

# Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia\*

Martin Golema

*The author of the study, working with less known texts from Czech, Slovak and Hungarian surroundings, tries to confirm conclusions about a mythological couple of “wolf shepherds” (its origin goes back to the early Slavonic text horizon) published up to the present, but he also shows some other ways of reconstructing of the old myth linked with this mythological couple. St. Blaise was evidently established in the place under research as a common interpretatio christiana of demonic and magic related member of this couple – the Slavonic god Veles.*

Mnoho významných zachovaných fragmentov praslovanskej mýtopoetickej tradície, teda toho, čo podľa Toporova tvorilo „predhistóriu literatúry u Slovanov“ (Toporov, 1998), sa viaže k mytologickej postave slovanského „vlčieho pastiera“. Veľmi dôkladný súhrn k téme i závažné nové zistenia priniesli posledné výskumy M. Mencej (1999, 2001). Rozsiahly materiál, ktorý Mencej zhromaždila a interpretovala, chceme doplniť a spresniť v jednom bode: látka o „vlčom pastierovi“ podľa autorky absentuje u Čechov a Slovákov (Mencej, 2001, s. 159). Na málo známom textovom materiáli z českého a slovenského prostredia sa chceme pokúsiť nielen potvrdiť úplnú adekvátnosť interpretácie M. Mencej, ale aj naznačiť niektoré ďalšie možnosti rekonštrukcie starého mýtu (mýtov) spojeného s postavou „vlčieho pastiera“.

Ludové podanie u Slovanov angažuje ako ochrancov dobytku najvyššie postavy kresťanstva (Boha, Ježiša, Máriu) i celý zbor svätcov, u južných Slovanov sa ako „vlčí pastier“ – substituent pohanského božstva s touto kompetenciou a s vysokým postavením v praslovanskom panteóne – výraznejšie presadzuje napr. sv. Juraj, v jeho tieni démonický Šent (Mencej, 2001, 1999), u Rusov je to napr. sv. Mikuláš (Uspenskij, 1982) a sv. Blažej (Toporov, 1998, s. 80–93; Ivanov – Toporov, 1973), ako *interpretatio christiana* „vlčieho pastiera“ sa objavujú aj sv. Sáva, Martin, Mikuláš, Peter i Pavol.

Kľúčové zistenie, že vo viacerých textoch odkazujúcich k praslovanskému, ba dokonca až k indoeurópskemu textovému horizontu sú vážne indicie, že **nešlo o jednu mytologickú postavu, ale o dve, kompetenčne sa sčasti prekrývajúce bytosti** (Mencej, 1999, s. 198; Mencej, 2001, s. 179), otvára nové možnosti interpretácie mytologických zlomkov centrovanych okolo dvojice slovanských „vlčích pastierov“. Nazdávame sa, že túto istú dvojicu mytologických postáv možno pristihnúť aj pri inom, v slovanskom prostredí bohato doloženom mytologickom úkone – pri rituálnej orbe, prostredníctvom ktorej si delia svet na dve zóny dve božstvá, spravujúce starú indoeurópsku funkciu náboženskej suverenity.

\* Štúdia vznikla v rámci riešenia grantu Vedeckej grantovej agentúry MŠ SR a SAV č. 1/0583/08.

Táto látka nie je len variantom „základného mýtu“ o boji Hromobijcu s jeho protivníkom (aj keď sa tohto mýtu dotýka, prepletá sa s ním, stráca sa v jeho tieni, dokonca je ním polhcovaná), ide o relatívne samostatnú látku, v ktorej démonického protivníka nezabíja, ale iba spútava a zapriaha do pluhu postava pohybujúca sa v blízkosti Hromobijcu Perúna, ktorej kompetenciou je výkon práva a uzatváranie zmlúv. S démonickým protivníkom Perúna, s Velesom, si vyoraním hraničnej brázdy delí svet. Vlci, pohybujúci sa v oboch zónach (ak zohľadníme aj časové hladisko, tak aj v sezónach; zimnej či letnej) podliehajú striedavo zvrchovanej moci vždy jedného z dvojice „vlčích pastierov“. Fragmenty takýchto mytologických látok sa pokúsime v našej štúdiu hľadať v českej a slovenskej textovej tradícii, všimneme si niektoré maďarské texty, pokúsime sa aj o interpretáciu toponým z oblasti Balatonu v Maďarsku, ktoré by mohli mať pôvod v textovej tradícii asimilovaných panónskych Slovanov

### Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v moravských, českých a maďarských zaklínadlách

Č. Zíbrt (1864-1932) český historik, folklorista a etnograf v práci *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní* (1889) upozorňuje na niektoré zaujímavé kompetencie sv. Blažej, ktoré mu boli pridané (alebo minimálne výrazne dotvorené a rozšírené z cirkevne uznávaných) ľudovým podaním na Morave a v Čechách. Upozorňuje na viaceré zmienky v staročeských pamiatkach, formulované kazateľmi horliacimi proti ľudovému „kacírstvu“ a poverčivosti. Tieto „ľudové“ kompetencie sv. Blažej už podľa názoru teologicke vzdelaných kazateľov 17. a 18. storočia idú mimo rámca oficiálnych cirkevných kompetencií tohto svätca. Podľa Zíbrta sa v nich navyše skrývajú „zkomolené a svatými jmény místo božstev pohanských vyzdobené zlomky prastarých písní obřadních“ (Zíbrt, 1889, s. 245), na tento názor sa pokúsime nadviazať a ďalej ho rozvinúť.

Už prvý náboženský spis M. Poličanského, na ktorý upozorňuje Zíbrt, *Pokuty a trestání přestupníkův božích přikázání...* (z r. 1613), horlí medziiným proti povere, podľa ktorej sv. Blažej vládne „vlky a jinou lítou zvěří“, je teda „ochráncem stád, patronem pastýřů“ (Zíbrt, 1889, s. 245). Ešte zaujímavejší je podstatne rozsiahlejší text kázne horliacej proti ľudovému kacírstvu, dokazujúci, že sv. Blažej bol na Morave vzývaný „ve formulích, jimiž pastevcí žehnali stádo, vyhánějice je na pastvu“. Viaceré obsérne žehnania (zaklínadlá) z neznámej zbierky zaklínadiel odpísal barokový český kazateľ, jezuita Bohumír Hynek Bílovský (1659-1725) a podrobil ich ako exemplárny prejav ľudového kacírstva zdravujúcej teologickej kritike v kázni „W Uterý Swatodušni“ vytlačenej v zbierke kázni *Coelum vivum*, (Opava, 1724). Podstatnú časť z týchto „žehnaní“ publikoval naposledy Č. Zíbrt (1889, 245-247). Keďže ide o unikátny a zaujímavý text, ktorý sa pokúsime hlbšie interpretovať, citujeme ho celý na základe vydania barokovej postily *Coelum vivum* z roku 1724:

„Jak většýho Zlodějství/ Krádeže/ tak opravdu větších Czár/ Powěr/ Nadšení/ Nawažactví/ se sotva kde jinde nachází jak u Mysliwcůw/ některých Mlinářůw/ polních Mistrůw a při Pastýřích/ nebo ti/ a zvláště poslední w nerozumné/ ošklivé/ a bláznivé věci/ a Ržíkání až k Podiwu sylně věří. Medle slyšte jenom jak se Pastýřové modlí/ když stádo vyhání/ a nebo pasou.

††† We Jméno BOha† Otce BOha† Syna/ BOha† Ducha Swatého. Pan Bůh ráčil počítí/ též já N. vyháním tento BOží Dobytek/ na to BOží pole/ na BOží louky/ vyháním na ty

BOží Průhony/ pod to jasné Slunéčko/ pod oblohu/ pod Panny Marye její Swatý Plášť/ pod Pána Krysta Obranu/ pod Roucho Swatého Blažeje/ jděte mně ticho Stádo BOží na to BOží Pole/ tak jakož jest byl tichý a pokorný Beránek Krystus JEžíš/ když ho nemilostiwě jali/ wázali/ mrskali/ bičovali/ Trním korunovali/ ostrými Hřeby na Swatým Kříži Ruce/ y Nohy přibili/ Anebo jakož byla čistá a pokorná Panna Marya/ která Synáčka swého Krysta JEžíše Milého pod swým Srdcem nosyla/ a swými ho Pannenskými Prsy krmila. Jděte mně Stádo BOží na to BOží Pole po hromadě/ tak jakož Zástup jdoucí z Kostela/ držte se jedni druhých/ tak jakož jsou se drželi Czertí nesprawedliwého Jidáše w Pekle/ proklatý Czerte/ odkud jsy sem přišel/ jdi tam zas/ co jsy chtěl zde učiniti/ učič to tam/ toho mi buď na pomocy Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/ Amen.

Pán Bůh ráčil počíti/ tak též já N. vyháním tě Stádo BOží tímto Průhonem/ na to BOží Pole/ na to čisté Humence/ na BOží louky/ pod tuto Nebeskou oblohu/ pod Pána JEžíše Obranu/ pod Panny Marye Plášť/ pod Roucho swatého Blažeje/ jdi tam Swatý milý Blažeji/ do Bethléma k Panne Maryi/ ať ti půjčí tři Zámky/ tři Klíče/ jdi tam k Wýchodu/ k Poledni/ k Západu/ k půl Nocy/ zamkni Tlamy všem Wlkům/ Wlčicým/ Rysům/ Rysycým/ Hadům/ Hadicým/ Štírům/ Štírycým/ sršným Dewaternicým/ Czarodejníkům/ Czarodejnicým/ aby tohto Dobytka necýtili/ neslyšeli/ kůže nedrali/ Chlupu nedrasyli/ Massa nežrali/ Krwe nechlamali/ Kosti nelamali/ ani tohoto BOžího Stáda newiděli/ tak jakož jsou Židé Pána Krysta newiděli/ když ráčil z mrtwých wstáti †Hůl/ Hůl/ †Hůl † lesní Psy/ Wlku diwoký/ potworo chlupatá byllysy na tom Poly když se byl Pán JEžíš narodil/ když byl obřezowán/ když byl od Jidáše zrazen/ když byl umrskán/ ubičowán/ uplwan/ Trním korunowán/ ostrými Hřebyky na Swatém kříži přibity? Nebylly jsy ještě nebuď. O proklati a zlořečeni Psy lesní/ Klín tobě w twé Tlamě wězý/ Koudel tobě w twé Prdeli hoří/ Matka BOží tobě na twém Krku stojí/ aby jsy ty Proklatý Pse lesní nemohl widěti/ ani slyšeti/ twé proklatý Tlamy odevříti/ ani tomuto Stádu uškoditi. Já N. wás zaklínám ne swou Mocý/ než Pána Krysta pomocy/ zaklínám wás Wlcy lesní/ Diábly poslaní/ Protiwnicy a Towarýšši neprawí/ zaklínám wás dewět †††††Tisýcy/ dewítí††† sty/ dewadesáti dewíti Ránami Krysta Pána/ když jest byl ukřížowán/ zaklínám wás šlápeji Panny Marye/ dwanácti Apoštoly/ čtyřmi Ewangelisty/ toho my dopomáhej Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť/ Duch Swatý/ Amen.

Pan JEžíš Krystus Syn Panny Marye ráčil počíti/ tak já N. po jeho drahé Milosti vyháním tě Stádo BOží s tímto Průhonem na to BOží Pole/ s Pánem JEžíšem w Tichosti/ jděte mně Ticho Stádo BOží/ tak jakož jsou šli wšecky milé Dušicky za Pánem JEžíšem Krystem/ držte se jedni druhého/ jakož jest držela Panna Marya Synáčka swého/ na swém Swatém Lúnu/ při jeho Swatým křtu/ stujť stujť stujť Stádo BOží na tomto Roli/ tak jakož jest stála Panna Marya s swatým Janem pod Křížem/ anebo jako stojí drahé BOží Tělo/ a drahá BOží Krew w Kalichu na Swatým Oltáři/ toho mi dopomáhej Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/ Amen.

Pán Bůh ráčil počiti tak já N. po jeho drahé Milosti vyháním toto BOží Stádo s tímto Průhonem na to BOží Role/ Pane nemohu pro Wlka/Wlčicy/ pro Rysa/ Rysycy/ pro Štíra/ Štírycy/ pro Hada/ Hadicy/ pro sršní Dewaternicy/ pro Czarodejníky/ Kouzedlníky/ pro jinou diwokou Zwěř/ jdi tam Swatý Petře k Panně Maryi/ na jejím Swatým Lúnu wezmi tři Klíče/ tři Zámky/ jdi tam k tomuto Stádu/ kde se koliwěk pásti bude/ zamkni Tlami všem Wlkům/ Wlčicým/ Rysům/ Rysycým/ y wšy diwoké Zwěři/ aby tomuto Stádu neuškodili/

*pokud mně N. Písku z Moře newynesete/ Hwězdy na Nebi nepřechítáte/ tak wy zlí Towaryšši poslání/ y neposlání žádné Mocy neučiňte; Toho mně dopomáhej Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/Amen.*

*Šla Panna Marya s Swatým Petřem/ Swatým Blažejem/ Swatým Mikulášem/ Swatým Jozefem přes hory Chaldejské/ potkali se s nimi devadesáte devět Wlkůw/ a Wlčic/ ptala se jich Panna Marya/ kdež se berete wy proklati Wlcy/ a Wlčice? Jdeme tam na to Role/ abychom škodili tomuto stádu/ jdi tam swatý Petře k Wýchodu/ Swatý Blažej na Poledne/ Swatý Jozefe k Západu/ swatý Mikuláši k Půlnocy/ aby nad tímto Stádem žádné mocy nemohli míti. Toho mi dopomáhej Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/Amen.*

*Jdi tam Swatý Danyeli k mýmu stádu/ zamkni Wlkům jejich Tlamy/ a diwoké Zvěři/ ať neškodí tomuto Stádu/ z předku/ ani z zadku/ tak jakož jsou neškodili Lwowé w Jámě Babyloně tobě S. Danyeli; Toho mi dopomáhej Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/Amen.*

*Pán JEŽÍŠ Krystus/ po swém Swatém Umučení/ ráčil jest na Kříži řícti to poslední Slowo/ dokonáno jest/ tak já N. po jeho drahé Welebnosti a Milosti/ tento Spis/ tato prawá/ a swatá Slova zawírám/ aby toto mé Žehnání/ Zaklínání/ k dobrému prospěchu/ a užítku bylo/ tak abych já N. s tímto Stádem mohl bezpečně pásti. Toho mně buď napomocná Trojice Swatá/ Bůhť Otec/ Bůhť Syn/ Bůhť Duch Swatý/Amen.*

*Takové a těm podobné Modlitby/ Zaklínání/ Zařikání a Zažehnání mají/ Pastýřowé/ polní Místrí/ a Hospodářowé. Čim pak jich více mají/ a umějí/ tím w většší Wážnosti při Obcích postaweni/ většý plat dostáwají“ (Bílovský, 1724, s. 307–310.)*

Bílovský v texte naznačuje, že text doslovne odpísal z akejsi zbierky zaklínadiel, v texte je spomenutý „spis“ a skratka mena N. odkazuje pravdepodobne na gramotného pastiera, tvorca tohto spisu. Spis pravdepodobne koloval medzi pastiermi v Bílovského pôsobisku – Veľkých Slátěniciach na Morave blízko Olomouca. V ďalšej časti svojej kázne v duchu barokovej poverčivosti Bílovský vôbec nespochybňuje účinnosť citovaných zaklínaní, ale argumentuje veriacim, že ich účinnosť garantuje nie Svätý Duch, ale Diabol, aby rafinovane zvedol duše kresťanov od pravej zbožnosti. Bílovský v kázni zachytáva aj iné ľudové povery (pravdepodobne z regiónu Moravy, kde v dobe publikovania postily *Coeolum vivum* pôsobil) týkajúce sa magickej ochrany dobytká, obracia sa na svojich farníkov s otázkou, ktorej publikum asi veľmi dobre rozumelo: „Než ptám se tebe/ zdaliž to jejich Hadání/ Žehnání Powěry/ Owsa na Hlawu Sypání/ w jistým Počtu Ihly do Wody Házení/ zdaliž Woda spáteční z Kola mlynského/ a Kropení její Dobytku twému pomáhá?“ (Bílovský, 1724, s. 318)

V závere kázne pridáva ešte odstrašujúce exemplum, odrážajúce však poverčivé praktiky miestneho prostredia, aby svojich farníkov odradil od kacírskoho konania: „Swiňáček jistý měl Hůl/ a w té Holy jméno swatého Blažeje napsané/ v kterou Hůl silně věřil/ že totižto skrze tuto Hůl žádnému jeho Dobytku Wlk neuškodí. A tak se častěji stalo. Uhlídal Wlky/ a jak toliko Holy zatočil/ Wlcy utíkali. Co wíc? Tak w tu Hůl věřil/ že od Stáda odešel/ á Hůl místo Wartýře při stádě nechal. Stalo se tedy že jeden pobožný Czlowěk okolo stáda toho Cestou se ubíral/ a blízko stáda pekelného pastýře s Holy uhlídal. Co tu děláš osmělil se

*ten Služebník Boží/ a prawil/ co zde děláš pekelný Skotáku? Swině pasu odpověděl. Kdo ti to poroučel? Anebo proč to děláš? ptal se ten pocestný; za Odpověď pak dostal. Pastýřowá Wíra w této Holy mne za Pastýře učinila/ kterého abych w blázniwé Wíře potvrdil/ Stádo místo něho pasu“ (Bílovský, 1724, s. 320).*

Č. Zíbrt publikoval ešte jedno veľmi podobné zaklínadlo z iného zdroja, ktorým pri- volávali pastieri na pomoc sv. Blažeja, prameňom mu bol bližšie nešpecifikovaný rukopis z konca 17. storočia „od pana J.“, Zíbrtovho krajana (išlo o rukopisnú zbierku „rozmanitých pověr a léků“). Aj tento text uvidíme v plnom znení:

*„Pro pastejře: Boží dobytečku, jdi na Boží pole, pán Bůh a matka Boží buď před vámi i za vámi a všichni svatí Boží okolo vás, moji milí tovaryši od východu a západu, od půlnoci i od poledne, abyste neměli nad tímto dobyt看 žádně moci, poroučím tento dobytek pánu Bohu, žádám pomoci všech svatých. Jdi, svatý Blažeji, k svatému Patronu (Zíbrt sa domnie- va, že v pôvodnom znení bolo svatému Petrovi), vem od něho klíče, zamkni vlkům hrdlo i vlčici, čertům i čertici, ať nemají v lese ani v poli nad tímto dobyt看 žádně moci. Příkazují tobě, dobytek, abys mne poslouchal, abys lidem v obilí škody nedělal, abys tak byl slepý od každého obilí, jako byli slepí židě, pána Krista neviděli, když z mrtvých vstal. Toho mi dopo- máhej Bůh Otec † Bůh Syn † Bůh Duch † svatý Amen“ (Zíbrt, 1889, s. 281).*

V citovaných textoch, ktoré, okrem úvodnej invokačnej a záverečnej formuly, nema- jú oporu v oficiálnej cirkevnej tradícii, má výnimočnú pozíciu sv. Blažej (popri sv. Petrovi, sv. Mikulášovi a ďalších). Zaujímavé je, že kompetenciu ochrancu dobytku – vlčieho pasti- era (klúče) sv. Blažejovi deleguje panna Mária (po zavedení kresťanstva sa podľa Toporova diachronickým predĺžením a funkcionálnou zámenou praslovanskej bohyně Mokoš stali osoby s charakteristickými menami ako Mara, Morena, Marina, Margita, Margarita, Oh- nivá Mária (Toporov, 1998, s. 156)) alebo sv. Blažej funkciu preberá po sv. Petrovi, sv. „pa- trónovi“ (obidve mená sú zase foneticky podobné s menom Perún, slovo patrón by sme dokonca mohli interpretovať aj ako anagram teonyma Perún, potom by sme v poslednom zaklínadle nevideli chybu prepisovateľa, ale určitý zámer, interpretovateľný v rámci toho, čo vieme o „základnom mýte“ slovanskej mytológie rekonštruovanom V.V. Ivanovom a V. N. Toporovom). Formula posielania choroby na opustené miesto, ktorú Toporov (1969) opakovane nachádza nielen v ruských, ale aj v nemeckých, českých či staroindických za- klínadlách, má v týchto textoch svoju analógiu: posielanie vlkov, čertov tam, odkiaľ prišli, mimo ľudský svet. V textoch hrá nápadnú úlohu číslo deväť, príznačné je i vymenúvanie nebezpečných zvierat spôsobom samec/samica, všetko toto má analógie v zaklínadlách u mnohých Indoeurópanov, podľa Toporova totiž výskyt archaických rituálno-magických formúl tohto typu má svoj pôvod dokonca ešte v indoeurópskom „poetickom“ jazyku (1969, s. 19).

Formálna stránka nami citovaných zaklínadiel tiež odkazuje k predkresťanskej pra- slovanskej mýtopoetickej tradícii. Popri ustálených prívlastkoch a opakovacích figúrach sa v nich vyskytuje retardácia pomocou trioletu, trojakého opakovania obmeneného motívu, typická napr. v ruskom bylinnom epose (napr. „na to BOží pole/ na BOží louky/ vyháním na ty BOží Prúhony“; „Wlcy lesní/ Diábly poslani/ Protiwnicy a Towaryšši neprawí“). Evi- dentná v textoch je aj rytmická tendencia k sylabickému nerýmovanému veršu s polver- šovou cezúrou, ktorý Toporov (1998) označuje za typický pre mýtopoetickú praslovanskú tradíciu.

Už Zíbrt upozornil na podobnosť citovaných moravských zaklínaní, obracajúcich sa na sv. Blažej, a ľudovej viery u Rusov, ktorá tomuto svätcovi tiež delegovala zásadné kompetencie „skotiego boga“ a vlčieho pastiera, praslovanského Velesa (jedno z ruských zaklínadiel znie: „Угодник Божей Власей! Не оставь скотинку в пути и в дороге, итить безо всякова препятствия. Ключ и замок — крепкия слова“ (Uspenskij, 1982, s. 127)); podobne podľa slovenského zvyku z okolia Uhrovca keď gazdiná na jar prvý raz vyháňa kravu na pašu, vezme visiacu zámku, zamkne ju a položí pred maštalné dvere, takže krava musí cez ňu prejsť, tým ju ochráni pred vlkami (Horváth, 1968)). Nápadnú analogickosť ľudových vier pripojených k oficiálnemu kultu sv. Blažej na Morave, na Slovensku a v Rusku je možné vysvetľovať geneticky (rozšírili sa zo spoločného centra, do úvahy prichádza byzantská misia pôsobiaca na Veľkej Morave, z ktorej skúseností pri cieľenej substitúcii pohanských slovanských božstiev postavami z kresťanskej tradície potom čerpali neskoršie byzantské misie u východných Slovanov (Dvorník, 1970)). Možné je ale aj typologické vysvetlenie (sv. Blažej mal vďaka oficiálnej legende potencie byť „objavený“ opakovane v akomkoľvek slovanskom prostredí ako vhodný nástupca pohanského ochrancu stád).

Poverčivé praktiky, ktoré kritizuje Bílovský („... *Owsa na Hlawu Sypání/ w jistým Počtu Ihly do Wody Házení/ zdaliž Woda spáteční z Kola mlynského/ a Kropení její Dobytku twému pomáhá?*“), sú doložené aj z iného konca slovanského sveta, z Orlovskej gubernie v Rusku (Rybakov, 1981, s. 428–429); súvislosť Velesovho kultu s pradením, šitím, niťami (a teda nepriamo aj s ihlami) i s vodou zase bohato dokladá Uspenskij (1982). Pradenie a vlci spolu úzko súvisia aj v slovenských poverách (napr. v okolí Uhrovca vo štvrtok a v sobotu odpoľudnia nikde nepriadli, aby zostali s vlkami v dobrom priateľstve, v opačnom prípade by vlci roztrhali ich ovce (Horváth, 1968, s. 109); nepriadli ani „*odo dňa sv. Lucie až dotiaľ, kým duchovný neskončí svoje koledy..., aby vlk neprišiel k ich ovciam a nenarobil im škody*“ (s. 111)).

Zaujímavé zaklínadlo, angažujúce pri ochrane dobytka sv. Blažej (presnejšie jeho nitky) spolu so sv. Petrom a pannou Máriou, bolo zapísané rukopisne aj v Uhorsku v r. 1635 (rukopis knihy receptov od „*Máriássy György*“ pochádzajúci z archívu rodiny Radvánszkych). Text uvádzame v pôvodnom maďarskom znení a v našom preklade: „*Hogy az farkasok valaki marháját meg ne szaggassák, mondđ ezeket az igéket háromszor és három Miatyánkot*“ (Aby vlci dobytka neroztrhali, povedz tieto slová trikrát a povedz tri Otčenáše):

*Én teneked parancsolok szent Péter apostol  
Istennek szent igéjével  
Bódogasszonnak szent igéjével  
kössed nyakon az szent Balázs agarait  
kapcsold öszve az ő körmeit  
kócsol (!) öszve fenevadaknak szájait  
hogy ezeknek az én marháimnak ne árthassanak  
és békességgel mellőle elmenjenek  
mondom az élő Istennek szent parancsolatjával  
Bódogasszonnak szent igéjével  
Szentháromság Istennek hatalmával. Ámen  
(Szem meglátott, szív megvert, 2000)*

*Ja tebe rozkazujem sv. Peter apoštol,  
božím príhovorom,  
so svätou modlitbou Božej matky,  
zaviaž na hrdlo nitky sv. Blažej,  
zopni ich spolu jej nechtami,  
zatvor papulu divým zvieratám,  
aby tieto nemohli škodiť nášmu stádu,  
ale v pokoji okolo neho prešli,  
hovorím sväté príkazy živého Boha,  
so slovami Božej matky,  
mocou svätej Trojice. Amen.“*

Mytologickú funkciu nitiek sv. Blažeja v zaklínadle môže osvetliť zvyk z maďarskej obce Hercegszántó – ženy v deň sv. Blažeja uviazali svojim deťom na krk rôznofarebné nitky a počúvali ich lojom posvätej blažejskej sviečky. Deti to nosili ako ochranu proti záškrtu (v tom čase obávaná detská choroba končiaca smrťou) až do prvého zahrnenia jarnej búrky. Keď deti počuli hrmenie, pováľali sa po tráve, strhli nitky z krku a ďalej ich nenosili (Bálint, 1977). Nitky, povrázky, stužky s ochrannou funkciou sa spájali v Čechách aj s démonickým vodníkom (vodník a sv. Blažej teda mali niečo spoločné). Deti, ktoré majú na krku alebo na rukách červené stužky alebo povrázky, sa neutopia, ani ich vodník nepremení na ryby, ak by spadli do vody (Košťál, 1892, s. 396). Ak vyviazne človek, ktorému je súdené utopiť sa, poznačí si ho vodník červenou šnúrkou, ktorú nemožno dať dole a takýto úbožiak sa sám utopí (Košťál, 1892, s. 397). Mytologickú hodnotu nitiek a ich súvis s kultom Velesa môžu osvetliť tiež zákazy týkajúce sa pradenia u východných Slovanov, ktoré vysvetľuje Uspenskij špeciálnym vzťahom Velesa s vlasmi a niťou, porušenie tohto zákazu môže vyvolať trest zo strany ducha, ktorý sa nazýva Voloseň a je očividne svojou genézou spojený z Velesom (Uspenskij, 1982, s. 176–179). Nitky, putá, slučky, siete, povrazy sú jednak atribútom či „zbraňou“ Velesa (ale napr. i jeho indoeurópskych príbuzných – Varunu, Ódina), dajú sa však použiť aj na jeho spútanie (podľa povery doloženej v Čechách je napr. možné spútať a zapriať do pluhu vodníka – démonického čierneho koňa – povrazom z lyka (Košťál, 1892), v českom stredovekom prostredí je doložený zvyk vyhlasovať vojenskú mobilizáciu nosením povrazu z lyka z dvorca do dvorca (Richter, 1959, s. 41), zvyk možno intepretovať ako výzvu spútať, „zapriať do pluhu“ Velesa, synekdochicky zastupujúceho všetky nebezpečné démonické sily, ktoré tento pán divočiny a cudzincov stelesňuje).

V súvislosti so slovanským „vlčím pastierom“ (na ktorého odkazujú skúmané zaklínadlá) sa treba vyjadriť hlavne k zásadnému zisteniu, že v mytologickom prototexte sa o túto kompetenciu delila dvojica mytologických postáv (Mencej, 2001, 1999) predstavujúca pravdepodobne dve tváre indoeurópskej náboženskej suverenity, „jednu viac kozmickú, viac magickú a hroznú, druhú ľudskejšiu, viac spojenú s právom a zbožnejšiu“ (Dumézil, 1997, s. 18), ktoré si medzi sebou podelili svet prostredníctvom vyoraní hraničnej brázd (Golema, 2006, 2007) alebo spoločným vypustením mytologického jazera. Každá z nich rozkazuje vlkom (zamyká im papule) vo svojej zóne (sezóne). V ne-ľudskej zóne je to démonický Veles späť z mágiou (v slovinskom folklóre mu zodpovedá mytologická postava Šent alebo výrazne tériomorfný starý chromý vlk (Mencej, 1999)). V ľudskej zóne je „vlčím pastierom“ podstatne láskavejší suverén späť s právom (stotožňovaný často s Perúnom, pretože sa pohybuje v jeho blízkosti a stráca sa v jeho tieni), mnohé jeho kompetencie zdedil hlavne u južných Slovanov sv. Juraj. Zaujímavá dvojica „pastierov“ – reálny, ľudský, spojený s právom a imaginárny, démonický, spojený s mágiou – vystupuje takmer dodnes na severe Ruska v súbore živých zvykov, predstavujúcich absolutne presný a veľavravný rituálny korelát (komentár) aj k našim textom z českého (predovšetkým moravského) prostredia. Pastier na ruskom Severe bol považovaný za čarodejníka majúceho vzťah s tzv. *lešim* (zoomorfným duchom lesa blízkym Velesovi) 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. nezberať lesné jahody a huby, neodháňať komáre i muchy, nerozrývať mraveniská. Potvrdzujúc zmluvu obchádza pastier okolo stáda **so zámkom a kľúčom**, zakopáva papier s **textom zmluvy** na odľahlom mieste, **vyrýva nožom naprieč cesty hranicu** (tento rituálny úkon interpretujeme ako ekvivalent rituálneho oborávania

(Golema, 2007)), cez ktorú nemôžu prekročiť nečisté sily (Plotnikova, 2002, s. 354). V tejto súvislosti treba spomenúť analogické povery zaznamenané v r. 1823 v Uhrovci na Slovensku: „*Za najväčších čarodejníkov považujú vo všetkých dolinách ovčiarov... Ovčiaru vedú poslať jeden druhému nebezpečných nepriateľov, ako sú napr. vlky alebo hady...*“. Toto remeslo, požadujúce znalosť mágie, predpokladá iniciáciu: „*Keď starí ovčiaru zasväcujú mladých do svojich taljností, vtedy nič nerobia, iba v kolibách 2–3 ba i 4 dni žerú a pijú. Mladí im musia za to tri roky platiť*“ (Horváth, 1968, s.109).

Mytologickú dvojicu „vlčích pastierov“ možno teda pozorovať v akcii nielen pri vyhánaní dobytká na pašu (hraničný priestor, kde sa dotýkajú zóny oboch suverénov), ale aj pri rituálnom vyorávaní ochrannej brázdy (napr. ikona sv. Blažeja (Vlasija) mala u Rusov dôležitú funkciu nielen pri prvom vyhánaní dobytká, ale aj pri rituálnom oborávaní dediny (Uspenskij, 1982, s. 128)). Vodník v Čechách a na Morave (jedna z dôležitých hypostáz Velesa) sa často zjavoval v podobe koňa, ak ho niekto chytil do slučky z lykového povrazu, **využíval ho pri oraní**, ale nesmel mu umožniť kontakt s vodou (Košťál, 1892). Podobného druhu je aj zvyk zapriať medveďa spolu s volom pri rituálnej orbe či folklórny motív orania na drakoch – „змеяx“ (Uspenskij, 1982, s. 101; Mencej upozorňuje tiež na fresku medveďa zapriahnutého do pluhu z južnoslovanského prostredia či na oranie na zapriahnutých vlkoch spomínané v Rgvéde (Mencej, 2001, s. 177). Zvlášť zaujímavú ruskú legendu spomína Uspenskij, **sv. Juraj drakobijec zapriať do pluhu sv. Mikuláša** (častého zástupcu, „dubléra“ draka – Velesa v ruskom i poľskom prostredí) a „orie na ňom“ (Uspenskij, 1982, s. 101). Sv. Mikuláš („vodný boh“), v Rusku a v Poľsku často zastupujúci Velesa, vystupuje pritom charakteristicky napr. v poľských zaklínadlách v rovnakej úlohe, ako český (moravský) sv. Blažej, uvedieme niekoľko príkladov:

„*Swiety Mikolaju, wez kluczyki z raju:  
Zamknij paszczeke psu wscieklemu,  
Wilkowi lesnemul  
Niech po bydlatku i po cielatku  
Krewki nie chlipaja,  
Skorki nie drapaja*“ (Uspenskij, 1982, s. 50).

*Swiety Mikolaju, wyjm kluczyki z raju,  
Zamknij pysk psu wscieklemu,  
Gadowi lesnemu, Suce morowej!  
Zamknij psu morowemu i morowej suce  
Pyszczysko,  
Gardlisko.  
Niech po polu nie lataja  
Niech chrzescijanskej krwi nie rozlewaja*“  
(Uspenskij, 1982, s. 51).

Môžeme uzavrieť, v skúmaných zaklínadlách sú popri kresťanských komponentoch prítomné fragmenty Velesovho textu. Toporov uvádza nasledovné dosiaľ presvedčivo rekonštruované fragmenty Velesovho textu: „*\*Perunъ & \*Velesъ, \*Velesъ & \*nizъ (& \*dolъ), \*Velesъ & \*voda (\*vlъna), \*Velesъ & stado (& \*skotъ & \*konъ & \*korva), ... \*Velesъ & \*Zbmijъ*“ (Toporov, 1998, s. 80). Upozorňuje (podobne ako Rybakov, 1981; Mencej, 1999,



2001) na premenlivú zoomorfnú (dračiu, býčiu, vlčiu) podobu Velesa, ďalej na späťosť Velesa a jeho transformácií s vodou, predovšetkým stojatou. Tečúca, „oslobodená“ voda sa v rámci „základného indoeurópskeho mýtu“ asociuje s Perúnom (Toporov, 1998, s. 84–86), to presne vysvetľuje moravskú poveru, prečo je na rituálne kropenie dobytku potrebná „Woda spáteční z Kola mlynského“, vysvetľuje to aj príbehy o vyliatí mytologického jazera a jeho premene na rieku.

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

Na severe stredného Slovenska v regióne Považia a Turca sa zachovali viaceré zaujímavé povestové látky, majúce viac či menej presné analógie aj v iných častiach slovanskej Európy (napr. Slovinsko, Ukrajina, Pomoransko). Za povrchovými odlišnosťami jednotlivých podaní sa veľmi pravdepodobne skrýva rekonštruovateľný invariant – prototext mýtu. Pokúsime sa zhrnúť kondenzovane výsledky našej analýzy tohto textového materiálu, pretože sa domnievame, že v nich máme dočinenia práve s postavou jedného z „vlčích pastierov“, a to toho, ktorý je ľuďom viac vzdialený, tériomorfný až démonický, spojený s vodou a v jednej z verzií nesie meno Blažej Tur.

O mytologickom Turovi (nazdávame sa, že jeho mytologickým ekvivalentom je napr. slovinský Šent) sa z ľudového podania dozvedáme toto: „*Tam, kde teraz stojí Starohrad, vypínali sa medzi Turcom a Trenčínom nebotyčné bralá, v ktorých býval divý Tur a v paláci pod Váhom strážil krásnu kňažnú Margitu. Vtedy ešte v dolinách Oravy, Liptova a celý Turiec boli hlboké vody, konečne našiel sa rytier, ktorý bujaka Tura premohol a Margitu oslobodil. Cez rozvaliny jeho palácov stekala voda do sladkého mora. Meno bujaka Tura zachovalo sa vraj v mene Turca...*“ (Polívka, 1931, s. 329). Ďalší prameň Tura dáva do spojitosti s vodníkom: „...*niže Beckova vídavajú pltníci vodného chlapa: telo má ako chlap, hlava jeho sa podobá čiernemu baranovi. A raz predný pltník, keď sa plavil okolo „sihoti zvanej Kňažky popod Mních“, omdlel. Keď prišiel k sebe, povedal, že mu vyskočil vodník na plť a podíval sa naňho tak, že od laknutia omdlel. Vodník je „starigáň“, má zelené vlasy a rúcho, obuté boty, z ľavého boku mu vždycky kvapká, vábi ľudí do vody a ťahá ich do hlbiny. Inokedy počujú pltníci „vodného bujaka“, ako bučí, ale nič nevidieť. Tuším tam potuluje sa teraz ten divý byvol Tur, čo volá kedy pod Starohradom v bralách býval a v paláci pod vlnami Váhu chránil krásnu kňažňu Margitu“ (Polívka, 1931, s. 172). Dodajme, že v prielome rieky Váh pod Starohradom je doložené toponymum Margita označujúce pltníkmi obávanú skalú zasahujúcu do koryta rieky.*

Ďalšiu verziu povesti o vyliatí mytologického jazera v poetickej forme prerazprával slovenský romantický básnik Ján Botto v básni *Báj Turca* (Botto, 2006, s. 228–233). Za čias „**kňaz-Turana**“ bol Turiec (úrodná kotlina obklopená vysokými horskými masívmi na strednom Slovensku) „**jazerom**“, bývala v ňom **Biela panna** v „paláci perlovom“. „Turana kňaz“ sa ju pokúsil chytiť do **siete** utkanej z „medených tenkých **niti**“, aby ho pritom nevtiahla do vln, priviazal sa o strom mosadznou reťazou, tá ale praskla. Ďalej Botto nepresňuje, čo sa následne stalo, dozvedáme sa len, že keď Turan precitol:

„... trikrát sa zakľial Paromom  
Na vodu, zem i nebe:  
že zatiaľ slovka neriekne  
a nezažmúri oka,

*kým nebude, vraj, zoraná  
tá prekliata zátoka*“ (Botto, 1955, s. 305).

„**Sto obrov**“ potom **preorie** prielom medzi horami, stojaté **pleso** sa zmení na tečúcu **rieku** Váh. Tá úzkym prielomom opúšťa Turiec (opäť dodajme, že v najužšom a najnebezpečnejšom mieste tohto prielomu bola nad Váhom už spomenutá skala zvaná **Margita**, opradená povestiami, k nej sa ešte vrátíme). Údolie je „zorané“, Biela panna a „vodné kaštiele“ zmiznú, vzniká nový svet (aj Kuzma a Demjan z ukrajinských povestí tvoria nový svet tak, že zapriahnu *zmija* a vyorú z ním brázdou od Kijeva až k Dnepru alebo k Čiernemu moru (Tréštík, 2003, s. 118–125), vyorú teda vlastne koryto Dnepra, čo sa dá interpretovať ako vypustenie mytologického jazera, aj keď to nie je explicitne vyjadrené v texte. Iná verzia hovorí o oboraní Kijeva). Bottova *Báj Turca* vznikla v r. 1867 z ľudovej predlohy.

Neskoro zapísanú (a tiež poeticky zredigovanú) verziu povesti viazanej na tie isté lokality, predstavil slovenský spisovateľ pre deti a mládež Rudo Moric (1921–1985) v knihe povestí *O Blažejovi, čo sa nebál* (1975). Ako motto knihy cituje rozprávanie svojej starej mamy (z ktorého vychádzal a ktoré, domnievame sa, rešpektoval a dopĺňal z iných už zapísaných alebo počutých verzií). Zachytil ho v tomto znení: „*Kedysi dávno-pradávnou bola v Turci samá voda. Velikánske jazero. Až raz vám sám rohatý preoral brázdou cez skaliská Považskej diery a jazero sa stratilo (Rozprávanie starej mamy)*“<sup>4</sup>. V úvodnej povesti súboru *Ako sa stratilo turčianske jazero* (Moric, 1975, s. 9–19) ponúka určite zredigovanú košatejšiu verziu tohto rozprávania: **Knieža Turuz** chce vysušiť **jazero** tak, že najme množstvo ľudí, ktorí sa pokúšajú prekopať v skalách „pripust“<sup>5</sup>. Nie sú úspešní, vtedy sa objaví cudzinec **Blažej Tur** (chlap-medved), ktorý sa ponúkne kniežaťu, že jazero vysuší a knieža s ním **uzavrie dohodu**. V prípade úspechu mu bude patriť štvrtina vysušenej pôdy, na ktorej si Blažej Tur môže postaviť hrad. Blažej Tur naženie ľudí a núti ich pracovať, je „nemilosrdný ako diabol“, s ľuďmi nevie „zaobchodiť“. Milosrdný a súcitný Turuz mu zakáže trápiť ľudí ťažkou prácou. Blažej Tur sa však nevzdáva: „*A keby mi mal sám čert pomôcť, aj tak vodu vypustím*“ (Moric, 1975, s. 16). Vtedy sa zjaví **diabol** a uzavrie s Blažejom **zmluvu**: Diabol **preorie** cez skaliská **brázdou** pre jazernú vodu (jazero sa zmení na rieku Váh) a Blažej Tur mu za to po desiatich rokoch má odovzdať svoju dušu. Blažej Tur teda s diablovou pomocou **splní svoju časť dohody**, vysuší údolie a postaví si hradisko. Medzi Turovým hradiskom a Turuzovým hradom potom začne nepriateľstvo, Turovi ľudia sú porazení, prídu o pôdu a stanú sa z nich „zbojníci“. Blažej Tur uchytí „sám diabol“ a ľuďom pribudnú nové polia a stáda dobytká.

Toto zredigované rozprávanie nadaného spisovateľa obsahuje viaceré veľmi archaické prvky, nazdávame sa, že autor, aj keď látku poeticky okrášlil, do značnej miery rešpektoval hĺbkovú štruktúru rozprávania ľudových informátorov. V hĺbkovej štruktúre textov stoja v opozícii dva aktanty – dvaja suveréni, ktorí si delia svet, jeden je ľudský, láskavý, prívetivý, asociuje sa s horami, druhý je démonický, krutý, asociuje sa s vodou, je tériomorfný, čo sa týka mena (Tur), jeho prvé meno odkazuje k sv. Blažejovi, vlčíemu pastierovi a patrónovi dobytká z moravských zaklínadiel. V skúmanom rozprávaní sa síce tento aktant „rozštiepi“ na dvoch aktérov (diabol a Blažej Tur; veľmi podobné rozdvojenie Velesa v sv. Vlasija (Blažej) a diabla na jednej starobylej severoruskej ikone v súvislosti s analýzou zaujímavého sekundárneho prameňa *Сказание о построении града Ярославля* si všimli Ivanov a Toporov (1973, s. 55), na ikone je diabol s medvedou hlavou zobrazený vedľa sv. Blažej).

Meno Blažej Tur nepovažujeme za náhodne vybrané, v regióne sa vyskytuje miestny názov skalného brala Velestúr, čo interpretujeme ako mytologicky motivované kompozitum Veles-tur, ktorému po substitúcii presne zodpovedá Blažej Tur, a to nielen menom, ale aj funkciou v rozprávani. V regióne je obec s názvom Blažovce, názov obce mohla motivovať existencia zaniknutej sakrálnej stavby podobne ako názvy susedných obcí (Turčiansky Ďur, Turčiansky Michal).

Nazdávame sa, že v skúmaných povestových látkach vystupuje transformovaný Veles nielen ako zoomorfný protivník boha búrky – rytiera, ktorý oslobodil kňažnú Margitu (nejde teda len o transformáciu „základného mýtu“), ale Veles (Blažej Tur) tu zároveň zreteľne vystupuje aj ako zmluvný partner iného božstva (vystupujúceho v Perúnovej blízkosti a strácajúceho sa v jeho tieni) s vysokým postavením v panteóne a kompetenciami v oblasti výkonu práva a uzatvárania zmlúv s kozmogonickými dôsledkami. Vysušenie mytologického jazera, látka známa aj zo slovinského prostredia (Štular – Hrovatin, 2002; Hrovatin, 2007), je spoločný výkon dvoch suverénov, úkon má charakter zmluvy a nie boja, Veles sa vzdá suverenity nad vysušenou časťou sveta a prenechá ju svojmu partnerovi. Boj Hromobijcu s protivníkom (Velesom) sa pravdepodobne odohrá až následne po tomto kozmogonickom úkone, už v štrukturovanom svete, ktorý sa vynoril z vodného chaosu.

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

### **Kňažná Margita, krásna kňahyňa Margita, pastorkyňa Margita, toponymum Margita**

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

Toporov upozorňuje, že vklad Mokošinho textu do „základného mýtu“ je nemalý a možno s určitou istotou identifikovať viaceré jeho fragmenty: „\*Mokoš & \*žena & \*matv & \*děti; \*Mokoš & \*ženy(\*baby); \*Mokoš & zemja; \*Mokoš & \*bolto no i \*vrchv..., \*Mokoš & \*voda (\*mokrø)...“ (Toporov, 1998, s. 93-94). Mokoš ako slovanská nasledovníčka trojmoc-

nej indoeurópskej bohyně-rieky (kompetentná pravdepodobne vo všetkých troch starých indoeurópskych funkciách, v zachovaných fragmentoch sa však akcentuje hlavne funkcia plodnosti) účinkuje ako jediná ženská postava „základného mýtu“, spolu s Perúnom a Velesom v rámci „mileneckého trojuholníka“ (Toporov, 1998, s. 88). Vo fragmentoch jej mýtu je zaznamenaná trestuhodná blízkosť Mokoši a Velesa, za ktorú boli potrestaní Hromobijcom, to odkazuje na dve etapy jej ženského osudu (\**Mokoš* & \**Perunъ* a \**Mokoš* & \**Velesъ*), ktoré našli ohlas v rozšírenom sujete. V ňom žena poruší akýsi zákaz a ťažko za to zaplatí. (Toporov, 1998, s. 91).

Nazdávame sa, že v analogicky problémovej situácii sa Mokoš ocitá aj v rámci mýtu o rozdelení sveta medzi dvoch suverénov, spojením s ňou sa totiž sezónne aktualizujú aj funkčné kompetencie jedného zo suverénov („vlčích pastierov“). Najlepšie to ukazuje zachovaná bylinná látka, v ktorej vystupuje menovkyňa Margity, Marina (sv. Margite zodpovedá v ruštine *святая Марина*, v gréčtine Marina). Bylina *Dobryňa Nikitič a Marinka* predstavuje zaujímavý lúboštný trojuholník, podobný povestovým látkam zo slovenského Považia nielen menom hlavnej hrdinky. Marinku charakterizuje striedanie milencov. Jedným je Dobryňa, tento nebojovný bohatier, expert na zmluvy, zdvorilosť, zmierovanie a výkon práva, ktorý nemá funkčne veľa spoločných vlastností s Perúnom sústredeným do bojovej funkcie a jeho epickou transmutáciou v bylinnom epose, svojim „druhým otcom“ Iljom Muromcom. Druhým je drak Gorynič, ktorý veľmi presne zodpovedá Velesovi (s drakom Goryničom si Dobryňa v iných bylinách zmluvne delí svet). Veľká čarodějníčka Marinka Dobryňu najprv premení na hnedého tura a na polrok ho oddiali od ľudského sveta do močiarov, aby sa mohla nerušene oddávať láske s drakom Goryničom, po polroku sa k Dobryňovi vráti. Dobryňa po svadbe s ňou, ktorá sa odohrá v šírom poli pod rakytovým krom, začne „učiť“ – trestať „*Marinu kacírku, děvku a bezbožnici*“ (Ruské byliny, 1964, s. 133) tak, že jej amputuje niektoré orgány (prejaví sa ako expert na výkon práva, nie ako vojak). Menovkyňa sv. Margity, čarodějníčka Marina, je v byline podrobená tomu, čo Dumézil (2001, s. 155) v rámci skúmania systému trojfunkčnej indoeurópskej ideológie nazval „určujúce mrzачenie“. V rámci neho určitá ľudská či božská bytosť získava spôsobilosť vykonávať svoju funkciu alebo je v tejto spôsobilosti trvalo potvrdená stratou nejakého orgánu, ktorý by mal za normálnych okolností byť nástrojom tejto funkcie. Marina stratí tých orgánov nápadne veľa, nepovažujeme za náhodné, že zodpovedajú práve trom funkciám – náboženstvu, vojne a plodnosti. Obdobný právny úkon je totiž doložený v slovanskom prostredí nielen v epose, ale aj reálne, veľkomoravské knieža Svätopluk trestal najhorších zradcov v roku 884 počas svojej výpravy do Panónie podľa rovnakého trojfunkčného kódu: amputáciou jazyka (1. funkcia náboženskej suverenity), súčasne s amputáciou pravej ruky (2. funkcia bojovej sily) a s amputáciou pohlavného údu (3. funkcia plodnosti), presne v intenciách systému trojfunkčnej indoeurópskej ideológie (zmieňujú sa o tom Fuldske anály (Pramene k dejinám Velkej Moravy, 1964, s. 106–107)).

Dobryňa Marinku za neveru s drakom potrestá nasledovne:

„*Při prvním učení utal jí ruku* (funkcia bojovej sily, pozn. MG)

*A přitom povídá:*

„*Těhleté ruky mi není třeba,*

*Ta ruka držela draka Goryniče.*“

*Při druhé učení utal jí nohu:* (funkcia plodnosti, pozn. MG)

„*Těhleté nohy mi není třeba,*

*Ta noha objímala draka Goryniče.“*

*Při třetím učení utal jí rty*

*a celý nos:*

*„Těhletěch rtů mi není třeba,*

*Tyhle rty celovali draka Goryniče.“*

*Při čtvrtém učení utal jí hlavu*

*A jazyk v ní:*

*„Těhleté hlavy mi není třeba,*

*ani jazyka, (pery, hlava a jazyk reprezentují náboženskú funkciu, pozn. MG)*

*protože byly samé kacířství“*

*(Ruské byliny, 1964, s. 133).*

Marina je takto nepriamo charakterizovaná (a teda interpretovateľná) ako epická transformácia skutočne transfunkcionálnej (Puhvel, 1997) alebo trojmocnej (Dumézil, 2001, s. 107–129) ženskej bohyně (ak vychádzame z predpokladu, že aj Slovania používali trojfunkčnú ideológiu v mýte aj v epose podobne ako ostatní Indoeurópania). V iránskej Aveste jej zodpovedá bohýňa Aredví Súra Anáhita (čo znamená vlhká, silná, nepoškvrnená), ktorú bojovníci prosia o rýchle kone a najvyššiu slávu, kňazi o poznanie a svätosť, dievčatá na vydaj o statočného hospodára a rodiace mladé ženy o dobrý pôrod (Oběti ohňům, 1985, s. 87–98). Vo védскеj Indii je takouto trojmocnou bohýňou Sarasvatí, bohýňa-rieka, najvyššia matka, jej atribútom sú nevyčerpatelné prsia (tie sa zdôrazňujú aj ako atribút Mokoši v ruskom prostredí). Sarasvatí vedie, podporuje jednotlivé trojfunkčné božstvá (Dumézil, 2001, s. 110–111), spolu s ňou získavajú aj svoje funkčné kompetencie. Marinka v byline analogicky najprv deleguje suverenitu drakovi Goryničovi (Velesovi) tým, že čarami zneškodní a premení na tura jeho protivníka Dobryňu (zimná sezóna?), po 6 mesiacoch sobášom s ňou získava vládu naspäť Dobryňa (letná sezóna?), sujet nápadne pripomína a možno vysvetľuje aj sezónne striedanie vo funkcii zistené u dvojice „vlčích pastierov“ (Mencej, 2001).

Pozrime sa teraz na oficiálnu legendu sv. panny mučeníčky Margity Antiochijskej, ktorá dala, ako sa nazdávame, našim hrdinkám, kňaznej Margite z považských povestí a Marine z ruských bylín, nielen svoje meno. Bola to pastierka, pokrstená pestúnkou a nenávidená svojimi pohanskými rodičmi, ktorá sa musela rozhodovať v svojho druhu **ľúbostnom trojuholníku** medzi **nebeským** ženíchom Ježišom Kristom a **pozemským** miestodržiteľom Olybriom, svojim nápadníkom a mučiteľom, nútiacim ju klaňať sa pohanským bohom. V noci sa jej vo väzení zjavil diabol v podobe **draka**, chcel ju prehltnúť, keď však urobila znamenie kríža, drak zmizol (podľa inej tradície ju drak prehltol a ona sa prežehkala až v jeho útrobach, následne z nich vyšla živá a zdravá). Potom sa k nej opätovne priblížil diabol v ľudskej podobe, aby ju oklamal, ona ho zhodila na zem a **položila svoju nohu na jeho krk** (spomeňme si na pasáž moravského zaklínania „*O proklati a zlořečeni Psy lesní... Matka BOŽÍ tobě na twém Krku stojí!*“, panna Mária a sv. Margita, zdá sa, v ľudovej imaginácii na Morave splynuli do exemplárneho archetypu, ktorý zároveň obsahoval aj pohanskú zložku, trojmocnú indoeurópsku bohýňu, ktorej pokračovaním v slovanskom, panteóne bola najpravdepodobnejšie Mokoš (Puhvel, 1997, s. 270)). Diabol sa jej predstaví, volá sa **Veltis** (!). Náhodná fonetická zhoda s Velesom priam predurčuje práve túto legendu a práve túto sväticu (ak sa motív vyskytoval, čo je veľmi pravdepodobné, v legende aj pred 13. storočím, kedy bol písomne zafixovaný v kompiláte *Legenda au-*



*Margita*

Obr. č. 1: Úzky prielom Váhu so skalou Margita (medirytina Jozefa Fischera z r. 1844).

rea), aby bola s ohlasom recipovaná v pohanskom slovanskom prostredí a z tohto dôvodu využitá pri bezproblémovej substitúcii či preklade analogicky štrukturovaného pohanského textu (nahraditeľného na paradigmatickej osi a doplniteľného či redukovateľného na syntagmatickej osi jazyka nenásilne a ako celok práve touto kresťanskou legendou). Sv. Margita potom diablovho „ministra“ Veltisa prepustí a on sa prepadne pod zem. Počas mučenia, ktoré nasleduje, je pálená a polievaná vodou, potom **vychádza z vody**, ktorá je pre ňu prameňom krstu pre večný život. Počuť veľké **hrmenie**, z neba prilieta holub a na jej hlavu kladie zlatú korunu, následne 5000 ľudí uverí v Boha. Olibrius prikáže, aby ju stáli, ona pred smrťou vyriekne želanie, **aby každá žena, ktorá ju bude uctievať, porodila bez bolesti zdravé dieťa** (Here followeth the glorious Life and passion of the Blessed Virgin and Martyr S. Margaret..., online).

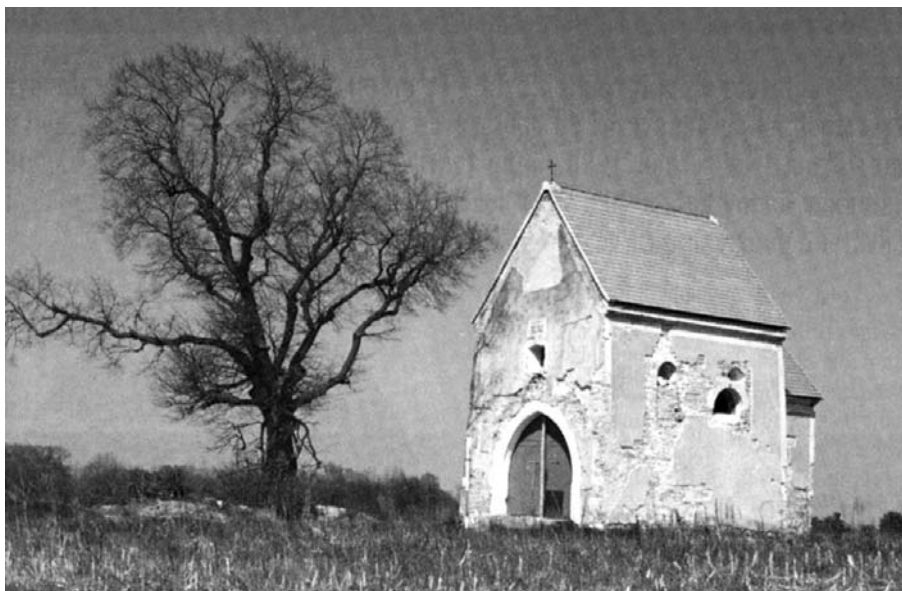
Kňažná Margita (Biela Pani) z považských a turčianskych povestí i Marinka z byliny je klasický archetyp, do ktorého sa skondezovalo viacero postáv (ľudová pamäť si nepamätá individuálne, ale exemplárne, ako upozorňoval Eliade), nájdeme v ňom fragmenty z oficiálnej lergendy o sv. Margite (tých je pomerne málo, napr. ľúbostný trojuholník, ale zvlášť závažné je samotné meno hrdinky) skĺbené s fragmentmi Mokošinho textu (tých je viac). Sv. Margita sa stala, domnievame sa, že už na počiatku christianizácie Slovanov, kvôli náhodným štruktúrnym zhodám svojho príbehu jednou z výrazných funkčných následníčok Mokoši (popri panne Márii, na Slovensku aj sv. Lucii fungujúcej v rovnakom „ľúbostnom trojuholníku“ medzi nebeským ženíchom Kristom a pozemským nápadníkom, ďalšou je u pravoslávnych Slovanov sv. Paraskeva Piatnica, tá sa v tejto funkcii výraznejšie presadila u východných Slovanov). Nápadné podobnosti medzi považskými povestami a ruským bylinným eposom možno vykladať geneticky (ohnisko, z ktorého sa kult šíril, by potom bola Byzancia), ale aj typologicky, k objaveniu substitučných možností

Margitinho textu mohlo dôjsť nezávisle a opakovane na viacerých miestach slovanského stredovekého sveta.

Domnievame sa, že toponymum Margita, označujúce už spomínanú nebezpečnú skalu v prielome Váhu, viažucu na seba analyzované povestové látky, odkazuje v tomto priestore na existenciu sakrálnnej stavby zasvätenej sv. Margite Antiochijskej (a azda aj na existenciu bývalého pohanského kultového miesta, ktoré táto stavba mala neutralizovať). Vznik toponyma najpravdepodobnejšie spôsobil silný názvotvorný potenciál patrocínií, ktorý sa charakteristicky presadzoval hlavne na počiatku christianizácie (Hudák, 1984, 39–42), toponymum teda indikuje značne starobylú stavbu, ktorá zanikla za neznámych okolností. Popri skale s názvom Margita (dnes neexistujúcej, bola odstrelená, lebo prekážala pri budovaní železnice) viedla dôležitá a jediná cesta Považím, práve tu prekonávajúca kritický bod. Už barón Medňanský v r. 1844 vyjadril údiv: „*Prečo pomenovali tento vodný úsek, známy toľkými nehodami, dievčenským menom Margita, ktoré veru vôbec nie je priliehavým označením hrozného miesta...*“ [Obr. č. 1]. Následne prijal vysvetlenie, ktoré ponúkala povest: Mladá vdova zo Strečna hnaná nešťastnou láskou k mládenkovi ľúbiciemu jej mladú **pastorkyňu Margitu** vyláka Margitu na skaly nad Váhom a tu ju „pomstychtivá dračica“ sotí do hlbín. Lásku mládenca vdova však nezíska, preto dobrovoľne končí svoj život vo vlnách Váhu (Medňanský, 2007, s. 78–79). Názvotvornosť podobných tragických udalostí (ak aj boli reálne) je, na rozdiel od názvotvornej sily patrocínií (a ich výraznej tendencie k nemennosti), minimálna. Ak sa ale pozrieme na hĺbkovú štruktúru textu povesti, zistíme prekvapujúcu podobnosť s predchádzajúcimi povestami o kňažnej Margite a Turovi. Margita nenávidená príbuznými – macochou (prvok prítomný v legende o sv. Margite) nemôže naplniť vzťah s dedinským mládencom, pretože pričinením dračice-macochy, ktorá je jej konkurentkou v milostnom trojuholníku, sa stáva obeťou vládcu hlbín (macocha sa s ním samovražedným skokom do hlbín úplne identifikuje, stotožňuje). Medňanský sa zmiňuje aj o ďalšej povesti, o ktorej pravdivosti vraj nepochybuje ani jeden pltník, Margita – najnebezpečnejší úsek Váhu, kde každoročne strokotávajú plte – si „každoročne vyžiada aspoň jednu obeť“ (Medňanský, 2007, s. 77; neurčitá reminiscencia spomienka na dávne ľudské obete prinášané vodnému božstvu?).

Sakrálne stavby, ako uvádza Hudák, boli určené buď na obyčajné každodenné alebo týždenné liturgické používanie alebo sa mohli používať len občas, v určité dni v roku alebo dokonca len v jeden, vo výročitý, prípadne mohli byť aj vysunuté za intravilán obce, umiestnené vo voľnej prírode, a malo sa k nim putovať (pútnické kostoly a kaplnky). Hoci tzv. „zaludnenie“ prírody sakrálnymi objektami nastalo masívnejšie iba v barokovom období, „*takéto stavby vo voľnej prírode v skromnejšej miere existovali aj v stredoveku, a to nielen ako relikty zaniknutých lokalít*“ (Hudák, 1984, s. 29). Hudák upozorňuje, že zvlášť často išlo o „*napospol ženské patrocíniá*“ napr. Anna, Mária, Mária Magdaléna. Možnosť alebo pravdepodobnosť existencie sakrálného objektu zasväteného Margite Antiochijskej v tejto lokalite, ktorý nie je písomne alebo inak dosvedčený, naznačuje nielen samotné toponymum Margita, ale aj analyzované povestové látky obsahujúce komponenty legendy Margity Antiochijskej. Starobylé zachované patrocínium sv. Margity je doložené aj v blízkej oblasti Turca (Turčianske Jaseno).

Ak odhliadneme od Panny Márie, zjavuje sa patrocínium sv. Margity Antiochijskej ako prvé ženské patrocínium na Slovensku v povelkomoravskom a románskom období (Hudák, 1984, s. 56). Jej kult povzbudil v Uhorsku kráľ Ondrej II (1177–1235), tým, že z púte do Svätej zeme priniesol vzácnu relikviu jej hlavy a Margita sa tak zaradila medzi

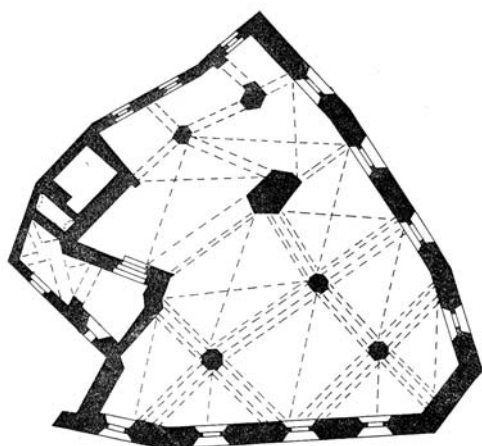


Obr. č. 2: Kostol sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch (online, <http://geo-cz.com/margita/>).

svätých patrónov Uhorska (Gerát, 2002, s. 43). Poznamenajme ale, že kult tejto svätice má veľmi pravdepodobne aj staršie preduhorské korene. Spis *O obrátení Bavorov a Korután-cov na vieru* sa zmieňuje o tom, že salzburský arcibiskup Adalvin v r. 865 slávil Vianoce na Kocelovom hradisku „zvanom Blatnohrad“, a potom vysvätil na Kocelových majetkoch niekoľko kostolov kdesi pri Balatone, medzi nimi aj kostol „svätej Margity panny“, patrocínium sa teda vyskytovalo v 9. storočí v Zadunajsku. Patrocínium sv. Margity možno s vysokou pravdepodobnosťou zaradiť už medzi patrocíniá veľkomoravské a predveľkomoravské hlavne po nedávnom objave v slovenských Kopčanoch. Najnovšie archeologické zistenia po skončení druhej etapy archeologického výskumu cintorína pri kostole sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch (na slovenskej brehu rieky Moravy, [Obr. č. 2]) v r. 2004 totiž potvrdili predpoklad, že kostol bol postavený už v 9. storočí. Ide teda o najstaršiu dodnes stojacu sakrálnu stavbu v rozsiahlej oblasti. Možno sa oprávnene domnievať, že patrocínium prežilo spolu so stavbou až do dnešných dní, treba navyše zdôrazniť, že lokalita leží v tesnej blízkosti archeológmi odkrytého rozsiahleho moravského hradiska v Mikulčiciach, nesporne jedného z najdôležitejších hradísk Veľkomoravskej ríše (odkryli tu základy 10 kostolov), od ktorého ju delí len rieka Morava.

Povestové látky o vyliatom mytologickom jazere zo stredného Slovenska majú analógiu v slovinských povestiach (Štular – Hrovatin, 2002, s. 43–68; Hrovatin, 2007, s. 105–115), v ktorých tiež zohráva dôležitú úlohu sv. Margita, slovenského Tura tu zastupuje drak (alebo iná démonická bytosť). Jeden zo spôsobov zabitia draka žijúceho v jazere je postaviť na kopci kaplnku sv. Margity (Štular – Hrovatin, 2002, s. 47). Povest o vyliatí jazera v oblasti slovinského mesta Kamnik z r. 1684 hovorí, že k zmiznutiu jazera došlo nasledovne: drak rozbil dutú horu, ktorá jazero zadržovala. Drakovi potom chýbala voda, a preto zahynul. Keď svätci Hermagoras a Fortunát uvideli tento zázrak, z vďaky, že sa





Obr. č. 3: Pôdorys zaniknutého kostola sv. Blažeja v Olomouci (V. Richter).

zbavili draka, si podľa vzoru mesta Berita za ochrankyňu vybrali sv. Margitu, ktorá je ešte aj dnes v erbe mesta (Horvatin, 2007, s. 107). Nápadné podobnosti slovinských a slovenských povestí sú konzistentne vysvetliteľné jedine tým, že ich spoločný pôvod siaha až do praslovanského horizontu mýtov (hlavne Velesov a Mokošin text), ktoré boli krátko po christianizácii analogickým spôsobom hybridizované s oficiálnou legendou o sv. Margite.

Hrovatin uvádza ako typické prvky slovinských povestí:

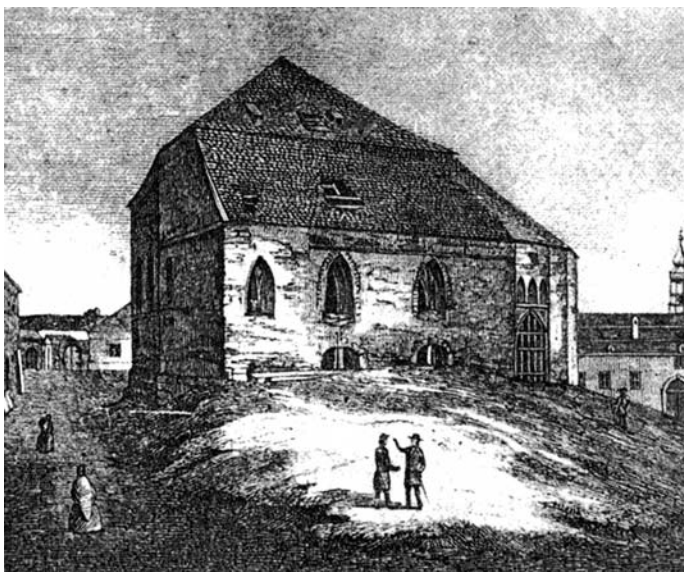
- a) existenciu jazera a jeho vyliatie
- b) opevnené sídla a kostoly zemepánov a farníkov na jeho brehoch
- c) draka alebo inú mýtickú bytosť, ktorá zapríčinila vyliatie jazera
- d) stopy a dôkazy o jestvovaní jazera a jeho vyliatia (Hrovatin, 2007, s. 108).

Slovenský povestový materiál z Považia obsahuje rovnaké komponenty, zachováva ale v rozprávaní aj ďalšie prvky, ukazuje, že pri vyliatí jazera spolupracujú dve postavy, upresňuje úlohu Margity a pridáva dôležitý motív rituálnej orby.

### Zaniknutý kostol sv. Blažeja v Olomouci a jaskyňa sv. Blažeja pri Balatone

Prvé súhrnné spracovanie dejín cirkevného centra Moravy – mesta Olomouc, z roku 1746, založené na dôkladnom štúdiu archívnych dokumentov, sa zmieňuje aj o starej, pravdepodobne až do 18. storočia iba orálne uchováanej tradícii spojenej s dnes už zaniknutým kostolom sv. Blažeja v starom olomouckom podhradí: „... kostel sv. Blažeje... **prastarý a podle tradice první farní kostel, je nyní filiálním kostelem náležejícím k sv. Mořici. Byl prý původně ještě v pohanské době modlářským chrámem, jak již sama starogotická stavba na to ukazuje**“ (Loucký, 1991, s. 51). „V tomto kostele sv. Blažeje prý bývalý městský farář u sv. Mořice pan Ferdinand baron ze Schrefenheimu **nalezl v rohu za oltářem od pradávna uctívanou modlu, kterou dal spálit**“ (Loucký, 1991, s. 146). Nie je nám známe, že by sa niekto pokúsil túto textovú stopu z roku 1746 zužitkovať pri skúmaní mytologických predstáv moravských Slovanov, azda s výnimkou historika V. Richtera, ktorý takúto možnosť stručne naznačil.

Richter osudy tohto zaniknutého chrámu sv. Blažeja bilancuje nasledovne: Prvá nepriama písomná správa o kostole je z r. 1299, bol farným kostolom v pozdnom stredoveku i



Obr. č. 4: Pohľad na zani-  
knutý kostol sv. Blažej v  
Olomouci (V. Richter).

v novoveku, kedy je nazývaný „pohanskou svätynou“, za jozefínskych reforiem bol zrušený, v r. 1839 zbúraný. Konštatuje, že zničením kostola „byla Olomouc ochuzena o značne záhadnou památku, jejíž stavební analýsa mohla asi vrhnout důležité světlo na nejstarší dějiny podhradí. Opět i v tomto případě se kladou lokálnímu výzkumu nabádavé náměty, k nimž však nelze přistoupit bez říče“ (Richter, 1959, s. 113). Existuje pôdorys kostola z doby pred jeho zbúraním [Obr. č. 3]. „Pro historika je téměř nesrozumitelný. Chrám se zde v rozvrhu jeví jako **amorfní útvar, jenž jakoby se vymykal podstatným normám církevních staveb.** Je jisté, že šlo o menší, chudou a architektonicky asi nepřilíš významnou budovu, o jejíž dispozici by se snad dalo z výhradami konstatovat, že v celkovém dojmu působí nejspíše pozdněgoticky. Možná však, že mněla dosti složitý stavební vývoj, k jehož rozeznání zachovaný půdorys nestačí. Kromě půdorysu známe také pohled na kostel kreslený F. Domkem [Obr. č. 4] r. 1835“ (Richter, 1959, s. 113). Richter ďalej predpokladá, že okolo kostola sa rozprestierala trhová predmestská osada sv. Blažej, stará románska osada, pôvodné olomoucké podhradie a slovanské trhovisko, kde sa konávali trhy **cudzích hostí** asi už od 11. storočia.

Richter sa však vracia k téme svätoblažskej „pohanskej svätyně“ aj bez „říče“, nazdávame sa, že v opodstatnených úvahách o existencii pohanského kultu vyššieho božstva na temene olomouckého kopca, pod ktorým bola situovaná spomínaná osada sv. Blažej. Kultové miesto neznámeho božstva na temene kopca bolo podľa Richtera substituované svätynou archanjela Michala (v týchto úvahách veľmi produktívne pokračuje Bláha, podľa ktorého je Michalský kopec nad svätoblažskou osadou ideovo-konštitutívne centrum starého Olomoucka, žiaľ, izolovane si všima pohanské korene len pri tejto svätyni, produktívnejšie by bolo podľa nás súčasne sledovať konfiguráciu archanjel Michal drakobijca (vrchol kopca) a sv. Blažej (okraj kopca dotýkajúci sa voľakedy pravidelne zaplavovaných rovinatých brehov rieky Moravy), má to analógiu napr. v Kijeve, kde idol Velesa stál mimo hradu, na rozsiahlom pastvisku pravidelne zaplavovanom vodami Dnepra).

Pri obidvoch olomouckých kostoloch sv. Michala i sv. Blažej mohlo ísť o substitúciu pôvodných pohanských sanktuárií kresťanskými kostolmi. Túto možnosť naznačil už

citovaný Richter, podľa neho: „V podhradní osadě břetislavského knížecího hradu, která se v Olomouci rozkládala na jihozápadním svahu tohoto návrší, byl v 13. století farní kostel sv. Blažeje. O jeho založení není nic známo a také archeologie nepomáhá, jelikož chrám byl zbořen r. 1839. Lze ovšem sotva pochybovat o tom, že svatyně v podhradí pocházela ze starší doby než z 13. století. Patrocinium tohoto kostela v **trhové vsi cizích hostů** (napadá nás v tejto súvislosti tzv. „čudský koniec“ v Rostove, teda tiež predmestie, kde žili cudzinci – Čudi, práve tu stál idol Velesa, ktorý dal zničiť Abrahám Rostovský, pozn. MG) je *doty nečekané, dokonca i tehdy, kdyby se předpokládalo, což je pravděpodobné, že nejprve to byla svatyně v knížecím kupeckém dvoře. Sv. Blažej, Blasius, je světec východního původu, pocházel z kapadócké Caesarey. V našich zemích bylo toto zasvěcení za románského údobí vzácné. Pokud vím, stával např. kostel sv. Blažeje neznámého určení v původním podhradí krajského hradu staré Plzně. Ostatky sv. Blažeje se také připomínají při svěcení basiliky sázavského kláštera* (benediktínske opátstvo vzniknuté v r. 1032 so staroslovienskou liturgiou, ostatky sv. Blažeja sa teda sem mohli dostať tou istou cestou ako jazyk liturgie, teda z veľkomoravských cirkevných centier, pozn. MG) *na konci 11. věku, kde byli uloženy do oltáře v kapli na levé straně kostela... Je známo, že orthodoxní církev substituovala u ruských pohanských Slovanů úmyslně ctění sv. Blažeje za kult pohanského božstva Velese – Volose, neboť jméno Blasius ve slavizované formě Vlas se podobalo Velesovi* (Richter, 1959, s. 34). Fonetická podobnosť mien je síce dôležitý, ale, ako sa snažíme ukázať, nie jediný a ani nie hlavný dôvod predpokladanej substitúcie Velesa sv. Blažejom (presadzoval sa hlavne v ruskom prostredí, ale treba dodať, že už grécka výslovnosť hlásky „β“ v 9. storočí nebola „b“, ale „v“, byzantské misie teda pravdepodobne vyslovovali „Vlasius“; Vlasij teda nie je len slavizovaná forma, je sprostredkovaná gréčtinou). Napr. v moravskom a slovenskom prostredí sú vážnou indíciou predpokladanej substitúcie citované zaklínania používané práve v blízkosti Olomouca, či povestové látky o Blažejovi Turovi zo slovenského Považia..

Zaujímavá je opakujúca sa, charakteristická a pravdepodobne nie náhodná lokalizácia kultových miest Velesa (a tiež kostolov sv. Blažeja, ktorých úlohou bolo pravdepodobne tieto miesta neutralizovať) pri vode, v podhradí (kde možno prijímať cudzincov), na lúkach, kde sa pasie dobytok. Na opevnených návršiach nad týmito miestami stáli obvykle chrámy drakobijcov (Juraj, Michal) a ďalších svätcov. Táto opakujúca sa terénna konfigurácia je doložená v Olomouci (sv. Blažej v podhradí – archanjel Michal na temene kopca), v starej Plzni (rotunda sv. Petra na hrade, kostol sv. Blažeja v podhradí (Piter, 1988), ale napr. i na krakovskom Waweli v Poľsku (nad miestom jaskyne mýtického draka (Velesa) sa nachádzali svätyně zasvätené drakobijcom archanjelovi Michalovi a sv. Jurajovi), tiež v Kijeve (Perún, neskôr sv. Eliáš na hrade, Veles na širokom pastvisku pod hradom). Chceme upozorniť ešte na jednu nápadne podobnú konfiguráciu stredovekých kultových miest, a to v Maďarsku pri Balatone.

Mimoriadne zaujímavé miesto odkazujúce na svojskú recepciu kultu sv. Blažeja v ľudovom prostredí stredovekej Panónie je jaskyňa sv. Blažeja (*Szent Balázs barlangja*) na vrchu sv. Juraja (*Szentgyörgy-hegy*) v blízkosti Balatonu pri mestečku Tapolca. V prípade vrchu sv. Juraja, na úpätí ktorého sa spomínaná jaskyňa nachádza, ide o výrazný terénny útvar s homolovitým tvarom dominujúci okolitej rovine, geomorfologicky sa veľmi podobá na českú horu Říp, na ktorej dodnes stojí rotunda sv. Juraja (Říp je povestami opradený stred českej krajiny, je to holá čadičová kupola uprostred širej roviny stojaca osamelo a horizont, ktorý sa pri pohľade z nej otvára, tvorí hranice osídleného územia (Třeštík, 2003, s. 72)). Spojením vrchu s jaskyňou sa zase lokalita nápadne podobá na poľský Wawel

v Krakove (Wawel a s ním spojené povestové látky rozoberá podrobne Ślupecki, (1994, 172–185)).

O jaskyni na upätí tohto vrchu sa ako o „jaskyni sv. Blažeja (Baláza)“ zmieňuje stredoveký maďarský *Érly kódex* v kázni na deň svätého Blažeja. Autor kódexu vychádzal v kázni nielen z oficiálnej legendovej tradície (z *Legenda Aurea*, z Debrecínskeho kódexu), ale považuje za vieryhodné aj prvky miestneho ľudového kultu tohto svätca, uvádza totiž, že **sv. Blažej (Balázs) zomrel pri Balatone (!)** na základe toho, že pri Balatone na vrchu sv. Juraja (*Szentgyörgy-hegy*, na ktorom v stredoveku stál dnes už bez stopy zmiznutý kostol alebo kaplnka sv. Juraja spomínaný už v r. 1083–1095), bola jaskyňa, pri ktorej autor *Érly kódexu* zaregistroval živý bližšie nešpecifikovaný stredoveký kult sv. Blažeja (Horváth, H.; online). Upozorňujeme, že pred príchodom Maďarov v 9. storočí je v tejto oblasti doložené politicky sformované slovanské osídlenie (Pribinovo a Koceľovo kniežatstvo), v ktorom sa postupne popri prežívajúcom pohanstve snažilo etablovať kresťanstvo (Stanislav, 2004; O obrátení Bavorov a Korutáncov na vieru, 2007).

V prípade stredovekej tradície viazanej na jaskyňu sv. Blažeja lokalizovanú na úpätí vrchu sv. Juraja máme dočinenia s nápadne archaickou „architektúrou“ časopriestoru (chronotopu), jednoznačne nejde iba o symbolickú reprodukciu, ale doslova o stotožnenie s „originálom“ svätého miesta – teda jaskyne, v ktorej sa podľa oficiálnej legendovej tradície ukrýval kdesi vo východorímskej provincii Pontus tento biskup a mučeník (podobne napr. Kalvárie vo väčších mestách symbolicky reprodujú sväté miesta v Jeruzaleme, nikto z nás ich však, na rozdiel od predpísomných kultúr, s týmito miestami priamo neidentifikuje). Legendárna jaskyňa bola v ľudových predstavách priamo stotožnená s reálnym skalným útvarom v dôverne blízkom okolí, čomu, domnievame sa, napomohol hlavne starší pohanský kult viazaný na túto jaskyňu (a aj na horu týčiacu sa nad ňou). Lokalizácia kresťanských sanktuárií v jaskynných priestoroch je veľmi neobvyklá a, navyše, špecifická konfigurácia kultových miest práve týchto dvoch svätcov (sv. Juraj a sv. Blažej), v ľudovej tradícii slovanských populácií kompetenčne skĺbených „vlčích pastierov“, môže byť veľmi konzistentne interpretovaná (a dokonca predpokladaná) práve v kontexte bádania o slovanskej mytológii. Výber jaskyne ako kultového miesta a jej stotožnenie s tou jaskyňou, v ktorej bol podľa oficiálnej legendy sv. Blažej **obklopený a ochraňovaný divými zvieratmi**, indikuje, že v miestnom ľudovom kulte sa sv. Blažej spájal práve s touto charakteristickou epizódou, v ktorej sa predstavuje ako „vlčí pastier“ spojený s podzemím (\**Velesъ* & \**nizъ* (& \**dolъ*)).

Ďalšie kultové miesto v skúmanom priestore bolo najpravdepodobnejšie na temene kopca a patrilo tiež „vlčíemu pastierovi“ iného typu, sv. Jurajovi. Svätý Juraj v ľudových predstavách nielen ochraňuje dobytok a ľudí pred vlkmi (Mencej, 2001), u stredovekých Slovanov nápadne často aj „centruje“ ľudský svet – na čo ukazuje lokalizácia jeho svätýň (Třeštík, 2003, s. 200; Sláma, 1977, s. 269–280). Ak berieme do úvahy iba ľudové podanie, sv. Juraj nie je Zabíjač drakov a patrón rytierov, stredovekých dedičov indoeurópskeho ponímania bojovníka stelesňujúcich druhú funkciu vojenskej sily. Je to skôr krotiteľ, spútavač drakov, vlkov atď., vďaka zmluve, ktorú uzavrel so svojim démonickým partnerom, sa mohol uprostred divočiny plnej démonických tvorov objaviť ľudský svet ako chránený priestor. Ľudovú predstavivosť pohanských Slovanov na prahu christianizácie asi oslovovala epizóda z oficiálnej legendy, v ktorej najprv svätý Juraj draka len vážne zraní, tým ho vlastne **znehyní, skrotí a spúta**, povie totiž oslobodenému dievčaťu: „*Neváhaj a hoď mu na krk svoj pás! Keď to urobila, drak šiel za ňou ako najkrotkejší pes*“ (Voragine,

1984, s.157). Domnievame sa, že práve v tomto bode deja (skrotenie, spútanie a nie zabitie draka) boli pripojené relikty pohanskej tradície, na základe ktorých „prischla“ v ľudovom podaní sv. Jurajovi kompetencia vlčieho pastiera, „právnika“, „centrujúceho“ priestor ľudského sveta, chrániaceho jeho hraničnú zónu a zároveň dôležitú časť, teda pastviny, prostredníctvom **zmluvy** s druhým démonickým suverénom – vládcom vlkov a pánom divočiny (Velesom). Táto hypotéza, ktorú predkladáme na falzifikáciu, by mohla pomôcť pomerne konzistentne a možno presnejšie ako iné osvetliť výnimočné postavenie a modifikácie kultu sv. Juraja u slovanských stredovekých národov, napr. budovanie jeho svätýň na miestach starých kultových miest v strede obývaného sveta. Mohla by vysvetliť aj častý výskyt posvätných jaskýň či kultových miest pri vode v ich blízkosti, na ktorých sa praktizoval kult jeho zmluvného partnera (a aj jeho kresťanských transformácií, v skúmanom priestore zahrňujúcom Čechy, Slovensko a západné Maďarsko to bol nápadne často práve sv. Blažej, ako naznačujú zhromaždené indície).

Je zrejmé, že v *Érdy kódexe* máme dočinenia s koncepciou časopriestoru typickou pre predpisomné kultúry, u ktorých časopriestor nepodlieha takému prísnemu chronologickému a geografickému členeniu. Jeho modelovú časovú „architektúru“ opisuje J. Le Goff takto: najbližšia minulosť sa týka len malých skupín, potom nasleduje úsek významných udalostí dôležitých pre kmeň (záplavy, epidémie, hladomory, vojny), tento čas síce siaha oveľa hlbšie ako historický čas malých skupín, ale zároveň sa nepochybne **obmedzuje na päťdesiat rokov**. Za ním nasleduje „rovina tradícií“, kde už história „vrstá do mýtckej štruktúry“. Za hranicou päťdesiatich rokov sa potom ťahá horizont čistého mýtu. Tu sa zmiešavajú „svet, ľudia a civilizácia“, ktorí „všetci existovali zároveň od toho istého pradávna“ (Le Goff, 2007, s. 27) a dodajme, že aj na tom istom, dôverne známom a blízkom mieste, kde žije komunita, ktorá na nich „spomína“. Rovnakú „architektúru“ má aj mýtcký chronotop (pojem M. Bachtina) českých i maďarských zaklínadiel, je tiež organizovaný rovnako, spolu a súčasne tu majú zasahovať, dokonca napr. priamo na moravských pasienkoch, nielen Panna Mária, sv. Jozef a sv. Peter, ale súčasne s nimi aj sv. Baláž či sv. Mikuláš. V slovinských horách sú zase spomienkou na mytologické jazerá železné kruhy, o ktoré si údajne priväzoval svoju archu pri potope sveta Noe (Štular – Hrovatin, 2002; Hrovatin, 2007).

V Maďarsku sú doložené (okrem už spomenutých nitiek sv. Blažeja) viaceré zvyky spojené s úctou k sv. Blažejovi, ktorých pôvod môže siahať k asimilovaným panónskym Slovanom. Ide napr. o posväcovanie tzv. „blažejských jabĺk“ pomáhajúcich pri chorobách hrdla, doložené v stredovekých prameňoch (Rituale Strigoniense, Rituale Westpremiense). Szkhárosi Horvát András, maďarský náboženský spisovateľ a prívrženec reformácie v 16. storočí posmešne zaznamenáva, že pastieri svoj úrad ochrancov stád proti vlkom prenechávajú sv. Blažejovi. Zaujímavá je tiež predstava, že sv. Blažej panuje nad vtákmi: v Algyő vinohradníci odrezávali z každého kúta svojej vinice konárik a v deň sv. Blažeja obišli so štyrmi vetvičkami celý vinohrad, aby ochránili budúcu úrodu pred vtákmi (Bálint, 1977). Na Slovensku i v Maďarsku je doložená tradícia študentských blažejských obchôzok obsahujúcich medziiným aj archaicky pôsobiace fragmenty rituálneho konania, ponášajúce sa na novoročné koledovanie (na súvislosti novoročného koledovania s kultom Velesa v slovanskom prostredí upozorňuje podrobne Mencej, (2001, s. 161–175); novoročné koledovanie ako pohanský zvyk prísne zavrhuje aj poenitenciál *Príkazy svätých otcov* z veľkomoravského prostredia pripisovaný arcibiskupovi Metodovi (Pramene k dejinám Veľkej Moravy, 1964, s. 276)). Spomínajú sa tance

okolo ražňa zapichnutého do povaly, „bláznivé“ blažejské skoky, želania prosperity i kliatby, spev; niektorí maďarskí etnografi predpokladali, že tieto zvyky rozšírené hlane v severných župách Zadunajska, mali slovanský pôvod (Varjú, 1915). Veľmi starobylé kostoly zasvätené sv. Blažejovi dali v Maďarsku mená obciam Szentbalázs v Šomodskej župe, Zalaszentbalázs v Zalianskej župe, zaniknuté kostoly tohto svätca stáli aj v obciach Abda, Tata; v Ostrihome mu bola zasvätená kaplnka, takisto mu bolo zasvätené zaniknuté prepošstvo premonštrátov v Zsidó blízko Azsódu (listinne doložené 1284, zaniklo v 15. storočí). Zrúcaniny svätobalážskeho kostola (z 12. storočia?) stoja v Zalianskej župe pri Balatone v blízkosti dediny Balatoncsicsó. Časť z týchto kostolov, koncentrovaných predovšetkým v Zadunajsku, mohla vzniknúť na starých kultových miestach slovanského Velesa, ako to naznačujú zhromaždené precedensy a indície nielen z prostredia východných Slovanov.

### Záver

Predložené interpretácie vybraných textov a textových fragmentov z českého, slovenského a maďarského prostredia sledujú transformácie dvojice mytologických postáv – slovanských „vlčích pastierov“, ktorých pôvod siaha až do praslovanského textového horizontu. Ako častá *interpretatio christiana* démonického a s mágiou spojeného člena tejto dvojice, slovanského Velesa, sa v skúmanom priestore viditeľne etabloval sv. Blažej. Po jeho boku sa, spolu s jeho láskavejším a s právom spojeným mužským protipólom a partnerom, objavuje aj zaujímavá mytologická ženská postava Margita, ktorá okolo seba sústredila dosť nesúrodý textový materiál pochádzajúci pravdepodobne z oficiálnej legendovej látky o martýrke sv. Margite Antiochijskej, a tiež mytologický materiál tzv. Mokošinho textu. Na skúmanom materiáli možno akcentovať známe zistenie, že proces christianizácie Slovanov neznamenal úplnú likvidáciu predkresťanskej slovesnosti, dôležité indície ukazujú skôr na masívnu hybridizáciu dvoch textových tradícií.

### Literatúra

- Bálint, S.: Ünnepi kalendárium 1. Február 3. Budapest : Szent István Társulat, 1977, [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://mek.oszk.hu/04600/04656/html/unnepiki0036/unnepiki0036.html>
- Bílovský, Coelum vivum... Nebe Swato-swaté aneb: Kázání světeční... Opava, 1724
- 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.
- Dohnal, V.: Tři nejstarší olomoucké kostely: olomoucký hrad v raném středověku. 3, Olomouc: Archeologické centrum Olomouc, 2006.
- Dumézil, G.: Mýty a bohové Indoevropanů. Praha : OIKOYMENH, 1997.
- Dumézil, G.: Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů. Praha : OIKOYMENH, 2001.
- Dvorník, F.: Byzantské misie u Slovanů. Praha : Vyšehrad, 1970.
- Gerát, I.: Život svätej Margity v stredovekej malbe na Slovensku. Pamiatky a múzeá, 2002, č. 3, s. 43–47.

- Golema, M.: Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo. Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006
- Golema, M.: Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology. In: *Studia mythologica Slavica* X, 2007, s. 155–177.
- Here followeth the glorious Life and passion of the Blessed Virgin and Martyr S. Margaret, and first of her name. In: *Medieval Sourcebook: The Golden Legend (Aurea Legenda)* Compiled by Jacobus de Voragine, 1275, Englished by William Caxton, 1483, [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GoldenLegend-Volume4.htm#Margare>
- Here followeth the Life of S. Blase, and first of his name. In: *Medieval Sourcebook: The Golden Legend (Aurea Legenda)* Compiled by Jacobus de Voragine, 1275, Englished by William Caxton, 1483, [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GoldenLegend-Volume3.htm#Blase>
- Horváth, H.: Merre járhatott a Karthauzi Névtelen magyarországon? A földrajzi nevekviszsgálatának néhány tanulsága. In: *Sermones compilati* [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: [http://sermones.elte.hu/?az=336tan\\_plaus\\_hajnalka](http://sermones.elte.hu/?az=336tan_plaus_hajnalka)
- Horváthová, E.: Reminiscencie na staroslovanské božstvá v slovenských prameňoch. In: *Studia Academica Slovaca* 19, Bratislava : Alfa, 1990, s. 151–164.
- Horváth, P.: Zbierka ľudových povier a zvykov z okolia Uhrovcu z r. 1823. In: *Slovenský národopis*, 1/1968, s. 102–118.
- Hrovatin, I. M.: Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit. In: *Studia mythologica Slavica* 10, 2007, s. 105–115.
- Hudák, J.: *Patrocíniá na Slovensku*. Bratislava : Umenovedný ústav Slovenskej akadémie vied, 1984
- Ivanov – Toporov, Иванов В. В. – Топоров В. Н.: К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях северной Руси и вопросы критики письменных текстов). In: *Труды по знаковым системам VI*, Тарту, 1973, s. 46–82.
- Jakobson, R.: The slavic god Veles and his Indo-European cognates. In: *Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani*, Torino, 1969, s. 579–599.
- Jančovič, I.: Minulosť literatúry v optike súčasnej literárnej vedy. In: *Studia Slovaca*. Ved. redaktor Lubomír Kováčik, Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2006, s. 48–58.
- Košťál, J.: Vodník v podání lidu českého. In: *Český lid I.*, 1892, s. 53–58, s.394–399. [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://tyfoza.no-ip.com/ceskylid/html/knihy/ceskylid01/texty/0028-0055.htm>
- Kováčik, L.: *Básnik prvého sna*. In: Ján Botta: *Básnické dielo*. Bratislava : Kalligram a Ústav slovenskej literatúry SAV, 2006.
- Kováčik, L.: *Mytologizmus v slovenskom literárnom romantizme*. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2003.
- 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.
- Kuznesova, Кузнецова В. С.: Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск : Издательство

- CO PAH, 1999. [online, citované 2007-05-09]. Dostupné: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kuznetsova2.htm>
- Le Goff, J.: Paměť a dějiny. Praha : Argo, 2007.
- Loucký, F. J.: Popis královského hlavního města Olomouce sepsaný syndikem Floriánem Josefem Louckým roku 1746. K vydání připravili PhDr. Libuše Spáčilová a PhDr. Vladimír Spáčil. Olomouc 1991.
- Medňanský, A.: Malebná cesta dolu Váhom. Bratislava : Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov, 2007 (prvé vydanie 1844).
- Mencej, M.: Mitična oseba Šent v slovenskem izročilu. In: *Studia mythologica Slavica* 2, 1999, s. 197–203.
- Mencej, M.: Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije. In: *Studia mythologica Slavica* IV, 2001, s. 159–187.
- Michajlov, Михайлов, Н. А.: Еще раз о \*Белобогe и \*Чернобогe (К возможности привлечения некоторых косвенных источников). In: *Славяноведение*, н. 3, 1995, s. 89–96.
- Móric, R.: O Blažejovi, čo sa nebál. Bratislava : Mladé letá, 1975.
- Oběti ohněm. Výběr z památek staroiránské a středoiránské literatury. Vybral a přeložil Otakar Klíma. Praha : Odeon, 1985.
- O obrátení Bavorov a Korutáncov na vieru. In: *Slovensko očami cudzincov*, Bratislava: Literárne informačné centrum, 2007.
- Piter, B.: Krátka kronika staré Plzně (Breve chronicon antiquae Plznae). K vydání připravil a latinský text přeložil Miloslav Šváb. Plzeň : Západočeské nakladatelství, 1988.
- Pleterski, A.: Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. In: *Zgodovinski časopis*, roč. 50, 1996, č. 2, s. 163–185.
- Plotnikova, Плотникова, А. А.: Пастух. In: Толстая, С. М. et al: *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва : Международное отношения, 2002, s. 354.
- Polívka, J.: Súpis slovenských rozprávok. Sväzok V. Turčiansky sv. Martin : Matica slovenská, 1931.
- Pramene k dejinám Velkej Moravy. Na vydanie pripravil Peter Ratkoš. Bratislava : Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied, 1964.
- Puhvel, J.: *Srovnávací mythologie*. Praha: NLN, 1997.
- Richter, V.: *Raněstředověká Olomouc*. Praha – Brno: Státní pedagogické nakladatelství, 1959.
- Ruské byliny (vybral a přeložil Ján Vladislav). Praha: SNKL, 1964.
- Рыбаков, Рыбаков, Б. А.: *Язычество древних Славян*. Москва: Издательство Наука, 1981
- Sláma, J.: Svatojiřské kostely na raně středověkých hradištích v Čechách. In: *Archeologické rozhledy* XXIX, Praha, 1977, s. 269–280.
- Ślupecki, L. P.: *Slavonic Pagan Sanctuaries*. Warsaw: Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences, 1994.
- Stanislav, J.: *Slovenský juh v stredoveku*. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2004.
- Szem meglátott, szív megvert [válogatta, összeállította, a jegyzeteket és az utószót írta Pócs Éva]. Budapest: Neumann Kht., 2000; Eredeti kiad. Budapest: Helikon, 1986 [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://www.neumann-haz.hu/scripts/SGML/BHISGMLtr?Raolv/Raolv00002.sgm>



- Štular, B. – Hrovatin, I. M.: Slovene Pagan Sacred Landscape. Study Case: The Bistrica Plain. In: *Studia mythologica Slavica* 5, 2002, s. 43–68.
- Tatár, J.: *Povešť v regióne – región v povesti*. Banská Bystrica : Metodické centrum, 2001.
- Tobolka, Z. V.: O Velesovi. In: *Český lid* III. 1894, s. 530-533.[online, citované 2008-04-07]. Dostupné: <http://tyfoza.no-ip.com/ceskylid/html/knihy/ceskylid03/texty/0274-0545.htm>
- Tomicky, R.: Slowiański mit kosmogoniczny. In: *Etnografia Polska*, XX, 1976, z.1.
- Торогов, Топоров, В. Н.: К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). In: *Труды по знаковым системам* IV., Tartu, 1969, s. 9–43.
- Торогов, Топоров В. Н.: *Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур*. Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 1998.
- Třeštík, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003.
- Uspenskij, Успенский Б.: *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)* Москва: Издательство Московского университета, 1982 [online, citované 2008-04-07]. Dostupné: [http://www.krotov.info/history/11/uspensky/uspens\\_00.html#33](http://www.krotov.info/history/11/uspensky/uspens_00.html#33)
- Varjú, E.: Balázs-járó 1650 tájáról. *Ethn.* 1915, s. 44–45.
- Voragine, J. de: *Legenda aurea*. Praha : Vyšehrad, 1984.
- Wolny, G.: *Kirchliche Topographie von Mähren*. Brno, 1855.
- Zíbrt, Č.: *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní*. Praha : Tiskem a nákladem Jos. R. Vilímka, 1889.

## **Saint Blaise as a “Wolf Shepherd” in a Text Tradition From Czech, Slovak and Hungarian Surroundings**

*Martin Golema*

The author of the study, working with less known texts from Czech, Slovak and Hungarian surroundings, tries to confirm conclusions about a mythological couple of “wolf shepherds” (its origin goes back to the early Slavonic text horizon) published up to the present, but he also shows some other ways of reconstructing of the old myth linked with this mythological couple. St. Blaise was evidently established in the place under research as a common interpretatio christiana of demonic and magic related member of this couple, – the Slavonic god Veles. An interesting mythological female character – Margaret – is often described at the side of St. Blaise together with his kinder and law related male counterpart and partner (strikingly often substituted for St. George).

Together with folk incantations addressed to St. Blaise as a “wolf shepherd” from Moravia and tales about a mythological lake from the Slovak Vah region and its pouring out (having an exact analogy in Slovenia) the author directs attention to an oral tradition linked with the church of St. Blaise in Olomouc and the cave of St. Blaise near the Hungarian lake Balaton. He states that along with Christian components in the texts under research there are fragments of Veles texts in them, showing his changing zoomorphic (dragon, bull, wolf) shape as well as the connection between Veles and his transformation into water, especially stagnant. In tales from the Vah region, water is together with Veles (Tur) closely associated with a female figure Margaret – a character of a love triangle in common with Tur, protecting her under water, and a knight, saving her by pouring out a mythological lake. The author tries to show that the quite heterogeneous text material, which very likely originated in an official legend about a martyr St. Margaret of Antioch, as well as mythological material in the so called Mokosh text were absorbed by this female mythological figure and concentrated around her.

The texts under research make it possible to accent a known find that the process of Christianisation of the Slavs did not cause a total failure of the pre-Christian oral tradition; there are important indications proving rather massive hybridisation of two text traditions.