

Heľuška, Helička, Hela, Mariška, ľalia, kráľka, Ďunda. Možné textové zdroje veľkopôstnych jarných dievčenských obradov a hier u západných Slovánov

Martin Golema

The study is looking for possible text sources of Lenten season girls' spring rituals and games of the West Slavs in selected texts of Byzantine-Slavonic Lenten season liturgy. It also draws attention to some similarities of these rituals and games with the cult of the Indo-European triple river Goddesses (Saraswati, Anahita).

Keywords: West Slavs, Byzantine-Slavonic Liturgy, girls spring rituals and games, Indo-European river Goddesses.

Piatemu týždňu Veľkého pôstu v byzantskej liturgii (veľmi pravdepodobne už od 7.–8. storočia) veľmi nápadne dominuje úcta k ženskému elementu, kondenzovaná do niekoľkých významných bohoslužieb. Prvou z nich je »Andréjevo stojánie« (Velikij sbórník, 1974, s. 542–563), v rámci ktorého sa spieva *Veľký kánon sv. Andreja Krétskeho*, a tiež sa číta *Život sv. Márie Egypťskej*. Pre túto bohoslužbu sa vžili aj variantné názvy Mariino stojánie¹, utiereň s poklonami, Poklony. Pokyny k slúženiu *Veľkého kánona* tvoriaceho jadro tejto bohoslužby totiž predpisujú po každom z 234 tropárov (strof) spievať refrén »Zmiluj sa nado mnou, Bože, zmiluj sa nado mnou« (v gréckej pôvodine »ἐλέησόν με ὁ Θεός, ἐλέησόν με«, v cirkevnej slovančine »Pomíľuj mja Bóže, pomíľuj mja«). Tento refrén rytmicky signalizoval čas, kedy treba urobiť 3 zemné poklony (tzv. veľké metánie, pri ktorých sa kľaká a hlavou dotýka zeme). Spolu teda veriaci musel vykonať počas služby *Veľkého kánona* viac ako 700 (!) týchto zemných poklón (Milko, 2005, s. 56) a 234 krát aktívne zopakovať refrén, ktorý už 234 krát počul a opakoval (epizeuxou zdvojené časti až 468 krát!) v prvom týždni Veľkého pôstu. Išlo a ide v byzantskom kultúrnom okruhu

¹ Ruský ľudový názov tejto služby je »Мариино стояние«. „На пятой седмице Великого поста совершается утренняя, которую в народе принято называть »Мариино стояние«. Обычно она совершается в среду вечером. Это по-настоящему продолжительное богослужение. Во время этой службы единственный раз в году прочитывается целиком Великий канон святого Андрея Критского, который читался по частям в начале Великого поста (первый раз Великий канон, разделенный на четыре части, читают в понедельник, вторник, среду и четверг первой седмицы Великого поста). Также на этой службе прочитывается житие Марии Египетской. Житие преподобной Марии составил св. Софроний, патриарх Иерусалимский, а св. Андрей Критский, посланный Иерусалимским патриархом Феодором на VI Вселенский Собор (692 г.), представил это житие вместе со своим каноном. Чтение канона св. Андрея и жития Марии Египетской на 5-й седмице совершается Церковью со времени VI Вселенского Собора“ (Мариино стояние, online).

o každoročne sa opakujúcu vysilujúcu námahu, na ktorú si účastníci rituálu určite dlho pamätali. Tento hlboko kajúcny každoročný rituál, slúžený ako tzv. celonočné bdenie, sa po schizme pravdepodobne z chrámov u západných Slovanov postupne vytratil (nižšie uvedieme argumenty a odkazy v prospech hypotézy, že v časoch biliturgie tu mal svoj priestor), no mohol byť, ak už začal byť vnímaný ako dôležitý, blahodarný, pre chod sveta neopomenuteľný, (v karnevalovom rúchu) imitovaný naďalej mimo chrámu, napr. aj v podobe redukovaných citátov vo folklórnych textoch. V inej štúdií (Golema, 2009) sme zhromaždili argumenty v prospech hypotézy, že aj postava prepodobnej matky Márie Egyptskej, okolo ktorej je kánon centrován, a s ktorej legendou je spojený do úzkeho diptychu, z určitých dôvodov mocne zasiahla predstavivosť slovanských neofytov). Spoločné spievanie (a čítanie) obidvoch liturgických textov počas 5. týždňa Veľkého pôstu ustálil už VI. všeobecný cirkevný koncil v Konštantinopole, Trióda z 11. storočia (byzantská liturgická kniha) predpisuje spievať Veľký kánon v 5. nedeľu Veľkého pôstu².

Okrem »Andréjevho stojanija« pripadá na tento týždeň podľa pôstnej Triódy ešte jedno celonočné bdenie, ktoré je posvätené Presvätej Bohorodičke. Taktiež sa slúži na utreni, avšak na sobotňajšej, so začiatkom v piatok o štvrtom čase v noci, čiže o 22.00 hodine. Toto bdenie pripadá na noc z piatka na sobotu piateho týždňa Veľkého pôstu. Inak sa tomu sviatku hovorí aj Akafistná sobota, a to z dôvodu, že je do utrene vložený najslávnejší z východných mariánskych hymnov – Akathistos – ako vďakyvzdanie Bohorodičke, záchrankyni mesta. Ide o osobitný sviatok, zasvätený zázračnej záchrane Konštantinopolu počas avarskeho útoku v roku 626. Na pamiatku tejto udalosti sa približne od prelomu 8. a 9. storočia slúži osobitná bohoslužba ako už spomenuté tzv. celonočné bdenie (Hurbanič, 2007; Soroka, online). Ďalším významným liturgickým dátumom uzatvárajúcim 5. veľkopôstny týždeň je Nedeľa 5. týždňa Veľkého pôstu (ako to v cirkevnej slovančine uvádza liturgická kniha Triód pôstnaja: »*Neděľa pjátaja svjatáho postá. Poslídovanije Prepodóbnyja Mátere nášeja Marií Jehípetskaja*« (Velikij sbornik, 1974, s. 573)).

Takáto liturgická osnova 5. veľkopôstneho týždňa bola pravdepodobne už ustálená v čase misie sv. Konštantína a sv. Metoda. Uvedené za sebou nasledujúce služby boli zásadnou a dôležitou súčasťou byzantskej veľkopôstnej liturgie, fixovanou pravdepodobne aj v staroslovienských prekladoch byzantských bohoslužobných kníh. Väčšie alebo menšie rezíduá – citáty tejto liturgie (s nápadne dominujúcim ženským elementom) mohli prežívať aj po ukončení dominantného vplyvu byzantskej misie u západných Slovanov, mohli bez prekážok pretrvávajúť aj v období biliturgie až do konca 11. storočia (v Uhorsku, ktoré bolo aj neskôr otvorené byzantským vplyvom, azda aj dlhšie).

Nápadne pevné usadenie (načasovanie) špecificky ženského ľudového sviatku u západných Slovanov, rituálu jarného vynášania smrti v liturgickom roku – teda predovšetkým 5. nedeľa Veľkého pôstu – odkazuje práve na možnú dávnu spojitosť práve s touto liturgiou. Len u západných Slovanov zaužívaný ľudový názov 5. pôstnej nedeľe ako »smrtnej nedeľe« predstavuje celkom zrejme regionálnu anomáliu, domnievame sa, že aj datovateľnú byzantsko-slovanskú terminologickú fosiliu z čias pred cirkevnou schizmou.

² Триодъ XI в. (Vat. 771) предписывает пять В. к. в 5-е воскресенье поста. Т. о., первоначально В. к. был привязан к 5-й седмице поста, но не обязательно к четвергу“ (Лукашевич, online).

Navrhujeme alternatívny výklad vzniku paraliturgického názvu »smrtná nedela« (< Nedela prepodobnej matky Márie Egyptskej), jeho podstatou chce byť to, že tento názov predstavujeme ako možný (logický, konzistentný a možno až takmer nutný) výsledok chodu inak dobre známych mechanizmov transformácie textu, pôsobiacich na paradigmatickej či syntagmatickej osi jazyka, teda ako produkt procesov, ktorými bežne vznikajú nepriame (obrazné) pomenovania. V poeticky (či rétoricky) sformovaných textoch sa bežne vyskytuje nahradenie sémanticky užšieho vlastného mena apelatívom v štýle: Homér – knieža básnikov, Komenský – učiteľ národov. Poetické slovníky takéto obrazné pomenovanie nazývajú antonomáziou a definujú ju ako druh synekdochy používajúci namiesto vlastného mena osoby jej charakteristickú vlastnosť. Antonomázia je svojho druhu »generalizujúca« synekdocha podobného typu ako napr. obrazné pomenovanie »smrteľníci« namiesto »ľudia«. Centrálnou udalosťou *Života Márie Egyptskej* je, ako v každej legende, smrť tejto svätice, ktorá je však zároveň aj *dies natalis*, teda dňom jej zrodenia do pravého života.

Logiku predpokladaného transformačného procesu možno preto schematicky zachytiť nasledovne: Prepodobná matka Mária Egyptská > Maria, Marej, Mara, Muria, Morena, Mařena, Marzana > antonomázia: české a moravské Smrtholko, Smrtonoško-Velkonočko, Smrtničko; slovenské Šmertka, Smrť; lužickosrbské Smerdniza > z toho následne odvodená »smrtná nedela«.³

Svätec býva definovaný svojimi atribútmi rovnako, ako hrdinu eposu charakterizuje jeho prívlastok: sv. Katarína má svoje koleso, sv. Juraj draka, sv. Martin plášť, meč a žobraka, sv. Mária Egyptská »má«, popri smrti a smrteľnej vychudnutosti, svoje meno (a jeho varianty), starca Zosimu, nahotu, problémovú minulosť kurtizány, prísny pôst, napučané hrachy (šošovice?), rieknu, víno a chlieb, pohreb. Všetky tieto kľúčové atribúty sa objavujú nápadne frekventovane i v textoch jarného vynášania smrti (detailnejšie Golema, 2009).

3 Zdanlivú paradoxnosť a nenáležitosť tohto typu negatívnymi konotáciami zaťažených mien inak veľmi pozitívnej hlavnej postavy jarných obradov môže osvetliť ruská ľudová »verzia« *Života Márie Egyptskej* (ľudová duchovná báseň), publikovaná s názvom *ПРО МАРИЮ ЕГИПЕТСКУЮ* (na citovaný text nás upozornila študentka religionistiky z Karlovej univerzity v Prahe, Michaela Šebetovská):

*Пошел старец молиться в лес,
Нашел старец молящую,
Молящую, трудящую,
На камени стоящую.
Власы у нея до сырой земли,
Тело у нея — дубова кора,
Лицо у нея, аки котлино дно.
И тут старец убоился ея.
«А и кто если, жена страшная:
Или скотия ты, или лютый зверь,
Или мнение мне, иль **престрашная смерть?**»
Она же ему возглаголова:
»Иди, старец, не убойся меня,—
Я не скотия и не лютый зверь,
Я не мнение тебе, **не престрашная смерть,**
Я богатого купца Киприянова дочь,
Я тридцать лет во пустыне живу,*

*Я тридцать лет на камени стою —
Замоляю грехи великие,
Замоляю грехи великоблудные».
А и тут жена просветилася,
Видом ангельским старцу открылася,
И велела она вспоминать ея,
Величати Маршей Египетской,
И дала она письма ему,
Что писала она на камени:
Житие свое ноготочками.
И пошел старец в великий град,
И принес старец житие ея,
И взошел старец в церковь Божию,
И велел старец вспоминать жену,—
То святую Марию Египетску,—
Во пятой четверг Велика поста»*

Голубинная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. / Сост., вступит. статья, примеч. Л. Ф. Солощенко, Ю. С. Прокошина. Москва : Моск. рабочий, 1991, s. 351 [online, citované 2012, 15–02]. Dostupné z WWW: < <http://www.booksite.ru/fulltext/gol/ubi/nay/akn/iga/index.htm> >

Pri našej interpretácii jarného vynášania smrti sme vychádzali viac z obradu samotného, z toho, ako bol prevádzaný, ako a kedy bol vklinený medzi iné obrady, a nie z toho, ako ho chápú a komentujú účastníci rituálu, zmieňujúci sa najčastejšie (v duchu neskôr sformovaného etiologického mýtu) o vynášaní smrti-zimy. Snažili sme sa zúročiť vážne upozornenia postštrukturalistov, že význam je vždy »odkladaný« a »nahrádzaný«, teda v princípe nestabilný, »kľzajúci« sa nielen po reťazci označujúcich (teda citovaným etiologickým mýtom v čase zdokumentovania zvyku len prechodne fixovaný v polohe zima (< smrť < Morena < Mária Egyptská). Podobnému historickému »kľzaniu« nutne a paralelne podlieha, popri označujúcom zvukovom komplexe, i označované (*signifié*) – teda konceptuálna predstava, znak je totiž arbitrárny ako celok – označované tiež nie je časuvzdorné a je preto rovnako arbitrárne ako jeho akustické stvárnenia (základný smer kľzania po reťazci označovaných v skúmanom prípade ide pravdepodobne od predstavy praslovanského ženského božstva s indoeurópskymi koreňmi, spojeného s vodou (riekou), k jeho kresťanskej interpretácii, k predstave svätice-kajúcničky chodiacej po hladine rieky Jordán a rituálne sa umývajúcej vo vodách tejto rieky).

Pri interpretovaní často výrazne karnevalizovaných textov jarného vynášania smrti sme nechceli vystačiť s prostým »dekódovaním« v zaužívanom »meteorologickom« štýle (zima-smrť), pokúsili sme sa skôr o abdukciu (hypotézu)⁴, tento štýl podozrievavo odmietajúcu, upozorňujúcu na niektoré veľmi zvláštne (a zatiaľ nepovšimnuté) okolnosti. Tie môžu byť vysvetlené domnienkou, že ide o prípad určitého všeobecného pravidla (byzantského vplyvu v stredovekej Sclavinii). V závere takto opísateľného abdukčného úsilia sme navrhli zhromaždeným atribútom ženskej hrdinky typu pôst, starec, nahota, rieka, chlieb, víno, košík, smrť, pohreb + karnevalový smiech pridať dosiaľ nekódovanú denotáciu »sv. Mária Egyptská v ľudovom karnevalovom rúchu«.

Tým, že sme pridali a pri interpretácii akcentovali dosiaľ ignorované okolnostné selekcie, sme zámerne skomplikovali kód – dosiaľ sa používala ako hlavná okolnostná selekcia pri interpretácii tohto jarného dievčenského obradu trochu naivne aplikovaná »pohanská slovanskosť« jarného vynášania smrti-zimy – my sme sa pokúsili akcentovať nepovšimnutú, no možnú, hybridnú »byzantsko-slovanskosť« obradu, opretú o nie náhodné rozšírenie tohto obradu iba a len medzi západnými Slovanmi, ovplyvnenými najprv byzantskou misiou, neskôr istý, nie nevýznamný čas biliturgickými.

Pokúsili sme sa priblížiť k významu tohto obradu nie prostým dekódovaním na základe dnes plošne prijímanej konvencie, ale operáciou nadkódovania⁵ – teda, ako dúfame, v princípe inovačnej aktivity obohacujúcej kód, »*kteľá postupně ztrácí svou provokativní sílu, a tím podněcuje sociální akceptaci*« (Eco, 2009, s. 168). Ponúkli sme novú hypotézu, v rámci ktorej sa nevysvetľované (len opisované a konštatované, zdanlivo ne-

⁴ Abdukcia je úsudok »vytváren z pravidla a závěru: Všechny fazole z této tašky jsou bílé – dané fazole jsou bílé – Dané fazole pocházejí z této tašky (pravděpodobně)« (Eco, 2009, s. 164). Analogicky: Atribúty Márie Egyptskej z textu oficiálnej legendy sú rovnaké – ako atribúty smrti/ Moreny z textov vynášania smrti – texty vynášania smrti vznikli (aj) transformáciou legendy o sv. Márii Egyptskej.

⁵ Ikonologická (teda hľbková, na rozdiel od ikonografickej, teda povrchovej) analýza obrazov svätých identifikuje konkrétne zobrazenie spravidla prostredníctvom nadkódovania: »*Budeme-li předpokládat, že existuje kód, který člověku umožní rozpoznat jako takové zobrazení ženy upírající své oči k misce, pak operace ikonografického nadkódování ustanoví korespondenci mezi ženou a sv. Lucií*« (Eco, 2009, s. 167) – podľa legendy si totiž sv. Lucia vylúpila oči, aby sa nemusela vydať za pohanského ženicha, za čo ju Panna Mária obdarila ešte krajšími očami, miska (obvykle s vylúpenými očami) je tradične hlavný atribút na výtvarných zobrazeniach sv. Lucie.

motivované) »anomálie« v textoch vynášania smrti (napr. prečo musí mať personifikovaná »zima-smrť« mužského protihráča, prečo sa tak frekventovane označuje menami odvoditeľnými z mena Mária, prečo nám tak úporne približuje svoje pôstne zvyklosti, prečo má taký dôverný vzťah k vode-rieku, umývaniu, hrachu, chlebu (mazancom), vínu, košíku, smrti, pôstu a pochovávaníu) odrazu stávajú očakávaným a dokonca až predpovedateľným výsledkom.

V tejto štúdií chceme vyššie naznačené zistenia podoprieť novými argumentmi a zároveň texty jarného vynášania smrti uchopiť v spoločnej perspektíve s textami inej jarnej západoslovenskej (i maďarskej) obradovej dievčenskej hry, ktorej hlavná postava má obvykle meno Heľuška, Helička, Hela, Mariška, ľalia, liliomszál, ale tiež kráľka, Ďunda, gyöngyöm.

Ako sme už spomenuli, existujú vážne indície, že Veľký kánon bol pôvodne slúžený v predvečer 5. veľkopôstnej nedele (kánon svätého Andreja Krétskeho cirkevný typikon rozdelil a zaradil ho na prvé štyri dni Veľkého pôstu, kde sa číta na Veľkom povečerií). V celom znení je potom slúžený v piatom týždni vo štvrtok na utreni. Táto utreňa sa slúži so začiatkom vo štvrtý čas noci, teda o 22.00 hod ako »vsenočné bdenie«⁶.

⁶ «Всенощное бдение (Всенощная), богослужение православной церкви, совершаемое накануне воскресений и отдельных праздников. Возникло в первые века христианства, с IV в. распространилось в Византии и на православном Востоке, с конца XIV в. на Руси. Объединяет службы великой вечерни, утрени и первого часа... ВСЕНОЩНОЕ БДЕНИЕ (всенощная, агурния) (греч. агурния, букв. — бессонное, бодрствование), в византийском обряде торжественное богослужение, совершающееся в канун воскресных и праздничных дней в вечернее время суток. Представляет собой соединение великой Вечерни, праздничной Утрени и 1-го Часа. Практика Всенощного бдения возникла в среде монахов, которые жили в отдельных кельях в отдалении друг от друга и собирались вместе раз в неделю, в канун воскресных и праздничных дней для совместной службы, продолжавшейся всю ночь. Древние монашеские Типиконы предписывали начинать богослужение во время захода солнца и заканчивать при его восходе, при этом молитвы и песнопения Вечерни и Утрени строго соотносились с конкретными часами суток. В основе обычая совершать всенощное бдение лежала заповедь Христа: «Бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (Евангелие от Матфея 25:13). Наиболее раннее упоминание о всенощном бдении содержится в Деяниях апостолов. Всенощное бдение получает особое развитие в 4 в., когда благодаря Иоанну Златоусту оно приобретает чинопоследование, близкое к современному. Однако в 4 в. Всенощное бдение совершалось преимущественно в канун субботы, а не под воскресенье. От начала 7 в. сохранился рассказ о посещении (около 606) воскресного бдения у синайского аввы Нила иноками Иоанном Мосхом и Софронием (см. СОФРОНИЙ (патриарх Иерусалимский)), будущим патриархом Иерусалимским. Схема общей службы была сходна с современной, однако по строгому уставу монахов-отшельников, на Всенощном бдении не полагалось пения стихир и тропарей, которые были принадлежностью соборных церквей и менее строгих монастырей, полагалось лишь одно псалмопение прочитывалась полностью за одну ночь), чтение Священного Писания, молитв »Отче наш« и »Господи, помилуй«. Всенощное бдение составляет отличительную черту Иерусалимского богослужебного Устава; Студийский устав не предполагает Всенощного бдения ни для одного дня года и предписывает отдельно совершать Вечерню, Утрени и 1-й Час. В памятниках позднейшего времени число ежегодных всенощных бдений достигает 68. В его состав входят молитвы, чтение Ветхого Завета, псалмов и поучений, песнопения и антифоны. В Русской Православной Церкви Всенощное бдение появилось только в конце 14 в. — со введением на Руси Иерусалимского Устава.

В латинском обряде всенощные бдения чаще всего устраиваются в ночь на некоторые из праздников (особенно, Рождество и Пятидесятницу) или в последние дни Страстной недели и состоят из серии действий, не предписанных каким-либо правилами, избираемых по усмотрению пастырей и общин или исходя из уже сложившегося обычая: в их число могут входить богослужения суточного круга, Месса, литании, Розарий, Крестный Путь, отдельные молитвы, чтение Священного Писания и других благочестивых книг, размышления, сопровождаемые молитвой и собеседованием в кругу общины, и т. п. В последние годы всенощные бдения получают в Католической Церкви все большее

Treba ďalej zdôrazniť, že v byzantskej liturgickej tradícii sa »začátek liturgického dne běžně počítá podle židovského způsobu, tj. nový den začíná po západu slunce dne předcházejícího« (Bugel, 2009, s. 55). Napr. byzantská paschálna utreňa bola slúžená okolo polnoci alebo vo včasných ranných hodinách, avšak vždy pred svitaním.

Uvedené fakty otvárajú možnosť novej interpretácie trochu »bizarného« variantu vynášania smrti doloženého v severných regiónoch stredného Slovenska, v Turci i na Liptove. Ide o tzv. nočné vynášanie Murieny. V Turčianskej Štiavničke a v Podhradí Murienu vynášali v noci (Zelinová, 1992, s. 205). V Podhradí vynášali dvakrát, prvý raz v noci približne medzi polnocou a tretou hodinou rannou to bola skupina mladších dievčat, druhý raz ráno okolo 7.–8. hodiny ráno. Aktérky nočného rituálu boli 12–13 ročné dievčatá, ktoré sa ešte iba chystali »gu spovedi«. Zhotovili slamenú figúru v dome jednej z nich, po skončení príprav sa uložili na symbolický spánok – všetky v jednej miestnosti na slamu rozloženú na zemi. O polnoci prechádzali s nočnou Murienu po dedine. Medzi 7.–8. hodinou ráno vyniesli staršie dievčatá druhú Murienu, dennú alebo veľkú. Po hostine išli dievčence (podobne ako v nedeľu týždeň pred rituálom) spievať určené nábožné piesne na vrch Hrádok (ustálená syntax segmentov rituálu bola takáto: spievanie nábožných piesní nad obcou – vynesenie nočnej Murieny – prinesenie letka – hostina – spievanie nad obcou (Zelinová, 1992, s. 209)). Podobný jav bol evidovaný v Pribyline a v Kokave na Liptove. V liptovskej obci Dovalovo v noci okolo druhej hodiny sa mládenci a dievčatá zišli na hornom konci dediny, z jedného snopka urobili babu, obliekli ju do starých ženských šiat a z vyšného konca niesli ju cez dedinu spievajúc (Húska, 1956, s. 505). Potom ju roztrhali a hodili do vody.

Tento mimoriadne zvláštny nočný nedeľný (máme pocit, že viac paraliturgický ako ľudový) rituál môže byť, domnievame sa, že dokonca celkom uspokojivo a vyčerpávajúco, vyložený ako ľudový kontinuant už spomenutého tzv. celonočného bdenia, tzv. »vsenočnej« (v 5. pôstnom týždni sú v rámci byzantskej liturgie ustálené až dve celonočné bdenia, jedno sa liturgicky viaže na predvečer Akafistnej soboty, druhé sa viaže s Veľkým kánonom, ktorý bol pravdepodobne pôvodne slúžený v predvečer 5. veľkopôstnej nedele, zasvätenej pamiatke sv. Márie Egypťskej). Prijatie tejto hypotézy mení pohľad na podivné nočné načasovanie rituálu, z nevysvetliteľnej anomálie sa stáva očakávaný výsledok.

Ďalší vážny argument v prospech hypotézy, že Veľký kánon (a s ním do úzko previazaného dyptichu spojený Život Márie Egypťskej) patril určitý čas k liturgickému repertoáru (biliturgických) západných Slovanov, plynie z dejín byzantskej hudby. Vrcholná doba vývoja byzantskej hudby (7.–8. storočie) býva označovaná ako »doba kánonov«. »V druhej polovici 7. storočia bol kontakion (rozsiahla hymnografická forma, ktorá sa začala objavovať v 5. storočí ako »dramatická kázeň« parafrázujúca nejaký biblický príbeh), nahradený novým typom hymnu, kánonom. Počiatky kánonu sú spojené so sv. Andrejom z Kréty (cca 660–cca 740) ... Kánon je v podstate hymnodický komplex (súbor hymnov) pozostávajúci z 9 ód ... Termín kánon znamenal jednohlasnú vokálnu skladbu zloženú z ód, z ktorých každá mala niekoľko strof ... byzantská hudba obdobia po ikonoklazme (obdobia, ktoré formovalo Konštantína i Metoda) bola akousi renesanciou tejto vrcholnej doby kontakii a kánonov, bola hnaná snahou »vrátiť sa« do »doby kánonov«. Táto hudba je tiež

распространение, особенно в монашеских орденах и конгрегациях и в харизматических общинах, а также в некоторых приходах, где осуществляют, как правило, силами молодых прихожан» (Энциклопедический словарь, online)

výnimočne dôležitá pre hudbu karpatskej oblasti, pretože práve v hudbe tejto doby vyrastali bratia Konštantín a Metod, neskorší vierozvestcovia» (Marinčák, 2010, IV). *Veľký kánon*, ktorý vlastne ako vzorové dielo »kodifikoval« tento hudobno-literárny žáner, teda solúnski bratia museli poznať a v súlade s dobovým vkusom cirkevných gréckych elít i misijne uprednostňovať, presadzovať a asi aj brániť pred konkurenčnými liturgickými formami, ktoré zavádzala medzi západnými Slovanmi latinská cirkev. Pravdepodobné preferovanie práve tejto hymnickej formy obidvoma bratmi dokladujú i ďalšie pramene. Pápežský bibliotékar Anastázus okolo roku 873 odpovedá Gauderikovi, biskupovi veletrijskému, a informuje ho medziiným o obsahu gréckych spisov a o (dnes stratenej) hymne, ktorú zostavil Konštantín na počesť pápeža Klimenta, a tiež o ťažkostiach s jej pretlmočením do latinčiny: »... *svitok s hymnou, ktorú tenže filozof vytvoril aj na chválu Boha aj blahoslaveného Klimenta, nepreložil som preto, lebo keby sa preložila do latinčiny, vznikol by niekde menší, inde zase väčší počet slabík, nenastal by ani primeraný, ani zvučný rytmus*« (Pramene k dejinám Veľkej Moravy, 1964, s. 185). Z vyššie uvedených tiež historika byzantskej hudby Marinčáka je zrejmé, že toto dnes stratené Konštantínovo hymnické dielo bolo s najväčšou pravdepodobnosťou kánonom.

Slavisti na základe spoľahlivých narážok v texte odôvodnene pripisujú solúnskym bratom tiež autorstvo Kánonu na sviatok Dimitra Solúnskeho (Pramene, 1964, s. 282–283), tento kánon sa zachoval v cyrilských rukopisoch ruského alebo bulharského pôvodu z 11.–13. storočia.⁷

S *Veľkým kánonom* a s jeho charakteristickými refrénmi a poklonami sa západní Slovania mohli stretnúť v dvoch jazykových mutáciách, v (nezachovanom) preklade do staroslovienčiny i v gréckej pôvodine (existencia latinského prekladu je málo pravdepodobná, odborná literatúra sa o ničom takom nezmieňuje).⁸ Pápež Ján VIII. v roku 879 prikazuje Metodovi, arcibiskupovi panónskej cirkvi: »*Dozvedáme sa tiež, že omše spievaš v barbarskom čiže slovienskom jazyku; preto sme už našim listom tebe odoslanom po Pavlovi, ankonskom biskupovi, zakázali v tomto jazyku odbavovať sväté omše, ale buď v latinskom, buď v gréckom jazyku, ako velebí (Spasiteľa) božia cirkev po celom okrsku zemskom rozvetvená a medzi všetkými kmeňmi rozšírená...*« (Pramene, 1964, s. 188).

V prípade slúženia *Veľkého kánona* (alebo jeho častí) v gréčtine práve akustické kvality viacnásobne opakovaných častí a sprievodných textov (teda napr. refrénu »*ἐλέησόν με ὁ Θεός, ἐλέησόν με*«; starogrécky [eleéson me ho theos, eleéson me]⁹; novogrécky [eleison me o theos, eleison me]) boli tým, čo muselo/mohlo (popri dramatickej motorickej akcii – tzv. zemných poklonách) utkvieť najhlbšie v pamäti čerstvých neofytov ako charakteristický veľkopôstny zvuk, sezónne typická akustická kulisa, viazaná na istý kontext.¹⁰

⁷ Detailne problém rozoberá Marinčák (2003).

⁸ Etnomuzikologická komparácia hudobnej zložky rituálu jarného vynášania smrti a práve tohto typu byzantskej liturgickej hudby by mohla priniesť, ak kráčame správnym smerom, veľmi zaujímavé zistenia (alebo tiež našu hypotézu kvalifikovane a korektne pochovať). Veľmi poctivú etnomuzikologickú analýzu dostupného materiálu z Gemera (avšak bez ambície komparovať) publikovala Elscheková (1976), bez ďalšieho spresnenia v nej konštatuje, že skúmaný materiál hudobne patrí k najarchaickejšim prejavom zo stránky tonálnej i formálnej.

⁹ Niektoré cielene archaizujúce pokyny k výslovnosti odporúčajú ἐλέησόν vyslovovať *eh-leh-ee-sohn* (The Divine Liturgy, online).

¹⁰ V tomto refréne vidíme akustický prameň (hypogram, podtext) invokačných formúl s typickou epizeuxou typu A+B+A, ktorými začínajú texty vynášania smrti v Gemi (juhovýchodný región Slovenska) a ktoré

Ak poznáme možné východiskové jazyky, prípadne poznáme celú inojazyčnú frázu, nápadne viazanú na určité okolnostné selekcie (čas pôstu, úzka spojitosť s poklonami – s veľkými metániami, s kultom sv. Márie Egyptskej) môžeme na vyselektovanom zachovanom jazykovom materiáli hľadať nápadné fónické podobnosti, ozveny dávneho staroslovenskeho či gréckeho refrénu, adaptácie a parafrázy liturgických zvolaní. V poeticky sformovaných textoch sa bežne stáva, že významovo závažné slovo sa zvukovo anticipuje alebo doznieva v okolitom kontexte.

Práve takouto ozvenou, doznievaním je, nazdávame sa, meno hlavnej postavy z jarných (väčšinou veľkopôstnych) dievčenských obradových hier typu Heľuška¹¹. Ide o pozoruhodne jednotný typ jarných západoslovanských ľudových kolových hier oslavného typu. Kruh, vytvorený spojením rúk hrajúcich sa dievčat (obvykle symbolizuje Dunaj alebo raj), je »*rámcom, jenž vyzdvihuje centrální postavu jako svého mluvčího; někdy jde přímo o oslavu osoby uzavřené v kruhu*« (Zilynskyj, 1961, s. 610). Hrdinka tejto hry na Morave a v Čechách niesla meno Helička, Heliška, Hejliška, Heryška, Herlička, Hela (v niektorých variantoch adideáciou priklonené aj k bežným ženským menám typu Helena, Eliška, občas sa vyskytuje aj Liška). Na Slovensku nazývali túto hru Na Heľušku, Ľaliju, Na Dunaj.¹²

sa v ňom potom pravidelne opakujú ako refrén (napr.: Hoj, Baba, hoj, kde tá ta nesiamo? (Hrušovo); Hej, Hana, hej, kde tá ponesieme? (Chyžné); Marena, Marena, kde tá ta povedieme? (Hepa); Hejže, Marej, hejže! Kde tá ponesieme? (Muránska Zdychava); Hej, Hana, Hana, kde te ponesiemo? (Kameňany) (Elscheková, 1976, s. 259) Hé, Hana, Hana! Ďe tá ponesiemo? (Kameňany) 269 Hé, Hano, hé! (Sirk); (podrobne Elscheková, 1976).

¹¹ Fónickú podobu mena Heľuška s gr. ἐλέησόν nepovažujeme za náhodnú, Vychádzame z predpokladu, že skúmané obradové texty mohli dlho tradovať aj synchronne už nemotivované slová, frázy, refrény, ktoré sa pretrhnutím kontaktov s východiskovým jazykom (gréčtinou) aj denotačne vyprázdňili (napr. pokriky typu »Helo, helo!« v textoch vynášania smrti či podobné refrény typu »Héla, héla, paní naše...« v tzv. »helských« veľkonočných obradových piesňach (zmieňuje sa o nich Erben, 1864, s. 64). Príslušná sekvencia zvukov mohla byť ďalej adaptovaná v súlade s obsahom rituálu napr. na onomatopoicky motivované meno hlavnej (ženskej) postavy, mechanizmus takéhoto (fónického i sémantického) adaptovania možno značne zjednodušene zachytiť takto: sv. Mária Egyptská, na ktorej počesť sa slúži Veľký kánon > Heleysonka (protetické »H« sa tu objavuje v typickej pozícii pred samohláskovým začiatkom slova ako obvyklý a bežný krok systémovej adaptácie cudzieho slova do slovenčiny; podobne napr. v slovách Hana < Anna, hárešť < árešť, atď., o protetickom »h« v slovenských, moravských a českých nárečiach detailnejšie pojednáva napr. Stanislav (1967, s. 571). Prítomnosť počiatočného »H« v menách typu Heľuška teda našu hypotézu vôbec nevylučuje, ba naopak, indikuje že meno pravdepodobne vzniklo adaptáciou cudzieho slova začínajúceho samohláskou. Štiepenie (skracovanie) a ďalšie adaptovanie pridlhého Heleysonka mohlo generovať mená typu H-eleyska, ale aj H-onka > Anka, Hana.

¹² Tento Zilynského inventár treba ešte doplniť aj o obsahovo i rytmicky totožnú (prevzatú) maďarskú veľkopôstnu hru *Héla, héla, héluska* (so zaujímavým variantom *Haj szénája, szénája...* – takéto invokačné zvolanie, preložiteľné ako »Hej seno, seno...« príliš sezónne neladí s obdobím Veľkého pôstu, zároveň však nápadne akusticky pripomína pre Veľký pôst typické liturgické zvolanie *Hosanna* (pôvodne z hebrejčiny, sprostredkované gréckym *ὡσαννά*), možno konštatovať aj významné fónické zhody s *ἐλέησόν*. Podobne, teda ako neúplný v texte roztrúsený anagram (teda saussurovskou terminológiou paragram) dvojitého *ἐλέησόν* možno vyložiť aj rovnako prekvapivú, sezónne neadekvátnu »invokačnú« otváraciu formulu jedného slovenského variantu hry na kráľku: »*Keby boli čerešne, čerešne, višne, višne, boli že by tie slovenské dievčence pysné, pysné...*« (Ondrejka, 1976, s. 178). Cieľene nami zvýraznené hlásky, ktoré tvoria podľa Saussurom navrhnutej terminológie tzv. paragram, v tomto prípade zrejme odkazujú k *eleyson*. Text je v oboch prípadoch nasýtený skôr afóniami ako významom a logickým zmyslom (akusticky v ňom doznieva slovo-téma, teda hypogram). Použitie termínov (afónia, paragram, hypogram) na uchopenie práve takýchto neúplných a roztrúsených anagramatických opakovaní (fonetických parafráz slova-témy) v poetických textoch navrhol de Saussure. Podľa jeho zistení básnický jazyk, ktorý nie je ovládaný obvyklými

Podľa zápisov z 19. storočia to je medzi Slovákmi najslávnejšia a najobľúbenejšia jarná hra. Hrávajú sa ju 8–12 ročné dievčatá. Utvoria Dunaj, t. j. pospájajú sa rozpustenými rukami okolo vyvolenej Heľušky-kráľky. Koleso sa krúti a spieva, Heľuška napodobňuje pri každej slohe to, čo diktuje pieseň. Napr. pri slovách: *»vyndi von z Dunaja«*, vychádza Heľuška von z kolesa popod zdvihnuté ruky niektorého páru a hneď potom sa vracia dnu pri slovách: *»Zasa do Dunaja«*. Pri ostatnej slohe si vyberie družku, s ktorou sa krúti a ktorá potom vchádza do Dunaja ako nová Heľuška. Heľušku dievky spievajú obvykle na kuželnu (Laetare), smrtnú a kvetnú nedeľu. Uvedieme text dominujúceho variantu:

*»Heľu, Heľu, Heľuška!
Nalej si vodičky,
zatkať si ušičky.
Heľu, Heľu, heľuška!¹³
Umývaj si líčka
ako dve jabĺčka.
Prihľad' si hlavičku
ako makovičku.
Obliekaj oplecko,
mé milé srdiečko.
Podopri si bôčky
na zlaté vidličky.
Pripáš si letničku,
novú novučičku.
Vezmi šatku bielu
na dnešniu nedeľu.
Opáš zelený pás,
pôjdeme na sobáš.
Obúvaj si boty,
zajtra do roboty¹⁴.
Vyndi von z Dunaja,
zase do Dunaja.
Vyberaj si pannu
ako seba mladú« (Ondrejka, 1976, s. 137–138).*

Niektoré varianty tejto hry, napr. *Prejdzí sa, Mariško, po Dunaju* (Ondrejka, 1976, s. 213–214) či *Na Marišku* (Ondrejka, 1976, s. 134–135), ale tiež slovenské a české príbuzné hry typu na anjelov a čertov (*»Na Máriu«, »Na Hřímbabu, jinak také »na pannu Marii«, alebo »na paní Růži neb růžovou«* (Erben, 1864, s. 66–68)), titulujúce hlavnú postavu nápadne často derivátmi mena Mária, odkazujú, domnievame sa, skôr k sv. Márii Egyptskej ako k Bohorodičke.

komunikačnými cieľmi, poskytuje väčšiu možnosť takýchto akustických asocičných procesov, poskytuje priestor pre určité množstvo anagramatických opakovaní.

¹³ Refrén sa opakuje na začiatku i na konci každej dvojriadkovej strofy, varianty hry používajú aj refrény: *»Ani-Ani-Anička, ty červená ružička«, »Hoj, ľalija«* či *»Moja milá ľalija«* (Ondrejka, 1976, s. 248), posledné dva refrény sú fónicky odvoditeľné z liturgického zvolania *allilúia*, prvý trochu problémovnejšie zo zvolania *eleyson* (gemerská invokačná formula *»Hé, Hana, hé!«* tiež pravdepodobne vyrastá z neúplného akustického parafrázovania refrénu *Veľkého kánona*).

¹⁴ Pantomimické stvárnenie tohto úkonu pripomína pokľaknutie, iné varianty priamo hovoria o klakaní.

Typické úvodné invokačné formuly týchto textov, ktoré sa potom nápadne často vracajú v pevnom rytme ako opakujúci sa refrén, obsahujú väčšinou priame oslovenie ženskej hrdinky zdvojené epizeuxou (charakteristická epizeuxa typu A+A+B alebo A+B+A, podobne syntagmaticky štrukturovaný je aj refrén *Veľkého kánona*). Pasáž »Vyndi von z Dunaja, zase do Dunaja« okrem riečnej sémantiky vyvoláva/môže vyvolať aj interpretačne oprávnené fónické asociácie s menom inej hrdinky podobného jarného obradu, s tzv. Ďundou.

V dievčenskom jarnom obradovom folklóre na Slovensku, Morave, ale i v Čechách a v Maďarsku má významné postavenie tiež obvykle dvoma zborní (antifonálne) spievaná hra na kráľovnú, kráľku (väčšinou typu »na mosty a vráta«) s typickým refrénom po každom verši: »Hoja, Ďunda, hoja« (moravské varianty niekedy aj: »Hoja, hoja, hoja!«; české: »Duli duli, hoj hoj!«; maďarské: »haja gyöngyöm, haja«). Slovenská Ďunda je dosť neurčito pocitovaná (pocitovateľná) ako akési variantné meno (teda substantívum ženského rodu) hlavnej postavy jarného obradu (kráľky)¹⁵, maďarské *gyöngyöm* (perlička) je významovo (v systéme maďarskej lexiky) úplne priesačné a kryje sa s populárnym maďarským ženským menom.

Hra Hoja, Ďunda, hoja sa vo viacerých regiónoch Slovenska inscenovala ako obradná pieseň pri vynášaní Moreny – Podjavorinsko¹⁶, ako obradové chodenie na svätodušné hody – Cerovo, či obradové chodenie na Veľkú noc – obec Klenov (Ondrejka, 1976, s. 17). Zaujímavý variant obradovej dievčenskej hry na kráľovnú s fónicky značne podobným refrénom zdokumentoval v Čechách Erben: »V pondělí svatodušní od poledne chodí také po vsi dům od domu devět děvčat, jedna za královnu pěkně vystrojena, hlavu věncem z kvítí a stužkami majíc ozdobenou, ostatní co služky okolo ní, zpívajíce ... Královnou obyčejně bývá děvčátko nejmenší, kteréž ostatní mezi sebou schovávají tak, aby jí nebylo viděti. Až když potom po skončené písni selka se otáže: »A kde máte královnu?« děvčata se rozstoupí, královna vyjde a několikrát se otočí. Před lety zachovávali prý děvčata, chodíce s královnou, v Budějovicku ještě obyčej, když již obešly celou ves, že potom u prostřed návsi, vezmouce se za ruce, provodily tanec na způsob kola, při kterém zpívali píseň s pověstným: »Duli duli, hoj hoj!« Nyní prý té písni již neznají. Slova: Duli duli, hoj hoj! Připomínají píseň slovenskou: »Hoja! Ďunda Hoja!« (Erben, 1864, s. 74).

Významovo dosť neurčité (synchronne už nemotivované) slovo *дундя* sa objavuje napr. aj v ukrajinskom svadobnom rituáli v piesňach, spievaných po obradnej deflorácii nevesty (Zilynskyj, 1958, s. 57), »dido Donda« bol v niektorých regiónoch Slovenska mužským partnerom Moreny-smrti, šarišské nárečové slovo Ďundík, Ďundíček znamená miláčik, milenec (Kollár, 1953, s. 713). Fónicky značne podobný a aj podobne segmentovaný trojčlenný refrén (s epizeuxou typu A+B+B) »Oj dondole dondole!« sa objavuje aj v juhoslovanskej obradovej piesni (Belaj – Šantek, online).

¹⁵ Výročná, na Veľkú noc spievaná pieseň z obce Liptovské Sliače pracuje s iným mierne adaptovaným a zaujímavým rozvinutým pomenovaním:

»Hoja, Dunča ňevelenča, hoja, hoja, hopa.

Hoja, Dunča, hoja,

Plná vuoňe hora.

Hoja, Dunča ňevelenča, hoja, hoja, hoja« (Slovenské ľudové piesne, 1956, s. 246). Mytologicky významný môže byť koreň *-vele-* vo významovo nejasnom slove *nevelenča*.

¹⁶ Aj v liptovskej obci Vrbica večer pred smrtnou nedelou vynášajú »Marmurienu ináče i Ďundou zvanú« (Luther, 1999, s. 127).

Podľa Zilynského najprirodzenejší výklad hlavne u Slovákov frekventovaného slova-mena Ďunda vedie k maďarskému slovu *gyöngy* (= perla, drahokam, krásny, vznešený) (Zilynskyj, 1958, s. 57). Túto tézu sa pokúsime v princípe falzifikovať, pozornosť chceme presmerovať k fónicky podobným menám mytologických bytostí u Slovanov a iných Indoeurópanov, ktoré Zilynskyj nevzal do úvahy. Okrem už spomínaných veľmi pravdepodobne mytologicky motivovaných slov-mien, zachovaných obvykle ako súčasť rytmicky sa vracajúcich invokačných formúl a refrénov, je to napr. ženská postava juhoslovanskej mytológie, tzv. Dodola, spomínaná v magických obradoch privolávania dažďa. Býva spájaná, podobne ako Perperuna, hlavne (a možno až príliš tesne) s kultom hromobijcu Perúna. Je tiež zdokumentované i podobne znejúce (paronymné) variantné meno litovského Perkunasa – Dundulis a tiež lužickosrbské Dunder¹⁷, tento typ mien považujú Ivanov a Toporov (1987, s. 391) za výsledok starej reduplikácie (zdvojenia) indoeurópskeho koreňa *dhu* označujúceho napr. »trasenie bradou« v staroindickom slovnom spojení *dodhuvad Indra*, tento zdvojený koreň je podľa nich prítomný aj v chetitskom *tethai* – hrmiť. U Srbov v aleksinačskom Pomoraví tzv. dodolice predstavuje skupina šiestich dievčat, zvyčajne 12 až 16 ročných; štyri spievajú, dve predstavujú Dodola¹⁸ a Dodolicu (jeho ženu). Ozdobujú ich vencami, lejú na nich vodu s cieľom privolať dažď.¹⁹ Pre juhoslovanské dodolské piesne sú charakteristické motívy otvárania vrát (Иванов – Toporov, 1987, s. 391) – pripomeňme, že slovensko-moravsko-maďarská hra typu Hoja, Ďunda, hoja je typickou hrou na vráta a mosty (detailne Zilynskyj, 1958).

V hodne diskutovanom a často hyperkriticky odmietanom zozname poľských pohanských bohov sa stredoveký kronikár Jan Długosz zmieňuje o troch ženských božstvách (variantných menách-aspektoch praslovanskej trojfunkčnej bohyně?), z ktorých jednou – popri Dziewanne a Marzanne – je aj Dzidzileyla: »*Wenerę nazywali Dzidzileylą i mieli ją za boginię małżeństwa, więc też upraszali ją o błogosławienie potomstwem i darowanie im obfitości synów i córek*« (Gieysztor, 1986, s. 147). Analógie mena sa hľadajú v súvislostiach s juhoslovanskou Dodolou, ale i v poľskom božstve (?) *Leli Ileri*, o ktorom sa zmieňujú ustanovenia cirkevných synod v 15. storočí. Záznam v *Chronica Polonorum* (1519) sa zmieňuje o piesni »*Łada, Łada, I leli i Leli Poleli*« (z akustickej dvojnosti sa obvykle vyvodzuje, že *Lel* i *Polel* sú teonymá božských dvojčiek, skôr by sme sa však prihovárali za možnosť hľadať zdroj (jeden zo zdrojov) tohto možno len »pijanského zvolania« (Gieysztor, 1986, s. 151) napr. aj v liturgickom cirkevnoslovanskom zvolaní *allilúia* (z gréckeho *ἀλληλοῖά*) alebo v cirkevnoslovanskom liturgickom názve frekventovaného žalmického útvaru *Polijelėj* (Velíkij sborník, 1974, s. 28–29) z gréckeho *Πολυέλεος*.

¹⁷ Aj poľština používa toto slovo v archaických frázach – kliatbach: »*Niech ho dunder świśnie, bodaj go dunder świśniał – niech przepadnie, niech go diabli wezmą*« (Słownik języka polskiego, 1978, s. 468).

¹⁸ Hromobijcu? Ivanov a Toporov (1987) však trochu, a možno aj v tomto prípade, interpretačne nadužívajú nimi rekonštruovaný mýtus o boji Hromobijcu s jeho protivníkom, vhodnejším kandidátom podľa nás je však iné slovanské božstvo, neskôr prekryté a interpretované sv. Jurajom.

¹⁹ Zaujímavé paralely s Dodolou sú zistiteľné aj v arménskom obrade privolávania dažďa, ktorý je známy pod názvom *Nurin-Nurin*. Jeho aktéri zhotovili ženskú figúru z metly, na ktorú pripevnili »ruky« a ktorej obliekli ženské šaty. Obchádzali s ňou dedinu a oblievali figurínu Nurin aj účastníkov sprievodu. Spievali pri tom pieseň o Nurin, podľa ktorej Nurin, oblečená v červenom prosí boha o dažď a ľudí o chlieb. Zbierali pre Nurin potraviny, ktoré potom skonzumovali na spoločnej hostine. Etnografi sa domnievajú, že Nurin je prežitkom Nar, niekdajšieho božstva dažďa a vody. S Nar sa spája aj refrén viacerých ľudových piesní: »*Nar, hoj, Nar hoj džan, hoj Nar*« (Čierniková, 2005, s. 40).

Podobným spôsobom, teda tiež ako paragram liturgického zvolania *Allilúia* by bolo možné interpretovať aj ruský nápev invokačného charakteru *Lelij, Lelij, Lelij zieleňj i Ľado moje!* (Gieysztor, 1986, s. 151)²⁰; či frekventované pomenovanie hlavnej postavy – kráľky z jarných dievčenských obradov typu lalia (napr. v refrénoch typu »Hoja lalia«, či »Moja milá lalia«).²¹ Slovo lalia bolo pravdepodobne vybrané spomedzi iných rovnako vhodných názvov kvetín (napr. ruža, fiala) nie náhodne, ale skôr pre zvláštnu anagramatickú hodnotu svojho mena, vytvára totiž nápadne podobne znejúci paromastický reťazec, ktorý odkazuje k podobne znejúcim liturgickým slovám a refrénom. Gieysztor ďalej upozorňuje na akusticky podobne nazvaný ruský zvyk »*voditb leli – to korowód dla uczczenia młodych męzatek*« (Gieysztor, 1986, s. 150–151). Zaujímavý jarný dievčenský obrad s podobným názvom i refrénom bol zdokumentovaný aj v Chorvátsku v obci Gorjani (tzv. Ljelje/Kraljice).

Maďarská verzia dievčenskej hry typu Hoja, ěunda s názvom »*Mért küldött az úrasszony?*« (Po čo poslala vznešená pani?) a s refrénom »*haja gyöngyöm, haja?*« (haja, perlička, haja?) je typická pre tzv. palóckych Maďarov žijúcich na južnom Slovensku a v severnom Maďarsku (Magyar Néprajzi Lexikon, online), teda objavuje sa v prostredí intenzívneho kontaktu so Slovákami, z čoho možno korektne usudzovať, že bola od nich prevzatá. V tejto kontaktovej oblasti do maďarčiny prevzaté, synchronne už len slabo motivované staré mytologické vlastné mená (varianty mien) typu Ďunda, pocitované však stále ako substantíva ženského rodu, stihol pravdepodobne častý osud mnohých inojazyčných výpožičiek. Prevzaté slovanské slovo-meno, v systéme maďarskej lexiky etymologicky spočiatku nepriesvitné, bolo maďarskými používateľmi etymologicky re-

²⁰ Frekventované cirkevnoslovanské liturgické zvolanie znie: »*Allilúia, allilúia, allilúia, sláva tebi Bóže!*« (Velikij sborník, 1974, s. 26).

²¹ Niektoré frekventované liturgické termíny (i frázy), tešiac sa vysokej prestíži i po akustickej stránke, solúnski bratia a ich žiaci (a ani iné misie naklonené prekladu liturgie) neprekladali, napr. hosanna, amen, aleluja K neprekladaným mohla patriť aj veľmi frekventovaná kajúcna liturgická formula *Kyrie eleyson* (z gréckeho *Κύριε, ἑλέησον*, vyskytuje sa v gréckej forme napr. v Živote Konštantína) a možno tiež aj niektoré jej varianty. Prvý merseburgský biskup Boso (zomrel 1004), ktorý inak kázal na sklonku 10. storočia Lužickým Srbom slovansky, túto kajúcnu formulu tiež neprekladal, narazil však na zaujímavý problém, keď ju uvádzal do života: *Sepsal Boží slovo ve slovanském jazyce, aby mohl sobě svěšené duše snázce poučovati. Žádal je, aby spávali kyrie eleison, a vysvětlil jim jeho význam. Ti zlotřilci to však zesměšlili a zkomolili na »ukrivolsa«, což v naší řeči znamená »v křoví stojí olše«. Ačkoli se je pokoušel opravovat, tvrdili: »Tak to říkal Boso« (Dětmar z Merseburgu, 2008, s. 72). Saussurovskou terminológiou povedané – ironicky sa pohrali s liturgickou kajúcnou formulou ako s hypogramom, ktorého zvukovú podobu síce do značnej miery rešpektovali, mierne ju však fónicky a dosť zásadne sémanticky adaptovali na domáce pomery a z hypogramu tak vygenerovali nový text.*

Podstatne ľahšie sa hľadá hypogram k západoslovanským (liturgickým i paraliturgickým) termínom objavujúcim sa v češtine (*krleš, krlešu, kirlešu, krilešu*), poľštine (*kierlesz*), hornej lužickej srbštine (*kěrluš*), dolnej lužickej srbštine (*kjarliš* – má aj metonymicky rozšírený význam »cirkevný spev«) v staroruštine »*kureľěsu*«, »*kirolěsu*«, »*kirě eleison*«, »*kirelěison*« a »*kerblěšb*« (Ipatijevjevský letopis citujúci bojový pokrik Poliakov), v bulharčine (*kirle resle*), v srbochorvátskom »*krlijěši*«, plurál (ikavsky *krliši*) – znamená »rosarium«, ruženec. Hypogramom je tu evidentne grécko-latinské *Kyrie eleyson*, ktoré je síce v starosloviečine nedoložené, v cirkevnej slovančine sa však objavuje ako *kurie eleison*, *kurieleiso*, a *kurilěisъnъ*, »*vesměs jako varianta ke Gospodí pomilui v Životě Konstantinově: prvni dvě podoby se objevují v jihoslovanských rukopisech, druhé dvě v rukopisech ruských; Gospodí pomilui sa vyskytuje jenom v ruských rukopisech a je třeba to považovat za nepřevodní variantu*« (Mareš, 2000, s. 414 – 417). *Kyrie eleyson* je prosba, »*s níž se Slované seznámili při svých kontaktech s křesťany už v pradávnych dobách (výraz sloužil jako křesťanský pokřik v nouzi a v bitvě)*« (Mareš, 2000, s. 414). V adaptovanej podobe *Kirales* (vo variantoch adaptované na podobne znejúce *tira les*) je toto paraliturgické zvolanie prítomné ako refrén aj v juhoslovanských folklórnych textoch o zelenom Jurajovi a jeho družke Mare (Katićic, 2008).

interpretované a fónicky adaptované, bola mu (na základe náhodnej paronymie, teda zvukovej podobnosti) prisúdená (ľudová) sekundárna motivácia. Jej podstatou býva obvykle spojenie prevzatého slova s nejakým »silným« domácom koreňom. Ten slovo následne pevnejšie ukotví v povedomí používateľov, ide o spontánnu inštinktívnu reetymologizáciu – používateľ pri adaptácii slova využije náhodnú zvukovú podobu asociovaných slov (detailne takéto procesy slovotvorby vo všeobecnej rovine analyzuje Rejzek (2009), my jeho poučné zistenia aplikujeme na konkrétny prípad). Svojimi zvukovými vlastnosťami i sémantikou sa na tento účel výborne hodilo maďarské slovo *gyöngy* a vieryhodná a prijateľná etymologická reinterpretácia slovanského slova Ďunda mohla byť k dispozícii.

Denotačne dosť neurčitý, aj pre slovanských používateľov už takmer prázdny (no nie v princípe a úplne nezmyselný) zvukový komplex typu Ďunda, zachovávajúci akusticky akú-takú vernosť takmer zabudnutému teonymu (ako hypogramu), možno dlhodobo tradovať ako neopomenuteľnú textovú zložku hlavne v invokačných formulách dôležitého obradu, napr. z poeticko-magických dôvodov (čo je podľa nášho názoru prípad slovenskej a moravskej Ďunde, poľskej Dzidzilely i neurčitého českého duli duli).

Alebo sa dá na tomto slove trochu popracovať, adaptovať ho podľa pravidiel prijímajúceho jazyka, prerobiť ho (adideáciou) na denotačne priezračnejšie slovo. Stačí mu ľudovou etymológiou dorobiť chýbajúci životopis, zvukovo ho potom mierne upraviť, vybavíť ho takto »falošnými«, ale v ľudovom, filologicky neškolenom jazykovom povedomí ľahko uznateľnými dokladmi, s ktorými môže ďalej úspešne fungovať (ako synchronne už »spoľahlivo« motivované) v systéme domáceho jazyka. Stojí za tým prirodzený a pochopiteľný »*protest používateľov jazyka proti arbitrárnosti jazykového znaku*« (Rejzek, 2009, s. 22), túžba naplniť zmyslom, interpretovať, hľadať a sprievádzať významové súvislosti a nachádzať ich (v prevzatých slovách) aj tam, kde nie sú. Zvuková podobnosť (paronymia), prípadne úplná či čiastočná totožnosť (homonymia) je v podstate jedinou podmienkou takejto »reinterpretácie«, založenej na synchronno-asociatívnych spojeniach súzvučných (paronymných) slov (práve takouto reinterpretáciou sa pravdepodobne aj z Heličky, Heľušky stala v istých variantoch jarného obradu Helena, Eliška alebo aj líška).

Pripomíname, že cudzojazyčné výpožičky majú podľa Rejzka nepochybne väčší sklon podliehať ľudovej etymológii než domáce slová. Také slová sú v reči cudzorodým elementom, ktorý sa etymologizujúci inštinkt snaží včleniť do jazykového systému a pripodobniť ho domácim slovám (spomeňme si napr. na polabské »ukrivolsa« < Kyrie eleyson). Za archaickejšiu a pôvodnejšiu verziu preto pokladáme slovenskú verziu mena typu Ďunda, maďarská *gyöngy* (perla) je len jej neskoršou adaptáciou.

Popri citátoch a parafrázach pochádzajúcich pravdepodobne z byzantsko-slovenskej veľkopôstnej liturgie skúmané texty dievčenských jarných obradov a hier obsahujú aj podstatne archaickejšie prvky, konfigurácie prvkov, dokonca celé koncepty odkazujúce úplne iným smerom. Prekvapivo výrazné paralely so západoslovanským jarným vynášaním smrti možno napr. nájsť v súčasnom veľmi populárnom a významnom jarnom hinduistickom (hlavne bengálskom) sviatku s názvom Vasant Panchami alebo tiež Saraswati Puja (Verma, 2007, s. 72–73). Sviatok sa slávi v 5. deň hinduistického lunárneho mesiaca Magh (podľa nášho kalendára zvyčajne vo februári alebo v marci). Sviatok je vnímaný ako prvý deň jarnej sezóny a je zasvätený bohyni Saraswati, manželke Brahmú (aktuálne hlavne bohyni poznania, vo védskom období však ešte zreteľne trojfunkčnej bohyni-

riek (Dumézil, 2001, s. 110–111)). Na konci oslavy sú bohato zdobené sádruvo-drevené idoly tejto bohyně nesené v slávnostnej procesii k rieke Gange (či k iným riekam, jazero, nádržiam i k moru) a tu sú rituálne potopené.²² Rituál ponorenia bohyně – »Devi Visarjan« je sprevádzaný vyzváňaním, trúbením na mušliach a skandovaním modlitby »*Maa tumi aabar esho!*« (približný význam je: »Matka Saraswatí, opäť príď k nám!«). Po ponorení idolu bohyně nasleduje rituálne kropenie vodou z Gangy za mier vo svete (Dey, online). Už povrchný pohľad na tento rituál odhaľuje toľko zrejmých podobností napr. s »vynášaním smrti«, že tu asi nevystačíme s len typologickým vysvetlením nápadných paralel, je úplne oprávnené hľadať korene oboch jarných sviatkov v spoločnom indoeurópskom dedičstve.²³

Ako podobný zaujímavý kontrastný materiál odkazujúci priamejšie a jednoznačnejšie tiež k starému indoeurópskemu horizontu textov použijeme aj vybrané časti Jaštu 5 *Ku počť Aredví Súry Anáhity* (Oběti ohňům, 1985, s. 87–97) oslavujúce starovekú perzskú bohýňu-rieku s vysokým postavením v panteóne,²⁴ blízku príbuznú védскеj bohyně Saraswatí. Jej trojité meno odkazujúce na indoeurópsku trojfunkčnosť znamená doslova Vlhká (tento atribút ju spája s praslovanskou Mokošou), Silná, Nepoškrvená (Dumézil, 2001, s. 108).

»Neposkrvenou k Řádu patřící vodu Aredví ... budeme ... ctít, a velebit a uspokojovat a chválit ... Tuto mocnou, neposkrvenou Aredví ... , která útroby všech žen činí k porodu dokonalými, která způsobuje, že všechny ženy lehce rodí, která podle okolností a času zjednává všem ženám mléko, ... která vytéká z hory Hukairje a teče až k moři Vourukaša. Všechny břehy v moři Vourukaša se rozbourí a jeho střed vzkypí, když k nim přitéká, když k nim proudí mocná neposkrvená Aredví, jež má tisíc zátok a tisíc odtoků ... Je silná, světlá, krásně urostlá, její vody ve dne v noci padající proudí dolů v takové plnosti jako všechny vody zdejší, které ze země tryskají, ona teče plna síly vpřed ... Jí obětoval Vistauru ... a takto ... pravil: ... dej mi tedy, mocná neposkrvená Aredví, abych přešel suchou nohou dobrou řeku Vítanuhaití! – Připlula mocná neposkrvená Aredví v podobě krásné dívky, velmi silné, krásně urostlé, vysoko přepásané, ztepilé, bohatého původu, urozené, obuté zlatými střevíci, bohatě zdobenými, zářícími. Jedny vody zastavila, druhé nechala odtéci, udělala takto volný průchod přes dobrou Vítanuhaití ... Chci uctívat všemi velebenou zlatou horu ..., od níž sem ke mně z výše tisíce mužů přichází mocná, neposkrvená Aredví, panující nad tou velkou výší jako nad všemi zdejšími vodami tryskajícími ze země, ta, která mocně proudí kupředu ... je vždycky k vidění – mocná, neposkrvená Aredví – v podobě krásné dívky, velmi silné, krásně urostlé, vysoko přepásané, ztepilé, bohatého původu, vznešené, oděné drahocenným, velmi zřaseným pláštěm ... je ozdobena čtyřhrannou zlatou náušni-

²² Tisíce potopených idolov predstavuje dnes pre indické rieky a nádrže významnú environmentálnu záťaž, indická vláda napr. predpisom upravuje, z akých materiálov sa smú tieto idoly vyrábať (Guidelines for idol immersion, 2010).

²³ O pravdepodobne jarnom sviatku germánskej bohyně Nerthuz, v závere ktorého bol jej idol rituálne omývaný v odľahlom jazere, sa zmieňuje Tacitus (Schlette, 1977, s. 208 – 209.).

²⁴ *Krásná bohyně Anáhita ... měla na Iráně hlavní svatyni v Persepoli, kterou dal založit král Artaxerxes II. spolu s dalšími v Babylóně, Susech, Ekbatanech,, Baktrech, Damašku a Sardech jako velký ctitel bohyně. Sásánovci boli původně ochránci onoho chrámu v Persepoli. Za vlády Artaxerxa II. se objevují v staroperských nápisech poprvé tři božstva, která představují nejhlavnější ochránce říše a dynastie, Ahuramazda, Anáhita a Mithra* (Oběti ohňům, 1985, s. 318). Obvyklý titul tejto bohyně bol *Banu* (= Pani, napr. *Aredví sūra bānū, Bānū-Pārs* – Pani Perzie, *ābān Bānū* – Pani vód (Boyce – Chaumont – Bier, online)). Vzhľadom na tento perzský titul sú zvlášť zaujímavé niektoré prestížne mená-tituly hlavnej postavy západoslovanských jarných obradov typu Kráľka, Kaniža, ale tiež Baňa (=Pani?), (moravská) Čarabaňa či (maďarská) Banya.

cí, na hrdle má vysoce urodzená, mocná Aredví zářící šperk, je vysoko přepásaná, aby se jí ňadra krásně utvářela, aby se líbila. Nahoru si mocná neposkvrněná Aredví přivázala diadém posázený stem klenotů, zlatý, osmidílný, utvářený v podobě vozové korby, ozdobený pentlemi, krásně zhotovený, na něm vystupuje pruh. Šat z bobrů má na sobě mocná neposkvrněná Aredví, ze tří set bobřic, které vrhají čtyři mláďata, ze samiček, protože bobří samička je nejkrásnější, jsou pokryta nejhustší srstí. Bobr je vodní zvíře. Při správné přípravě v předepsané době září kožišiny do očí hledících stříbrem a zlatem naplno ...»²⁵

Kult perzské bohyně (s indoeurópskymi koreňmi) Anahity mal svojské a poučné pokračovanie u starovekých Arménov (jej obvyklé prívlastky boli: veľká pani, matka všetkých cností, sláva nášho národa dávajúca život, dobrodinka celého ľudstva, opatrovníčka, ňou žije naša Arménia). Symbolom arménskej Anahit, nepoškrvnenej, čistej manželky najvyššieho boha arménskeho panteónu, Aramazda, bola biela ľalia. Na jej počesť sa konal »sviatok Vardavar spojený s kultom vody. V starých rukopisoch sa spomína aj veľkolepý jarný sviatok bohyně Anahit, ktorý sa konal v apríli« (Čierniková, 2005, s. 76). Anahit sa prinášali obety v podobe vencov a hustých vetiev stromu.²⁶ Po prijatí kresťanstva sa v ľudových predstavách obraz Anahit začal prekrývať s obrazom Bohorodičky (Čierniková, 2005, s. 79), meno Anahid je stále populárne arménske ženské meno.

Spomínaný sviatok *vardavar* arménska cirkev slávi ako sviatok Premenenie pána, ale už ranokresťanskí historici ho opisovali ako starodávny pohanský sviatok, konaný obvykle koncom júla alebo počiatkom augusta, úzko spojený s uctievaním vody. »Jazykovedci dnes výraz *vard* v názve sviatku vysvetľujú hláskovou zmenou indoeurópskeho *watar-vatr-ward*, čo by svedčilo o veľmi starom pôvode tohto sviatku, nakoľko v arménčine sa voda nazýva *džur*. Kapancjan sa domnieva, že názov sviatku môže pochádzať z chetitského *vadr-aw-arra*, čo prekladá ako »umývanie vodou«. Aj u Chetitov boli známe sviatky, počas ktorých umývali sochy božstiev vodou« (Čierniková, 2005, s. 138). *Vardavar* má pohyblivý dátum, ktorý každoročne stanovuje cirkev. Pripadá vždy na nedeľu. Počas sviatočnej omše bývali chrámy vyzdobené veľkým množstvom kvetov, najmä ruží. V pohanskom období to bol jeden z najväčších sviatkov roka, zasvätený bohyniam Anahit a Astghik²⁷, zúčastňoval sa ho aj arménsky kráľ. Sviatok sa považoval aj za sviatok ruží. Predpokladá sa, že hlavný žrec najprv oblieval sochu bohyně Astghik, potom kropil aj účastníkov slávnosti vodou, nameranou z rieky Eufkrat. Aj počas súčasného *vardavaru* sa účastníci sviatku navzájom **oblievajú vodou, prípadne sa sácajú do vody** (dodávame, že podobný zvyk sa u Slovákov a Čechov viaže na veľkonočný pondelok, oblievané sú však iba dievčatá).

Hlavné vzhľadom na juhoslovanské texty o »zelenom Jurajovi« a jeho družke Mare, v ktorých sa často objavuje motív zásrubného jablka (Katičič, 2008), je veľmi zaujímavé, že takmer vo všetkých oblastiach Arménie bolo zvykom v deň *vardavaru* zasubovať mladých ľudí prostredníctvom jablka. Jablko a dule boli symbolmi bohyně Anahit (Čierniková, 2005, s. 139).

²⁵ Ikonografia slovanskej »riečnej bohyně«-svätice (predovšetkým typu Heľuška-Mariška-ľalia) na rozdiel od tu citovaného opisného textu je inak mediálne sprostredkovaná, má podobu dynamickej akcie vyjadrovanej pantomímou centrálnou postavou (obvyklé úkony sú hlavne obliekanie, umývanie, vstúpenie do rieky či vystúpenie z nej, kľaknutie pripomínajúce v niektorých variantoch veľké metanie).

²⁶ S jarným vynášaním smrti je u západných Slovanov do kompaktného celku spojené aj tzv. »prinášanie letka«, obvykle zdobeného stromčeka či vetvy (viazané obvykle na kvetnú nedeľu).

²⁷ »... первоначально Анахит и Астхик были менами одного божества. Постепенно стали почитаться как две различные богини« (Мифы народов мира 1., 1987, s. 76).

Aj arménska kvetná nedeľa *carzardar* (čo znamená »skrášenie stromami«) absorbovala niektoré prvky kultu tejto s vodou veľmi úzko späté bohyne, viazané pravdepodobne pôvodne k jej jarnému (aprílovému) sviatku. Počas kvetnej nedele mladí ľudia ozdobovali v chrámoch oltáre mladými vetvami vŕby. V predkresťanskej Arménii ľudia prinášali ako dar bohyni Anahit do jej chrámov »vence a husté vetvy stromov« (Čierniková, 2005, s. 135), svojské pokračovanie tejto tradície – teda substitúcia palmových ratolestí práve vetvičkami vŕby – asi nebola náhodná. Niekde vetvičkami vŕby šibali mladé dievčatá, keď vychádzali z chrámu (Čierniková, 2005, s. 134); pripomíname obsahovo totožný rituál u Slovákov, tzv. veľkonočnú šibačku (u Čechov pomlázku) spojenú s oblievačkou, viazanú na veľkonočný pondelok). Arménska ľudová tradícia tiež dobre pozná aj osobitné jarné chorovody dievčat a nedávno vydatých mladých žien okolo ohňa (a tiež jeho rituálne preskakovanie), viazané na iný jarný sviatok – sviatok ohňa *tearnendaradž*, ktorý sa slávi 14. februára a pôvodne bol zasvätený bohu slnka a ohňa Mihrovi (Čierniková, 2005, s. 132–134; Mihr je zrejším arménskym kontinuantom védského a iránskeho Mitru). Tieto chorovody sa niekedy opakujú aj v deň *vardavaru*.

Úzke spojenie ženských a vodných elementov, príznačné pre určité segmenty byzantskej veľkopôstnej liturgie, a tiež rovnako aj pre skúmané jarné (veľkopôstne) folklórne záposlovanské (i maďarské) texty oslavujúce centrálnu ženskú hrdinku, oprávňuje predpoklad, že máme dočinenia s hybridným textovým materiálom. Kombinovanie a svojské spájanie viac či menej adaptovaných kompatibilných textových segmentov (citátov, parafráz a tiež paragramov), prevzatých z rôznych textových tradícií, možno sledovať diachronicky až k zdrojovým dokumentom byzantskej liturgickej tradície. Iné časti týchto textov zase veľmi pravdepodobne odkazujú k praslovanskému a tiež indoeurópskemu textovému horizontu (týmto smerom zase ukazujú aj dosť nápadné indické, perzské či arménske paralely).

Literatúra

- Avenarius, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI.–XII. storočí. Bratislava : VEDA, 1992
- Belaj, V. – Šantek, G. P.: Paški sveti trokut. In: *Studia ethnologica Croatica*, 1/2006, s. 153–183, [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: <<http://hrcak.srce.hr/17529?lang=hr> >
- Bors Ę.: Mély kútba tekinték. Népi táncos gyermekjátékok, Dunaszerdahely, 2008
- Boyce, M. – Chaumont, M. L. – Bier, C.: ANĀHĪD In: *Encyclopædia Iranica* [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: <<http://www.iranicaonline.org/articles/search/keywords:Anahid>>
- Bugel, W.: Hlavní teologické důrazy paschálního kánonu Jana Damašského a byzantské velikonoční jitřní. In: Vít Hušek, Petr Kitzler a Jana Pilátová (eds.): *Antické křesťanství: liturgie, rétorika, antropologie*. Brno : CDK, 2009, s. 53–68.
- Byzantské legendy. Výběr textů ze IV.–XII. století. 2007. Přeložili Emilie Bláhová, Zoe Hauptová, Václav Konzal, Ilona Páclová. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2007
- Culler, J.: Saussure. Bratislava : Archa, 1993
- Čierniková, B.: V tieni hory Ararat. Náboženstvá predkresťanskej Arménie. Bratislava : Chronos, 2005

- Dey, A.: Saraswati Puja in Bengal. [online, citované 2012-03-03]. Dostupné z WWW: <<http://www.mamtaskitchen.com/festivals.php#43>>
- Dětmár z Merseburgu: Kronika. Praha : Argo, 2008
- Dobřík, Z.: Sémantika v slovtvorbe slovenčiny a nemčiny. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2010
- Dumézil, G.: Mýtus a epos I. Praha : OIKOYMENH, 2001
- Dvorník, F.: Byzantské misie u Slovanů. Praha : Vyšehrad, 1970
- Dvorník, F.: Zrod střední a východní Evropy. Mezi Byzancí a Římem. Praha : Prostor, 2008
- Eco, U. et al.: Interpretácia a nadinterpretácia. Bratislava : Archa, 1995
- Eco, U.: Teorie sémiotiky. Praha : Argo, 2009
- Elscheková, A.: Vynášanie zimy a prinášanie leta v Gemeri (Funkcia, tematika a hudobná charakteristika). In: Gemer, Národopisné štúdie 2, 1976, s. 235–311.
- Erben, K. J.: Prostonárodní české písně a říkadla. Praha : Tisk a náklad Jaroslava Pospíšila, 1864, [online, citované 2011-15-04]. Dostupné z WWW: <<http://books.google.com/books?id=AGwWAAAAYAAJ>>
- Gieysztor, A.: Mitologia Slowian. Warszawa : Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986
- Golema, M.: Kresťanské hagiografie (Život Márie Egypťskej, Život Margity/Mariny Anti-ochijskej) a texty tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u západných Slovanov. Pokus o paralelné čítanie. 2009. In: Studia mythologica Slavica XII, 2009, s. 87–104, [online, citované 2011- 15-04]. Dostupné z WWW: <http://sms.zrc-sazu.si/En/SMS12/Golema_12.html>
- Guidelines for idol immersion (Ministry of Environment & Forests, Delhi, june 2010) [online, citované 2012-15-01]. Dostupné z WWW: <http://www.cpcb.nic.in/upload/NewItems/NewItem_159_Guideline_for_Idol_Imersion.pdf>
- Hurbanič, M.: Avarské obliehanie Konštantínopolu roku 626 v byzantskej hagiografii. In: Turčan, V. et al. 2007. Byzantská kultúra a Slovensko. Bratislava : Slovenské národné múzeum – Archeologické múzeum, 2007, s. 33–39.
- Húska, M. A.: Folklór a zvyky v pamätnej knihe obce Dovalovo. In: Slovenský národopis, 4, 1956, s. 505–506.
- Иванов, В. В. – Топоров, В. Н.: Додола. In: Мифы народов мира I. Москва : Советская энциклопедия, 1987, s. 391
- Jakobson, R.: Podprahové pořádní jazykových prvků v poezii. In: Jakobson, R.: Poetická funkce. Jinočany : Nakladatelství H&H, 1995, s. 126–137.
- Jančovič, I.: K problematike narativity a referencie v historiografii a v umeleckej literatúre. In: Historický časopis, roč. 58, 2010, č. 74. s. 621–632.
- Jókai, M. – Simek, V.: KÁR LENNE ELFELEJTENI: ZOBOR VIDÉKI GYERMEKSO-KÁSOK (Bolo by škoda zabudnúť. Detské hry spod Zobora). Bratislava : Osvetový ústav, 1978
- Katičić, R.: Trudan hod. In: FILOLOGIJA 50/2008, s. 39–143, [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: <http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=53744>
- Katičić, R.: Zeleni lug. In: FILOLOGIJA 51, 2008, s. 41–132 [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: <http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=53761>
- Kollár, J.: Národné spevanky. 1. diel. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1953

- Koziak, R.: Cyrilometodské misie a počiatky kresťanstva v Poľsku. [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://www.fhv.umb.sk/app/user.php?user=koziak&ID=28> >
- Лундин, А. Г.: Анахит. In: Мифы народов мира 1. Москва : Советская энциклопедия, 1987, s. 76
- Лукашевич, А. А.: ВЕЛИКИЙ КАНОН. In: Православная энциклопедия [online, citované 2010-11-11]. Dostupné z WWW: < <http://www.pravenc.ru/text/150105.html> >
- Luther, D.: Zabudnuté priadky. Bratislava : Prebudená pieseň, 1999
- Magnae Moraviae fontes historici II, Brno : Universita J. E. Purkyně, MCMLXVII
- Magyar Néprajzi Lexikon. Budapest : AKADÉMIAI KIADÓ, 1977, [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/index.html> >
- Mareš, F. V.: Cyrilometodějská tradice a slavistika. Praha : Torst, 2000
- Мариино стояние. Пост. In: Православие и Мир, [online, citované 2010-11-20]. Dostupné z WWW: < http://www.pravmir.ru/article_3975.html >
- Marinčák, Š.: Křesťanská hudba prvního tisíciletí (2). Psalterium supplementum, r. 3, č. III/2009 [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://zpravodaj.sdh.cz/?a=16> >
- Marinčák, Š.: Křesťanská hudba prvního tisíciletí (4) Psalterium supplementum, r. 4, č. I/2010 [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://zpravodaj.sdh.cz/?a=16> >
- Marinčák, Š.: Veľkomoravský kánon sv. Demetrovi Solúnskemu, Ružomberok : Pedagogická fakulta KU v Ružomberku, 2003
- 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.
- Múcska, V.: Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia. Bratislava : Stimul, 2004
- Mukařovský, J.: Básnická sémantika. Praha Univerzita Karlova, 1995
- Oběti ohňům: výběr z památek staroíránské a střeďoíránské literatury. Vybral, ze staroperštiny, avestštiny a pehlevštiny podle řůz. vydání přel., předml. a pozn. opatřil a il. doprovod vybral Otakar Klíma. Praha : Odeon, 1985
- Olexák, P.: Matky púšte. In: Ružomerský historický zborník I. Zostavil Peter Zmátlo, Ružomberok : Filozofická fakulta Katolíckej univerzity, 2007, 51–81.
- Ondrejka, K.: Tradičné hry detí a mládeže na Slovensku. Bratislava : VEDA, 1976
- Pomfyová, B.: Liturgický kontext ranostredovekej architektúry. In: ARS 38, 2005, č.2, s. 108–134.
- Pramene k dejinám Velkej Moravy. Na vydanie pripravil Peter Ratkoš, Bratislava. Vydavateľstvo SAV, 1964
- Rejzek, J.: Lidová etymologie v češtině. Praha : KAROLINUM, 2009
- Sborník slovenských národných piesni, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier. Nákladom Matice Slovenskej, 1870
- Sbírky moravských písní národních. [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://tyfoza.no-ip.com/pisne/> >
- Schlette, F.: Germáni mezi Thorsbergem a Ravennou. Kulturní dějiny Germánů do konce doby stěhování národů. Praha : Orbis, 1977
- Sikorski, F.: Schulz i de Saussure In: Orgia Myśli, [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://orgiamysli.pl/node/132> >

- Slovenské ľudové piesne, Zväzok III. Zozbieral a pripravil dr. František Poloczek. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1956
- Słownik języka polskiego. Tom pierwszy A–K. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978
- Soroka, P.: Praktický význam sviatku Pochvaly Presvätej Bohorodičky v kontexte veľkopôstnych bohoslužieb. [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: <<http://www.pcoosadne.orthodox.sk/Prednasky/Pochvala.htm> >
- Stanislav, J.: Dejiny slovenského jazyka I. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1967
- Taneční hry dětí na Hané. Sestavila a opravila Ludmila Mátlová-Uhrová: Ostrava : Krajské kulturní středisko, 1985
- Téra, M.: Perun – bůh hromovládce. Sonda do slovanského archaického náboženství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009
- The Divine Liturgy of St. John Chrysostom by N. Takis. [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < http://www.newbyz.org/complete_liturgy_book.pdf >
- Velikij sbornik. Bratislava : Pravoslávna cirkev v Československu, 1974
- Velký kajúci kánon svätého Andreja Krétskeho. [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: < <http://www.grkat.nfo.sk/Texty/index.html> >
- Verma, M.: Fast and Festivals of India. New Delhi : Diamond Pocket Books (P) Ltd., 2007 [online, citované 2012-05-01]. Dostupné z WWW: <<http://www.google.sk/books?id=z4gzFFLdBoYC&printsec=frontcover&hl=sk#v=onepage&q&f=false>>
- Всенощное бдение. In: Энциклопедический словарь, [online, citované 2010-11-20]. Dostupné z WWW: <<http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/13284/%D0%92%D1%81%D0%B5%D0%BD%D0%BE%D1%89%D0%BD%D0%BE%D0%B5>>
- Zelinová, H.: Vynášanie zimy a prinášanie leta v obciach severovýchodného Turca s dôrazom na materiál z obce Podhradie. In: Zborník Slovenského národného múzea LXXXVI, etnografia 33, 1992, s. 204–209.
- Zilynskij, O.: Jarní hra na Dunaj (Heličku) a její východoslovanské obdoby. In: Slovenský národopis IX, č. 4, 1961, s. 610–627.
- Zilynskij, O.: Hry na vrata a mosty v slovanském folkloru. In: Slavia 1958, s. 30–70.

**Heľuška, Helička, Hela, Mariška, ľalia, kráľka, Ďunda. Possible text sources of
Lenten season girls' spring rituals and games of the West Slavs**

Martin Golema

The study is looking for possible text sources of Lenten season girls' spring rituals and games of the West Slavs in selected texts of Byzantine and Slavic Lenten season liturgy, particularly in the Great Canon of St. Andrew of Crete and in the Byzantine legend The Life of St. Mary of Egypt. The name of the main hero of the spring ritual – type *Heľuška, Helička* – , which is probably motivated by onomatopoeia, is explained as a phonetic and semantic adaptation of the Greek liturgical term *eleison* or church Slavonic *allilúia*. The study pays attention to other variants of this ritual name as well. It also draws attention to the presence of archaic configurations of elements in the texts under research, which are typical in connecting female and water elements. They probably refer to the common Indo-European mythological and ritual heritage, particularly to the spring celebration of some triple Goddesses-rivers (Vedic Saraswati, Persian Anahita, Armenian Anahit).