

Kresťanské hagiografie (Život Márie Egyptskej, Život Margity/Mariny Antiochijskej) a texty tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u západných Slovanov. Pokus o paralelné čítanie¹

Martin Golema

The study builds on research and interpretation of texts of the so called “death (Morena, Mařena, Marzana) carrying-out in spring” among the western Slavs. The author tries to examine an assumption about the existence of a “chemically almost pure” Slavonic mythology goddess embodying death in texts about death carrying-out in spring. He tries to prove that it is a hybrid text unit originating in several text traditions, both in the identified Christian (Byzantine) text store and in early Slavonic myths.

V poslednom čísle *Studia mythologica Slavica* (Łuczynski, 2008) bol publikovaný veľmi systematický výklad textov tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u (predovšetkým západných) Slovanov. Zistenia synteticky zhrnuté v tejto štúdií chceme spresniť v jednom bode, pokúsime sa dokázať, že ide o hybridný textový útvar vyrastajúci z viacerých textových tradícií, vyrastajúci zároveň z identifikovateľného kresťanského textového fondu i z praslovanských mýtov. Pokúsime sa zásadnejšie revidovať predpoklad, že v textoch jarného vynášania smrti máme dočinenia s „chemicky takmer čistou“ bohynou slovanskej mytológie stelesňujúcou smrť, zviazanou so sezónnymi rituálmi odumierania a ožívania prírody a s rituálmi privolávania dažďa.² Chceme ďalej ukázať, že táto mytologická postava do seba vstrebala a okolo seba sústredila stále identifikovateľný textový materiál pochádzajúci veľmi pravdepodobne z oficiálnych legendových látok o kajúcnicike sv. Márii Egyptskej a o martýrke sv. Margite/Marine Antiochijskej, v texte sú zároveň prítomné aj významné rezíduá tzv. Mokošinho textu.

Texty štrukturálne výrazne analogické so zachovanými variantmi textov jarného vynášania smrti možno nájsť v byzantskom hagiografickom fonde. Geografické rozšírenie zvyku jarného vynášania smrti zahŕňa práve tú časť strednej Európy v 9. až 11. storočí zasiahnutú grécko-slovanskou kultúrou, ktorú Dvorník (2008, s. 142) nazýva *Sclavinia*, zahŕňa teda západných Slovanov, sčasti aj susediace nemecké oblasti, J. Grimm (1968, s. 629–658) ho však považuje za slovanský zvyk. Medzi Maďarmi južná hranica výskytu zvyku „*kiszehajtás*“ – vynášania kyselá (Moreny) prevzatého od Slovanov – siahala na juhu skoro až po čiaru Budapešti (Manga, 1956). Uvažuje sa o presnejšie nedatovanom stredovekom pôvode zvyku, ktorý predstavuje syntézu „*ľudovej mágie a rustikalizovanej kresťan-*

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

² Takto ju definuje napr. Ivanov – Toporov (1987, s. 111).

skej ideológii“ (Slivka, 1992, s. 56). Na tento názor chceme nadviazať a bližšie ho spresniť, sformovanie rituálu datovať už do čias Veľkej Moravy a jeho šírenie, etablovanie a pretrvávajúce vysvetliť dočasne birituálnym prostredím českého biskupstva, Poľska i Uhorska.

Ako správne upozornil Manga (1956, s. 432), už najstarší známy zákaz českej synody z roku 1366, zmieňujúci sa o účasti kňazov pri vynášaní smrti, podporuje domnienku, že tento zvyk už dávnejšie alebo ešte i v čase zákazu prináležal alebo bol blízky cirkevnej liturgii.³ Ďalší výskum ustrnul pri podobných konštatovaniach a z tohto „mŕtveho bodu“ sa zatiaľ neposunul (aspoň nám to nie je známe) k žiadnym evidentne „podozrivým“ partiiam dobovej západnej (rímskej) liturgie, z ktorých by boli texty vynášania smrti priamo odvoditeľné. Nazdávame sa, že sme identifikovali hlavnú príčinu tohto ustrnutia, doterajšie úvahy chybné predpokladali nepretržitú dominanciu rímskej, latinskej cirkvi v skúmanom priestore stredovekej Sclavinie a zabúdali na to, že uvedený priestor bol v 9. až 11. storočí biliturgický, že teda bol pod významným byzantským vplyvom a že je teda nutné nanovo prezrieť a zohľadniť aj dobové byzantské liturgické zvyklosti. Ak to spravíme, otvorí sa možnosť hľadať liturgické korene aj v liturgických zvyklostiach byzantskej cirkvi a tu môžeme vzápätí naraziť na už spomenutý veľmi nádejný zdroj textov jarného vynášania smrti, na legendu *Život Márie Egypťskej*.

Pred analýzou textu tejto legendy a následnou komparáciou (paralelným čítaním) s textom jarného vynášania smrti bude užitočné aplikovať známy štrukturalistický postulát, podľa ktorého hodnotu svätice určuje jej pozícia v systéme „všetkých svätých“ daného kultúrneho okruhu (tento systém sa premieta do liturgie). Bolo by teda neproduktívne skúmať sv. Máriu Egypťskú ako izolovaný prvok, treba sa zamerať na veľa vlastností, ktoré ju odlišujú od iných svätých v konkrétnom kultúrnom okruhu, treba si všimnúť jej hierarchickú pozíciu v konkrétnom systéme. V latinskom kultúrnom okruhu ide o radovú až periférnu sväticu, na čo ukazuje napr. redukovaná (oproti byzantskej pôvodine) dĺžka jej legendy v zbierke *Legenda Aurea* (*Legenda na dňach sv. Marii Egypťčanky*, 1983, s. 201–206), v západnom liturgickom kalendári je jej zasvätený iba jeden z bežných dní – 2. apríl. V byzantskom kultúrnom okruhu sú jej zasvätené až tri sviatky, okrem 2. apríla ešte štvrtok piateho týždňa Veľkého pôstu (vtedy sa v rámci liturgie číta jej *Život*, a to jeho byzantská pôvodina, tá je oproti skráteným latinským verziám podstatne dlhšia, *Život* je navyše rámcovaný rozsiahlym Veľkým kánonom sv. Andreja Krétskeho (Veľký kánon, online) a spolu s Veľkým kánonom tvorí súčasť významnej liturgickej knihy, tzv. *Pôstnej triody*.⁴ Márii Egypťskej je zasvätená aj 5. nedeľa Veľkého pôstu (Nedeľa prepodobnej mat-

³ Uznesenie tejto synody hovorí: „...keďže sa v niekoľkých mestách, hradoch a miestach u kňazov a svetských ľudí zakorenil nesprávny zvyk, že uprostred pôstu za poverčivých spevov a obradov nesú cez mesto k rieke figúry zobrazujúce smrť a tam ich prudko ponoria do vody, tvrdiac na ich pohanenie, že smrť už nemôže škodiť, lebo ju z chotára vyhubili a do koreňa vykynožili...“ (Manga, 1956, s. 431). Najstarší zachovaný cirkevný zákaz jarného vynášania smrti hovorí teda o účasti kňazov a o praktikovaní zvyku v politických a kultúrnych centrách (hradoch, mestách) – teda nie na periférii, vidieku. Domnievame sa, že českej cirkvi v roku 1366 nešlo len o likvidáciu pohanských povier, ale aj o likvidáciu zdá sa veľmi populárnych a tvrdošijne odolávajúcich pozostatkov grécko-slovanskej kultúry, ktoré už v zmenených pomeroch nemali liturgickú oporu.

⁴ Autorom Veľkého kánonu, pozoruhodného a v pravoslávnej liturgii stále živého diela, bol sv. Andrej Krétsky, biskup na Kréte (660–740). Ako celok sa text Veľkého kánonu spieva vo štvrtok v 5. týždni Veľkého pôstu, pred ním je čítaný *Život sv. Márie Egypťskej*. V Kánone sú začlenené opakované prosby k Márii Egypťskej, kánon je ilustrovaný čítaním jej *Života*, pridáva k *Životu* rozsiahly poetický komentár, je teda s touto legendou nerozdeliteľne zrastený. Mária Egypťská je aj vďaka nemu výraznou dominantou 5. pôstneho týždňa vo východnej cirkvi. Slovácky preklad Veľkého kánonu „vznikl veľmi brzy, již v 9.–10. století. Nelze však říci, zda lze překlad vztáhnout ještě k velkomoravskému období, protože neexistují potřebné podklady“ (Milko, 2005, s. 65).

ky Márie Egyptskej (Triodion, 2004, s. 5)), v systéme východných svätých premietajúcom jej kult do až troch sviatočných dní sa teda Mária Egyptská teší podstatne väčšej úcte ako jej západný náprotivok.

Pevné usadenie (načasovanie) rituálu jarného vynášania smrti v liturgickom roku (predovšetkým 5. nedeľa Veľkého pôstu, tzv. „smrtná nedeľa“) odkazuje práve na dávnu spojitosť s liturgiou.⁵ Ak skúmame liturgické zvyklosti západnej cirkvi, nič, z čoho by boli odvoditeľné významné časti skúmaných textov, v západnej liturgii nenachádzame. Nádejnejšie, ba veľmi nádejné je pátranie v liturgii východnej cirkvi – zaujímavé a nie náhodné je, že v smrtnú nedeľu si východná cirkev pripomína práve pamiatku spomínanej sv. Márie Egyptskej, vo východnej tradícii mimoriadne významnej kajúcníčky stelesňujúcej hodnoty pôstu a pokánia. V jej biografii zaujmú dve výrazne odlišené etapy osudu, najprv veľmi hriešna mladosť v Alexandrii, potom radikálne obrátenie v Jeruzaleme a následné prísne pokánie, pôst a smrť v jordánskej púšti. Tejto textovej stope sa teraz chceme podrobnejšie venovať.

Legeda (opakovane čítaná a rozsiahlo komentovaná v liturgii 5. týždňa Veľkého pôstu) *Život Marie Egyptské, někdejší nevěstky, konající přísné pokání v Jordánské poušti* (Byzantské legendy, 2007, 83-95) bola napísaná v 7. storočí, autorstvo je pripisované Sofroniovi I. (634-644), jeruzalemskému patriarchovi. Legenda sa v úvode obsiahlo zmieňuje o zvláštnych pôstnych praktikách palestínskych mníchov (úvod možno čítať aj ako akúsi mníšsku regulu vo forme rozprávania⁶), mnísi na začiatku Veľkého pôstu **prešli riekou Jordán** a rozptýlili sa po púšti zásobení malým množstvom potravy zodpovedajúcej (podľa prísnejšieho východného úzu zakazujúceho nielen mäso, ale aj vajcia a mlieko) obdobiu pôstu (vymenúva sa tu chlieb, sušené ovocie – figy a datle, máčané a naklíčené bôby (šošovice? hrachy?)), niektorí si vzali iba potrhany odev a svoje telo sýtli iba trávami rastúcimi na púšti.

Z púšte sa vracali až na Kvetnú nedeľu (podľa východného úzu vtedy končil Veľký pôst), obdobie pôstu trávili v samote. Jeden z mníchov, stavec Zosima, ktorý už prešiel všetkými stupňami askézy, ale stále túžil stretnúť niekoho, kto by bol v askéze dokonalejší

Veľký kánon je súčasťou tzv. Pôstnej triády, bohoslužobnej byzantskej knihy obsahujúcej texty veľkopôstneho obdobia. Ako uvádza Marinčák (2005, s. 50) „počas „účinokovania bratov Konštantína a Metoda existovalo 8 druhov kníh konštantínopolskej tradície, ktoré mohli byť preložené do slovenského jazyka: profetologion, eucho-logion, horologion, oktoechos, apoštol, evanjeliár, menologion a žaltár. Miguel Arranz pridáva ešte deviatu knihu, akýsi prvý náznak knihy triodion, dielo Kozmu Majumského (biskup od r. 743, zomrel roku 760) ďalej rozvíjané Teodorom Studitom (759–826) a jeho bratom Jozefom (760/2–832).“

Slovenský preklad byzantskej liturgickej knihy Triodion (obsahujúcej liturgické texty na čas Veľkého pôstu, teda aj Veľký kánon) bol v slovenskom prostredí používaný už koncom 9. a v 10. storočí, vyplýva to z gréckeho *Vita* bulharského arcibiskupa a žiaka Konštantína a Metoda, Klimenta Ochridského (830–916). V ňom sa uvádza, že pred smrťou Kliment preložil tzv. Kvetnú triodu (Pentekostarion), liturgickú knihu, ktorá priamo nadväzovala na Pôstnu triodu. Z tohto textu teda vyplýva, že slovenská Kvetná trioda bola používaná niekedy od r. 916. Pôstna trioda (a teda aj Veľký kánon a *Život Márie Egyptskej*) musela byť používaná v slovenskom prostredí už skôr, niektorí bádatelia (G. Popov) sa domnievajú, že uvedené obidve liturgické knihy preložili už Konštantín a Metod pre potreby moravskej cirkvi (Triodion, 2004, s. 113–114).

⁵ Korene stredovekej drámy treba hľadať v „chráme... a v určitých partiách liturgie“ (Černý, 1964, s. 14).

⁶ Najstaršia uhorská legenda *Život svätých pustovníkov Svorada vyznávača a Benedikta mučeníka, napísaný od Maurusa, päťkostolského biskupa* (vznikla 1064-1070, Svorad zomrel okolo r. 1031) dokazuje, že pustovník, nitriansky benediktín Svorad, inšpirujúci sa v mnohom asketickými praktikami palestínskych pustovníkov, dôverne poznal neskrátenú (byzantskú?) verziu textu *Život Márie Egyptskej*, pridržal sa totiž dôsledne pôstnych zvyklostí detailne priblížených práve v *Živote Márie Egyptskej*, text legendy ich priamo nazýva aj „regula Zosimi“ (Legendy stredovekého Slovenska, 1997, s. 33-43, 345-348).

než on sám, po 20 dňoch cesty púšťou zbadal neznámeho človeka. Ten „*byl nahý a kúži měl tmavou, jako by ho spálil sluneční žár, a vlasy měl bílé jako rouno*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 86). Keď ho Zosima dostihol, delilo ich **vyschnuté koryto rieky**. Zosima zisťuje, že je to úplne nahá žena, daruje jej preto polovicu svojho plášťa.

Neznáma (oslovuje ju **matka**⁷) mu po dlhšom naliehaní rozpovie svoj príbeh. Zosima sa dozvedá, že v mladosti 17 rokov ako pobehlica v Alexandrii kupčila so svojim telom, nie však kvôli peniazom, bezplatne robila iba to, po čom bezuzadne prahla. Nebola pritom bohatá: „...*stávalo se mi, že jsem musela prosit o milodary nebo si vydělávat předemím*⁸ – *ale byla jsem zachváčena nenasytnou a nezadržitelnou touhou*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 88). Raz sa pridala k davu pútnikov plaviacich sa loďou do Jeruzalema na sviatok Povýšenia svätého kríža, **odhodila svoje vreteno** („*někdy jsem je nosila s sebou*“) a bežala k **moru** za náhliacim sa davom. Počas plavby sa mužskí členovia posádky stali obeťou jej telesnej túžby: „*K čemu jsem ty nešťastníky ponoukala, dokonce i proti jejich vůli! Neexistuje žádná neřest, ať už popsateľná nebo nepopsateľná slovy, ve které bych já nebyla učitelkou těch nešťastníků. Divím se, otče, že moře vydrželo moji prostopášnost, že země neotevřela své útroby a zaživa mne nepohltila, když jsem vtáhla do svých sítí tolik duší*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 89).

Na sviatok Povýšenia sv. Kríža v Jeruzaleme ju tajomná sila nevpustila do chrámu, po troch ba štyroch neúspešných pokusoch budúca kajúčnička pochopila, prečo nemohla uvidieť „**životodarné drevo kríža**“, príčinou bola nemravnosť jej činov. Pred ikonou Bohorodičky sľúbi: „... *již nikdy více neposkvrním své tělo hanebním stykem, vždyť sotva pohlédnou na dřevo kříže syna tvého, ihned se zřeknu tohoto světa a všeho světského a ihned odejdu, kam mi ty, záruko mého spasení, přikážeš, a kam mne povedeš*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 90). Po tomto sľube vstupuje do chrámu **chvejúc sa po celom tele**, a uzrie „sväté tajomstvá“. Začína nová, ostro odlišená etapa jej ženského osudu, vychádzajúc z chrámu počuje z dialky hlas: „**Přejdi Jordán a dojdeš blahého klidu**“. Pri východe z chrámu jej ktosi dá tri medené mince, za ne si ona kúpi **tri chleby** a vezme si ich na cestu „*jako eulogii*“.⁹

Kajúčnička prichádza k chrámu sv. Jána Krstiteľa pri Jordáne, po modlitbe **vstúpi do Jordánu a skropí si „posvätnou vodou obličej a ruce“**¹⁰, potom v chráme Predchodcu pána prijme „**čisté a životodarné svätosti**“ (eucharistiu), zje polovicu jedného so svojich troch chlebov-eulogií a napije sa vody z Jordánu.¹¹

⁷ Matka (amma) alebo otec (abba) bol niekto, kto dosiahol vysoký stupeň zrelosti a múdrosti, bol zbehlý vo vyučovaní prostredníctvom vlastného príkladu, kázni, príbehov, výrokov a povzbudení (Olexák, 2007, s. 63).

⁸ Pradenie (teda i vreteno) ako atribút úzko spája Máriu Egyptskú a praslovanskú bohyňu Mokoš.

⁹ Eulogia, antidóron – je vo východnej tradícii **požehnaný kvasený chlieb**, ktorý sa rozdáva veriaciom po liturgii pri odchode z chrámu „anti tón hagión dórón“, „pro donis sacris“, t.j. **namiesto eucharistie** alebo na jej pripomenutie. V byzantskej liturgii sa na tento účel používajú nekonsekrované prosfory, nepoužité pri proskomidii (kňaz sa dotýka týmito chlebami kalicha). Eulogie sa rozdáajú aj v ďalších orientálnych cirkvách; tiež západná cirkev poznala túto prax, aj keď nie ako náhradu eucharistie, ale len ako znamenie božieho požehnanja, a to v oblasti galikánskej a mozarabskej (Francúzsko a Španielsko) (Byzantské legendy, 2007, s. 253).

¹⁰ Na otázku, kde prebývala, folklórna Morena dáva často odpoveď typu: „*Při Dunaju, při moři, nožky umývala; U voděnky, ruky sem si myla*“ (Łuczynski, 2008, s. 182).

¹¹ Text legendy takto ustanovuje pevné syntagmatické (skôr priestorové ako temporálne) **puto medzi Máriou a sv. Jánom Krstiteľom**, Mária sa rituálne umýva v Jordáne pri chráme sv. Jána Krstiteľa, obnovujúc tak krst pokánia v tejto rieke ustanovený sv. Jánom, ktorému sa podrobil aj Ježiš, prijíma v jemu zasvätenom chráme eucharistiu, zdržiava sa v púšti, v ktorej žil Ján Krstiteľ. Toto pevné syntagmatické spojenie ďalej pretrváva aj v kontinuantoch textu, čo vysvetľuje občasnú prítomnosť sv. Jána v textoch vynášania smrti a zase naopak, prí-

Následne sa **preplaví** na druhý, **neobývaný a pustý breh rieky**, kde do stretnutia so starcom Zosimom žije osamote a v prísnej askéze celých 47 rokov. Z toho prvých 17 rokov bojuje so sexuálnou túžbou, túži aj po **mäse a egyptských rybách**, po **víne**, ktorého predtým „mnoho vypila“, na púšti však nemá ani vodu a nevysovne **trpí smädom**. Živí sa spomenutými dva a pol chlebami-eulogiami, keď ich zje, živí sa „*trávami a vším, čo jsem mohla na poušti najít*.“¹² Šaty sa jej postupne rozpadli, vyvstáva tu protiklad: šaty (pradenie, vreteno) a po kajúcnom obrátení nahota implikujúca zákaz priať (odhodenie vretena pred nastúpením na loď smerujúcu do Jeruzalema), k hladu a smädu¹³ sa tak pridáva aj ďalšie utrpenie: „*Velmi často jsem strádala chladem i letním žářem; spalovalo mne slunce, nebo mé ztuhlé údy roztrásala zima, takže jsem často klesala k zemi a ležela nehybně a téměř bez dechu. Neustále jsem se střetávala s úklady a děsnými pokušenými ďábelskými*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 92).

Na záver stretnutia kajúcníčka Zosimu požiada, aby na budúci rok v čase Veľkého pôstu **neprešiel Jordán**, ako je u nich v kláštore zvykom (prorocky podotkne, že aj keby chcel, nebude môcť, Zosimu skutočne v tento čas zachváti **zimnica**,¹⁴ a preto nemôže opustiť kláštor). Požiada ho, aby presne v deň „*svaté večere Páně*“ (v Zelený štvrtok) v tú istú hodinu, v ktorej Pán „*sezval učedníky ke svaté večeri*“ vzal v posvätených nádobách „*tělo a krev Kristovu*“ (vo východnom úze kvasený chlieb a víno), čakal „*na tom břehu Jordánu, který je blíž k osadám*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 92) a umožnil jej prijať sväté dary. Od čias, ako opustila kláštor sv. Jána Krstiteľa, totiž neprijímala eucharistiu. Po týchto slovách kajúcníčka opäť odišla do púšte, neprezradiac mu ani svoje meno.

Zosima jej prosbu splní, rok po tomto stretnutí v súlade s proroctvom kajúcníčky nemôže kvôli **zimnici** opustiť v dobe Veľkého pôstu kláštor. Keď sa ostatní mnísi vrátia z púšte a keď nadíde deň „*večere Páně*“, urobí to, čo mu neznáma prikázala. Do malého pohárika vezme „*nejčistší tělo a ctihodnou krev*“ Ježiša Krista, navyiac si vezme aj **košík**¹⁵, v ktorom sú „*fiky, datle a něco máčených fazolí*“¹⁶, neskoro večer opustí kláštor a posadí sa na breh Jordánu, aby vyčkal na príchod svätice. Obáva sa toho, ako svätica prejde riekou (nablízku nie je žiadna loďka). Za **jasnej noci** ju zazrie na protilahlom brehu. Kajúcníčka **urobí nad Jordánom znamenie kríža, vstúpi na hladinu a suchou nohou kráča po vode**¹⁷ k nemu. Starec si pri pohľade na ňu uvedomí, ako ďaleko má k dokonalosti on sám napriek tomu, že je vzorový mních. Na jej výzvu sa pomodlí, keď skončí modlitbu, ona „*podle*

tomnosť Mary, Mareny pri kupalských obradoch v deň sv. Jána (podobnosti kupalských obradov a vynášania smrti analyzuje Tolstaja (online)). Syntagma Ivan a Mária zaznieva aj v ruskom ľudovom názve „kupalského“ žltomodrého kvietka Иван-да-Марья (Melanpyrum nemorosum). K všeobecne prijímanému zisteniu, že Ivan Kupala je transformovaný Ján Krstiteľ môžeme pridať aj nové zistenie, Mária z kupalských obradov je transformovaná Mária Egyptská..

¹² Moravská Mařena na otázku, čo jedla počas pôstu, často odpovedá, že jedla *kopřivy, zeli*.

¹³ Motív nedostatku a jeho prekonania tvoril „veľkú tému“ aj v rámci základného praslovanského mýtu (Toporov, 1998).

¹⁴ Zimnica sa Zosimu zmocní aj vtedy, keď vidí modliacu sa kajúcníčku levitovať asi lakeť nad zemou, text teda povoľuje (presnejšie priamo nezakazuje) aj z kresťanského hľadiska trochu nekorektnú konkretizáciu –nadininterpretáciu typu: Mária zosiela (ovláda) choroby, zimnicu.

¹⁵ Košík, do ktorého sa vyberá hlavne múka (základná surovina pri príprave eucharistického chleba), ale i maslo, vajcia, sušené ovocie na koláče „pre tú smrť“, je dôležitá a častá rekvizita v rituáloch vynášania smrti, získané produkty sa na konci rituálu obradne pripravujú a účastníkmi rituálu skonzumujú, na Slovensku obvykle v dome richtára alebo v dome, kde v zime boli priadky a páračky peria.

¹⁶ Latinský a anglický preklad Sofroniovej legendy hovorí o šošovici.

¹⁷ Na Slovensku sa v texte vynášania smrti vyskytuje pasáž typu: „*Mara naša Mara, kdes tu vodu brala, veď som ťa ja videl, keďš ju čarovala*“ (Łuczynski, 2008, s. 182).

obyčaje *políbila*¹⁸ *starcova ústa*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 93). Potom obidvaja prijímú „*životodarnou svätosť*“ (pre kajúcnicu je to skutočne posledná večera, ako sa dozvieme ďalej, v tú istú noc totiž *zomiera* – Zosima jej teda nevedomky podá viaticum¹⁹). Po týchto úkonoch sa svätica obráti na starca Zosimu s poslednou prosbou, žiada ho, aby budúci rok prišiel na to miesto v púšti, kde ju prvýkrát stretol. Starac jej odpovie: „*Oh, keď bych ťe mohl hneď teď následovať a večne patriť na vzácnu tvou tváň. Ale splň aspoň jedinou prosbu starcovu a ochutnej z toho, čo jsem ti zde přinesl. A při těch slovech jí ukázal svůj košík. Světice se jenom konečky prstů dotkla fazolí, tři z nich si vzala a nesla je ke rtům, řkouc, že jí postačí duchovní milost, zachovávající duši člověka v čistotě*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 93). Nazdávame sa, že práve táto pasáž legendy predstavuje paradigmu charakteristickej rituálnej pôstnej „hostiny“, ktorá sa nie náhodou práve na smrtnú nedeľu ako súčasť vynášania smrti praktizovala v Čechách a na Morave a na ktorú upozornil Zíbrt. Konzumovala sa vtedy tzv. „pučálka“ – vo vode napučaný (naklíčený) a na sucho upražžený hrach pripravovaný za starých čias ako oblúbené pôstne jedlo a „*podnes známá pochoutka, obvyklá zvláště na neděli smrtnou na Moravě a v Čechách*“ (Zíbrt, 1910, s. 43). So staročeskými zvykmi sa zhoduje aj „*obyčej moravský, posavád užívaný, jídati na smrtnou neděli smažený hrách, pučálku. Na Zábřežsku již týden před smrtnou neděli děvčata prosila po dědině hrachu na pučálku: „Děte nám trochu hrachu na pučálku, budem strojit Smrt.“ Když se mládež z obchůdky vrátí, jídá v tom domě, kde se smrt strojila, společně pučálku*“²⁰ (Zíbrt, 1910, s. 58).

Po skonzumovaní troch fazulí (alebo šošovic, ak veríme viac latinskému a anglickému prekladu) svätica opäť **pokrižuje Jordán** (teda znovu „čaruje vodu“, o čom sa zmieňujú ľudové texty), vstúpi na hladinu a prejde po nej späť do púšte²¹. Zosimas ľutuje, že sa jej neopýtal ani na jej meno

Rok nato mních odchádza v **dobe pôstu** opäť do púšte. Tam vo vyschnutom koryte rieky nachádza mŕtvolu kajúcnice obrátenú tvárou k **východu**.²² Vedľa tela je na zemi nápis: „*Zde pochovej, otče Zósimo, ostatky kajčnice Marie, jež zesnula podle egyptského kalendáře v měsíci Farmufi, podle římského kalendáře v dubnu, v noci Spasitelova umučení, když byla přijala svaté svátosti*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 94). Zosima sa pokúša malým kusom dreva **vykopať hrob**, ale vo vyprahnutej zemi to nedokáže. Vtedy pri mŕtvej kajúcnice zbadá **leva**²³ lížuceho jej nohy. S nádejou, že zázračná sila mŕtvej ho ochráni, sa

¹⁸ V rituáli vynášania smrti často spoluúčinkuje aj mužský protipól Moreny (na Slovensku označovaný ako Dedo, Ďatko; v Čechách a na Morave Mařák, Mařoch, Smřták; v Poľsku Marzak – humorne transformovaný Zosima?). „*V obci Rózsaszentmárton dievčatá pripravili ženskú a chlapci mužskú figúru, s ktorými sa dali na cestu z dvoch koncov dediny. Stretli sa uprostred dediny, kde dali ženskej a mužskej figúre pobožkať sa*“ (Manga, 1956, s. 446). „*Děvčata vyjdou s Mařenou z jedné strany vsi, chlapci s Mařochem z druhé strany, aby se setkali prosteřed dědiny, káž se chce Mařoch s Mařenou rozloučiti a ji políbíti*“ (Zíbrt, 1893, s. 467).

¹⁹ O týchto dimenziách významu eucharistie ako pokrmu na cestu do večnosti v byzantskej tradícii podrobnejšie pojednáva Moješ (2006, s. 62-67). Eucharistia slúži totiž aj ako viaticum, čiže ako pokrm na cestu zo smrti do večného života, text teda sprostredkúva aj ďalšiu dôležitú teologému: veľmi názorne demonštruje a ilustruje význam prijatia eucharistie v okamihu smrti.

²⁰ Poľská Marzanna „gotuje groch“ (Łuczynski, 2008, s. 183).

²¹ Práve táto pasáž jej odchodu a následnej smrti v púšti v tú istú noc mohla byť dramaticky inscenovaná hode-ním slamenej bábky – smrti do vody.

²² „*Již Mařena leží a zubami škeří*“, hovorí moravský text (Łuczynski, 2008, s. 180).

²³ Záver príbehu, teda „presun“ Márie do podzemia získava tak v mnohom podobnú tvárnosť ako konfliktný praslovanský ľúbostný trojuholník, popri starcovi Zosimovi sa tu objavuje zoomorfná, v princípe démonická bytosť, čo má v základnom praslovanskom mýte významné paralely.



Sv. Zosima a sv. Mária Egyptská – ikona z kláštora Hozeva v Izraeli (zdroj: <http://miriamturism.wordpress.com/2009/03/31/sf-maria-egipteanca-in-icoane/>)

Zosima k levovi obráti so slovami: „Šelmo, veľiká svätice prikázala pohrbit její ostatky, ale já – stařec – nemám sílu vykopat hrob. Vyhrab jej svými drápy, abychom mohli tělo svätice uložit do země.“ Lev ho poslúchne a stavec následne pochová tělo, ktoré „bylo jako předtím nahé, oděné pouze cárem himatia, který jí Zósímás daroval“ pri ich prvom stretnutí. Lev počas uloženia tela do zeme stojí nablízku, potom sa obaja rozchádzajú: „... lev odešel jako ovečka do hlubin pouště a Zósímás se vrátil zpět do kláštara“²⁴ (Byzantské legendy, 2007, s. 95). Tu Zosima rozpovie mníchom Máriin príbeh.

Život Márie Egyptskej na dvoch prelomových miestach jej príbehu (na počiatku a konci pokánia [Obr. 1]) opakovane zaraďuje motív prijímania svätých darov – eucharistie, teda vo východnom úze **kvaseného chleba a vína**; pripomíname, že necelé dva týždne po Nedeli prepodobnej Márie Egyptskej na Zelený štvrtok sa slávi pamiatka ustanovenia eucharistie (Poslednej večere) Ježišom Kristom²⁵). Ide o významovo nabitú dominantu textu, ktoré sa, ako sa domnievame, museli dočkať (ak naozaj máme dočinenia s transformovanou legendou ilustrujúcou zmysel eucharistie v spojitosti s významom pôstu a pokánia) a aj sa skutočne dočkali dramatického ľudového stvárnenia. České a moravské textové komentáre rituálu vynášania smrti sa pravidelne zmieňujú vo veršovo ustálených formulách o zvláštnych veľkonočných koláčoch, kvasených pšeničných chleboch okrúhleho tvaru – mazancoch, pomazancoch (Zíbrt cituje desiatky dokladov, zaznamenáva aj technológiu ich prípravy, ide vždy o **kvasené okrúhle koláče z bielej (pšeničnej) múky**, na vrchu kto-

²⁴ Každý odchádza do svojej domény, lev do sveta oblúd a Zosima do ľudského sveta, o interpretáciu podobného motívu sme sa pokúsili v inej štúdií (Golema, 2007).

²⁵ Veľká noc (obvyklý čas krstu nových konvertitov) poskytovala prirodzený a najdôležitejší rámec zoznámenia sa s podstatou eucharistie (chleba a vína) ustanovenej Kristom práve vo veľkonočnom čase na Zelený štvrtok, ale aj piata pôstna nedeľa pridáva vo východnej liturgii obetnému chlebu ďalšie významné symbolické dimenzie. Mária Egyptská prijatím eucharistie v chráme Jána Krstiteľa začína svoje pokánie v púšti, počas pokánia sa živí tromi chlebami-eulogiami, prijatím eucharistie od starca Zosimu po 47 ročnom prísnom pôste končí svoju pozemskú púť Odchádza, posilnená týmto pokrmom (a tromi napučanými zrnkami šošovice?, hrachu?), do večnosti, podľa skrátenej redakcie legendy v Legenda aurea jej tri obetné chleby (eulogie, teda vo východnom ponímaní plnohodnotná náhrada prosfor) dokonca vystačili ako strava na celých 47 rokov.

rých býva nožom narezaný kríž; dodávame, že takmer rovnakou technológiou sú pripravované východné obetné chleby, tzv. prosfory, na rozdiel od západných oplátok – hostií vždy kvasené).

Staročeské mazance (nižšie sa pokúsime aj cez etymológiu názvu ukázať, že nejde o obyčajné pečivo) veľmi pravdepodobne majú svoj pôvod v obradových zvyklostiach východnej cirkvi. Byzantská cirkev vždy používala pri liturgii **kvasený chlieb**, vychádzajúc pritom z evanjelia (v Biblii sa totiž spomína, že Kristus pri ustanovení eucharistie použil kvasený chlieb; gréčtina rozlišuje medzi άρτος (čo je kvasený chlieb) a άζυμος (nekvasený chlieb)). Pri správach o ustanovení eucharistie je v evanjeliách všade použitý termín άρτος (Škoviera, 2007, s. 163). Ak v eucharistickom chlebe chýba kvas (teda niečo v ňom chýba), je vo východnom ponímaní neúplný. Západ počnúc od 8. storočia začal používať výlučne **nekvasený chlieb**. Následný (minimálne potenciálny) obradový spor okolo kvasených a nekvasených eucharistických chlebov mohol tlmene tlieť niekoľko storočí,²⁶ mimoriadne sa však vyostrel v polovici 11. storočí a stal sa jedným z vážnych dôvodov schizmy v roku 1054, po ktorej v Čechách určite prestala byť birituálnosť (teda aj kvasené chleby pri liturgii) tolerovaná.

Významný etymologicky užitočný argument v prospech hypotézy považujúcej mazanec za kontinuant byzantského obetného chleba (prosfory) možno nájsť aj pri analýze najstarších významových dimenzií staročeského slova mazanec (pomazanec), v prevzatí do nemčiny aj *masanze*, *mosanze*. Slovo mazanec (veľmi frekventované v českých a moravských variantoch jarného vynášania smrti) má totiž v starej češtine viacero významov, neoznačuje len druh veľkonočného pečiva, jeho význam je aj „*Pomazaný (o Kristovi), česky mazaný neb mazanec*“ (Bělič – Kamiš – Kučera, 1978, s. 83); „*Pomazanec*“ je v staročestine „(člověk) pomazaný; Kristus“ (s. 209). Slovo môže mať pôvod už v staroslovienčine, ktorá prekladala grécke χριστός ako помазанникъ, teda pomazaný (Staroslavjanskij slovar, 1994, s. 474).

Možno teda ponúknuť odpoveď na pri jarnom vynášaní smrti veľmi frekventované dvojveršie-otázku typu: „Jaký je to mazanec, bez koření, bez vajec?“ Je to zľudovená byzantská prosfora pevne etablovaná v birituálnych stredovekých Čechách, ktorej paralelných dobrodení sa po cirkevnej schizme ľud odmietol vzdať a naďalej ju vo veľkonočnom čase pripravoval (a dodnes rovnakým spôsobom pripravuje!), označoval narezaným krížom a rituálne konzumoval v domácom prostredí, zároveň si ju však v chráme nechával vo veľkonočnom čase aspoň posvätiť spolu s vajcami, syrom a mäsom (Zíbrt, 1889, s. 73–75). Pripomeňme, že východná prax na rozdiel od západnej zakazovala vo Veľkom pôste aj konzumáciu mlieka a vajec²⁷, posväcovanie práve týchto produktov na konci pôs-

²⁶ Sú náznaky, že vyvolával napätie medzi byzantskou misiou a latinským franským klérom už v 9. storočí na Veľkej Morave (Škoviera, 2007, 163).

²⁷ Slovenská Morena naznačuje určité nepriateľstvo k mlieku (rozbíja hrnček s mliekom, šechtár (nádoby na dojenie) hádže o zem), dožaduje sa síce vajec, ale vajec niet, v súvislosti s ňou sa spomína kyslá pôstna **bezmliečna** polievka zo skvasených otrúb – slovenské „kyselo“, česká „kyselica“, poľský „żur, žurek, maďarské „kiszé“. Kresťanský Východ sa riadil Trullským snemom (692), ktorý **zakazoval v pôste používať nielen mäso, ale aj vajcia a mlieko**. Západ nariadenia tohto snemu neprijal, preto franskí misionári dovoľovali napr. Bulharom jesť vo Veľkom pôste pokrmy z vajec a mlieka (Škoviera, 2007, s. 168), aj preto je pozoruhodné ak sa pramene z 15. storočia zmieňujú o uhorskom zvyku zdržiavať sa vo veľkopôstnom období nielen mäsa, ale i syra, mlieka a vajec (s. 170), ešte pozoruhodnejšie je, že rovnaký zvyk sa vyskytoval u Čechov: „... *starí Čechové, rozmilí předkové naši, od vajec i ode všeho mlíčného pokrmu skrze celý půst chvalitebně se zdržovati obyčej měli...*“, píše cirkevný spisovateľ Ferdinand Seelisko v roku 1774 (citované podľa Zíbrt, 1889, s. 81).

tu vo východnom obrade by teda malo svoju logiku. Ľud v chráme síce prijímal nekvasené pšeničné oblátky, doma si však neodoprel ani folklórny kontinuant prosfor – veľkonočné mazance, dávna birituálnosť sa teda premietla, uchovala a petrifikovala v rámci ľudových veľkonočných zvykov. Mazance sa v analyzovaných textoch dávali do nápadne úzkeho súvisu s Mařenou – Velikonočkou (pokriky typu „Něsemy Mařenu na poly smaženu, s vajci, pomazanci“). Druhý komponent eucharistie – víno-krv (niekedy nahradený aj pivom, pálenkou) sa v analyzovaných ľudových textoch tiež pravidelne pripomína v štvorveršiach typu: „Svatý Petr z Říma dal nám flaši vína, abychom se napili, Pána Boha chválili.“

K prevzatiu dialogizovanej liturgickej hry o Márii Egyptskej zbožnými laikmi, k jej úniku mimo chrám mohlo dôjsť za dramatických okolností, ktoré nastali po cirkevnej schizme v polovici 11. storočia, po ktorej už predtým tolerovaná birituálnosť nebola možná a Nedela prepodobnej Márie Egyptskej odrazu vypadla z liturgického kalendára západných Slovanov. Táto zmena nebola všeobecne prijatá z dôvodov, ktoré určite nastali po úplnom zákaze východnej liturgickej praxe.²⁸ Predpokladáme, že časť zbožných laikov i kňazov zmenu liturgických zvyklostí neprijala (nazvime ich termínom „staroobradníci“) a naďalej mimo chrámu bez kontroly cirkevných vrchností pokračovala v starej (polo) liturgickej praxi, vo vynášaní smrti, v ritualizovanej konzumácii veľkonočných kvasených prosfor-mazancov či pučálky. Išlo totiž o sviatok, ktorý sa už pevne etabloval v kolektívnej pamäti (ako všeobecne prijatá substitúcia pravdepodobne pár storočí predtým vytlačil, absorboval, prekryl bližšie neznáme pohanské sviatky príchodu jari, rituálne podporujúce a rámcujúce koniec zimy a nástup vegetácie, rozohrávajúce veľkú tému nedostatku a jeho prekonania). U ľudových vrstiev vzdialených od subtilných teologických polemík nepochopiteľný zákaz takéhoto dôležitého sviatku musel vyvolať úzkostnú tenziu. Sviatok teda začali sláviť „ilegálne“, bez cirkevnej kontroly a mimo chrámu. Takýto vývoj možno predpokladať iba u tých Slovanov najprv obradovo silno ovplyvnených byzantskými misiami, neskôr istý čas birituálnych, ktorí sa po cirkevnej schizme ocitli na západnej, latinskej strane „železnej opony“, teda práve a len u Slovanov stredovekej Sclavinie. U južných a východných Slovanov používajúcich naďalej byzantský obrad podobne načasovaný a takto rozvinutý „ľudový sviatok“ nemohol vzniknúť jednoducho preto, lebo východiskový text sviatku neopustil priestor chrámu a zostal (dodnes) v podobe živej liturgie inscenovaný v jeho vnútri, pod kontrolou cirkvi, nemohol sa teda kontaminovať ani spájať do hybridných útvarov.

Výsledkom „staroobradníckej“ iniciatívy bola postupná transformácia liturgických textov, skúsme napr. paralelne čítať, hľadajúc zhody, nasledovné pasáže legendy a potom ich predpokladanú folklórnu transformáciu:

„Zósimas jí řekl: „Cožpak jsi netrpěla nedostatkem jídla a šatů?“ Ona mu odpověděla: „Když jsem snědla ty chleby, o kterých jsem Ti říkala, sedmáct let jsem se živila trávami a vším, co jsem mohla na poušti najít“ (Byzantské legendy, 2007, s. 91). > „Cos Mařeno, cos Mařeno, cos v postě jídala? (O mila Mařeno, cos ty v postě jedla? Mořana, Mořana cos v pošče jodala? Marzanna, marzanna, coš v pošcie jadała? Mařeno, Mařeno, co si obědvala?) Chlyb ze slaninami miły Ponbug z nami. (Groch ze słoninami, Miły Pan Bóg z nami. Zele

²⁸ Pápežská politika po rozdelení cirkvi roku 1054 v oblastiach, kde dominácia latinskej kultúry a orientácia na Rím boli jednoznačné (teda napr. v Čechách a na Morave), bola taká, že kúria neváhala potláčať akékoľvek prejavy iných rítov ako bol rímsky a likvidovať akékoľvek rezíduá iných kultúr, než bola latinská (Avenarius, 1992, s. 134).

s *kopřivami, hrách se slaninami, kašu s oškvarkami. Ach jidavala sem ja zelí s kopřivama*) (Łuczynski, 2008, s. 183).

„*Himation, které jsem mněla na sobě, když jsem se přepravovala přes Jordán, se roztrhalo*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 91). > „*Čo ti tam dávali? Sukňu mi driapali*“ (Łuczynski, 2008, s. 18); „*Išla nevesta cez pole, roztrhla si sukňu na kole...*“ (Bednárík, 1943, s. 86).

„*Zósimas jí řekl: „Kolik let, paní má, žiješ na této poušti?“ Žena odpověděla: „Zdá se mi, že je to čtyřicet sedm let, co jsem opustila Svaté město.“ Zósimas pravil: „Čím se živíš, má paní?“ Žena řekla: „Dva a půl chleba jsem mněla s sebou, když jsem překročila Jordán, brzy velice ztvrdly a vyschly a já je po malých dávkách snědla“ Zósimás řekl: Kolik let jsi prožila zcela v klidu a po kolika letech po té nenadále přeměně jsi už necítila pokušení? ... Po pravdě, otče, sedmnáct let jsem bojovala v této poušti se svými neskrtnými žádostmi...“ (Byzantské legendy, 2007, s. 91). > „*Hej Maria, hej. Maria, kaj si dluho byla?*“ (Zíbrt, 1893, s. 468); „*Muriena, Muriena, kde si prebývala? Marmuriena, kde si bola?*“ (Łuczynski, 2008, s. 181); „*Три дни по милому тужила. Три хліби ззіла*“ (Łuczynski, 2008, s. 185).*

Dôkazom mimoriadneho recepčného ohlasu *Života Márie Egypťskej* u Slovanov stredovekej Sclavinie je to, že Nedela prepodobnej Márie Egypťskej („Marmurienová nedela“ v ľudovom podaní na Slovensku či „niedziela marzania“ v Poľsku) prežila (niekedy posunutá na Kvetnú nedeľu) s príslušnými rituálmi napriek opakovaným cirkevným zákazom ako ľudový sviatok do 19., dokonca miestami až do 20. a 21. storočia, kedy bola popísaná etnografmi. Títo však „zahodili kľúče“ od jej interpretácie chybným apriórnym (a plošne prijímaným) predpokladom (napr. Manga, 1956), že byzantsko-slovanská etapa stredovekých dejín tzv. Sclavinie nemohla zanechať v ľudovej kultúre také výrazné a masívne živé rezíduá.

Život kajúcničky Márie obsahuje viaceré náhodné štrukturálne podobnosti, ktoré vystúpia na povrch a stanú sa zaujímavé aj pri paralelnom čítaní tejto byzantskej legendy a dnes už čiastočne rekonštruovaného Mokošinho textu. Toporov (1998, s. 93-94) upozorňuje na vklad tzv. Mokošinho textu do „základného praslovanského mýtu“ a identifikuje viaceré jeho fragmenty: *Mokoš & *žena & *matъ & *děti; *Mokoš & *ženy(*baby); *Mokoš & *zemja; *Mokoš & *nizъ & *bolto no i *vrchъ; *Mokoš & *voda (*mokъ) no i *Mokoš & *ognъ; *Mokoš & *vъlna (*sъrstъ) & *ovъca; a tiež *Perunъ & *gъnati (žęti) & *děti (*Mokoš).

Mokoš ako slovanský kontinuant trojmocnej indoeurópskej bohyně-rieky (kompetentná pravdepodobne vo všetkých troch starých indoeurópskych funkciách: mágie a práva, vojny, plodnosti; v zachovaných fragmentoch sa však akcentuje hlavne funkcia plodnosti) účinkuje ako jediná ženská postava „základného praslovanského mýtu“, v rámci zvláštneho „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 – *Mokoš & Velesъ), ktoré našli ohlas v rozšírenom sujete. V ňom žena pohybujúca sa v komplikovanom ľubostnom trojuholníku poruší akýsi zákaz a ťažko za to zaplatí (Toporov, 1998, s. 91). Mokoš u Rusov je predstavovaná ako žena s veľkou hlavou a dlhými rukami **pradúca** po nociach (Toporov, 1998, s. 89), je spojená s podzemím, mokrotou, vlhcou, vodou, temnotou, nocou, s ovčou vlnou a s priadzou. Svedectvá o nej u iných Slovanov sú minimál-

ne, dá sa to vysvetliť tým, že bola takmer bezo zvyšku pomerne rýchlo a bezproblémovo christianizovaná, k čomu mohlo dôjsť vtedy, ak misionári našli a umne využili náhodné zhody pohanských a kresťanských textov (byzantskí misionári boli vďaka odlišnej textovej tradícii v zrejmej výhode) a existujúci kult bez príliš radikálnych zásahov len presmerovali a podelili medzi kompetenčne príbuzné svätice. Veľa tu naznačuje Toporovov súpis neskorších transformácií Mokoši fungujúcich v charakteristických príbehoch pod menami: „царица Маланьяица, Маланья, св. Пятница, Параскева Пятница, св. Анастасия, Мара, Марена, Морана, Марина, Мария“ (Toporov, 1998, s. 97), posledné mená sme cielene zvýraznili. U Mokoši sú podčiarknuté sexuálne atribúty: veľké prsia, dlhé rozpustené vlasy, indicie ukazujú aj na súvislosť s **nemravnými ženami** (slovo *мокосья* v ruských dialektoch funguje ako označenie nemravnej ženy). Mokoš je zároveň ochrankyňa rodičiek, riadi pôrody (túto kompetenciu, nezlučiteľnú s kompetenciami sv. Márie Egyptskej, mohla po nej prevziať sv. Marina/Margita Antiochijská). Mokoš je matka a zároveň neverná žena. V jej deň (u východných Slovanov je to obvykle piatok, pretože výraznú časť jej kompetencií absorbovala aj sv. Paraskeva – Piatnica), platí zákaz niektorých ženských prác, napr. prať prádlo a hlavne ho vyvárať (rozohráva sa tu téma ohňa a vody) či zákaz priať. Mokoš je trestaná ohňom, možno preto, podotýka Toporov, že voda je súzvučná s jej podstatou, a preto nie je pre Mokoš nebezpečná (Toporov, 1998, s. 89–93). Spomeňme si v tejto súvislosti na Máriu Egyptskú, kráčajúcu po vode, no sužovanú v púšti pálavou a smädom, spálenú do čierne; či na kupalský kvietok Иван-да-Марья [Obr. 2], kde Ivana (sv. Jána) symbolizuje žltá farba ohňa a Máriu modrá farba vody (Toporov, 1998, s.127, 159, 162); náhodných štruktúrálnych zhôd je tu teda skutočne dosť. Varianty mena kresťanských transformácií Mokoši typu Mara, Mária odkazujú, nazdávame sa, na sv. Máriu Egyptskú²⁹; varianty mena typu Mařena (Morava), Morena (Slovensko), Marzana (Poľsko) odkazujú už na inú sväticu, patrónku rodičiek a ochrankyňu pri pôrodoch, martýrku a pannu sv. Marinu/Margitu Antiochijskú. Fragments legendového textu práve tejto martýrky sú, podľa nášho názoru, tiež prítomné v textoch vynášania smrti, (nedokážeme zatial nájsť ich liturgickú oporu³⁰, sviatok tejto martýrky je v liturgickom kalendári zaradený totiž až v čase žatvy, v júli).

²⁹ Bálint (online) vyslovuje podozrenie, že miestne názvy obcí typu *Szentmária* v stredovekom Uhorsku boli dané pôvodne nie na počesť Kristovej matky panny Márie (tá sa v maďarských prameňoch a miestnych názvoch označuje štandardne ako *Boldogaszony* – Šťastná žena), ale na počesť kajúcníčky Márie Egyptskej. V Bálintovom zozname „podozrivých lokalít“ sa objavuje viacero lokalít aj zo Slovenska: Liptószentmária (slovenský názov Svätá Mara), Szentmária v Turci (dnes Socovce, v minulosti Svätá Mara), ale napr. i Somorja (slovenský Šamorín). Patrocínium sa vyskytovalo na krakovskom Waweli, kde bola kaplnka „św. Marii Egypcjanki.“

³⁰ Stredoveká dráma odvodená z liturgie však nerešpektuje povestné tri pravidlá o jednotách, nezachováva ani jednotu miesta (dej sa posúva z raja na zem, zo zeme do pekiel atď.), ani jednotu času (dej niekedy zachytáva tisícročné rozpätia) „ba ani jednotu deja, najzákladnejšiu zo všetkých, pretože zväčša nedbá na to, aby postupné činy dramatických postáv boli spojené a navzájom odôvodnené, postaći jej plyvnulosť a súvislosť teologických a mystických významov“ (Černý, 1964, s. 33) syntagmaticky pospájaných napr. v zhode s misijnými cieľmi. Pre stredovekú drámu je typická tendencia k akémusi narastaniu nových a nových pupeňov, tendencia rozširovať pôvodnú verziu hry na jej začiatku a konci o výjavy ďalšie a ďalšie, „sklon spojovať sa do celých sériových *radov hier, ktoré sa uvádzajú spolu a súvisle*“ (s. 37). Dramatické jadro „obrasť“ stále ďalšími výjavmi, často dochádza k „pretučneniu hier“ (s. 99), pridávaniu ďalších epizód, postáv, legendových látok. Výsledkom je „*duženie, prerábanie, kríženie, invázia prvkov humoru*“ (s. 104). Výsledky týchto procesov nás dnes dosť mätú a sme v rozpakoch, keď máme predpokladať liturgický pôvod pri texte obsahujúcom v ľudovom podaní bežne aj obscénne či vulgárne pasáže, časté napr. aj v textoch jarného vynášania smrti.



Melampyrum nemorosum – ruské názvy kvietku sú Иван-да-Марья,; ukrajinské іван-і-марія, день-і-ніч (foto: Ing. Vladimír Nejeschleba, zdroj: http://www.nahuby.sk/obrazok_detail.php?obrazok_id=110613&next_img_type=gallery)

Domnievame sa, že verzie mena topenej a spaľovanej slamenej bábky Mařena (Morava), Marzana (južné Poľsko), Morena, Marena, Marina (Slovensko, severné Maďarsko), Marina (západná Ukrajina) sú bez interpretačného násilia výborne vysvetliteľné z gr. Μαρίνα (Marina), čo je východný variant mena sv. Margity, patrónky rodičiek, ktorú napr. pravoslávni Rusi uctievať dodnes pod menom *Святая великомученица Марина* (Маргарита), západná cirkev jej kult v r. 1969 zrušila. Celý text jarného „vynášania smrti“ (uchovaný v množstve variantov rozosiatych hlavne po celej ploche bývalej stredovekej „Sclavinie“) odkazuje potom na niekoľko zdrojov, nielen na praslovanskú textovú tradíciu, ale predovšetkým na dramaticky stvárnenú legendu kajúcnice Márie Egypťskej,³¹ ktorá bola doplnená a neskôr zmiešaná s neznámou (hypotetickou, rekonštruovateľnou) „martýrskou hrou“ o sv. Margite (Marine) Antiochijskej. Takto koadaptovaný archetyp (ľudová pamäť si totiž nepamätá individuálne, ale len exemplárne) musel byť zo špecificky mytologických dôvodov mimoriadne populárny u Slovanov, medzi ktorých sa kult oboch svätíc dostal byzantským sprostredkovaním v ranej fáze christianizácie (indikujú to, okrem množstva ďalších indícií, aj varianty mena typu Mařena, Marinka, Morena, Marzyana ako kontinuity a adaptácie gréckeho (Αγία Μαρίνα/(svätá) Marina). Súbežný výskyt grécko-slovanského a latinského variantu mena tejto svätej v tom istom priestore vo variantoch rovnakého textu (v Čechách sa pri vynášaní smrti pravidelne obracajú aj na sv. Markétu, na Morave na Mařenu) odkazuje na birituálne prostredie, a teda nepriamo indikuje dobu vzniku a rozvoja rituálu, v ktorej mohla byť birituálnosť tolerovaná (9. – 11. storočie, teda Veľká Morava a jej v kultúrnom zmysle následnícke štáty – priemyslovské Čechy, piastovské Poľsko a arpádovské Uhorsko). Nie je náhodné, že hranice výskytu tohto zvyku sa vo výraznej miere kryjú s hranicami týchto stredovekých štátnych útvarov.

³¹ Byzantská liturgia poznala ľudové scénky, krátke epizódy upravené do scénických dialógov oživujúce kázanie rytmickým deklamovaním a spevom, teda malé dramatické útvary slúžiace k oživeniu liturgie (Hrochová – Tüma, 1991, s. 143).

Staroslovienska *Molitva na diavola* (Konzal, 2002, online), ktorá sa dostala na Kyjevskú Rus z Čiech niekedy v 12. storočí, prosí skupinu svätíc, do ktorej patrí sv. Lucia, Felicita, Valpurga, ale aj „...**МАРИНА.МАРГАРЕТА...**“ (teda Marina/Margareta), nevieme rozhodnúť, či táto nie náhodná následnosť odráža ešte uvedomovanú ekvivalenciu mien v birituálnom prostredí alebo už prípadné „rozdvojenie“ obrazu mučeníčky, ktoré predchádzalo, ako prechodná fáza v Čechách, odkiaľ modlitba pochádza, neskoršiemu preradeniu Mariny do kategórie pohanských bohýň).

O moravskej Mařene a jej predpokladanej spojitosti so sv. Margitou, patrónkou rodiacich žien (a aj o jej preklasifikovaní na pohanskú bohyňu), niečo zásadne vypovedá podstatne mladší text s názvom *Staré paměti kutnohorské* (1675): „*Hora pak Kutná tím se honositi může, že se nikdy slepým, němým, hluchým a od lidí dělaným modlám neklaněla. Nikda domácích šetků, skřítků, a díblků nechovala, jim nekouřila. Nikda ani v moru Tříbka, ani v hladu Živěny, ani v dešti Pohody, ani v suchotě Mokrosly, ani při ženském porodu Mařeny, ani v neplodnosti Zizlily nevzývala*“ (citované podľa Zíbrt, 1889, s. 200). Autor textu už vníma Mařenu (východnú obdobu sv. Margity?) ako pohanskú bohyňu, povedomie, že ide o variantné pomenovanie sv. Margity, zachované ešte v *Molitve na diavola*, sa, zdá sa, už vytratilo, kompetencia ochrankyne rodiacich žien ale zostala.

Ďalšiu pridruženú a z kresťanského textového materiálu už ťažko vysvetliteľnú kompetenciu „pohanskej bohyne“ Marzanny dokumentuje krakovský kanonik Długosz (1415-1480), keď kompetenčne identifikuje poľskú Marzannu s rímskou Ceres (*bohyňou roľníctva a darkyňou poľnohospodárskych plodín*)³². Paralelne s Marzannou spomína ešte ďalšiu poľskú pohanskú bohyňu Dziewannu, ktorú interpretuje ako rímsku Dianu, Poliakmi vraj považovanú zároveň za **nevestu a matku, vládkyňu lesov a hájov**. Na inom mieste sa Długosz zmiňuje o jarnom zvyku topiť „Dziewannu a Marzannu“, z čoho podľa Gieysztor (1986, s. 145-149) plynie, že Dziewanna nebola samostatná bohyňa, iba variantný (sezónny?) názov Marzanny. Táto dvojnosť v jej príbehu (pole/les; ľudský svet/ne-ľudský svet), ktorý Długosz chybné rozdelil medzi dve osoby, navyše naznačuje dve radikálne odlišné fázy ženského osudu, o ktorých už bola reč.

Nápadne častá prítomnosť (vzývanie) sv. Markéty, sv. Markity („kľúčnice z nebe“) v českých variantoch textu vynášania smrti nebola doteraz povšimnutá ani interpretačne využitá. Desiatky podobných textov vynášania smrti obracajúcich sa na sv. Markytu, Markétu z rôznych lokalít v Čechách cituje Zíbrt (1889, 1893, 1910). Markita nie je síce v zachovaných českých verziách textu priamo stotožňovaná s topenou bábkou, tým sa líši od „archaickejšej“ a démonickejšej, ale, ako sa domnievame, čiastočne ekvivalentnej moravskej Mařeny, slovenskej Moreny či poľskej Marzany. Moravská Mařena, poľská Marzana i slovenská Morena je stínaná, smažená na oleji (kontaminácia s legendovou látkou o sv. Dorote alebo význam oleja v čase pôstu?), roztrhaná, bitá, hodená do vody, chladená vodou, púšťaná do vody, topená, pochovávaná do zeme; všetky úkony majú analógie v oficiálnej legende sv. Margity Antiochijskej – pálenie faklami, trhanie tela trojzubcami, topenie v sude s vriacou vodou, sťatie (Gerát, 2002; **Here followeth the glorious Life... Martyr S. Margaret, online**). Slovenské fragmenty textu typu: „Morena, Morena, za kohos umrela? Nie za nás, nie za nás, ale za utláčaných kresťanov“, odkazujú, nazdávame sa, tiež na martýrsku smrť. Textové fragmenty z Maďarska odkazujú zase na súd („Tavo,

³² V českých verziách textu vynášania smrti sa tiež veľmi frekventovane objavuje štvorveršie typu: „A ty, svatá Markito, dej nám pozor na žito, na to všecko obilí, co nám Pán Bůh nadělí.“

kysel' (= Morena), tavo, na peštianskuo (ďarmotskô, sarvaškô) právo“), atribúty ako ve-niec odkazujú k mučeníckej korune; spojitosť s niektorými pôstnymi jedlami, s riekou, s umývaním a pradením odkazuje zase k sv. Márii Egypťskej.

Naša hypotéza o pravdepodobnom zlúčení dvoch svätíc a pohanskej praslovanskej bohyně do jedného archetypu (za špecifických historických podmienok a na vymedzenom území) rieši novým spôsobom ešte jeden vážny problém, a to sú zdvojené formy mena topenej slamenej bábkky typu Marmuriena, Marmariena, Mamurienda vyskytujúce sa na Slovensku. Tieto formy so zdvojením Ma(r)-muriena boli dávané do súvislosti s rímskym Marsom, majúcim aj agrárne funkcie, ktorého starolatinské mená boli aj Marmor, Mamers, a tiež s rímskym zvykom vyhánania starého Marsa (Mamurius Veturius) dňa 14. marca (Ivanov – Toporov, 1987, s. 111). Ponúkame iné vysvetlenie, treba radšej rozplietť archetyp, oddeliť komponent Mara (Mária) a Muriena (Marina), čiže z Marmurieny späťne urobiť Máriu a Murienu, treba teda vnímať meno typu Marmuriena ako kompozitum, stopu textových transformácií (touto operáciou sa napr. z „Marmurienej nedele“ stane nedela Márie a Mariny). Podobne vzniknuté kompozitum je časté napr. v ukrajinskej tradícii, kde v ľudovom podaní vystupujú sv. Kosmas a Damián dosť často ako jedna osoba pod menom Kuzmodemjan. Obidve svätice sa mohli stretnúť a následne splynúť do jednej postavy práve na takéto stretnutie vhodnej staršej ploche Mokošinho textu.

V analyzovaných textoch máme dočinenia s priamo paradigmatickým prípadom, keď na seba navrstvené kresťanské významy prevrstvili pohanské bez toho, aby ich vymazali a výsledok „*musí byť čítaný ako palimpsest*“ (Burke 2001, s. 205). Misionári totiž museli primäť ku konverzii nielen jednotlivých Slovanov, ale, aby im túto konverziu uľahčili, aj niektoré z ich obľúbených (a na to vhodných) príbehov. Život Márie Egypťskej však nezakryl celú plochu Mokošinho textu, zvyšné, vytŕčajúce plochy z misijných dôvodov nemohli ostať obnažené, prekryla ich preto ďalšia na to vhodná legenda martýrky a (na rozdiel od Márie Egypťskej) panny Mariny/Margity Antiochijskej, ochrankyne rodičiek (v praslovanskom texte mala túto dôležitú kompetenciu Mokoš a tú po nej z pochopiteľných dôvodov nemohla prevziať Mária Egypťská, nemalo by to žiadnu oporu v jej hagiografii).

Naše tu prezentované čítanie textov jarného vynášania smrti vychádza z predpokladu, že čítame neskorú zľudovenú verziu dvoch na seba uložených legiend, značne pozmenenú, kontaminovanú pohanskými motívmi, ktorú možno opísať ako výsledok transformačných postupov, ako pretavenie či znetvorenie východiskového textu. Naše čítanie chcelo byť „*opakovateľným pokusom rozpoznať ve štruktúre textu stopy, vzpruhy, vrstvení, dutiny a vruby, ktoré po sebe zanechala transformace*“ (Lachmann, 2002, s. 52). Takto chcelo upozorniť na viaceré dôležité zabudnuté staré textové fólie, ktorá ležia pod novším, až v 19. a 20. storočí písomne zachyteným folklórnym podaním. Ak sa toto paralelné čítanie osvedčí (naša štúdia je iba prvý krok), umožní to aj presnejšie objasnenie tých motívov praslovanskej mytológie, ktoré sa v tomto „hybridnom“ textovom útvere ukryli, no určite nie v takej rýdzosti, akú predpokladali predchádzajúce výskumy postulujúce, že Morena je slovanská bohýňa smrti odvoditeľná v princípe a takmer v celku z praslovanského mytologického dedičstva.

Literatúra

- Avenarius, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí. Bratislava: VEDA, 1992.
- Bálint, S.: Ünnepi kalendárium 1. Április 2. Budapest : Szent István Társulat, 1977. [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: <<http://mek.niif.hu/04600/04656/html/unnepiki0063/unnepiki0063.html>>
- Bednárík, R. et al.: Slovenská vlastiveda II, Bratislava : SAVU, 1943.
- Bélič, J. – Kamiš, A. – Kučera, K.: Malý staročeský slovník. Praha : SPN, 1978.
- Bosák, R. – Bosák, M.: Zvyky a tradície na Slovensku. Prešov, 2006.
- Burke, P.: Lidová kultura v raně novověké Evropě. Praha Argo, 2001.
- Byzantské legendy. Výběh textů ze IV. – XII. století. Přeložili Emilie Bláhová, Zoe Hauptová, Václav Konzal, Ilona Páclová. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2007.
- Černý, V.: Středověká dráma. Bratislava : SVKL, 1964.
- Dvorník, F.: Byzantské misie u Slovanů. Praha : Vyšehrad, 1970.
- Dvorník, F.: Zrod střední a východní Evropy. Mezi Byzancí a Římem. Praha: Prostor, 2008.
- Eftychiadis, A. C. – Marketos, S. G.: Saint Marina: The Protectress of Nephrology. In: American Journal of Nephrology, roč. 19, 1999, s. 107–110.
- Frazer, J. G.: Zlatá ratolest. Praha : Mladá fronta, 1994.
- Gerát, I.: Život svätej Margity v stredovekej malbe na Slovensku. In Pamiatky a múzeá, 2002, č. 3, s. 43–47.
- Gieysztor, A.: Mitologia Slowian. Warszawa : Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986.
- Golema, M.: Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology. In: Studia mythologica Slavica X, 2007, s. 155–177.
- Golema, M.: Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia. In: Studia mythologica Slavica XI, 2008, s. 147–173.
- Grimm, J.: Deutsche mythologie. II Band. Graz : Akademische druck- u. VERLAGSANTALT, 1968.
- Here beginneth the life of Mary of Egypt. In: Medieval Sourcebook: The Golden Legend (*Aurea Legenda*). Compiled by Jacobus de Voragine, 1275, Englished by William Caxton, 1483, [online, citované 2009-04-07]. Dostupné z WWW: <<http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GoldenLegend-Volume3.htm#Mary%20of%20Egypt>>
- 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 2009-04-07]. Dostupné z WWW: <<http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GoldenLegend-Volume4.htm#Margare>>
- Horváthová, E.: Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava : Tatran, 1986.
- Hrochová, V. – Tůma, O.: Byzantská společnost (Soubor byzantských reálií). Praha: Karolinum, 1991.
- Hurtajová, Z.: Legendy staršej medzinárodnej proveniencie v knižkách ľudového čítania na Slovensku a dimenzie ich „outsiderstva“. In: Človek z okraja uprostred literatúry. Banská Bystrica : Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela, 2007, s.58–69.

- Ivanov – Toporov, Иванов В. В. – Топоров В. Н.: Исследования в области славянских древностей. Москва : Наука, 1974.
- Ivanov – Toporov, Иванов В. В. – Топоров В. Н.: Марена, Марана, Морена, Маржана, Маржена. In: Мифы народов мира 2. Москва : Советская энциклопедия, 1988, s. 111.
- Ivanov – Toporov, Иванов В. В. – Топоров В. Н.: Мокошь. In: Мифы народов мира 2. Москва : Советская энциклопедия, 1988, s. 169.
- Jančovič, I.: Tematizáci outsiderstva v prozaickom texte a možnosti jej literárnovedného výskumu. In: Človek z okraja uprostred literatúry. Banská Bystrica : Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela, 2007, s. 7–57.
- Konzal, Конзал, В.: Старославянская молитва против дьявола. Москва: Индрик, 2002, s. 111, [online, citované 2009-03-02]. Dostupné z WWW: <http://www.kroto-rov.info/acts/11/komnina/mol_diav.html>
- Koprda, P.: Les communautés interlittéraires dalmate, slave sud-occidentale et méditerranéenne dans la période du Moyen Age et Renaissance comme les éléments décisifs dans le développement de la littérature slovaque. In: Literatúry ako súčasť medziliterárnych spoločenských vzťahov. Zostavil Pavol Koprda. Nitra : Katedra romanistiky Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa, 2003, s. 69–79.
- Kožiak, R.: Cyrilometodské misie a počiatky kresťanstva v Poľsku. [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: <<http://www.fhv.umb.sk/app/user.php?user=koziak&ID=28>>
- Kožiak, R.: Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji: príbeh svätcov-misionárov, svätá vojna alebo kultúrny šok? [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: <<http://www.fhv.umb.sk/app/user.php?user=koziak&ID=39>>
- Kožiak, R.: Misionári, gentes a christianizácia. In: Annales Academiae Paedagogicae Cra-coviensis : Studia Historica VI., 2007. roč. 43, č. 6, s. 11–31.
- Krupa, O.: Kalendárne obyčaje III. Békéšska Čaba : Slovenský výskumný ústav, 1998.
- Lachmann, R.: Memoria fantastica. Praha : Herrmann a synové, 2002.
- Legenda na dzień św. Marii Egypcjanki. In: VORAGINE, Jakub de: Złota legenda. Wybór (Tłumaczyła z języka łacinskiego Janina Pleziowa). Warszawa: Instytut wydawniczy PAX, 1983, s. 201–206.
- Legendy stredovekého Slovenska (vybral, zostavil, poznámkami, komentármi a registrom doplnil a úvodnú štúdiu napísal Richard Marsina). Budmerice: Rak, 1997.
- Life of St. Mary of Egypt. In: Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation. [online, citované 2009-03-02]. Dostupné z WWW: <<http://www.fordham.edu/halsall/sbook1c.html>>
- Łuczynski, M.: Kognitywna definicja Marzanny – Próba rekonstrukcji fragmentu tradycyjnego obrazu świata Słowian. In: Studia mythologica Slavica XI, 2008, s. 173–197.
- Manga, J.: Morena a jej maďarské obmeny. In: Slovenský národopis, roč. IV., 1956, č. 4–5, s. 421–454.
- Marinčák, Š.: Slovanská liturgia – liturgické dedičstvo byzantskej misie z 9. storočia. In: Slavica Slovaca, 2005, roč. 40, č. 1, s. 34–62.
- Milko, P.: Služba Velkého kánonu sv. Ondřeje Krétského z perspektivy hesychazmu. In: ANNALES HISTORICI PREŠOVIENSIS ANNO 2005. Zostavili Martin Pekár, Patrik Derfiňák, Peter Zmátlo. Prešov : UNIVERSUM, 2005, s. 43–66.

- Mojžeš, M.: Eucharistia pre život večný v byzantskej tradícii. In: *Studia theologica* 8, č. 3 (25), podzim 2006, s. 62-72.
- Montanari, M.: Stravování. In: Le Goff, J. – Schmitt J.-C.: *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, 2002, s. 720–728.
- Múcska, V.: Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia. Bratislava : Stimul, 2004
- Olexák, P.: Matky púšte. In: *Ružomerský historický zborník I*. Zostavil Peter Zmátlo, Ružomberok : Filozofická fakulta Katolíckej univerzity, 2007, 51–81.
- Pomfyová, B.: Liturgický kontext ranostredovekej architektúry. In: *ARS*, roč. 38, 2005, č. 2, s. 108–134.
- Rapp, F.: *Církev a náboženský život západu na sklonku středověku*. Brno : CDK, 1996.
- Slivka, M.: *Slovenské ľudové divadlo I. Genéza a vývoj hier*. Bratislava : VŠMU, 1992.
- Staroslavjanskij slovar, Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков). Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва : Русский язык, 1994.
- Škoviera, A.: Obradové spory medzi byzantskou a latinskou misiou na Veľkej Morave. In: *Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku*. Ved. redaktor doc. PhDr. Peter Žeňuch, PhD. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Slovenský komitét slavistov, 2007, s. 129–171.
- Škoviera, A.: Tretí slovanský život Nauma Ochridského a dátum vyhnaní Metodových žiakov. In: *Slavica Slovaca*, roč. 42, 2007, č. 2, s. 111–123.
- Švagrovský, Š.: Grécko-byzantský rítus na území Slovenska. In: *Slavica Slovaca*, roč. 33, 1998, č. 2, s. 97–108.
- Tolstaja, Толстая С. М.: Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена). In: *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика* [online, citované 2009-03-02]. Dostupné z WWW: <<http://www.ruthenia.ru/folklore/tolstaya2.htm>>
- Топоров, Топоров, В. Н.: *Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 1998
- Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11. – 14. Jahrhunderts. Teil I: Vorfastezeit. Mit einer Einführung zur Geschichte des slavischen Triodions von M. A. Momina. Herausgegeben von M. A. Momina und N. Trunte. Paderborn, München, Wien, Zürich : Verlag Ferdinand Schöningh, 2004.
- Turčan, V. et al.: *Byzantská kultúra a Slovensko*. Bratislava : Slovenské národné múzeum – Archeologické múzeum, 2007.
- Veľký kajúci kánon svätého Andreja Krétskeho. [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: <<http://www.grkat.nfo.sk/Texty/index.html>>
- Vita Sanctae Mariae Egyptiacae. In: *The Legend of Mary of Egypt in Medieval Insular Hagiography*. Edited by Erich Poppe & Bianca Ross. Dublin : Four Courts Press, 1996, s. 51–99.
- Zíbrt, Č.: *Staročeské umění kuchařské*. Praha : Nákladem „Staré gardy mistrů kuchařů“, 1927.
- Zíbrt, Č.: *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní*. Praha: Tiskem a nákladem Jos. R. Vilímka, 1889.
- Zíbrt, Č.: *Veselé chvíle v životě lidu českého. Smrt nesem ze vsi ... pomlázka se čepejí*. Sv. III. Praha 1910.

Zíbrt, Č.: Vynášení „smrti“ a jeho výklady, starší i novější. In: Český lid, 1893, roč. 2, s. 453–472.

Zilynskyj, O.: Jarní hra na Dunaj (Heličku) a její východoslovanské obdoby. In: Slovenský národopis IX, č. 4, 1961, s. 610–627.

Christian Hagiographies (The Life of Mary of Egypt, the Life of Marjeta/Marina of Antioch) and Texts on the So-Called Spring Taking away the Death (Morena) among West Slavs. An Attempt at Parallel Reading

Martin Golema

The study builds on research and interpretation of texts of so called “death (Morena, Mařena, Marzana) carrying-out in spring” among the western Slavs. The author tries to examine an assumption about the existence of a “chemically almost pure” Slavonic mythology goddess embodying death in texts about death carrying-out in spring. He tries to prove that it is a hybrid text unit originating in several text traditions, both in the identified Christian (Byzantine) text store and in early Slavonic myths.

The author also tries to show that a mythological character Morena (Mařena, Marzana) absorbed and collected the still identified text material, very likely originated in official legends about the confessant St. Mary of Egypt and about the martyr St. Margita/Marina of Antiochia; the texts also include significant residues of so-called Mokos’ s text (both saints could meet and merge into a shared archetype – the early Slavonic Mokos’ s text was a suitable older place for this meeting). Parallel reading of legends and texts of death carrying-out in spring has brought us to the following conclusion: Acceptance of a dialogical liturgical play about Mary of Egypt (and Margita/Marina of Antiochia) by religious laymen and its leaking outside a temple probably happened under dramatic circumstances after the church schism in the middle of the 11th century. After this schism bi-ritualism, tolerated before, was not allowed and the Sunday of St. Mary of Egypt suddenly disappeared from the West Slavs’ liturgical calendar. This development can be assumed only among the Slavs, who were first ritually strongly influenced by Byzantine missions; later they were for some time bi-ritual, and after the church schism in 1054 they were left in the west, Latin part of “the iron curtain”, thus exactly and only among the Slavs of medieval Sclavinia.

A proof of the extraordinary response of legends mentioned before among the Slavs of medieval Sclavinia (explained by random and missionary usable connections with Mokos’s text) is the fact that the Sunday of St. Mary of Egypt (“Marmurien Sunday” in a folk tradition in Slovakia as well as “niedziela marzania” in Poland) lasted with relevant rituals – despite repeated church restrictions – as a folk element until the 19th, sometimes even the 20th and 21st centuries.