba indickou záležitosťou. Funkčne totožné dvojice antagonistických, ale i navzájom sa dopĺňajúcich protikladov odhalil Dumézil a jeho žiaci v náboženských tradíciách ďalších Indoeurópanov, ale aj v ich hrdinskej epike, do ktorej sa veľmi často „preliali“ vyslúžilé mýty, hlavne ak boli odmietnuté novou náboženskou

⁵ DUMÉZIL, G.: *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha : OIKOYMENH, 1997, s. 19.

⁶ Tamtiež, s. 18.

⁷ PUHVEL, J.: *Srovnávací mythologie*. Praha: NLN, 1997.

⁸ CURTIUS, E. R.: *Evropská literatura a latinský středověk*. Praha : Triáda, 1998 s. 191.

⁹ DUMÉZIL, G.: *Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*. Praha : OIKOYMENH, 2001, s. 626.

¹⁰ TOPOROV, V. N.: heslo *Mitra*. In: *Mify narodov mira 2*, Enciklopedija v dvuch tomach. Moskva : Sovetskaja enciklopedija, 1988, s. 157-158.

praxou.¹¹ Dumézil túto dvojpólovosť náboženskej funkcie vníma ako špecificky indoeurópsku párovú teologému, ktorá je v rámci systému troch funkcií zodpovedná za prvú funkciu náboženskej zvrchovanosti, ktorá si teda rozdelila dve polovice všetko ovládajúceho svetového poriadku. Môžeme to priestorovo vyjadriť aj tak, že si rozdelila svet na dve časti, ľudskú a neľudskú. V tejto súvislosti je zaujímavý jeden prívlastok iránskeho Mitru ako „vytyčovateľa hraníc,¹² a zároveň aj „pána šírých pastvín.“¹³ Pastviny pravdepodobne synekdochicky, teda ako časť miesta celku, zastupujú celok ľudského sveta, určite však predstavujú jeho hraničné pásmo alebo periférny orgán. Iránsky Mitra je zároveň spájaný s ohňovým oltárom ako stredom a sakrálnym centrom štátu.

V jednej časti takto štruktúrovaného priestoru sú záväzné posvätné kódy, ktoré riadia harmóniu sociálneho, vnútorného sveta, mierového, právom riadeného spoločenstva orientovaného na blahobyť, plodnosť a mier. Druhá časť zásadne odlišných, ale tiež posvätných kódov predpisuje konanie mimo tento vnútorný svet, spája sa s vojnou, dobývaním či lovom.

Teraz si podrobnejšie všimneme priestorový aspekt v starom indoeurópskom ponímaní náboženskej suverenity, pretože sa nazdávame, že veľa z tejto archaickej koncepcie priestoru sa uchovalo práve v neoficiálnych ľudových podaniach o niektorých stredovekých svätcoch - oráčoch. Časopriestor (chronotop) legendových podaní, ktorý nás bude zaujímať, nie je homogénny ako kresťanský (biblický) chronotop majúci jediného stvoriteľa a vládcu, je totiž rozčesnutý na dve zóny, striktne oddelené napr. vyoranou brázdou, ktorých odlišný poriadok garantujú dvaja veľmi odlišní suverení. Nie je preň podstatné rozdelenie na stred a perifériu (toto delenie zodpovedá biblickému chronotopu), ale oveľa radikálnejšie a archaickejšie delenie na domestikovanú a kultivovanú časť reality pod priamou kontrolou človeka a na zónu vzťahujúcu sa k divokej, nespútej prírode, ktorá, ako uvádza I. T. Budil, „*inšpirovala najrôznejšie vojenské, lovecké a iniciačné bratstvá a predstavovala ich najvlastnejší živel.*“¹⁴

¹¹ V oblasti trojfunkčného bádania u Slovanov nám nie sú známe ucelené hypotézy, počítajúce s touto diferenciou v rámci prvej funkcie náboženskej suverenity, napriek tomu sa domnievame, že táto diferenciacia predstavuje základný pilier trojfunkčného systému a ak jeho existenciu môžeme odôvodniť u Slovanov predpokladať, mali by sme rátať aj s tým, že prvá funkcia si aj u Slovanov uchovala spomínané dve dimenzie. Vychádzame z toho, že pokiaľ je možné predpokladať v epike (bohater Volch, Volha v ruských bylinách) i v panteóne (pravdepodobne Veles) varunovský, magický pól náboženskej suverenity, systém predpokladá i prítomnosť jeho párového protikladu „x“, ktorého výskyt je vysoko pravdepodobný a azda pre fungovanie systému i nutný. Na samotný prah postulovania existencie takéhoto láskavého slovanského pohanského božstva., garantujúceho právo a mier, stelesňujúceho blahodarné sily (a teda viac ako iné pohanské božstvá vhodného k prakticky úplnej christianizácii) sa dostal D. Třeštík v štúdiu *Mír a dobrý rok. Česká státní ideologie mezi křesťanstvím a pohanstvím* (In: Folia Historica Bohemica 12, Praha, 1988, s. 23-45). Kľúčové aspekty tejto starej mitrovskej funkcie sústredilo stredoveké legendové podanie okolo osoby sv. Václava.

¹² TOPOROV, V. N.: heslo *Mitra*. In: M Mify narodov mira 2, Enciklopedija v dvuch tomach. Moskva : Sovetskaja enciklopedija, 1988, s. 157-158.

¹³ *Oběti ohněm. Výběr z památek staroiránské a středoiránské literatury*. Vybral a preložil Otakar Klíma. Praha : Odeon, 1985, s. 98-114.

¹⁴ BUDIL, I. T.: *Za obzor Západu*. Praha : Triton, 2001, s. 13.

Tieto dve sféry je potrebné v mytologickej narácii nejako definovať, odlíšiť, rozhraničiť v konkrétnom teréne, najlepšie rituálnym vymedzením hraníc, tu sa núka ako jeden z arbitrárnych, ale mimoriadne názorných postupov oboranie ľudského sídla (niekedy následné oplotenie, ohradenie), prípadne i širšie poňatého ľudského sveta sezónne zahŕňajúceho napr. aj pastviny pre dobytok (hranice ľudského sveta sú totiž v pohybe, pulzujú vo vegetačnom rytme, v zime sa ľudský svet zmfšti na priestor obydla, aby na jar expandoval a dočasne obsiahol napr. pastviny ako svoj periférny orgán).

Polaritu takýchto dvoch zásadne odlišných sfér priestoru skúmal helenista Vernant v inej, gréckej mytologickej tradícii, tam sa v archaickom spodobnení priestoru rysuje výrazný dualizmus. Priestor vyžaduje stred, pevný bod s výsadným postavením, východisko, vďaka ktorému sa možno orientovať – v gréckej mytológii je to domáci krb ako pevne daný stred a jeho personifikácia, bohyňa Hestia, vyjadrujúca tento aspekt archaického prežívania priestoru. Okolo krbu ako sakrálného centra sa rozprestiera ľudský svet vyžadujúci hranicu, ktorá by ho viditeľne oddelila od chaotickej divočiny. Na hranici ľudského sveta (napr. vo dverách, v bráne) a za ňou má svoju doménu boh pastierov Hermes (v tom sa mu podobá slovanský „skotij bog“ Veles), párový protiklad (sused, ako to definuje Vernant) Hestie.¹⁵ Podobné dichotómie sa vyskytujú univerzálne v mnohých tradíciách, indoeurópska tradícia ale včleňuje dôležitý originálny prvok, spája rituálne oborávanie určitého priestoru a určenie jeho stredú zapálením posvätného ohňa.

G. Dumézil v roku 1941 upozornil na jeden „*dokázateľne archaický védsky rituál (Šatapathabráhmana, VII,2,2,12), ktorý spočíva v tom, že sa vyorajú obrysy miesta pre obetný oheň...Vyoranie každej brázdy doprevádza vzývanie „Kravy hojnosti“, aby uspokojila túžby všetkého živého...“* To, že nešlo iba o typický agrárny rituál, ale o niečo oveľa závažnejšie, dokazuje paralelné vzývanie božstiev všetkých troch funkcií, na prvom mieste náboženských suverénov: „*Naplň (ako mliekom) ich túžby, Krava hojnosti, túžby Mitru-Varunu, Indru, obidvoch Ašvinov,... (túžby) tvorov a rastlín.*“¹⁶ Domnievame sa, že to vôbec nebol magický agrárny rituál týkajúci sa tretej funkcie, ale prvofunkčný liturgický úkon premeny chaosu na kozmos, teda vlastne akt „*kozmozovania*“ sveta jeho rozdelením na dve zóny následne zverené do správy dvom božstvám, Mitrovi a Varunovi. Jeden komponent rituálu je stanovenie stredú sveta, a tým je obetný oheň – podobnú funkciu má „*Spoločný krb obce*“ (Hestia, Vesta) v gréckej a rímskej náboženskej tradícii, kde obetný oheň funguje ako štátne centrum a symbol občianskej jednoty.¹⁷ U Skýtov, susedov Praslovanov, zase obdobnú funkciu kráľovského kozuba zaznamenal Herodotos.¹⁸ V ľudovej tradícii Slovanov (a nielen Slovanov) funguje domáci kozub

¹⁵ VERNANT, J. P.: *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků*. Praha : OIKÚMENÉ, 2004.

¹⁶ DUMÉZIL, G.: *Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*. Praha : OIKOYMENH, 2001, s. 53.

¹⁷ VERNANT, J. P.: *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků*. Praha : OIKÚMENÉ, 2004, s. 41.

¹⁸ „*Keď kráľ Skýtov ochorie, posla po troch najvýznamnejších veštcov, ktorí mu veštia uvedeným spôsobom. Spravidla mu tvrdia, že ten a ten krivo prisahal pri kráľovskom kozube, pritom menujú toho z občanov; koho majú práve na myslí. Podľa skýtskeho zvyku sa prisahá pri kráľovskom kozube najmä vtedy, keď chcú odprisahať najväčšiu prisahu*“ (HERÓDOTOS: *Dejiny*. Bratislava : Tatran, 1985, s. 252).

tiež ako sakrálné centrum celého ľudského obydľia.¹⁹

Druhý komponent rituálu, oboranie istého priestoru, je už menej univerzálne rozšírený, vnáša do nediferencovaného priestoru jasnú štruktúru tým, že vytvára svet z nebytia,²⁰ nazdávame sa práve tým, že rozdeľuje priestor na dve zóny, kultúrnu ľudskú (sezónne využívané pastviny sú jej periférny orgán) a divokú, späť s cudzincami – „barbarmi“, obludami a divokými zvieratmi. Oborávanie sa u Slovanov zachovalo až do 19. storočia²¹ ako magický obrad, zameraný na ohradenie a ochranu nejakého kultúrneho priestranstva (obyčajne dediny) a jeho obyvateľov od moru, epidémie a tiež živelných pohrôm. Brázda teda fungovala ako magický ekvivalent opevnenia. Oborávanie spočívalo v tom, že sa okolo obce vyorala brázda, symbolizujúca neprekročiteľnú hranicu.²² Priestor sa týmto liturgickým úkonom semiotickej povahy názorne rozčlenil na svoje a cudzie.²³ Obidva komponenty rituálu, roznielenie posvätného ohňa i oboranie sídla, mohli fungovať aj samostatne, domnievame sa, že rituálne zapalovanie „živého ohňa“ a obrady posvätnéj orby, bohato doložené u Slovanov, Baltov i iných Indoeurópanov, majú svoj pôvod v spoločnom mytologickom dedičstve. Vzácny a zdokumentovaný relikv tohto dedičstva veľmi pravdepodobne predstavuje rituál uchovaný v Bulharsku, kde „bolo dokonca zažívanie svätého živého ohňa spojené s oborávaním obce,“²⁴ podrobnejšie ho opísal Č. Zíbrt.²⁵

Zaujímavá epická látka, pôsobiaca ako veľmi konzistentné mytologické vysvetlenie významu tohto rituálu, sa uchovala v ľudovej tradícii východných Slovanov, v etiologických povestiach o pôvode tzv. Dračích valov (starých opevnení v strednom Podneprí) alebo riek – koryto Dnepra (tu by sme na chvíľu odbočili, dodajme, že podobná epická látka sa uchovala nielen u východných Slovanov, po príklady netreba chodiť ďaleko, možno spomenúť starú povesť zo Zvolena, ktorej zlomok zapísala vo svojom románe *Kliatba* Terézia Vansová: pod bránou zvolenského opevnenia je zakopaný obrovský pluh, ktorým vraj obri vyorali koryto

¹⁹ PLOTNIKOVA, A. A.: heslo *Očág*. In: TOLSTAJA, S. M. et al. : Slavjanskaja mifologija. Encyklopedičeskij slovar. Moskva: Meždunarodnoje otnošenija, 2002, s. 351-353.

²⁰ TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, s. 118.

²¹ Početné príklady uvádza ELIADE, M.: *Od Zalmoxida k Čingischánovi*. Praha: Argo, 1997, s. 169-172.

²² AGANKINA, T. A.: heslo *Opáchivanie*. In: TOLSTAJA, S. M. et al. : Slavjanskaja mifologija. Encyklopedičeskij slovar. Moskva: Meždunarodnoje otnošenija, 2002, s.345.

²³ Podrobnú semiotickú analýzu tejto binárnej opozície podávajú v rámci rekonštruovaného praslávanského modelu sveta IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N.: *Slavjanskije jazykovye modelirujuščije semiotičeskije sistemy*. Moskva : Izdatel'stvo Nauka, 1965, s. 156-165.

²⁴ TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, s. 143.

²⁵ „V Bulharsku za moru dobytčího zapraňují obyčejně do pluhů dva voly a vyorávají kolem vsi brázdu. Kde se voly potkají, zabíjejí je a zakopávají. Pak roznecují „div oheň“ třením dřeva o dřevo. Ohněm zapalují trámec mezi dvěma sloupy, na způsob šibenice, postavené nad zakopanými dobytčaty. Pod sloupy stojí dva bratři, nejstarší a nejmladší v rodině, zároveň mají v rukou nože, kterými zabili voly. Lid vodí kolem těchto bratří dobytčata a bratři udeří každé po hřběte nožem. Jinde roznecují v Bulharsku oheň dva krsňáci (levičkáři), když dobytčí mor vypukne. Přes oheň pak lid vodí dobytčata“ (ZÍBRT, Č.: Seznam povět a zvyklostí pohanských z VIII. věku. In: Rozpravy ČAVU, tř. I, roč. 3, č. 2, Praha, 1894, s. 93-94).

Hrona.²⁶ Podobne etiologické povesti o pôvode známych mimoriadne mohutných stredovekých valov v Bini pri Hrone, kde „*praj čert na babe oral*“²⁷ alebo povest', ktorú zapísal J. Botto s názvom *Báj Turca*,²⁸ rozprávajúca o tom, ako sa stal Turiec pre ľudí obývateľným až potom, keď staré jazero, ktoré ho pokrývalo, vypustil „kňaz Turan“ pomocou pluhu, do ktorého zapriahol „sto obrov“.

V ďaleko detailnejšom ukrajinskom ľudovom podaní Boh poslal na zem obludného draka (Zmeja), ktorý požadoval ľudské obete. Keď prišiel rad na cároviča, ten utiekol drakovi čítajúc modlitbu a zachránil sa v kováčskej vyhni, v ktorej svätí Boris a Gleb kovali pre ľudí prvý pluh (mytologický oráč je v týchto príbehoch často zároveň aj kováčom, ktorý ukoval prvý pluh). Svätí uchopili draka rozpálenými kliešťami za jazyk, zapriahli ho do pluhu a vyorali s ním brázd, ktorá sa nazýva Dračie valy,²⁹ nezabili ho teda, skôr si z ním zmerali sily, skrotili ho. Druhý variant tohto podania bol priložený k oficiálnemu kultu inej dvojice svätcov, súhrnne a s odkazmi na rozsiahlu sekundárnu literatúru ho analyzuje Třeštík vo svojej poslednej knihe *Mýty kmene Čechů*.³⁰ V nej upozorňuje na súbor ukrajinských a bieloruských povestí, prevažne z oblasti stredného Podneprja, rozprávajúcich o oboraní sveta prvotnou brázdou. Povesti rozprávajú o tom, ako „boží kováči“ Kuzma a Damián (Kosmas a Damián) oslobodili ľudí od útľaku strašného draka (Zmeja) tak, že sa ho ľst'ou zmocnili, zapriahli ho do obrovského pluhu a vyorali s ním obrovskú brázd, ktorú možno dodnes vidieť ako Dračie valy. Táto ľudová tradícia robí zo sv. Kosmu a Damiána kováčov a oráčov bez akejkoľvek priamej opory v ich vlastnej legendovej tradícii: „*Dôvod je jednoduchý: podobnosť medzi slovami Kuzma a kuznja (v ukrajínčine) – kováčska vyhňa.*“³¹ V tradícii dokonca Kosmas a Damián vystupujú často ako jedna osoba – Kuzmodemjan.

V texte bulharského apokryfu s názvom *Kak Christosъ plugomъ oral a Kak Provъ carъ Christa bratomъ zvalъ*, ktorého celé znenie publikoval vo svojej štúdiu francúzsky slavista A. Mazon,³² oboráva krajinu dokonca samotný Kristus, v texte okrem Krista vystupuje zaujímavá dvojica, slepý cár *Selěvkyi* a jeho syn *Provъ*. Domnievame sa, že zmyslom Kristovej orby v apokryfe je rozvrhnutie priestoru, definovanie jeho dvojakej povahy, vymedzenie hraníc ľudského sveta. Motív orajú-

²⁶ V súvislosti s touto povest'ou nás na zaujímavú vec upozornila pani Mgr. Zora Myslivcová, pracovníčka Štátnej galérie v Banskej Bystrici. V zbierkových fondoch Lesníckeho a drevárskeho múzea vo Zvolene sa nachádza dosť záhadný zvolenský pluh, ktorého funkciu Gejza Balaša, žiaľ veľmi neúplne, priblížil slovami: „*Pluh, ktorým sa vyorávali mestské priekopy.*“ (BALAŠA, G.: *Mestské múzeum vo Zvolene*. In: *Krásy Slovenska* (tematické číslo 700-ročný Zvolen). Roč. 22, 1943-44, , č. 9, s. 193-196.) Ako sme sa v múzeu dozvedeli, v evidencii nie je o získaní a využití pluhu žiadna zmienka, nedá sa teda vylúčiť ani rituálna funkcia, znamenalo by to, že vo Zvolene sa do nedávnej doby možno uchovávali relikty rituálneho oborávania, na kopanie priekop je pluh dosť atypické náradie, mohlo ísť o priekopy okolo mestského opevnenia, je to pravdaže hypotéza, ktorú predbežne nemožno dôkladnejšie podložiť, ale ani úplne vyvrátiť.

²⁷ DVOŘÁK, P.: *Stopy dávnej minulosti 3, Zrod národa*. Budmerice : Rak, 2004 , s. 264.

²⁸ BOTTO, J.: *Súborné dielo*. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1955, s. 302-306.

²⁹ PETRUCHIN, V. J.: heslo *Páchar, orátaj*. In: TOLSTAJA, S. M. et al.: *Slavjanskaja mifologija*. Encyklopedičeskij slovar. Moskva: Meždunarodnoje otnošenija, 2002, s. 357-358.

³⁰ TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003.

³¹ TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, s. 121.

³² MAZON, A.: *Mikula, le prodieux laboureur*. In: *Revue des Études Slaves* XI. 1931, s. 149-170.

ceho Krista ako pohanský relikv dáva tušiť, že v texte môžu byť ukryté aj ďalšie relikty, možno dokonca celý transformovaný mýtus. Pokúsime sa naznačiť niektoré interpretačné možnosti tohto tajomného textu, nabitého pohanskou symbolikou, vychádzajúce z našej hypotézy o prvofunkčnom charaktere rituálnej orby (nechceme tajiť, že preklad textu nám robil značné problémy a málo poznáme aj kontext jeho vzniku,³³ pôjde teda o riskantné a slabo podložené hypotézy, o ktorých ďalšom osude musia rozhodnúť kvalifikovanejší slavisti).

V príbehu sa do bezprostredného kontaktu s Kristom dostane len cárovič *Provъ*, hľadajúci liek na slepotu svojho otca *Selevkiya*. Orajúci Kristus ho „obrátí“, „prehodí“ ponad brázd a dá mu zázračnú rybu ako liek na slepotu jeho otca. *Selevkiya* a jeho žena vďaka rybe vyzdravejú, a stanú sa veriacimi, Ježiša však nevidia, to je dopriate len ich synovi. Cárovič *Provъ*, blízky Kristovi (nazýva ho bratom) i ľudom (vyberá od nich dane pre svojho vzdialeného otca, ktorý mu, azda kvôli slepote, diskvalifikujúcej ho v ľudskom svete, charakteristicky prenecháva túto záležitosť) má veľavravné meno, pravdepodobne odkazujúce na výkon práva, teda na láskavý právny pól funkcie náboženskej suverenity. Analogické meno má pohanské božstvo z iného konca slovanského stredovekého sveta: je to boh polabských Obodritov Prove, patriaci medzi prvých a hlavných bohov oldenburgskej krajiny, o ktorom informuje *Slovanská kronika* (*Chronica Slavorum*) farára Helmolda z Bosau (asi 1108-1177).³⁴ V inej práci sme sa pokúsili určiť miesto tohto polabského božstva v rámci predpokladaného trojfunkčného systému, jeho kompetenčným ťažiskom alebo „vlastným stredom“ bol najpravdepodobnejšie „mitrovský“, právny pól náboženskej suverenity.³⁵

V prípade cára *Selevkiya* máme pravdepodobne tiež dočinenia s „hovoriacim“ menom, hovoriacim ale komplikovanejšou rečou, používajúcou už kryptické techniky, konkrétne anagramy, teda slová, ktoré sú najprv rozložené na písmená a potom vpísané, zašifrované, vsunuté do iných slov. Anagramy sa využívajú pomerne často i pri tvorení pseudonymov (tzv. anagramoným, ich častým druhom sú tzv. ananymá – obrátené mená, zrozumiteľné len zasväteným).³⁶ Položme teraz otázku,

³³ V starých indexoch zakázaných kníh sa rozprávanie o tom, ako Kristus pluhom oral, pripisuje bulharskému bogomilskému popovi Jeremiášovi. Legendy a piesne na túto tému sú časté v Rusku a u južných Slovanov. Vzťah bogomilstva a predkresťanských náboženstiev v Bulharsku analyzuje HAVIERNIK, P.: *K možným vzťahom bogomilstva a predkresťanských náboženstiev v prvom bulharskom cárstve*. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, s. 139-146.

³⁴ GELMOED: *Slavjanskaja chronika*. Moskva : Izdatel'stvo Nauk SSSR, 1963.

³⁵ GOLEMA, M.: *Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v stredovekej literatúre, mytológií a folklóre stredoeurópskych národov* (habilitačná práca obhájená na Prešovskej univerzite v Prešove v r. 2005, jej vydanie sa pripravuje).

³⁶ Takéto kryptické techniky sú bohato doložené v mnohých archaických mytologických tradiáciách. Mená božstiev sa rozčlenia na časti a tieto časti sa potom uložia na viaceré miesta textu, ukryjú do iných slov. Po takejto operácii už iba sám poet alebo skúsený poslucháč opätovným zložením z týchto rozčlenených častí, z anagramov, dokážu spätne syntetizovať meno božstva. Časté sú prípady „teleskopického“ zasunutia, anatomizácie, či iného ukrývania božských mien. Napr. starý indoeurópsky mýtus o tom ako boh - Hromobijca poráža svojho protivníka tak, že ho rozdrobí na časti a tie rozhádza po svete, sa v textoch ešte umocňuje tým, že aj meno protivníka sa rozdrobí a rozhádza v texte, ukryje vo vnútri iných slov (TOPOROV, V. N.: heslo *Imená*. In: *Mify narodov mira 2*, Enciklopedija v dvuch tomach. Moskva : Sovetskaja enciklopedija, 1988, s.508-510).

kto sa môže ukrývať za „pseudonymom“ *Selěvkiy* (A. Mazon upozorňuje, že nešlo o historickú postavu, odvodenie od dynastie Seleukovcov je málo pravdepodobné). Ak teleskopicky vysunieme, teda čítame obrátene prvých päť písmen mena *Selěvkiy*, dostaneme teonymum *Veles*, čo môže, ale nemusí byť náhoda. O podobný výklad podobného mytológického mena – ananyma sa pokúsil ruský indoeuropeista Toporov, keď vykladal meno *Solověj – Razbójnik* z ruského bylinného eposu. Išlo o čiastočne antropomorfného, ale i obludného protivníka Ilju Muromca, porážajúceho nepriateľov strašným hvizdom, príbuzného Drakovi – rohatému Sokolovi (*Solověju*) v bieloruskom epose. Ilja ho zasiahne do pravého oka, čiastočne ho oslepí a rozrúbe na časti. Toporov upozorňuje, že samotné meno „*Solověj*“ je zviazané ak nie genetickým, tak aspoň anagramatickým vzťahom, zámernou zvukovou zhodou sprevádzajúcou významovú zhodu, s menom boha *Volosa* (*Velesa*), protivníka *Hromobijcu*,³⁷ stačí len „teleskopicky“ vysunúť prvých 5 písmen mena *Solověj*.

Nazdávame sa, že *Solověj* a *Selěvkiy* sú ananymá toho istého slovanského pohanského božstva, že vznikli zámerným využitím kryptických techník pri transformácii dvoch dôležitých mýtov. Prvý mýtus už bol dôkladne rekonštruovaný a určený ako verzia základného indoeurópskeho mýtu o boji *Hromobijcu* s jeho protivníkom, v slovanskej mytológii o boji *Perúna* s *Velesom*.³⁸ Bolo konštatované, že v rámci slovanského panteónu ide o dvojicu s najstaršími (indoeurópskymi) koreňmi³⁹ i s najväčšou rezistentnou schopnosťou, vytrvalo odolávajúcu zmenám náboženskej reality. Vďaka kryptickým a transformačným technikám sa táto dvojica po zrušení pohanského panteónu vynorila v ruských bylinách, prežila nástup kresťanstva ako dvojica bohatierov s „novou“ epickou identitou. *Perún* sa transmutoval do postavy *Ilju Muromca* (ktorého meno odkazuje na sv. Eliáša, spájaného s búrkou) a zvrchovaný magický boh (*Veles?*) sa transmutoval do bohatiera – čarodajníka, premieňajúceho sa na zvieratá, *Volcha* či *Voľgu*,⁴⁰ ale aj do démonického antibohtiera *Solovėja – Razbójnika*.

V druhom mýte o rozdelení sveta medzi dvoch suverénov pomocou vyoraní hraničnej brázdy, majúcom korene azda tiež v indoeurópskej minulosti, sa opäť objavuje zvrchovaný magický boh s novou, už ľudskou identitou a novým menom, slepý cár *Selěvkiy*, po jeho boku stojí epicky transmutovaný, ľudom bližší a oveľa priateľskejší zvrchovaný boh práva, „Kristov brat“, cárovič *Провъ*. Obe tieto postavy sa navzájom kompetenčne dopĺňajú, oddelí ich ale brázda, cez ktorú oráč *Kristus* prehodí („obráti“) cároviča na svoju stranu. Cárovič potom od *Krista* prináša svojmu otcovi čarovnú rybu, jej žľč *Selěvkiyovi* vráti zrak, jej útroby, ktoré majú moc vyhá-

³⁷ TOPOROV, V. V.: heslo *Solověj-Razbójnik*. In: M Mify narodov mira 2, Enciklopedija v dvuch tomach. Moskva : Sovetskaja enciklopedija, 1988, s. 460; IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N.: K probleme dostovernosti pozdnych vtoričnych istočnikov v svjazi s issledovanijami v oblasti mifologii (Dannye o Velese v tradicijach severnoj Rusi i voprosy kritiki pismennych tekstov). In: Trudy po znakovym systemam, v. 6, Tartu, 1973, s.46-82.

³⁸ IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N.: *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej. Leksičeskije i frazeologičeskije voprosy rekonstrukcii tekstov*. Moskva , 1974.

³⁹ JAKOBSON, R.: *The slavic god Veles and his Indo-European cognates*. In: Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani, Torino, 1969, s. 579-599.

⁴⁰ PUHVEL, J.: *Srovnávací mythologie*. Praha : NLN, 1997, s. 279, tiež DUMÉZIL, G.: *Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*. Praha : OIKOYMENH, 2001, s. 660-664.

ňať besov z ľudských duší, skonzumujú všetci spoločne, pretože aj žena starého cára je posadnutá a ani syn (*Provъ*?) nie je zdravý. Starý cár *Selěvkiy* konvertuje – „obrátí sa“ a nariadi aj všetkým ľuďom vo svojom dome a svojom cárstve veriť Kristovým zjaveniam (ale uvidieť Krista mu nie je dopriate, cez brázdú do chráneného ľudského sveta bol „prehodený“ iba *Provъ*, Kristov brat). „Obrátenie“ sa možno udialo nielen s osobou, ale aj s menom starého cára (ako upozorňuje Toporov⁴¹ spôsob použitia vlastných mien v texte môže byť totožný s tým, čo sa deje s nositeľom mena, napr. keď Hromobjica rozkúskuje svojho protivníka na časti, to isté sa udeje aj s menom protivníka v texte, tiež je rozkúskované na časti, ktoré sa ukryjú v iných slovách). Možno aj pôvodné meno Veles sa spolu so svojím nositeľom „obrátilo“, stalo sa anonymom, z Velesa sa stal *Selěv-kiy*. Autor apokryfu sa mohol pokúsiť o svojskú syntézu starých mýtov a evanjelií, podobné stratégie neboli v časoch christianizácie ničím vzácnym.⁴² *Provъ* v apokryfe urobí z Krista sebe brata a *Selěvkiyovi* syna, je to naozaj rafinovaná syntéza dvoch rôznych príbehov, určite lahodiaca uchu poslucháčov len neochotne sa vzdávajúcich starej náboženskej praxe, rozprávajúca modelový príbeh christianizácie (pohanskí bohovia transformovaní na panovníkov, vďaka zázračnej rybe sa ich duše očistia a oni prijímú kresťanstvo, dokonca to isté prikážu svojim vyznavačom). Podobne ako sa periodického rozkúskovania Velesa (*Solovéja*) počas búrky musel v prvom mýte ujať sv. Eliáš, funkčný následník pohanského Perúna (v epose Eliášov menovec Ilja Muromec, stelesnenie druhej, bojovej indoeurópskej funkcie), v druhom mýte sa nie menej dôležitého spútania, zapriahnutia Velesa („skotiego boga“ charakteristicky substituovateľného a aj substituovaného volmi) do pluhu a následnej orby ujíma samotný Kristus, „brat“ mladého cároviča (spolu s ním zastupujúci právny pól prvej funkcie náboženskej suverenity, to z nich robí bratov). Obidva mýty možno koherentne a zmysluplne vyložiť ako konkrétne aplikácie trojfunkčnej ideológie.

Na dôležitý rozdiel medzi zabíjaním drakov (alebo iných neľudských oblúd) a ich krotením, spútaním, zapriahaním, ktoré má, ako sa nazdávame, svoj pôvod v inom archaickom mýte, upozorňuje v súvislosti s ľudovým podaním o sv. Kosmovi a Damiánovi aj D. Třeštík: „*Zatiaľ čo heroickí hrdinovia všetkého druhu bojujúci s drakom ho vždy zabíjajú, Kuzma s Demjanom ho iba znehybňujú (spúta-vajú) a potom ho zapriahajú,*“⁴³ dodajme, že si s ním potom delia svet na dve zóny. Tento iný typ hrdinov – „krotiteľov“ nie je produktívne spájať s druhou funkciou vojenskej sily, ich kompetenčným ťažiskom alebo „vlastným stredom“ bol, podobne ako u Krista oráča v apokryfe, najpravdepodobnejšie „mitrovský,“ právny pól náboženskej suverenity.

Ďalšia podobná látka, považovaná za preoblečený („kreolizovaný“ ak chceme použiť výstižný, ale možno trochu politicky nekorektný termín indoeuropeistov

⁴¹ TOPOROV, V.N.: heslo *Imená*. In: Mify narodov mira 2, Enciklopedija v dvuch tomach. Moskva : Sovetskaja enciklopedija, 1988, s.508-510.

⁴² KOŽIAK, R. – NEMEŠ, J.: *Pro praefatione alebo niekoľko poznámok kvýskumu cirkevných dejín*. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, s. 9-13., SLIVKA, M.: *K náboženskému synkretizmu v strednej Európe*. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, s. 147-162., KOŽIAK, R.: *Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe*. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, 103-124.

⁴³ TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, s. 123.

Toporova a Ivanova) slovanský kozmogonický mýtus, je známa z etnografického materiálu u balkánskych aj východných Slovanov. Podľa nej tvoria svet dve rovnocenné bytosti, Boh a Diabol. Človeka Adama stvoril Boh a naučil ho orať. Obaja tvorcovia potom medzi sebou uzavru zmluvu, tú treba, domnievame sa, interpretovať nie ako výraz slabosti blahodárnych mocností ochraňujúcich ľudský svet, ako ju mali tendenciu vnímať kresťanskí misionári, ale ako ich obrovský kozmogonický úspech, rozdelením sveta sa vytvorí priestor ľudom, rituálna orba, ktorá v tomto podaní chýba alebo je iba naznačená, ktorej by sa zúčastnili obidve mocnosti, by mohla túto dohodu urobiť viditeľnou v teréne. Iné verzie hovoria o spútaní diabla reťazou (motív prispôsobuje aj biblickú látku o archanjelovi Michalovi), diabol sa snaží oslobodiť, ale každoročne, pri prvom hrnení na deň sv. Juraja je nanovo zakutý.⁴⁴

Pozoruhodnú analógiu, ktorá by mohla tento mýtus osvetliť, ponúka egyptský mytologický fond. V súvislosti s ním J. Assmann upozorňuje na špecifické naratívne sformovanie symboliky dvojnosti, dvojica bratov Hor a Sutech zastupuje viac ako geografické rozdelenie na Horný a Dolný Egypt. „*Hor stelesňuje civilizáciu, Sutech divočinu, Hor poriadok, Sutech neusporiadanosť. Jednotu možno nastoliť iba zmierením týchto dvoch protikladných princípov – a zmierenie je možné len vtedy, pokiaľ sa jeden podrobí druhému. Právo, kultúra a poriadok musia bojovať a zvíťaziť, samovoľne sa nepresadia. Nepresadzujú sa ale tak, že by chaos, neusporiadanosť, divokosť a násilie úplne vytlačili, ale ho spútavajú. Mýtus teda neposkytuje fundament pre nejaký trvalý stav, ale pre nezavršiteľný projekt, ktorým je spútanie chaosu a nastolenie poriadku... Tento mýtus sa nerozpráva len kvôli poučeniu a zábave. Jeho účinok je dvojaký. Na jednej strane rozvrhne svet, ktorý je rozdelený na dve časti a môže sa udržať v chode iba tým, že sa obidve časti spoja k vyššej jednote, vďaka čomu si poriadok udrží prevahu nad chaosom, kultúra nad divokosťou, právo nad násilím.* (zvýraznil M. G.) Zároveň však mýtus mobilizuje energie, ktoré sú k nastoleniu jednoty a udržaniu chodu sveta potrebné.“⁴⁵

V dávnych praslovanských verziách mýtu o rozdelení sveta možno predpokladať postavu odlišnú od drakobijcu, teda akéhosi „krotiteľa“ drakov, toho, kto si s nimi zmeria sily, skrotí ich alebo zapriahne, vynúti si od nich zmluvu o rozdelení sveta, následne ju obidve strany potvrdia napr. spoločným oboraním ako vymedzením vzájomných hraníc. Veľmi pravdepodobne išlo o mytologickú bytosť (prípadne bytosti, ktoré si podelili aspekty tejto funkcie) s vysokým postavením v panteóne, ktorej kompetencie tvoria logický a konzistentný celok práve vtedy, ak ich experimentálne umiestnime do koncepcného rámca trojfunkčnej ideológie, presnejšie do rámca právneho pólu náboženskej suverenity. Tento krotiteľ drakov a oráč nebol patrón bojovníkov, ale správca posvätného, suverénny vo sfére ľudského sveta, bol to odborník na uzatváranie zmlúv, prenechávajúci zmluvným spôsobom suverenitu za brázdou svojmu zmluvnému partnerovi démonickéj, neľudskej, zoomorfnej (drače, býčej, vlčej) povahy. Garantoval a stelesňoval láskavý, právny a milosrdný aspekt funkcie náboženskej suverenity. Podobne ako Mitra z iránskej Avesty, priamy pokračovateľ védského Mitru a nositeľ mnohých jeho funkčných

⁴⁴ Tamtiež, s. 125.

⁴⁵ ASSMANN, J.: *Kultura a paměť*. Praha : Prostor, 2001, s. 148.

kompetencií (okrem toho, že bol pôvodcom svetla a ohňa, mal jeden zaujímavý atribút, „*karšō.rāzah*“, ruský preklad „*vypryamitel' linij (graníc)*“,“⁴⁶ čo by sme preložili ako „vytyčovateľ línií, hraníc“), mohol byť aj „pánom širokých pastvín“⁴⁷ teda sezónne využívaných periférií ľudského sveta, predstavujúcich jeho problémovú a spornú pohraničnú zónu (alebo aj synekdochu, teda nepriame pomenovanie celku ľudského sveta vyjadrené pomenovaním jeho dôležitej časti).

Pre takúto pohraničnú zónu, teda pre pastviny, veľmi presne platí výrok Pierra Touberta: „*Hranica má lineárny charakter iba v abstraktnom vnímaní, reálne je to zóna. Statická je iba zdanlivo. Je vždy výsledkom pohybu a v priestore, iba materializuje stav krehkej rovnováhy... Hranica nie je nikdy hradbou, jednoduchou stenou, vždy je to živá membrána či periférny orgán... Zdá sa, že hranica nápadne často produkuje špecifické typy, akým bol napr. „vojak – roľník“ Každopádne vytvára štýl života, v ktorého základoch stojí násilie a nedôvera v normy a v socializačné mechanizmy prevládajúce v centrálnych oblastiach. Hraničný svet je teda výsošným svetom tzv. out law.*“⁴⁸

Perzský Mitra, teda pán šírých pastvín a vytyčovateľ práve takýchto „krehkých“ hraníc, zároveň každoročne chytal (teda spútal) a následne zabíjal obrovského býka, podľa M. Eliadeho to bola súčasť archaického, už indoiránskeho mýtu, ktorého rituálne stvárnenie bolo základným prvkom pri oslavách Nového roka, takže epizóda mala kozmogonický význam.⁴⁹

V ďalšom výklade zameriame pozornosť na sv. Juraja, vojaka a mučeníka, s menom ktorého folklórna tradícia Slovanov zviazala relikty zaujímavých pohanských obradov i bohatú mytologickú topiku,⁵⁰ ktorá nemá oporu v oficiálnej cirkevnej tradícii. V slovanských folklórnych tradíciách existujú dva obrazy sv. Juraja, jeden sa približuje k oficiálnemu cirkevnému kultu drakobijcu a kresťanského vojaka, teda ukazuje skôr na možné spojenie s druhou vojenskou indoeurópskou funkciou, druhý ho kompetenčne spája s chovom dobytka (ochranca dobytka) a s roľníctvom, zdanlivo teda s treťou funkciou plodnosti a výroby. Tento obraz je zviazaný so začiatkom jari, s prvým vyhánaním dobytka na pastviny u východných a južných Slovanov. V chorvátskych piesňach prichádza v deň svojho sviatku zelený Juraj na zelenom koni, Slovinci v tento deň odomykajú pôdu dreveným kľúčom, Bulhari a Srbi rituálne s ochranným cieľom obchádzajú polia,⁵¹ dodajme, že aj to je možný, teda arbitrárny spôsob, ako ozrejmiť a nanovo vytýčiť hranice ľudského a ne-ľudského sveta. Najzaujímavejší pre náš výklad je ale iný originálny prvok pridaný k oficiálnemu kultu u východných Slovanov a Baltov, sv. Juraj býva označovaný ako „vlčí pastier.“ Ešte v 19. storočí sa v určitých oblastiach Ruska

⁴⁶ TOPOROV, V. N.: heslo *Mitra*. In: Mify narodov mira 2, Enciklopedija v dvuch tomach. Moskva : Sovetskaja enciklopedija, 1988, s. 155.

⁴⁷ Tento konštantný prívlastok sa opakovane pridáva k Mitrovmu menu v hymnickej básni z Avesty (Jašt 10) „*Ku počtē Mithrovē*“, In: *Oběti ohňům. Výběr z památek staroiránské a středoiránské literatury*. Vybral a preložil Otakar Klíma. Praha : Odeon, 1985, s. 98-114.

⁴⁸ TOUBERT, P.: *Střed a periferie*. In: Encyklopedie středověku. Praha : Vyšehrad, 2002, s. 729.

⁴⁹ ELIADE, M.: *Od Zalmoxida k Čingischánovi*. Praha: Argo, 1997, s. 124.

⁵⁰ AVERINCEV, S. S.: heslo *Georgij*. In: Mify narodov mira 1, Enciklopedija v dvuch tomach. Moskva : Sovetskaja enciklopedija, 1988, s. 273-275.

⁵¹ TOLSTOJ, N. I.: heslo *Georgij*. In: TOLSTAJA, S. M. et al. : Slavjanskaja mifologija. Encyklopedičeskij slovar. Moskva: Meždunarodnoje otnošenija, 2002, s. 103-104.

vlk nazýval „psom sv. Juraja“,⁵² zachovalo sa ruské príslovie: „*Čo je vo vlčích zubocho, to dal vlkovi sv. Juraj*“.⁵³ Podľa ruskej legendy, majúcej paralely v Bosne, Slavónii i v Bulharsku, jeden pastier zbadal udupanú trávu pod dubom a vyliezol naň, aby zistil, čo sa tu odohráva. Odtiaľ uvidel cválajúceho sv. Juraja, za ktorým bežalo mnoho vlkov. Zastavili sa pod dubom a odtiaľ sv. Juraj posielal vlkov na všetky strany, povolujúc im, čo smú zožrať. Nakoniec zostal iba starý chromý vlk, tomu sv. Juraj povolil zožrať „toho, kto na dube sedí“, po dvoch dňoch pastier zliezol a chromý vlk ho zožral. Zaujímavý výklad tohto a podobných motívov na základe rozboru mytologických predstáv Baltov a Slovanov podala litovská bádatelka Marija Gimbutasová, tá vidí za folklórnym obrazom sv. Juraja archaického „vládcu vlkov“,⁵⁴ ktorý sa podľa nej objavuje v epicky transformovanej podobe aj v ruskom bylinnom epose v osobe fenomenálneho lovca a veľkého dobyvateľa, premieňajúceho sa na vlka, bohatiera Volhu Vseslavieviča.⁵⁵ Chceli by sme tu ponúknuť iný hypotetický výklad motívu, sv. Juraj nie je vládcou vlkov, ale má s týmto vládcou zmluvu o rozdelení sveta, prostredníctvom nej ho ovláda a obmedzuje, paralyzuje a ohraničuje jeho moc, on určuje, čo si môže a čo nemôže démonický vládca vlkov prostredníctvom svojich démonických podriadených v ľudskom svete vziať. Svätý Juraj zároveň totiž v ľudových predstavách ochraňuje dobytok a ľudí pred vlkmi, (v oficiálnej cirkevnej tradícii zase centruje ľudský svet – na čo ukazuje nápadná lokalizácia jeho svätýň⁵⁶ a zároveň stráži ako vojak jeho hranice, podobne ako ľudový „vlčí pastier“). Ak niečo dovoľí zožrať svojmu démonickému zmluvnému „partnerovi“, je to vysvetliteľné ako trest za mravný priestupok, potrestaný sa kvôli previneniu ocitá mimo ochranného „obalu“ dôležitej „zmluvy zmlúv“, čo má pre potrestaného tragické následky. Nazdávame sa, že folklórny sv. Juraj má blízko skôr k inej postave ruského bylinného eposu, k fenomenálnemu oráčovi z ruských bylín, Mikulovi Seljaninovi (jeho meno sa dáva do súvislosti so sv. Mikulášom⁵⁷). S Mikulom si už spomínaný „pán vlkov“ (nie ich pastier) fenomenálny lovec a dobyvateľ Volha Vseslavievič „rozdeli svet“ tak, že ho urobí vyberačom daní a správcom troch ruských miest (teda správcom ľudského sveta, niečím podobným je poverený cárovič *Провъ* v bulharskom apokryfe) a sám Volha, vo sfére ľudského sveta nekompetentný (on a jeho družina nevládu vytiahnuť z brázdy Mikulov pluh), kamsi odchádza (nazdávame sa, že naspäť do svojej domény mimo ľudský svet). Podobne aj iná postava bylinného eposu s veľavravným menom Dobryňa (zvláštny bohatier, ktorý nemá rád zbrane, bojuje „mnišskou čapicou“, nerád bojuje a nerád zabíja, vyniká skôr zdvorilosťou a úspešne urovnáva konflikty) uzatvára večnú a neporušiteľnú zmluvu o rozdelení sveta s drakom Goryničom.⁵⁸

⁵² BUDIL, I. T.: *Za obzor Západu*. Praha : Triton, 2001, s. 44.

⁵³ TOLSTOJ, N. I.: heslo *Georgij*. ... s. 104.

⁵⁴ BUDIL, I. T.: *Za obzor Západu*. Praha : Triton, 2001, s. 44.

⁵⁵ Podrobnejšie sme sa tejto postave bylinného eposu venovali v už spomernutej habilitačnej práci (GOLEMA, M.: *Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v stredovekej literatúre, mytológii a folklóre stredoeurópskych národov*).

⁵⁶ TRĚŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, s. 72.

⁵⁷ TOPOROV, V. N.: *Russk. Svjator: Svoje i čužoje*. In: Slavjanskoje i balkanskoje jazykoznanie. Problemy jazykových kontaktov. Moskva : Izdatel'stvo Nauka, 1983, s. 107.

⁵⁸ *Ruské byliny* (vybral a preložil Ján Vladislav). Praha : SNKL, 1964.

Vlci v pôvodnom mytologickom scenári mali teda takpovediac dvoch „šéfov“, podliehali vo svete ľudského sveta (t. j. napr. za magickou brázdou) sv. Jurajovi (pôvodne mytologickej bytosti alebo bytostiam, personifikujúcim blahodarné sily, ktorej interpretantom sa tento kresťanský svätec v ľudovom podaní stal), vo sfére divočiny má ale vládu nad vlkami v rukách iný, už démonický vládca, napr. v litovskej tradícii je to boh smrti, mágie a podsvetia Velinas (funkčný i jazykový ekvivalent slovanského „skotiego boga“, čo interpretujeme ako boha zvierat a divočiny – Velesa), v kresťanskej interpretácii stotožnený s diablom, pokladaný za stvoriteľa vlkov, uctievaný tiež ako ochranca stád pred vlkami, ktorému boli prinášané hojné zvieracie obete.⁵⁹ Je to ale „vládca vlkov“ iného typu, je im takpovediac priamo, nie sprostredkovane nadriadený.

Človek pri obstarávaní životných potrieb musí hranice takto modelovaného ľudského a ne-ľudského sveta nutne a so všetkými rizikami prekračovať, potrebuje teda korektné vzťahy s obidvomi suverénmi. Napr. pastier na ruskom severe bol považovaný za čarodejníka majúceho vzťah s tzv. *lešim* (zoomorfným duchom lesa blízky Velesovi⁶⁰) a ďalšími temnými silami. Verilo sa, že pastier uzaviera s *lešim* zmluvu, podľa ktorej mu obetuje najlepšiu kravu 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 (skromnejší ekvivalent rituálnej orby), cez ktorú nemôžu prekročiť nečisté sily.⁶¹

Svätý Juraj, ak berieme do úvahy iba ľudové podanie, nie je teda Zabíjač drakov a patrón rytierov, stredovekých dedičov indoeurópskeho ponímania bojovníka stelesňujúcich druhú funkciu vojenskej sily, nie je ani dokonalým lovcem.⁶² Ľudovú predstavivosť pohanských Slovanov na prahu christianizácie asi naopak viac oslovovala epizóda z oficiálnej legendy, v ktorej najprv svätý Juraj draka len vážne zraní, tým ho vlastne znehybní a skrotí, a povie oslobodenému dievčaťu: „Neváhaj a hod' mu na krk svoj pás! Keď to urobila, drak šiel za ňou ako najkrotkejší pes.“⁶³ Domnievame sa, že práve v tomto bode deja boli pripojené relikty pohanskej tradície, na základe ktorých „prischla“ v ľudovom podaní sv. Jurajovi kompetencia vlčieho pastiera, „centrujúceho“ priestor ľudského sveta a zároveň určujúceho a chrániaceho jeho hraničnú zónu a zároveň dôležitú časť, teda pastviny, majúceho zmluvu s pánom divočiny. Táto hypotéza, ktorú predkladáme na falzifikáciu, by mohla pomôcť pomerne konzistentne a možno presnejšie ako iné osvetliť výnimočné postavenie a modifikácie kultu tohto svätca u slovanských stredove-

⁵⁹ BUDIL, I. T.: *Za obzor Západu*. Praha : Triton, 2001, s. 44, tiež JAKOBSON, R.: *The slavic god Veles and his Indo-European cognates*. In: *Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani*, Torino, 1969, s. 579-599.

⁶⁰ IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N.: *K probleme dostovernosti pozdnych vtoričnyh istočnikov v svjazi s issledovanijami v oblasti mifologii (Dannye o Velese v tradicijach severnoj Rusi i voprosy kritičky pismennyh tekstov)*. In: *Trudy po znakovym systemam*, v. 6, Tartu, 1973, s.46-82.

⁶¹ PLOTNIKOVA, A. A.: heslo *Pastúch*. In: TOLSTAJA, S. M. et al. : *Slavjanskaja mifologija*. Encyklopedičeskij slovar. Moskva : Meždunarodnoje otnošenija, 2002, s. 354.

⁶² Tak jeho funkcie popisuje BUDIL, I. T.: *Za obzor Západu*. Praha : Triton, 2001, s. 42.

⁶³ VORAGINE, J. de: *Legenda aurea*. Praha : Vyšehrad, 1984, s. 157.

kých národov, napr. budovanie jeho svätýň na miestach starých kultových miest v strede obývaného sveta.⁶⁴ Môžeme uviesť aspoň niektoré významné lokality, napr. povestami opradený stred českej krajiny – Říp v Čechách, Wawelský vrch v Krakove, kde sa na mieste jaskyne mýtického draka nachádzali svätyne zasvätené drakobijcom archanjelovi Michalovi a sv. Jurajovi.⁶⁵ Ďalej možno spomenúť stredoveký uhorský Vesprém, sídlo najstaršieho uhorského biskupstva, so starším, pravdepodobne ešte veľkomoravským kostolom sv. Juraja a novším, už uhorským kostolom archanjela Michala.⁶⁶ Nazdávame sa, že sv. Juraj a archanjel Michal sa až v neskoršom podaní stali patrónmi rytierov a vzormi všetkých stredovekých hrdinov bojujúcich s drakmi. V najrannejšej fáze christianizácie boli spájaní u Slovanov pravdepodobne skôr s náboženskou suverenitou, s právom.

Na posledne spomínaných miestach sa vedľa sv. Juraja objavuje ďalšia kompetenčne blízka postava „spútavača drakov“, nie už svätca, ale archanjela Michala, nazdávame sa, že pri hľadaní pohanských aspektov kultu sv. Michala v stredoveku sa objavili závažné zistenia pri výskume lokality Michalský kopec v Olomouci. Jozef Bláha zisťuje, že práve Michalský kopec bol „ideovým a kozmickým stredom tunajšej oikumeny“,“⁶⁷ v stredoveku sa v okolí miestnej svätyne sv. Michala konali snemy, súdy a periodické trhy, niečo podobné vrátane intronizácie panovníka je doložené pre už spomínaný krakovský Wawel.⁶⁸ Bláha uvádza viacero závažných dokladov o neutralizačnej funkcii zasväcovania bývalých pohanských obetisk archanjelovi Michalovi, všima si modifikácie michalského kultu predovšetkým v oblastiach strednej a východnej „slovanskej“ Európy.

Bláha upozorňuje aj na ďalšie zaujímavé splyvanie svätca a archanjela v slovanskom prostredí, ktorému sa venovali hlavne ruskí bádatelia, ide o sv. archanjela Michala a sv. Mikuláša, viacero vlastností sv. archanjela bolo prenášaných na sv. Mikuláša, onomastická kontaminácia mien oboch svätých je ale doložená aj v olomouckom nekrológiu z r. 1236.⁶⁹ V ľudovej tradícii východných Slovanov je sv. Mikuláš „starším“ medzi svätými, môže dokonca hereticky zameniť na prestole Boha (alebo Krista), v deň sv. Nikolaja Zimného (Mikuláša) bolo zvykom v Rusku pripravovať hostinu so špeciálne na túto príležitosť uvareným pivom, išlo o sakrálny rituál, zvyk, ktorého nedodržanie by znamenalo narušenie svetového poriadku.⁷⁰ Dodajme, že varenie piva pre mužíkov v ruskom bylinnom epose vykonáva menovec sv. Mikuláša, oráč Mikula Seljanin, deliaci si svet s démonickým Volhom.⁷¹ Sv. Mikuláš v ruských ľudových zariekaniach ochraňuje pred ča-

⁶⁴ TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003, s. 200, tiež SLÁMA, J.: *Svatojiřské kostely na raně středověkých hradištích v Čechách*. In: Archeologické rozhledy XXIX, Praha, 1977, s. 269-280.

⁶⁵ KOUTSKÝ, K.: *Draci středověkého světa*. Praha : Mladá fronta, 2005, s. 101.

⁶⁶ STEINHÜBEL, J.: *Nitrianske kniežatstvo*. Bratislava : Veda, 2004, s. 116.

⁶⁷ BLÁHA, J.: *K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku*. In: Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Philosophica – Aesthetica 23. Historia artium IV., s. 37-49.

⁶⁸ Tamtiež, s. 44.

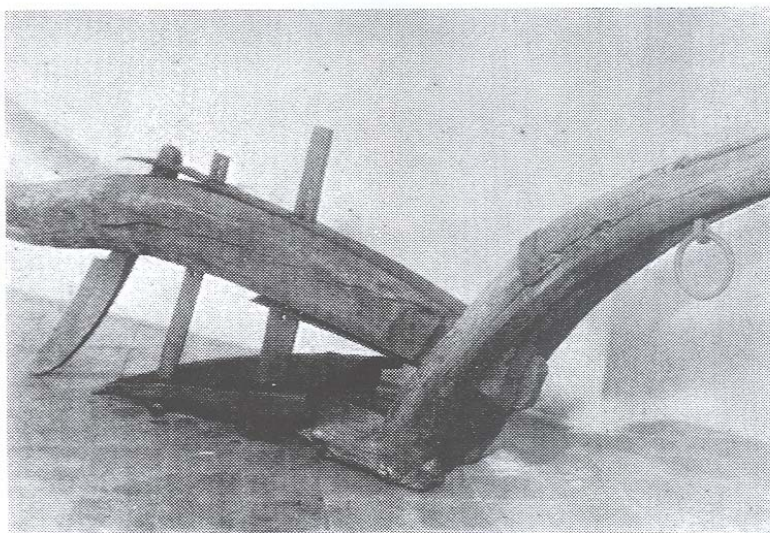
⁶⁹ Tamtiež, s. 44.

⁷⁰ BELOVA, O.V.: Nikoláj. In: TOLSTAJA, S. M. et al. : Slavjanskaja mifologija. Encyklopedičeskij slovar. Moskva : Meždunarodnoje otnošenija, 2002, s. 321-322.

⁷¹ Meno Mikula sa dáva do súvislosti práve so sv. Mikulášom, ochrancom ruského národa (TOPOROV, V. N.: *Russk. Svjatogor: Svoje i čužoje*. In: Slavjanskoje i balkanskoje jazykoznanie. Problemy jazykovych kontaktov. Moskva : Izdatel'stvo Nauka, 1983, s. 107).

rodejníkmi, urieknutím, chorobami, zbraňami, ohnivým drakom letiacim k dievčatám, lieči ľudí i dobytok, je, podobne ako sv. Juraj, ochrancom dobytká, (teda akýmsi strážcom pastvín).⁷² V kontraste ku „hroznému“ sv. Iljovi (Eliášovi – prívlastok ukazuje na druhú funkciu vojenskej sily, sv. Eliáš (Ilja Gromovik) u východných a balkánskych Slovanov podedel veľa z pohanského nebeského bojovníka, patróna kniežacích vojenských družín, hrozného hromobijcu Perúna, osloboditeľa atmosférických vôd) je sv. Mikuláš označovaný ako „milosrdný“ svätý, stelesňuje teda niečo iné ako starú vojenskú funkciu, je skôr špecialistom na správu posvätného, presnejšie na jej láskavý, mitrovský pól. Kult sv. Mikuláša bol predovšetkým ľudovým, plebejským, zlieval sa na periférii s relikiami pohanských kultov a nadväzoval na predkresťanské personifikácie blahodarných síl.⁷³

V ľudovej tradícii nielen východných Slovanov sa teda rysuje kompetenčne spríbuznená skupina svätcov: Sv. Juraj, sv. Mikuláš, sv. Kosmas a Damián, sv. Boris



Pluh, ktorým vyorávali mestské priekopy.
Der Pflug, mit dem man die Graben um die Stadt
auspflügte.
Foto R. Dutka.

Obr. 1. Pluh, ktorý bol možno využívaný pri rituálnom oborávaní mesta Zvolen (BALAŠA, G.: Mestské múzeum vo Zvolene. In: Krásy Slovenska (tematické číslo 700-ročný Zvolen), roč. 22, 1943-44, č. 9, s. 193-196)

⁷² Podľa O. V. Belovej (pozn. 68): „Hlavné funkcie sv. Nikolaja (ochranca dobytká a divých zvierat, roľníctva, včelárstva, vzťah so záhrobným svetom)... svedčia o zachovaní v ľudovom ponímaní stôp kultu pohanského boha Velesa.“ Pretože pohanského Velesa považujeme skôr za démonického a zoomorfného suverénneho pána divočiny, nazdávame sa, že sv. Nikolaj stelesňuje v ľudovom ponímaní skôr jeho komplementárny, teda s ním úzko zviazaný, kompetenčne susediaci mitrovský, teda láskavý protipól.

⁷³ AVERINCEV, C. C.: heslo *Nikoláj*. In: Mify narodov mira 2, Enciklopedija v dvuch tomach. Moskva : Sovetskaja enciklopedija, 1988, s. 217.

a Gleb, ale i archanjel Michal, dokonca samotný Kristus.⁷⁴ Do tejto skupiny svätcov, ľudovou legendovou tradíciou obdarených podobnými atribútmi, účinkujúcich v podobných úlohách v podobných príbehoch, možno ešte, nazdávame sa, bez interpretačného násillia priradiť českého svätého Prokopa, zakladateľa Sázavského kláštora. Ten podľa ľudovej tradície, zapísanej v 19. storočí, nielen vyhnal čertov so svojej pustovníckej jaskyne a vykázal ich na pusté miesto (horu Lobec, teda „podelil“ si z nimi sféry vplyvu),⁷⁵ ľudové podanie k tomu dodáva, že čerta v jaskyni zapriahol a vyoral s ním dodnes miestami viditeľnú tzv. Čertovu brázdnu medzi

⁷⁴ Sv. archanjela Michala a sv. Juraja spája kompetenčne J. Hudák, v súvislosti s kultom archanjela Michala na stredovekom Slovensku upozorňuje, že sv. Michal bol síce vnímaný ako symbol víťazného zápasu s pekelnými mocnosťami, teda aj s pohanstvom, zároveň ale mohol aj substituovať kompetenčne blízke pohanské božstvá. „*Cirkev sa usilovala schristianizovať starú vieru nenásilne a návazne na domáce danosti, svoje kostoly stavala sprvoti na miestach starých pohanských obetísk, a to už aj preto, aby mala záruku, že sa neobjavia pokútne. Na túto funkciu patrocínia sv. Michala poukazuje i skutočnosť, že objekty jemu zasvätené sú zvyčajne na návršiach (tak je to aj v susedných krajinách, napr. v Krakove, Olomouci, Šoprone), obklopené cintorínmi. Toto patrocínium sa vyskytuje aj v neskorších obdobiach, a to retardované v 16.-17. storočí, pričom je príznačné, že vždy ako patrón nových sídlisk, vznikajúcich vnútornou kolonizáciou (hraničné oblasti Oravy, Liptova, Spiša a Kysúce)... Asi podobný charakter v začiatkoch christianizácie zohralo aj patrocínium sv. Juraja, ktoré však vo svojej druhej vlne, v dobe vrcholného stredoveku, nadobudlo tvárnosť ochranca rytierstva“ (HUDÁK, J.: *Patrocínia na Slovensku*. Bratislava : Umenovedný ústav, 1984, s. 19). Aj inde vníma Hudák patrocínia sv. Juraja a sv. archanjela Michala ako pribuzné: „*Najstaršie patrocínia na Slovensku pochádzajú zo začiatkov christianizácie, spadajú do 9. a 10. storočia. Výrazom víťazstva christianizácie bývalo patrocínium sv. Michala, ktoré je na Slovensku najfrekventovanejšie z celej skupiny hagiologických patrocínií rátajúc do toho aj angelologické, a pravdepodobne aj patrocínium sv. Juraja, ktorého nositeľom je najstaršia zachovaná sakrálna stavba Kostolany pod Trábečom, ktoré však vo svojej druhej vlne v období vrcholnej gotiky nadobudlo stavovskú tvárnosť (ochranca rytierstva, patrocínium hradných kaplniek)“ (s. 460). Dodajme, že nás tu zaujíma predovšetkým oveľa menej prebádaná prvá vlna úcty. Kontinuita úcty k tejto dvojici pokračuje aj v Uhorsku „*Novú christianizáciu v 10. a 11. storočí a jej stabilizáciu v 11.-13. storočí reprezentujú misijné patrocínia (Michal, Juraj)“ (s. 57). Podobne aj J. Sláma odlišuje dve fázy kultu sv. Juraja: „*Zatiaľ čo spočiatku bol tento svätec považovaný za patróna bojovníkov a ochranca ohradených miest, v dobe križiackych výprav sa z neho stal symbol dokonalého rytierstva a patrón šľachty. Vtedy došlo k vyvrcholeniu svätoturajskej úcty“ (SLÁMA, J.: *Svatojiřské kostely na rané středověkých hradistiřch v řechách*. In: *Archeologické rozhledy XXIX*, Praha, 1977, s. 270). Ďalej konštatuje zaujímavú skutočnosť: „*Medzi patrocíniami niekoľkých desiatok kostolov, ktoré boli v rannom stredoveku postavené v řechách na približne tridsiatich hradiskách, tvorí najpočetnejšiu skupinu zasvätenie svätoturajské. Aj keď k veľkej oblube a k rozšíreniu kultu sv. Juraja dochádzalo na českom území až od konca 12. storočia, sú tieto hradné svätoturajské svätyne nesporne staršie“ (s. 277), všetko teda ukazuje na staršiu málo prebádanú podobu kultu patróna ohradených (a predtým pravdepodobne rituálne oboráných) miest. V tejto súvislosti je zaujímavé, že dvojicu sv. Juraj a archanjel Michal nachádzame opäť vedľa seba aj v sídle najstaršieho uhorského biskupstva vo Vespřeme. Na vespřemskom hrade stojaci „... kostol sv. Juraja bol najstarobylejší a najstarodávnejší zrejme spomedzi všetkých uhorských kostolov, ktoré stáli v dobe kniežaťa Imricha († 1031). Bol teda starší ako susedný chrám svätého Michala. Keďže v predošlej pohanskej dobe sotva niekto staval kostol, rotunda musela stáť už v 9. storočí a slúžila vespřemským kresťanom aj po obsadení Zadunajska Maďarmi“ (STEINHÜBEL, J.: *Nitrianske kniežatstvo*. Bratislava : Veda, 2004, s. 116), má teda ešte veľkomoravský pôvod. Počiatok vespřemského biskupstva a teda aj stavba chrámu sv. Michala súvisí s príchodom misijného biskupa Bruna zo Sankt Gallenu do Uhorska v roku 972, ktorý pokrstil knieža Gejzu a ďalších Arpádovcov. Gejzov mladší brat, budúce knieža Nitrianska, „*dostal pri krste meno Michal, podľa archanjela Michala, ktorý sa stal aj patrónom súčasne založeného vespřemského biskupstva“ (s. 115).******

⁷⁵ *Dvě legendy z doby Karlovy (Legenda o svätém Prokopu, Život sväté Kateřiny)*. K vydání připravili prof. Dr. Jozef Hrabák a prof. Dr. Václav Vážný. Praha : Nakladatelství ČSAV, s. 52.

Sázavou a svojim rodiskom, dedinou Chotouň.⁷⁶

Podobné epické témy späté s orbou sa objavujú nielen v ľudových legendách, ale aj v slovanských dynastických povestiach, nazdávame sa, že ide o fragmenty a varianty tej istej archaickej látky, nazdávame sa ďalej, že aj pri dynastických povestiach prispela k ich usporiadaniu práve trojfunkčná ideológia (v rôznych podobách a v rôznom rozsahu). V rámci Dumézilom objavenej trojfunkčnej ideológie bývajú obvykle takéto oráčske motívy dynastických povestí interpretované ako symbolický výraz tretej funkcie plodnosti a výroby. Mýtický pluh býva vnímaný ako v princípe poľnohospodárske, teda treťofunkčné náradie (obdarené síce v konkrétnych príbehoch magickými kvalitami). Na rozdiel od tejto častej interpretácie sa domnievame, že prvý pluh – prototyp pluhu⁷⁷ – bol predovšetkým veľmi dôležitou liturgickou prvofunkčnou rekvizitou, využívanou napr. pri voľbe či potvrdení posvätného náčelníka a súčasnom symbolickom spútaní, zapriahnutí zoomorfnej obludy či zvierat'a (napr. v prípade českého Přemysla Oráča v Kosmovej *Kronike českéj*⁷⁸ túto úlohu splnili obyčajné strakaté voľy, ktoré pravdepodobne zastúpili slovanského „skotiego boga“ Velesa, a potom sa veľavravne vytratil z ľudského sveta a navždy zmizli v skale). Táto rekvizita sa teda najprv využila obidvomi spolupracujúcimi zmluvnými stranami pri definovaní ľudského sveta, pluh bol až potom prenechaný a odovzdaný tretej funkcii už ako roľnícke náradie. Sakrálny vládca sa po tomto prvofunkčnom výkone odobral väčšinou „centrovat“ ľudský svet („liturgická“ náboženská funkcia pluhu sa ale môže aktualizovať vo výročných alebo ochranných rituáloch, vtedy sa sakrálny vládca alebo jeho splnomocnení vracajú opakovať orbú).

Takáto orba predstavovala základný prvofunkčný výkon nutný na to, aby sa dualita prvej funkcie stala zrejmovou, etablovala sa v priestore. Tretej funkcii sa týmto (rovnako ako druhej) iba otváral rámec, aby sa vôbec mohla objaviť, tvorili sa elementárne kozmogonické podmienky, aby mohla naštartovať (napr. oráč Mikula z ruského bylinného eposu po svojom oráčskom výkone prenechá pluh roľníkom a odchádza „centrovat“ ľudský svet, vymáhať dane a vynucovať dodržiavanie práva v troch ruských mestách, ktoré mu ako kompetentnejšiemu správcovi prenechal jeho protipól, démonický lovec a dobyvateľ Volha, premieňajúci sa na zvieratá).

G. Dumézil sa pokúšal spojiť pluh s treťou funkciou pri interpretácii sociálnej legendy starovekých Skýtov, zaznamenatej Herodotom. Skýtom z neba spadli tri zlaté a žeravé „funkčné talizmany“, ako ich Dumézil nazýva, nádoba (náboženská funkcia), sekera (funkcia vojny) a pluh (funkcia plodnosti a výroby). Domnievame sa, že podstatne bohatší, aj keď fragmentárny slovanský mytologický materiál môže túto interpretáciu spresniť, zlatý pluh primárne odkazoval na právny pól prvej náboženskej funkcie, zároveň a druhotne i na tretiu funkciu, bol teda symbolom, ktorý odhaľoval a ukazoval vzájomnú spriaznenosť týchto dvoch funkcií, ich spoločnú náklonnosť k mieru a prosperite.

Na niečo veľmi podobné upozorňuje aj helenista Vernant v brilantnej troj-

⁷⁶ KADLEC, J.: *Svatý Prokop český strážce odkazu cyrilometodějského*. Praha : Benediktinské arcidiecézní opatství sv. Vojtěcha a sv. Markěty, 2001, s. 41-42.

⁷⁷ U starovekých Skýtov, susedov Praslovanov, ale i u súčasných Osetíncov, potomkov Skýtov, bol tento prvý pluh zlatý a žeravý, spadol z neba spolu so sekerou a miskou, ďalšími funkčnými talizmanmi a dotknúť sa ho mohol iba tretí, najmladší kráľov syn.

⁷⁸ *Kosmova Kronika česká*. Preložil Karel Hrdina. Praha : Svoboda, 1975.

funkčnej interpretácii Hesiodovho mýtu o striedaní pokolení (zlaté a strieborné pokolenie spája s náboženstvom, bronzové a hérojské s vojnou a železné s plodnosťou a výrobou). Podľa Vernanta: „První a třetí funkce, králové a zemědělci, jsou tedy spjati mytickým i reálným poutem. Hésiodův zájem je zaměřen právě na problémy, které se zároveň týkají první i třetí funkce, na otázky, které se jich týkají společně... Tato spřízněnost vychází jasně najevo v oné části Aratovi básně, kde tento autor z Hésioda přejímá mýtus o kovových pokoleních: Vláda Diké (bohyne spravodlivosti – pozn. autora) se tu jeví jako neodlučně spjatá se zemědělskou činností. Zlatí lidé (personifikovaná náboženská funkcia – pozn. autora) neznají žádné spory a boje: „dobytek, pluh a sama Diké, jež udílí oprávněné statky, jim všeho poskytují hojnost“. Bronzoví lidé (personifikovaná funkcia vojny – pozn. autora), kteří si ukují meč války a zločinu, zabijí tažné voly a snědí je.“⁷⁹ Dodajme, že ani mýtický Přemysl (stelesnenie spravodlivosti) svoje voly (ako zmluvných partnerov) nezabije a nezje, ale odviaže ich a prepustí a nasýti sa charakteristicky chlebom a syrom na „železnom stole“ – pluhu.

Pluh v analyzovaných príbehoch bol teda najpravdepodobnejšie symbolom prvotnej zmluvy o rozdelení sveta medzi láskavým, ľudským a právnym (pluh ovládajúcim) pólom náboženskej suverenity na jednej strane a magickým, hrozným, démonickým, neľudským a zoomorfným (do pluhu zapriahnutým) pólom tejto suverenity.⁸⁰ Možno naň aplikovať jedno dôležité zistenie C. Lévi-Straussa: pluh svojou

⁷⁹ VERNANT, J. P.: *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků*. Praha : OIKÚMENÉ, 2004, s. 130.

⁸⁰ Dualizmus prítomný v tomto skýtskom funkčnom talizmane robil interpretačný problém aj Dumézilovi (DUMÉZIL, G.: *Mýtus a epos I*. Praha : OIKOYMENH, 2001, s. 473-480.), v antických zmienkach o skýtskom pluhu sa totiž vždy spomínajú jeho dva komponenty, volské jarmo a pluh (*iugum boum, aratrum*) a takisto popri kráľovských Skýtoch, pravdepodobne špecialistoch na náboženskú vrchovanosť a kočovných Skýtoch, bojovníkoch, sa u Herodota spomínajú ešte dva druhy špecialistov na tretiu (?) funkciu, sú to Skýti – oráči a Skýti – pestovatelia. Tento nepomer medzi počtom symbolických predmetov (3) a delením Skýtov na štyri funkčne definované skupiny by azda prestal byť nevysvetliteľnou anomáliou a stal by sa očakávaným výsledkom, ak by sme sa pokúsili vnímať pluh ako náboženský symbol komplexnejšie, „dualisticky“, teda aj s nutnou ľudskou obsluhou (zodpovedá jej pluh) a zvieracou hnacou silou (zodpovedá jej jarmo), takto to robíme v priloženej schéme, takto to ale napr. robí aj staroveká iránska hádanka, ktorú si dovoľime citovať: „Co je to, co má deset nohou, tři hlavy, šest očí, šest uší, dva ohony, tři páry varlat, dvě ruce, tři nosy, čtyři rohy, tři hřbety a život a udržování celého světa na tom závisí?... Je to přece spřežení dvou býků s mužem, který orá...“ (*Oběti ohňům. Výběr z památek staroiránské a středoiránské literatury*. Vybral a preložil Otakar Klíma. Praha : Odeon, 1985, s. 255). Text hádanky zaostruje na aktérov orby, nás viac zaujímajú vzťah, ktorý ich spája a ktorý zmyslovo názorne, obrazne a nepriamo reprezentuje v hádanke vynechaný pluh s jarmom. Na tomto mieste je potrebné komentovať aj schému priloženú za textom, do ktorej sme sa pokúsili skondenzovať naše hlavné zistenia. Horná časť schémy je vybudovaná na rozlíšení denotačnej a konotačnej úrovne v mýte o pluhu. Rozlíšenie denotačnej a konotačnej úrovne mýtu rozpracoval v inej súvislosti R. Barthés (BARTHÉS, R.: *Mytologie*. Praha : Dokořán, 2004, s. 109-115; MARCELLI, M.: *Příklad Barthés*. Bratislava : Kalligram, 2001, 220-225.). Spodná časť schémy vychádza z metodologických princípov C. Lévi-Straussa o konštruovaní modelov ako tabuliek vzťahov, pričom vzťahy majú logickú a metodologickú prioritu pred prvkami, ktoré spájajú (LÉVY-STRAUSS, C.: *Myšlení přírodních národů*. Praha : Dauphin, 1996, s. 176-177.; KANOVSKÝ, M.: *Kultúrna a sociálna antropológia*. Bratislava : CHRONOS, 2004, s. 185). Schéma načrtáva model priestoru, v rámci ktorého pluh spolu s ľudskou obsluhou a zvieracou hnacou silou mal funkciu konkrétneho klasifikátora, nositeľa pojmu a dualistického symbolu prvotnej zmluvy o rozdelení sveta. Symbol pluhu mohol nepriamo pomenúvať v princípe identický zmluvný vzťah medzi historicky a kultúrne rôznymi dvojicami, zastupujúcimi však vždy funkčne komplementárne dva póly funkcie náboženskej suverenity.

„dualistickou povahou“ patril k tým predmetom, ktoré možno použiť ako čosi, čo Lévi-Strauss nazýval binárnym operátorom.⁸¹ Pluh môže mať z logického hľadiska vzťah k problému, ktorý je tiež binárny, je teda istá afinita medzi predmetom ako je pluh a problémom, ktorý sa mýtus o prvotnej zmluve pokúša vyriešiť.

Mytologický pluh bol ale zároveň aj komplexnejším, transfunkcionálnym symbolom, osvetľujúcim nielen vzťah oboch pólov funkcie náboženskej suverenity, ale aj ich vzťah k funkcii tretej, ako sa to pokúšame znázorniť v schéme za textom. Mimoriadny význam v mýte mala postava oráča, len vďaka jeho oráčskemu výkonu sa mohol uprostred divočiny plnej démonických tvorov objaviť ľudský svet ako chránený priestor. V ľudovom podaní sa pluhu ako dôležitej liturgickej rekvizity po vytlačení starej náboženskej praxe museli opätovne chopiť niektorí stredovekí svätci a mýtickí zakladatelia dynastií, aby mohli ako noví zástupcovia právneho pólu náboženskej suverenity presvedčivo demonštrovať svoju schopnosť centrovat' ľudský svet a chrániť jeho hranice.

doc. PaedDr. Martin Golema, PhD.; Katedra slovenského jazyka a literatúry,
Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, Ružová 14, Banská Bystrica
(mgolema@pdf.umb.sk)

⁸¹ LÉVI-STRAUSS, C.: Mýtus a význam. Bratislava : Archa, 1993, s. 28.

DENOTAČNÝ SYSTÉM

- priradenie významu ku vnímanému predmetu
- reálny alebo „terminologický“ kód spriaznený s logikou

Pluh = poľnohospodárske náradie, charakteristické pre tretiu funkciu plodnosti a výroby

KONOTAČNÝ SYSTÉM

- systémy druhých významov, pridávanie sekundárnych významov a funkcií
- „rétorický“ kód spriaznený s mýtom umožňuje širšiu komunikáciu, zapája aj afektívny, ideologický svet, „kreslí socio-kozmozologický model sveta

Pluh = „konkrétny klasifikátor“, nositeľ pojmu, symbol prvotnej zmluvy v indo-európskom modeli sveta, prvofunkčná liturgická rekvizita (zmyslovo vnímateľným spôsobom dosvedčuje, že mytologický problém bol vyriešený, že rozpor bol prekonaný, ľudský svet bol vyčlenený z ne-ľudského)

Ne-ľudský svet

(neusporiadanosť, divokosť, násilie)

- obývaný zvieratami, mytologickými obludami, cudzincami
- divočina, les, vodné plochy

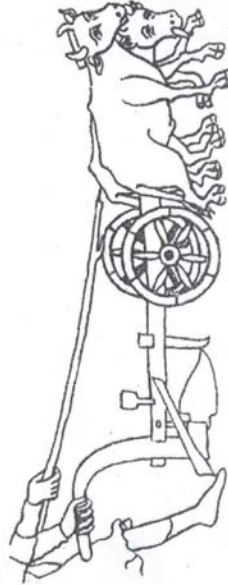
Hraničná zóna

Ľudský svet

(právo, kultúra, poriadok)

- sezónne využívané pastviny ako periférny orgán ľudského sveta
- obrábaná pôda, polia
- ľudské sídlo (hradisko, dedina)
- pribytk

- sakrálné centrum domu, štátu (napr. hňisko, sakrálna stavba)



- démonické božstvá (had Varuna) a epickí hrdinovia, mytologické obludy, zvieratá (drak zapriahnutý do pluhu sv. Kosmom a Damiánom, čert zapriahnutý sv. Prokopom, obri, ktorí obrovským pluhom vyorali koryto Hrona, strakaté voľy Přemysla Oráča, démonický lovec a dobyvateľ Volha z ruských bylín, meniaci sa na vlka, vlky ako „psy sv. Juraja“, drak spútaný princeznou na príkaz sv. Juraja

- brázda ako hranica (magický ekvivalent opevnenia, oplotenia) vyoraná pluhom (symbolom zmluvy spájajúcej obidve strany)

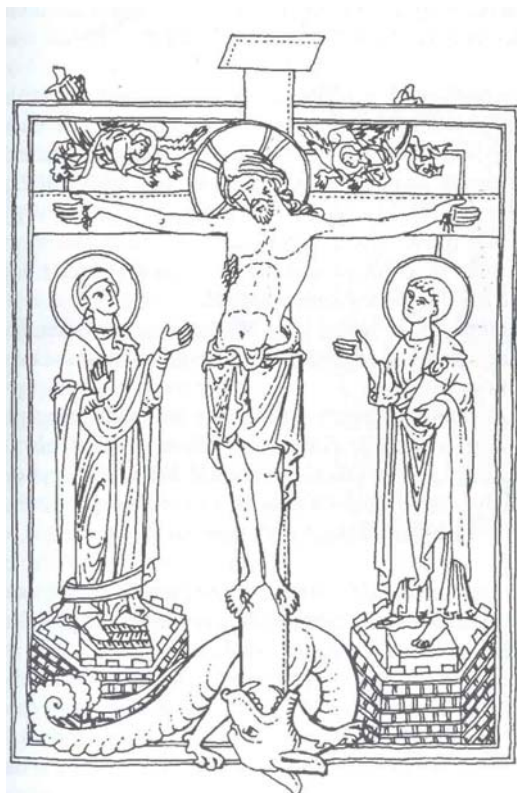
- sv. Juraj ako „vlčí pastier“, iránsky Mitra ako „pán širých pastvín“
- sv. oráči (Kosmas, Damián, Prokop), oráči – zakladatelia dynastií (Přemysl, Piast), postavy v epose (oráč Mikula), ktoré ohraničujú a chránia svet ľudí -svätci „centrujúci“ svet ľudí (sv. Juraj, sv. Mikuláš), zakladatelia dynastií (Přemysl po zvolení za knieža)



Obr. 2. Přemysl Oráč, praotec českých Přemyslovcov, freska z rotundy svätej Kataríny v Znojme, začiatok 12. storočia (<http://www.znojemskarotunda.com/ikonsamo.htm>)



Obr. 3. Rímska pyxida z Čiernych Kľačian zobrazujúca zakladanie Ríma oráčom (DVOŘÁK, P.: Stopy dávnej minulosti 3, Zrod národa. Budmerice : Rak, 2004, s. 143)



Obr. 4. Ukrižovaný Kristus poráža draka, 1. polovica 13. storočia, Nemecko (KOUTSKÝ, K.: *Draci stredovekého sveta*. Praha: Mladá fronta 2005, s. 97)



Obr. 5. Perzský Mitra zabíjajúci býka, mramorový basreliéf (TOPOROV, V. N.: heslo Mitra. In: *Mify narodov mira 2*, Enciklopedija v dvuch tomach. Moskva : Sovetskaja enciklopedija, 1988, s. 155)

Summary

The Medieval Saint Ploughmen and The Pagan Slavic Mythology

Martin Golema

The study tries to interpret, from the perspective of new comparative mythology of G. Dumézil and his school, fragments of stories that were layered by folk tradition of official church interpretation on some saints in Slavic environment. We are interested mainly in the leitmotif of ploughing certain space by the saint. Similar leitmotifs are illustrated also in dynastic legends of west Slavs, ritual correlate of these stories has persisted in several places of Central and Eastern „Slavic“ Europe almost till present time in the form of ploughing around the village as the protective mean against plague and natural catastrophes. At looking after the common meaning of these stories and responsible rituals inside of the system discovered by Dumézil and reconstructed threefunctional Indo-European ideology, researches connected them mainly with the third function of fertility and production, coming out of presumption, that it was typical agrarian magic. We are trying to submit alternative interpretation, that will reveal probable place of these stories and rituals within juridical pole of the first function of religious sovereignty

We assume, that such a ritual plough made old Indo-European apportionment of competences sensually perceptible in the administration of sacredness for magic and law. This was manifested also in designing the space on two contradictive zones – human and non-human, on which the world was divided by two very dissimilar sovereigns. In the myths of dividing the world among two sovereigns with help of ploughing the border furrow, having roots probably in Indo-European past, the supreme magical god appears as „harnessed“ being of zoomorphic, often demonic (dragon) character. This being is shackled and harnessed by plough by closer and much more friendly god of law – Ploughman, so together with him he carry out basic cosmogonic performance. Both these beings fulfil competently each other, partition of human world and wilderness is in principle their mutual performance, having the form of the contract.

In ancient pra-slavic versions of the myth on dividing the world we can assume the stature distinct from dragonkiller, so some „dragontamer“ – The Ploughman, the one, who will fight with them, tames them or harnesses them, will enforce from them the contract on dividing the world, which they will consequently for example by mutual ploughing as to set limits of mutual borders. With high probability this was a mythological being (or beings that shared the aspects of this function) with high position in Pantheon, whose competencies create logic and consistent whole when we experimentally place them to conceptive frame of threefunctional ideology, more precisely to the frame of juridical pole of religious sovereignty. This dragon-tamer and Ploughman was not a patron of warriors, but an administrator of sacred, sovereign in the sphere human world, he was a professional at concluding contracts, leaving in contractual way the the sovereignty behind the furrow zoomorphic (dragon, wolf-like) character. He guaranteed and personified kind, juridical and merciful aspects of the function of religious sovereignty.

In the folk tradition not only of Eastern Slavs, his competencies were consigned to some saints, for example to St. Cosma and Damian, St. Boris and Gleb, St. Prokop, but also to Archangel Michael, St. George, St. Nicolaus, even to Christ himself. Similar epic themes connected with ploughing appear not only in folk legends, but also in Slavic dynastic tales, the three-functional ideology has contributed to their arrangement (in various shapes and in various dimension). Within the three functional ideology discovered by Dumézil, these leitmotifs are usually interpreted as a symbolic expression of the third function of fertility and production. The plough is usually perceived as principally agricultural, i. e. third-functional tool (to which are given magical qualities in concrete stories). Regardless of this frequent interpretation we assume, that the first plough – mythological prototype of the plough – was, most of all, very important liturgical firstfunctional property, used for example at election or declaration of sacred chief and at the same time symbolic shackling, harnessing zoomorphic monster or animal. This property was at first used by both co-working contractual sides at defining the human world, the plough was afterwards left and handed already as peasant tools, and sacral ruler, after this firstfunctional performance, went to „center“ the human world. „Liturgical“ religious function of the plough can be actualized in annual or protective rituals – at that time the sacral ruler or his proxies come back to repeat the ploughing.

Such a liturgical ploughing, whose main hero was mythological Ploughman, meant the basic firstfunctional performance needed, so the duality of the first function became obvious, had etabled in the space. This only opened the frame to the third (as well as the second) function, so it can appear, elementary cosmogonic conditions were created, so it can start. In the folk tradition, after pushing out the old religious practise, alongised with mythic dynasty establishers, some Middle-Age saints had to catch this important liturgical property, so they could, as the new representatives of juridical pole of religious sovereignty, convincingly demonstrate their ability to center the human world and to protect its borders.

