

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

**Víra a pověra v moravské lidové
písni**

**Předkřesťanské, křesťanské a jiné motivy
v písňových textech**

Jan Lukáš

Katedra religionistiky
Vedoucí práce prof. Pavel Hošek Th. D.
Studijní program B6141 Teologie
Studijní obor Evangelická teologie

Praha 2018

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Víra a pověra v moravské lidové písni* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

Na Všemíně dne 8. 5. 2018

Jan Lukáš _____

Bibliografický záznam

LUKÁŠ, Jan. *Víra a pověra v moravské lidové písni*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta, Katedra religionistiky, 2018, 66s. Konzultant bakalářské práce prof. Pavel Hošek Th.D.

Anotace

Bakalářská práce se věnuje fenoménu moravské lidové písně, nebo alespoň z české jazykové oblasti, z hlediska vlivů, které měly na utváření jejich textů představy pohanské, biblické a křesťanské všeobecně se zvláštním přihlédnutím k heterodoxním formám křesťanství. Má za cíl ve vybraných písňových textech nalézt a analyzovat motivy, jež svou inspiraci čerpají právě z takových představ. Tyto motivy práce dále usiluje popsat a rozebrat, a pokud je to možno uvést k nim paralely jak uvnitř, tak vně náš kulturní okruh. Přitom srovnává varianty těchto písňových textů popřípadě i varianty obsažené v dalších písních. V neposlední řadě stojí též vliv, který následně tyto výtvořily lidové kultury měly na pozdější uměleckou tvorbu, v níž vyniká především dílo K. J. Erbena. Zvolené písně mají jako příklady demonstrovat v co největší šíři rozmanitost myšlenek a námětů i bohatství pramenů a zdrojů inspirace. Zde práce cílí na místa, v nichž si uchovala lidová kultura svůj svéráz tváří tvář křesťanství, i kde se ocitá v jisté tenzi s pravověřím nezávisle na stáří svých stanovisek. Daleko větší měrou se však nechává lidová kultura křesťanskými prvky prostoupit. Toto vzájemné propojení křesťanství s jinými prvky, lépe řečeno jejich absorpce, konstituuje právě zvláštní lidovou zbožnost, která našla své vyjádření taktéž v lidové písni.

Klíčová slova

folklór, křesťanství, moravská lidová píseň, František Bartoš, František Sušil, religiozita, heterodoxie

Summary

This bachelor's thesis deals with the phenomenon of the folk song as it was recorded in Moravia, or at least in the Czech language region, in terms of pagan, biblical and commonly Christian influences giving consideration to heterodox forms of Christianity which acted in the process of shaping of its lyrics. Its aim is to find and analyse motives in the lyrics that draw their inspiration from that kind of influences. The thesis strives afterwards to describe and to analyse these motives and if it is possible to introduce their parallels both inside and outside of our cultural area. At the same time it compares variants of the same lyrics or also variants contained in other songs. Finally there is also impact made by these products of folk culture on later art production represented mainly by the work of K. J. Erben. Chosen songs may in the greatest extent demonstrate the diversity of thoughts and themes, as well as the wealth of sources and springs of inspiration. Thus the thesis targets on the places where the folk culture preserved its peculiarity face to face the Christianity and also where it is founded in some tension with the orthodoxy regardless of the age of such opinions. However the folk culture is much more imbued by Christianity. This mutual connection of Christianity with other elements in other words, their absorption in it, constitutes just the special folk religiosity which founded its expression also in the folk song

Keywords

folklore, Christianity, moravian folk song, František Bartoš, František Sušil, religiosity, heterodoxy

Poděkování

Děkuji především profesoru Pavlu Hoškovi, vedoucímu své práce, za přívětivý a vstřícný přístup. Jeho rady i pomoc šly daleko nad rámec povinnosti. Děkuji také své rodině, díky níž jsem se setkal s moravskou lidovou písní vůbec poprvé.

Obsah

Úvod	9
Normativní a žitá víra	9
Pověra	10
Lidová píseň	11
Zdroje inspirace	13
1. Kapitola	16
Teče voda, vodička	16
Teče voda, vodička	16
Další varianty	19
Snídání panny Marie (z Polanky Vsacké, <i>dnes Valašská Polanka</i>)	19
Jiné čtení	21
Jiné čtení a pěni (z Leznice u Zábřeha, <i>dnes Lesnice</i>)	22
2. Kapitola	25
Svatý David	25
Sv. David (Z Bělé a horní Bečvi, <i>dnes Bělá a Horní Bečva</i>)	25
3. Kapitola	31
Milá, nekromantka	31
Umrlec (Strážnice)	32
Keď sa Janko na vojnu bral	36
Keď sa Janko do vojny bral	38
4. Kapitola	45
O kouzlech, zvláště těch milostných	45
Okolo Zlína	48
Kvítí milodějně (z Vlachovic)	49
Galán čarovaný (z Ostravice)	51
Čáry	52
Všecko bezcenno (z Hošťálkovic)	54
1752. Skočná (z Velkých Pavlovic)	55
Polanské dívky (od Vsetína)	58
Závěr	61
Rejstřík	63
Pramenné texty:	63
Seznam literatury	63
Internetové zdroje:	66
CD nosiče:	66

Úvod

Normativní a žitá víra

Hledisko vztahů normativního a žitého náboženství je jen jedna z perspektiv, kterou lze nahlížet fenomén poměru lidové kultury k náboženství, ovšem poslouží nejlépe cíli této práce. Ten spočívá ve srovnání vybraných ukázek lidových písní s oficiální linií náboženství u nás, reprezentovanou biblickými spisy a tradicí západního křesťanství.

Už samotné pojmy normativní náboženství a žité náboženství jsou do značné míry jen umělé kategorie, které si vytvořila religionistika ve snaze porozumět předmětu svého zkoumání. Je nesnadné určit, co je vlastně žité náboženství a kdy být žitým přestává, když alespoň z části je uchováváno v paměti společnosti. Existovalo-li by nějaké mrtvé náboženství, jako protiklad žitého znamenalo by to zaprvé, že ho v současnosti nikdo nepraktikuje, a za druhé, že už ani není drženo v paměti, tudíž by se k němu nedalo nijak vztahovat. To by ovšem omezovalo náboženství pouze na temporální rovinu, ztratila by se však rovina obsahově-předmětná. Žité náboženství bude spíše, než náboženská praxe prožívaná v tomto aktuálním čase, náboženstvím, které je ač reziduálně a v nejruznějších metamorfózách drženo paměťově. Uchovává se tradicí (náboženskou i sekulární), jazykovými rezidui, obyčeji a zvyklostmi, datací některých svátků a způsobem jejich slavení, nejruznějšími folklórními prvky, některými etickými principy a způsoby chování.

Francouzský katolický filosof Rémi Brague si povšiml, že ve chvíli, kdy v sobě začalo křesťanství vidět formu Evropy, vytvořilo současně podmínky pro nezničitelnost pohanských bohů v evropské kultuře. Pokud by totiž křesťanství bylo obsahem, muselo by stát vedle jiných obsahů, které by mu konkurovaly. Těmi by mohly být kulturní prvky antiky nebo židovství, ale modernou počínaje též vědy a technologie. Z jakého důvodu dávat tedy přednost křesťanství? Odpověď, že je to problém volby, by vrátil tazatele do historie a k historickým formám řešení tohoto dilematu, které byly spojeny s násilným potlačením jiných náboženských a kulturních modelů. Tato volba již proběhla, nejčastěji právě onou násilnou formou, nelze ji tedy opakovat.

Definovat normativní víru v případě křesťanství se může jevit jako zdánlivě jednodušší. Je zde posvátný text a v případě katolické církve i instituce artikulující závaznou podobu pravověří. Avšak nelze pojímat normativní víru jako učení náboženských profesionálů a intelektuálů, zatímco žité náboženství jako něco pouze lidového, či folklórního. Oba rozměry víry spolu vždy musely být v těsném kontaktu a hranice mezi nimi byla mnohdy velmi neostrá a to, co bylo svého času žitou vírou, přecházelo v normu, jíž se stalo s posvěcením nejvyšších míst, kupříkladu kult svatých. A tak se praxe zdající se být

v rozporu s pravověřím stávala jeho integrální součástí. A to, co bylo dříve normou, přežívá dnes v paměti jako pověra.¹

Pověra

Pověra, německy der Aberglaube, anglicky Superstition, latinsky Supersitio, řecky δεισιδαιμονία, přitom δεισιδαίμων u Xenofóna je totéž co bohabojný², samotné podstatné jméno znamená buď strach z bohů, nebo v hanlivém smyslu pověru, viz Plutarchovo dílo *Περὶ Δεισιδαιμονίας*/O pověře³.

Podle Ottova slovníku naučného pověra „*jest pochybené věření, které v odporu se zdravým rozumem dává věcem, zjevům a výkonům výklad pro osud lidský významný, a uvádí je v souvztah s tušenou jakousi tajemnou mocí sil nadpřirozených. Tím liší se od náboženství, jež založeno jest také na pomyslech nadpřirozenosti, jen že toto svou věrou člověka chce ušlechťovati, zvedajíc jeho snažení k ideálu božskosti, kdežto p., která také po vždy jest věrou, snažení lidské udržuje v okruhu neujasněných a ponejvíce hypostasovaných pomyslův o silách přírodních a jejich působení.*

Vyšším stupňům vývoje náboženského mohou se nižší jeho formy zdáti vždy p-rou, tak že slovo p. znamenalo by ne víru špatnou (pavěru), nýbrž zbylé přežitky dřívějších dob vývojových, tedy p. tolik, jako víra, která tu jest zbytkem po víře čili z víry staré. Tento smysl zjevně leží v lat. superstio, kde kmen superstes, t. j. zůstalý, přežilý, ukazuje k tomu, že slovem tím míněno trvání při starých názorech. Jest to totéž, co Ed. B. Tylor nazval survival (přežitek). I měřilo by se tedy, co vlastně vše p-rou zváno býti má, stupněm náboženského vývoje, měří se však jmenovitě v naší době stupněm známostí přírodních.“⁴

Slovo pověra v jedné rovině svého významu může být chápáno jako termín polemický vůči náboženským, či nenáboženským praktikám, se kterými mluví nesouhlasí. Jedná se tedy o výraz dehonestující. Z tohoto hlediska by pověrou v této práci bylo to, co je v rozporu s normativním náboženstvím, které na Moravě v době písemné fixace textů lidových písní představoval většinový katolicismus. Avšak i v něm se během jeho vývoje objevovaly tendence, které

¹podle: HORYNA, Břetislav. Žité a normativní náboženství (Základní otázky) In: BĚLKA, Luboš, ed. a KOVÁČ, Michal, ed. *Normativní a žité náboženství*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1999. 158 s.:il. Religionistika; [vol.] 9. ISBN 80-210-2047-4.

²LEPAŘ, František. *Slovník řeckočeský: [nehomérovský slovník řeckočeský]*. V Mladé Boleslavi: Karel Vačlena, 1892. 1181, [3] s. s. 257

³Henry George Liddell. Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940.

in:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Ddeisidaimoni%2Fa> [cit. 9. 4. 2018]

⁴ *Ottův slovník naučný*. Dvacátý díl. Praha : J. Otto, 1903. S. 352.

by se daly i z hlediska samého katolicismu označit za pověrečné. Bude proto záhodno stanovit definici pověry podobně jako Ottův slovník a to jako: *Část žitého náboženství, která je v dané chvíli shledána v rozporu s výkladovým rámcem světa normativního náboženství.*

Lidová píseň

Lidová píseň patří k těm projevům lidové kultury, které po dlouhou dobu budily a budí pozornost množství sběratelů a badatelů. Již roku 1822, tedy bezmála před dvě stě lety, vydal Čelakovský svou první sbírku: Slované národní písně. Po dlouhém období, charakterizovaném osvícenstvím a klasicismem, kdy bylo na veškeré kulturní produkty lidové provenience pohlíženo jako na cosi nízkého a obhroublého, přišel preromantismus a romantismus, který náhled na lidovou kulturu docela převrátil. V českých zemích se nové národní uvědomění a pátrání po ryze slovanských kulturních a estetických hodnotách rozvinulo především vlivem Herderovým, který se stal inspirátorem i celého panslavistického hnutí. Nově probuzený zájem o vše lidové a původní vedl sběratele v době romantismu při tvorbě svých sbírek hledět na písňový materiál podle spíše estetických měřítek, než podle toho, co lid skutečně produkoval. To, co sebrali, také často upravili, aby se to více podobalo jejich představě lidovosti. Přesto ve své snaze po hledání původního slovanského mýtu nebo pronikání k duši národa vykonali obrovské množství práce, na niž jedině jsme odkázáni při studiu našeho folklóru. Velký vliv na sběratele lidových písní, jako byl František Xaver Bartoš a jiní, měly i myšlenky J. J. Rousseaua. Zvláště pak jeho názory na to, že v civilizaci a vůbec ve městě člověk ztrácí svobodu a degeneruje. Bartoš pak analogicky vidí v nastupující průmyslové revoluci smrt tradiční venkovské kultury a konec lidové písně. Podobně jako se Rousseau obrací k moudrému a vznešenému divochovi, tak čeští obrozenci romantikové vzývají českého rolníka, který se nespustil spojení s přírodou a svou tradovanou moudrostí, zvyky a písněmi se může stát svou autentickou inspirací nejen současným umělcům, ale i mravním vzorem celé nové generaci vlastenců.

Čteme-li Bartošovy spisy, můžeme nabýt dojmu, že moravský venkov druhé poloviny devatenáctého století a dříve byl docela idylickým místem. Ačkoli mohly krajinu postihnout katastrofy jako neúroda nebo vpád nepřátel, alespoň vztahy mezi lidmi byly nadmíru harmonické. Sice tu byly i velké sociální rozdíly mezi sedláky a chalupníky, ale nakonec přeci jen všichni žili v sounáležitosti. A kromě lidu tu pak byly jeho písně, ty se vyznačovaly vysokou mírou poetizace a i po stránce hudební byly velice bohaté a nápadité. Později se však začala hudební produkce kazit vlivem soudobé populární hudby a především rostoucí oblíbeností žesťových dechových nástrojů a dechové hudby, tím byla hubena nápaditost a hlavně pro moravskou lidovou hudbu tolik typické modulace do dominantních tónin, kterým jsou příhodné právě nástroje

smyčcové. Čemu neopomene Bartoš věnovat ve své práci velký prostor, je srovnání moravské lidové písně s písněmi ostatních národů a především důležité pro něj je ukázat nakolik svými kvalitami moravská lidová tvorba převyšuje tu německou.

Co však můžeme tvrdit o prostředí moravského venkova v době sběru lidových písní s určitostí, je to, že to bylo prostředí zemědělské. Náboženství starých Slovanů bylo jistě pohanské a mělo cyklické pojetí času. Ačkoli christianizace probíhala již v devátém století na území Velké Moravy a byla později podporována i vládnoucí vrstvou, byl to proces dlouhý a nikterak snadný. Problém přijetí křesťanství spočíval především v tom, že pro kmenovou společnost, měla-li takovou zůstat, by znamenala konverze připravit se o výkladový rámec nejen náboženský, ale i s ním úzce a v tehdejší pojetí nerozlučně spojený svět práva a spravedlnosti. Celý tento soubor představ, rituálů a chování pak konstituoval a zachovával světový řád, který byl věčný, ačkoliv z pohledu tehdejších pohanů jen partikulární a platil pro daný kmen a nečinil si univerzální nárok pro ostatní kolektivy. Nakonec však christianizace probíhala úspěšně a pomohla transformovat rovnostářské kmenové uspořádání ve společnost feudální a tedy více strukturovanou, jako bylo i křesťanské učení. Nějakou dobu muselo původní náboženství žít vedle nového a to i potom, když převážilo jiným náboženstvím méně přející křesťanství: „*Na Moravě byl po přijetí křesťanství pohanský kult praktikován i veřejně, přestože Metoděj dal do svého Zákona sudného ljudem umístit ustanovení o přísných trestech za konání pohanských obětí v soukromých dvorech. V samotném centru Velké Moravy, na předpolí knížecího hradu v Mikulčicích, stála současně s křesťanskými chrámy od poloviny 9. století pohanská svatyně.*“⁵ Zároveň však bylo mnohdy přijetí křesťanství jen povrchním aktem, nebo bylo kompromisní a synkretické, přičemž noví křesťané začali mimo jiné ctít i nového neviditelného boha, současně však zachovávali i obyčeje a rituály zděděné po předcích. A tak díky křesťanství získal náboženský svět obyvatel Moravy i lineární rozměr času, přičemž jeho staré cyklické pojetí bylo jak zrušeno, tak zachováno a pozdviženo na novou úroveň.

Jestliže někde se pak mohly někde udržet starší názory (pověry, viděno optikou pravověří), bylo to právě na venkově. Už samotné latinské slovo *paganus* znamená jak venkovan, tak v pozdější významové vrstvě pohan. Křesťanství bylo od doby svého vzniku záležitostí spíše městských komunit, jak o tom svědčí i Pavlovy epištoly adresované svým sborům. I později ve středověku dobývalo křesťanství venkov s obtížemi, chyběli zde duchovní, kostely i fary

⁵ TŘEŠTÍK, Dušan. *Christianizace Slovanů, Křest nařízením shora?*, *Český časopis historický* 92, 1994, č. 3

a mnoho jiného. Ještě obtížnější byla situace dále na sever mimo hranice římské říše, kde nebyla ani vyspělá města a musela teprve vzniknout na zelené louce jako centra obchodu a řemesel a později i vzdělanosti. A nejinak tomu bylo i na Moravě, kde mnoho kostelů v menších obcích vzniklo teprve v době pobělohorské a později. Na venkov, jakožto periferii dění, se obecně novinky dostávají později. A déle zde přežívají „staré“ způsoby a neplatí to zdaleka jen o reziduích pohanství. Právě v nepříliš přístupných oblastech Vysočiny a Valašska přežili vlny rekatolizace čeští protestanté a podobně později v neprostupných lesích Sibíře našli útočiště komunity starověrců. Stejná místa jsou nebo byla i posledními baštami negramotnosti. Lze tedy velmi obecně tvrdit, že čím si nové myšlenky a způsoby života na venkov razí cestu obtížněji, o to tam však žijí potom déle a houževnatěji. Názory a postoje lidu pak reflektují písně, které si zpívá. A to také díky tomu, že dlouho žili pouze v ústním podání, vyhnuly se cenzuře odpovědných míst dbajících o čistotu víry. V době, kdy byly písemně fixovány a tedy byl jejich stav a tím i vývoj zakonzervován, blížil se tak jako tak jejich primární život ke svému sklonku. Svým zapsáním si pak získali nesmrtelnost. V dokonalém souladu s tezí Rémiho Braguea, že křesťanství zaručilo pohanským bohům nesmrtelnost, je potom ta skutečnost, že sběratelé lidových písní, jako Václav Krolmus a František Sušil, byli současně katolickými duchovními. Copak tedy lze v sebraných lidových písních nalézt?

Zdroje inspirace

Žádná jiná kniha neměla kdy dopad na obsah moravských lidových písní jako bible. Z látek starších dochovalo se toho velmi málo (Ačkoliv v Čechách Krolmus v ústní lidové slovesnosti identifikuje i jména bohů, které dává do souvztahu k božstvům indickým). Podle sbírky Sušilovy ani Bartošovy nelze nijak přesně usuzovat na hypotetický původní slovanský mýtus. V lidových písních se však zachovaly představy s určitostí biblickému učení a křesťanství cizí jako je např. posmrtný život duše v podobě ptáka⁶ jako v písni Daleko provdaná (Bart. I. 34), příběh o dceři zakleté do stromu, Zakletá dcera (Suš. 143). V písni Rubáš (Suš. 110) si pak nebožtík žádá od své žijící manželky do hrobu nový oděv⁷. Ale tato píseň jako i píseň Umrlec (Suš. 112), kde dívka přivolá svého zesnulého milého, je křesťansky přeznačena a ztratila tak svůj původní význam a nabyla nový, většinou s pohanstvím polemický.

Tyto a jim podobné písně však tvoří nepatrný zlomek počtu písní duchovních, nábožných, čili posvátných. Ty jsou jak lyrické, tak epické a čerpají náměty přímo z bible (Ovečko ztracená aj.) tak i z legend o svatých a patronech

⁶ Čím žil nebožtík lépe tím je pták, nejčastěji holub, bělejší, duše zločince se pak vtělí do černého krkavce. Málokdy se duše vyskytuje v podobě sovy.

⁷ Také v písni Umrlec (Suš. 160)

(Sv. Dorota, Píseň o nalezení sv. kříže ad.). Bartoš dělí nábožné písně podle času a příležitosti na písně ranní, písně večerní, písně adventní, písně vánoční a koledy, písně postní, písně velikonoční, písně k Pánu Ježíši, písně k Panně Marii, Svatební a hodové, rozjímavé, písně pohřební, legendy, nepočítaje v to písně, které tvoří části lidových her jak pastýřských, tak pašijních. Nemluvě přitom o ohlasech křesťanství v ostatních druzích písní. Zkrátka mnoho informací a představ o světě získávali lidé právě v kostele. Tak se můžeme v moravské písně setkat se zeměpisným názvem „červené moře“ (Suš. 594), jako ohlasek knihy Exodus. Dá se říci, že křesťanství téměř cele proniklo život lidu na Moravě.

Současně pak ale platí, že křesťanské látky si lid mnohdy vykládal spíše po svém a do písní vpisoval sobě známé realie. (Jednalo by se tím svého druhu o překlad dynamickým ekvivalentem) A tak pásli ovce *Valaši*, při betlémskéj salaši a panna Maria chce snídat rybičky z *Dunaja* a mnoho dalšího. Přitom všem se dokáže lidová píseň na náboženství dívat i ze své nevážné a šprýmovné polohy, takže se v pijácké písni doslechneme že:

*„Kdo pivo pije, muzice platí
veznú ho do nebe andělé svatí!
Já jsem pivo pil, muzice platil,
když jsem šel do nebe, Petr mě vrátil.“* (podobně Suš. 647)

Břítka satira z úst lidových vrstev, která snese přívlastku sociální, se nevyhýbá ani božím náměstkům na zemi prostředkujícím svátosti a tím tedy i spásu nesmrtelné duše, čili stavu kněžskému:

*„Kněz po hrázi jede, děvča šaty pere,
reverendu pozdvihuje k děvčeti sa bere
Nechaj mě, ty kněže, já povím na tebe!
Nepovídaj, Hanačenko, vyzpovídám tebe.“*

A bylo by možné najít mnoho dalších a podobných příkladů.

Lidové křesťanství bylo pak dále obohaceno i o prvky z nekanonické a apokryfní literatury. Díky jednomu apokryfnímu evangeliu dětství například zabydlují už neodmyslitelně betlémskou stáj vůl a oslík. Dalším apokryfní obsahuje i koleda Snídání Panny Marie (Suš. 28), které bude ještě věnována péče níže.

Díky křesťanství se dostaly do lidové kultury i některé antické motivy, viz 2. kapitola a píseň Svatý David (Suš. 2). V této baladě je velmi pozoruhodným způsobem ztotožněn biblický král David s bájným pěvcem Orfeem.

Dalším zajímavým rysem moravské lidové kultury a písně, ačkoli je hluboce křesťansky věřící, vysoký počet zmínek o čarování a to zejména ve věcech

milostných. To by ještě samo o sobě nemuselo budit takovou pozornost, když od středověku do novověku se u nás upalovaly čarodějnice. Pro někoho překvapivé však může být, že čarování není většinou v písních hodnoceno nijak negativně, ba právě naopak, až působí jako docela běžná součást života. Nejlepším příkladem takového synkretismu křesťanství s lidovou hermetickou tradicí mohou být díky románu Kateřiny Tučkové proslavené žitkovské bohyně. Jejich fenomén byl na Moravských Kopicích živý hluboko do dvacátého století. Činnost bohyní spočívala v „bohování“, tedy v magickém ovlivňování dění na blízko i na dálku. Bohyně byly kompetentní zahnat bouřku, léčit lidské i zvířecí neduhy pomocí bylin a zařikávání, přičarovat životního partnera a také hledat ztracené věci. Byly i velice zbožné a věděly, že čarují „s pomocí božou“ i ve svém léčitelském zařikávání používali trojiční formule atp. Ačkoli je veškerá magická manipulace biblí zakázána a církví byla tu více, tu méně pronásledována, jeví se, že křesťanství mohlo nalézt se starší tradicí i takto volný *modus vivendi*.

Mezi prameny inspirace moravské lidové písně je tedy třeba zahrnout látky bible a obecně křesťanské tradice, včetně křesťanské heterodoxie, malé množství prvků antiky i v nějaké formě stále přežívajícího pohanství.

Moravské lidové písně je tak třeba rozumět ani ne jako kultuře socialistické vesnice podle představ Zdeňka Nejedlého ani podle žádné jiné zplošťující koncepce, podle které v lidové písni „kveté kvítí a ptáci zpívají“, zároveň však také ne výhradně opěvování svatých a panenky Marie, jak se vás o tom může snažit přesvědčit folklórní rubrika jedné radiostanice, i když tento rozměr je zde rovněž přítomen, není to však ani opačný extrém, kdy by se folklór stavěl zásadně protikřesťansky. Moravská lidová píseň pokrývá daleko širší škálu poloh a výrazů, než aby se vešla do nějakého takového záboru. Moravský folklór byl sice křesťanskou zvěstí hluboce zasažen, ale nepřišel s ní o svou identitu. Platí tedy, že: *Gratia non tollit naturam sed perficit eam*⁸, zároveň s tím, že minulost byla jak dobou velké víry, tak i velké pověry.

⁸ Milost neničí přirozenost, ale zdokonaluje ji. Summa Theologiae, I, I, 8 ad 2

1. Kapitola

Je ještě mnoho jiného, co Ježíš učinil; kdyby se mělo všechno dopodrobna vypsát, myslím, že by celý svět neměl dost místa pro knihy o tom napsané. J 21,25

Teče voda, vodička

Teče voda, vodička je poměrně málo známá koleda, s níž se dnes nemá běžný člověk, jedině snad s výjimkou publikací Pavla Jurkoviče, šanci setkat. (Patrně ji, nebo některou její variantu, však zaznamenal již K. J. Erben. Je známo, že písňe neznají hranic a tudíž není překvapením, že podobná koleda byla zapsána do Sušilovy sbírky na několika místech na Moravě. Za výchozí text v tomto případě však volíme český, jelikož se jeví jako nejkompaktnější.) Přesto, anebo právě proto má velice pozoruhodný text, který nám dovoluje nahlédnout do světa lidové zbožnosti, který byl možná bohatší, než bychom čekali.

Teče voda, vodička⁹

*(1)Teče voda, vodička, vodička,
vodička studená.*

*Ty chceš ryby loviti, loviti
a neumíš choditi.*

*Tam se myjvala. myjvala
panenka Maria.*

*Ty mi, matko, nevěříš, nevěříš,
že já jsem Pán Ježíš.*

*A když se humyjla. humyjla,
hned na břeh vyklekla.*

*Chceš-li, matko, chceš-li, chceš-li,
já tě višni načesám.*

*Jak na břeh vyklekla, vyklekla,
syna porodila.*

*(10)Ty chceš višně česati, česati,
a nehumíš a lízti.*

*(5)Jak se syn narodil, narodil,
hned k matce promluvil:*

*Ty mi, matko, nevěříš, nevěříš,
že já jsem Pán Ježíš.*

*Chceš-li, matko, chceš-li, chceš-li,
já tě ryby nalovím.*

*Já jsem stvořil celý svět, celý svět,
i ten drobný dobytek.*

⁹ JURKOVIČ, Pavel, ed. *Andělé v oblacích prozpěvují: kniha vánočního zpívání a muzicírování* [hudebnina]. Praha: Grafoprint-Neubert, 1996. 163 s. ISBN 80-85785-45-5. s. 154/155
a JURKOVIČ, Pavel. *Vánoce* [hudebnina]. Praha: Muzikservis, 1998. 54 s. ISBN 80-86233-05-7.
s. 8

*Já jsem stvořil včeličky, včeličky,
i ty hříšný dušičky.*

*(15)Ty mi, matko, nevěříš, nevěříš,
že já jsem Pán Ježíš.*

*Já jsem stvořil nebe, nebe,
i matičko i Tebe.*

Je jistě pozoruhodné kolik tvořivosti vzbudily dvě docela kusé zprávy o Ježíšově narození v Matoušově a Lukášově evangeliu, takže písně popisující události bezprostředně předcházející a ty popisující scénérii jesliček vytvořili vlastní samostatný žánr. Naše vánoční píseň, však poněkud přesahuje tematikou rámec běžné kolední písně a to hlavně z toho důvodu, že čerpá prvky i mimo biblickou tradici, a to dokonce z tradice apokryfní.

Písňový text není ze začátku ničím výstřední, ačkoli ani v biblickém podání nenacházíme zprávy o tom, že by panna Maria porodila na břehu po koupeli. Poté ovšem přijde pátá sloka (vyznačeno v textu), která se od vánočního příběhu, jak je vyličen v evangeliích, liší již dosti zásadně. Jedná se o popis zázraku, který sice v bibli nenalezneme, ale můžeme ho znát například z Koránu. Ve 3. sůře ve verši 41/46 zvěstují andělé Marii o Ježíši: *A bude mluvit s lidmi již v kolébce i jako dospělý a bude patřit mezi bezúhonné*¹⁰. Daleko plastičtější obraz této události včetně Ježíšovy řeči nám podává 19. súra verše 24 až 26:

I zavolal na ni zpod jejích nohou: „Nermut' se, vždyť Pán tvůj dal pod tebou těci říčce plynulé, a zatřes kmenem palmy nad sebou a spadnou k tobě datle čerstvé a uzralé!

*Jez a pij a bud' myslí radostné! ...*¹¹

Zde již spatřujeme jistou podobnost s textem naší koledy, setkáváme se tu jak s mluvícím novorozencem a s vodním tokem, tak s ovocem rostoucím na stromě. Není zcela jasné, zda od Mariiných nohou volá novorozený Ježíš, nebo anděl, setkáme se ještě s obojím pochopením. Jak je tato podobnost možná? Odpověď na tuto otázku nám poskytuje komentář českého překladatele Koránu, Ivana Hrbka. Podle něj je řada rysů tohoto vyprávění paralelní s 20. kapitolou pseudo-Matoušova evangelia.¹²

Jak je však možné, aby obrazy z nekanonické literatury mohly proniknout do české lidové písně, zvláště v případě, že hluboko do 20. století ani nebyly dostupné v češtině¹³? Jako odpověď se nabízí skutečnost, že ačkoliv byly

¹⁰ Korán. Překlad Ivan Hrbek. Vyd. celkem 6., V tomto překladu a v Odeonu 2. Praha: Odeon, 1991. 794 s. Živá díla minulosti; Sv. 63. ISBN 80-207-0444-2. 3,41/46

¹¹ tamtéž, 3, 24 -26

¹² tamtéž, s. 675

¹³ MERELL, Jan. *Starokřesťanské apokryfy*. V Praze: Vyšehrad, 1942. 41 s., s. 10

apokryfní spisy církvi od 4. století vytrvale pronásledovány a ničeny, tak přinejmenším evangelia dětství, jako například protoevangelium Jakubovo aj., přestože stojí mimo kánon a přes svou naivitu a masivní líčení zázraků, byla nejhoršího ušetřena. Představovala jakési méně závazné doplnění tradice nevzdorující ortodoxii. Daleko menší tolerance pak panovala k dílům s gnostizující tendencí. A tak se mohla jistá skupina apokryfů těšit zájmu opisovačů v kláštorech a oblibě u lidových vrstev. Je stejně pravděpodobné, že některá vyprávění časem zlidověla, jako že je znali i duchovní neváhající se o ně podělit, jak dokazují pašijové hry z Podkrkonoší, ze kterých byla později zkomponována věhlasná Komédie o umučení a slavném vzkříšení Pána a Spasitele našeho Ježíše Krista¹⁴.(Jednu z důležitých předloh tu tvoří Nikodémovo evangelium, především jeho líčení sestupu do pekel.)

Tímto snad bylo do určité míry podáno vysvětlení původu textu páté, až desáté sloky koledy Teče voda, vodička. Zbývajících pět slok, co do obsahu, pak už není ničím skandálním, s čím by se pravověří dostávalo do střetu. Co je ovšem zarážející je forma, tedy kdo, jak a ke komu tyto repliky pronáší. V případě posledních pěti slok se jedná o promluvu Ježíška k Marii. A celá jeho řeč je vlastní epifanie, která působí velmi paradoxně, protože novorozeně o sobě prohlašuje, že je vládce a stvořitel světa, zahrnuje v to i osobu, která ho teprve před pár okamžiky povila. A protože se deklaruje jedině jako stvořitel a pán, ne jako spasitel a vykupitel, působí toto jeho paradoxní skandální odhalení minimálně trochu gnosticky, jako když zasvěcuje a uvádí matku do ohromujícího mystéria. Jaký asi musel být Mariin údiv? Vzdáleně by nám to mohlo evokovat příběh z Kršnova dětství, kdy Jašóda k svému velkému překvapení spatřila v ústech chlapce Kršny celé univerzum. Tím samozřejmě nechceme tvrdit, že by tyto dva příběhy byly na sobě nějak závislé, jde jen o návrh, jak ilustrovat děj a situaci, která se před námi rozprostírá v jedné polozapomenuté písni.

Když provedeme shrnutí, můžeme naši koledu rozdělit na tři části, každou po pěti slokách. Celé líčení je velmi stručné a prostředí a předměty v něm situované jsou popsány velmi abstraktně a stroze. Spíše se o jejich přítomnosti dovídáme jedině tak, že se k nim nějak vztahují jednající postavy. První část je pásmo vypravěče, kdy jsme uvedeni do děje. Panenka Maria se koupe ve studené tekoucí vodě, vystoupí na břeh a porodí. Následuje druhá část uvedená posledním vstupem vypravěče, jímž je pátá sloka. Zde začíná část charakterizovaná dialogem mezi Ježíškem a Marií, kdy novorozenec nabízí posloužit matce rybolovem, načež je jí odbýván. Vzápětí opakuje svou

¹⁴ KOPECKÝ, Jan. *Komédie o umučení a slavném vzkříšení Pána a Spasitele našeho Ježíše Krista*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1967. 221 s.: il. Hry.

nabídku, tentokrát ohledně sběru ovoce, odmítnutí se reprodukuje. Potřetí, jak bychom v zájmu gradace možná čekali, není nabídka učiněna, namísto toho přichází poslední část rámovaná z obou stran slovy: *Ty mi, matko, nevěříš, nevěříš, že já jsem Pán Ježíš*. V mezích těchto dvou slok o sobě nově narozené dítě prohlásí, kým je, tedy tvůrcem světa, nevyjímaje ani věci docela nepatrné, jako včeličky, ani ty veliké, jako nebe, a nakonec to, co Ježíšek stvořil, nevyjímá ani panenku Marii. Na závěr znovu zopakuje svou laskavou výtku zpozdilé matce. Jestli Ježíškova argumentace padla na úrodnou půdu a Maria se poučila, se už nedovídáme.

Další varianty

Všechny následující verze této písně se nacházejí v Sušilově sbírce pod číslem 28.

Snídání panny Marie¹⁵ (z Polanky Vsacké, *dnes Valašská Polanka*)

(1)Prýščí se studená vodička z kameňa, A v ní se umývá panenka Maria.	Ten dobrý dobytek lidom na užitek, To drobné kamení lidom na znamení.
A jak se umyla, na březek stúpila, Na březek stúpila, syna porodila.	<i>Nestvořil sem horšího jako ty prsteně, Jako ty prsteně, ty drahé kameně.</i>
Synáčku můj milý, já bych už snídala, Já bych už snídala rybičky z Dunaja.	<i>(var. Nestvořil sem horšího jako ty peníze, Lidé se jim radují, na duši nedbají)</i>
Shov milá matičko, až ti jich nalovím Z ledu oheň složím, tobě jich přistrojím.	<i>(10)Šla panenka Maria cestú nedalekú, Potkala děťátko malé neveliké.</i>
(5)Synáčku můj milý, jak by's jich nalovil, Z ledu oheň složil, dy se's dnes narodil?	<i>Ptám se tebe děťátko, kde's růžičky vzalo? „V tej zahrádce rajské tam růžička roste.</i>
Ty toho, matičko, ty toho nevěříš? A já sem syn Boží, já sem všecko stvořil.	<i>Tam je růžička milá červená a bílá, Jdi sobě jí natrhat, panenka Maria.“</i>

Já sem stvořil nebe i matičko tebe,
Ty ptáčky na horách, rybičky ve vodách.

Srovnáme-li tuto píseň s písní předchozí, všimneme si rámcové shody obou, ale i jejich rozdílů a celkově větší souvislosti příběhu té první. Na svém začátku i tento písňový text hovoří o tekoucí chladné vodě a velmi záhy přejde

¹⁵ SUŠIL, František. *Moravské národní písně s nápěvy*. Brno: K. Winiker, 1853. s. 34–35

ke koupeli panny Marie, na což potřebovala kvůli opakování slov česká varianta další sloku. I přes odlišný dialekt se obě verze shodují i v tom, co následovalo, tedy výstup na břeh a porod. Nyní však nepřichází oslovení od novorozence, ale od matky, která sděluje, že by ráda k snídani pojedla rybu. Z toho že k snídani můžeme usuzovat na čas, kdy se celá scéna odehrává, tato informace v české písni chybí. Ačkoliv Dunaj Moravou neprotéká, figuruje velmi často v moravské lidové písni a stává se jménem takřka pro jakýkoliv vodní tok, proto nás nesmí překvapit, setkáme-li se s ním i zde. Geografické znalosti našich předků sice nebyly nijak závratné, avšak i tak umístění Dunaje v krajině Judské, působí trochu zvláště, uvážíme-li, že o řece Jordán se může docela snadno doslechnout každý návštěvník bohoslužeb. Nabízí se vysvětlení, že fakticita zde vyklidila pole poezii.

Ve čtvrté sloce odpovídá Ježíš matce nikoli už nabídkou, ale pobídkou, aby počkala, než naloví ryby a rozdělá oheň z ledu. Druhý jmenovaný zázrak tak nahrazuje česání višně z první písně, dvojice zázraků však zůstává zachována. Zázrak s rozděláním ohně z ledu je patrně domácí provenience, vzhledem k tomu jak často se v bibli s ledem setkáváme (*tříkrát v knize Jób*). Dále děj běží obdobně jako u verze předchozí jen s rychlejším spádem až do osmé sloky. Devátá sloka a její varianta sice myšlenkově navazuje na výčet stvořených jsoucen, ale jedná se o jakýsi jeho závěr a omezení. *Nestvořil sem horšího...* představuje do textu naroubovanou morailitu, která od příběhu, který se rozehrál na říčním břehu, odvádí mysl recipientů někam do říše eticko-ekonomických vztahů. Desátá až dvanáctá sloka potom zcela postrádají návaznost k předcházejícímu ději a začínají novou epizodu. Panna Maria se ubírá cestou, na níž potká malé (a tudíž) neveliké děťátko, o kterém můžeme z tohoto podání velmi matně usuzovat, je-li to Ježíšek¹⁶, nebo některý blíže neurčený anděl. (Ve variantě sebrané v Lesnici se ovšem stále jedná o Ježíška, viz níže.) Vzhledem k porušenosti narativu se zdá, že závěrečné tři sloky patřili původně k jiné písni, snad odkazující k nanebevzetí panny Marie, soudě podle výzvy děťátka, aby si šla natrhat růže do rajské zahrady.

Celkově však v osmi slokách této koledy nalézáme to co v koledě české s tím, že zde pro stručnost oslabena dialogičnost, jíž se vyznačuje český protějšek písně. Látka, která je zde navíc, v případě deváté sloky souvisí s „původním“ tvarem písně jen okrajově a v případě desáté až dvanácté sloky představuje jakýsi přívěšek přešlý sem nejspíše z jiné písně.

¹⁶ Tedy buďto Ježíš v jinošském věku, nebo Ježíšek jako entita na Ježíši poměrně nezávislá, věčný chlapec, který přináší vánoční dárky.

Jiné čtení¹⁷

(1)Vím já studnu srúbenú, kamením
dláženú,

A co sa v ní umyla panenka Maria.

Shov matičko na chvílu, až ti jich nalovím,

Z ledu oheň složím, tobě jich přistrojím.

A jak sa v ní umyla na kamýnek sedla,
Na kamýnek sedla, syna porodila.

Synáčku můj milý, jak by's jich nalovil,
Jak bys jich nalovil, dy se's dnes narodil?

Porodila, umyla, do plének vinula,
V plenky obvinula, v jesle položila.

Strčil ručičku do moře, ulovil úhoře,
Strčil ručičku do říčky, ulovil rybičky.

Jala mu spívati o šesteré žalosti,
O šesteré žalosti, o sedmé radosti.

Zňal oheň na ledě, smažil rybky v medě:
To matičko snídání za tvé kolíbání.

(5)Hulaj belaj můj synu, už bych já snídala,

Už bych já snídala rybičky z Dunaja.

Tato varianta téže písně ve valašském dialektu uvedená pouze nadpisem „Jiné čtení“ přináší sevřený a souvislý příběh bez zbytečných odboček. Inovativní oproti nám dosud srovnaným verzím je lokalizace děje do stojaté vody ve studni a třetí sloka, kde je dítě obvinuto do plenek a vloženo do jeslí. Další inovaci představuje Mariin zpěv ve sloce následující. Pátá až sedmá sloka posouvají dění stejným směrem jako v písni předcházející. Zázraky jsou tu taktéž dva: zapálení ohně z ledu a ulovení ryb, schází nám tu ovšem zpráva o Ježíškově stvořitelství a výčet jím stvořených jsoucen. Namísto toho zde novorozenec místo dlouhého monologu za sebe nechá hovořit činy, když v osmé a deváté sloce beze zbytku splní, co se zavázal udělat. Poslední replika, kterou pronese Ježíšek: „*To matičko snídání za tvé kolíbání.*“ beze zbytku píseň uzavírá, nenechávajíc žádné otázky nedořešeny. V tomto ohledu se nejvíce liší toto čtení od čtení uvedených výše, obě valašské verze pak mají společné, že Maria je iniciátor hovoru s Ježíškem.

¹⁷ tamtéž s. 35

Jiné čtení a pěni¹⁸ (z Leznice u Zábřeha, *dnes Lesnice*)

(1) A teče vodička, vodička studená,
V ní se umévala panenka Maria.

Jeli tam dvě pánové, oba zemanové
Potkali děťátko, ono růžu neslo.

A dyž se umyla, na břeh vystópila,
Na břeh vystópila, syna porodila.

Mé mile děťátko, kde's růžu utrhl,
Není hodinečka, co se's narodilo?

Mé mile děťátko, co jesti budeme?
Co jesti budeme, přis hora půjdeme.

Pojejte pánové, pojejte vy semný,
Postavte koníčky pod lindu zelenó.

Má milá matičko, nestaréte se nic,
Ja půjdu na ryby do vody studené.

Ony budó čekat jarniho vobroku,
Tak jak my čekáme sluníčka z voblaků

(5) Mé milé děťátko, jak by's na ryby šlo,
Není hodinečka, co se's narodilo.

V tomto čtení sebraném tentokrát na Hané nacházíme nám dobře známé motivy, jako je tekoucí chladná voda, koupel, výstup na břeh atd. Také v této textové variantě vychází impulz k rozhovoru od Marie, jako by čekala, že se jí dostane nějaké odpovědi. Takto děj ubíhá až do páté sloky, když tu podobně jako v prve uvedené verzi Snídání panny Marie, je příběh porušen epizodou, kdy někdo potká děťátko s růží. Připusťme, že tentokrát jde o napojení poněkud organičtější. Nově příchozí pánové tak slouží jako paralela k druhému zázraku. Trhání růže zde zastupuje česání višní, nebo rozdělení ohně z ledu. Tuto domněnku potvrzuje, zdá se, udivená replika jezdců: „*Mé mile děťátko, kde's růžu utrhl, Není hodinečka, co se's narodilo?*“, ta je takto delegována z panny Marie na dvojici neznámých jezdců, dvou příslušníků nižší šlechty. To, co se odehrává v závěrečných dvou slokách, trochu připomíná Ježíšovo působení v dospělém životě. Tedy oslovení pánů výzvou k následování, aby všeho nechali a jeli za ním. Posléze se mají vzdát i svých koní a ponechat je vlastnímu osudu, aby je takřikajíc živil Bůh. To nám může evokovat například Mt 6,25, L 12,29 aj.

Další koledu vzešlou ze stejného apokryfního příběhu, což svědčí o jeho širokém rozšíření, je i anglická *The Cherry-Tree Carol*¹⁹ sebraná Francisem Jamesem Childem v jeho sbírce *English and Scottish Popular Ballads*, tyto zpracování látky vyprávějí příběh, kdy spolu jde Marie s Josefem, a když

¹⁸ tamtéž s. 36

¹⁹ dostupné zde: <http://www.sacred-texts.com/neu/eng/child/ch054.htm> [cit. 26. 11. 2017]

procházejí zahradou se stromy obtěžkanými třešněmi, projeví těhotná Marie Josefovi své přání, aby jí a dítěti nějaké natrhal. Josef záštiplně odsekne, aby je natrhal otec dítěte, načež promluví dítě z lůna matky a přikáže stromu ohnout se. Takto si může Maria natrhat třešně do sytosti a Josef zahanben trpce lituje. V tuto chvíli může v některých podáních nastoupit na scénu anděl a svým zvěstováním uvést Josefa na pravou míru. To, že Ježíš je stále v mateřském lůně, koresponduje spolu s textem Koránu, ovšem odporuje textu 20. kapitoly pseudo-Matoušova evangelia. Poté následuje v některých verzích popis scény u jeslíček, přičemž je vyzdvihována především Ježíškova chudoba. Někde následuje i časový skok do okamžiku, kdy se Marie táže Ježíška usazeného na jejím klíně na budoucnost. Syn jí v odpověď předpovídá své umučení a vzkříšení.

Provedeme-li srovnání 20. kapitoly pseudo-Matoušova evangelia²⁰ a všech dostupných textů, které zde byly použity, tedy Koránu, Teče voda vodička, Snídání panny Marie, jejích variant a The Cherry-Tree Carol, nezbyvá než uznat, že nejvíce se apokryfu z počátku 7. století, čerpajícího však i z látek daleko starších, blíží právě anglická koleda. V pseudo-Matoušově evangeliu je Ježíš už novorozenec, v koledě však ještě jako nenarozené dítě v lůně rozkazuje ovocným stromům. Na druhou stranu se podání Koránu, které

²⁰ The Gospel of Pseudo-Matthew, <http://www.gnosis.org/library/psudomat.htm> [cit. 26. 11. 2017]

CHAP. 20. *And it came to pass on the third day of their journey, while they were walking, that the blessed Mary was fatigued by the excessive heat of the sun in the desert; and seeing a palm tree, she said to Joseph: Let me rest a little under the shade of this tree. Joseph therefore made haste, and led her to the palm, and made her come down from her beast. And as the blessed Mary was sitting there, she looked up to the foliage of the palm, and saw it full of fruit, and said to Joseph: I wish it were possible to get some of the fruit of this palm. And Joseph said to her: I wonder that thou sayest this, when thou seest how high the palm tree is; and that thou thinkest of eating of its fruit. I am thinking more of the want of water, because the skins are now empty, and we have none wherewith to refresh ourselves and our cattle. Then the child Jesus, with a joyful countenance, reposing in the bosom of His mother, said to the palm: O tree, bend thy branches, and refresh my mother with thy fruit. And immediately at these words the palm bent its top down to the very feet of the blessed Mary; and they gathered from it fruit, with which they were all refreshed. And after they had gathered all its fruit, it remained bent down, waiting the order to rise from Him who had commanded it to stoop. Then Jesus said to it: Raise thyself, O palm tree, and be strong, and be the companion of my trees, which are in the paradise of my Father; and open from thy roots a vein of water which has been hid in the earth, and let the waters flow, so that we may be satisfied from thee. And it rose up immediately, and at its root there began to come forth a spring of water exceedingly clear and cool and sparkling. And when they saw the spring of water, they rejoiced with great joy, and were satisfied, themselves and all their cattle and their beasts. Wherefore they gave thanks to God. (From: Ante-Nicene Fathers Vol 8 1886 ed Alexander Roberts, Sir James Donaldson, Arthur Cleveland Coxe - 1886 .)*

je na apokryfu přímo závislé, nejlépe shoduje s koledou Teče voda, vodička. Zde vystupuje dítě už narozené. Motivy, které se objevují v české koledě a v jejích moravských sestřích, jako je třeba Mariina koupel, můžeme právem považovat za projev tvořivosti neznámých domácích umělců. Obzvláště zajímavý je zázrak s rybolovem, případně s rozděláním ohně z ledu, který se vyskytuje pouze v česko-jazyčných textech. V případě lovu ryb by se mohlo jednat o kompilační práci autorů inspirovaných kanonickými evangelií, jako jisté předznamenání zázračného rybolovu (L 5, 1-11, či J 21,1-14) už v Ježíšově dětství.

Co dodat na závěr? Snad jen, že i česká a moravská lidová hudba uchovaná nám tradicí nepostrádá hloubku, výpravnost, ani napětí. Taktéž látky, ze kterých čerpá, nejsou nijak chudé a neomezují se jen na látky biblické, nebo jen nahodilé. Jak jsme se právě přesvědčili, obsahuje v sobě i odkazy ke křesťanským apokryfům a přitom zbývá dost prostoru i na prvky původní. Dále jsme si mohli povšimnout, že průnik apokryfů do lidové kultury není jen specifikem naší lidové kultury, ale probíhal i jinde. Bylo to od středověku především díky vlivu Zlaté legendy Jakoba z Voraigue a životopisů panny Marie. Do širšího kontextu tuto koledu potom uvozuje ta skutečnost, že stejný apokryfní příběh našel ohlas i v Koránu. Až to budí podiv, že právě tato píseň vyrůstající z rozsáhlého podhoubí a tak bohatá na obrazy i obsahy dnes skomírá na samé periferii zájmu, přičemž ji téměř nikdo nezná, natožpak interpretuje.

2. Kapitola

Jako poslední nepřítel bude přemožena smrt, 1Kor 15,26

Svatý David

V následující písni, kterou Sušilova sbírka uvádí hned jako druhou, se setkáme příběhem o tom, kterak svatý David, kterého nejjistěji ztotožníme s biblickým králem Davidem, prorokem, předkem Ježíše Krista a žalmistou, sestoupil do podsvětí, aby z říše mrtvých vyvedl svou zesnulou matku. Způsob, kterým milující syn vysvobodí matku z pekla, tedy hrou na hudební nástroj, napovídá tomu, že se jedná o biblického Davida, kterému je tradicí přisouzeno hudební i básnické nadání jako i autorství mnoha žalmů²¹. Nuže jak tedy ztvárnila starozákonní postavu moravská lidová píseň?

Sv. David²² (Z Bělé a horní Bečvi, *dnes Bělá a Horní Bečva*)

(1)Aj vím já lúčku zelenú,
Na ni lindičku sázenú.
*(Vím já lučinu širokú,
Na ní olívu vysokú.)*

Pod nů seděl David král,
Svaté pěsničky sobě hrál.
*(Na té olívě David hrál,
Až se hájíček rozléhal.)*

O radostná novina,
Přišla k němu Maria.

O Davide, Davide,
Tvoja matička v pekle je.
*(O Davide, co děláš,
Svoju matičku v pekle máš.)*

(5)Svatý David nemeškal,
Vezma husličky hned se bral.

Když tam před peklo přišel,
Svoju matičku uslyšel.

Hned na husličkách zahudal,
Svoju matičku ven volal.

Dušíčky se jí chytaly,
Z pekla ven vyjít nedaly

Hned se s ďáblem zakládal,
Kdoby z nich pěkněj zahudal.

(10)David lepší zahudal
Svoju matičku vyhudal

²¹ Svatých Davidů sice existuje vícero, ale ztotožňovat hrdinu této moravské písně se svatým Davidem velšským, slavným to pěstitelem póru, se jeví krajně nepravděpodobné.

²² SUŠIL, František. *Moravské národní písně s nápěvy*. Brno: K. Winiker, 1853. s. 2

Aj Davide, Davide,
Budešli ty sluzit' u mně?

Nebudes těžce dělávat',
Enom v měsíčku sedávat',
Svaté písničky zpívávat'.
(*Na harfě své hrávati.*)

Máme tu poměrně skromně vylíčený, ale napínavý, až epický příběh, ve kterém figuruje postava ze starého zákona, král David, Maria, tedy nejspíše panna Maria²³, duše zemřelých a ďábel. Všichni aktéři se objevují buď ve starém, nebo novém zákoně, netoliko ovšem takové vyprávění.

První dvě sloky nám líčí takřka pastorální idylu, kdy David v přírodě tráví čas libou hrou, a to dokonce ve dvou verzích. První uvádí, že sedí pod lipou, druhá naproti ctí o něco více reálie středomoří a umisťuje do jeho blízkosti olivu. Tuto poklidnou scénu přerušuje příchod Marie, který je hodnocen jako radostná novina. (O co radostnější pak je, uvědomíme-li si, že podle biblické chronologie dělí jak starozákonní, tak novozákonní Marii od Davida přibližně tisíc let z obou stran.) Trochu paradoxně působí, že ačkoliv příchod Marie je radostnou novinou, sama novina, kterou Maria přináší, příliš radostná není. Jeho matka nejen, že není mezi živými, ale k tomu tráví věčnost velmi neradostně, tedy v pekle, zatímco její syn kdesi mešká. Jakmile se to však David dověděl, vyrazil v páté sloce k peklu i s hudebním nástrojem. V sedmé sloce vyhrává hrdina písň před peklm a volá matku ven, nicméně ostatní obyvatelé pekla z řad zemřelých jí v tom brání, načež ve sloce deváté se David vsází s ďáblem o to, kdo zahraje lépe. Sázkou vyhrává David a tak se ho ďábel alespoň ptá, nechce-li k němu vstoupit do služby, a v poslední dvanácté sloce

mu líčí pozitiva takové služby u něj. Druhá verze písň nám nabízí, že David nehrál na housle, ale na harfu, což je opět pravděpodobnější, neboť mluvit o houslích ve starověku je čirý anachronismus, ovšem jedná se pouze o drobný detail, který snad ani náznakem neovlivní vyznění písň.

Předně se zde objevuje otázka: Odehrává se život během pozemského života krále Davida, nebo v jeho životě tedy jako světce, jak napovídá název písň? Odpověď se hledá poměrně nelehce a obě možnosti se zdají být možné. Pokud by se děj odehrával už na onom světě, nebylo by tak problematické setkání s Marií a případné cestování mezi světy, i když víme, že: „A nad to vše je mezi námi a vámi veliká propast, takže nikdo - i kdyby chtěl, nemůže odtud k vám ani překročit od vás k nám.“ L 16,26 Na druhou stranu podle ortodoxní věrouky po smrti měl být v pekle i sám David, odtud jej měl vyvést ven Ježíš Kristus spolu se všemi patriarchy, tedy by mohla být teoreticky vyvedena

²³ Bible zná ještě i prorokyni Marii (Mirjam), sestru Mojžíšovu, jedná se však z pozdější perspektivy o poměrně okrajovou postavu oproti Marii panně, ta významem předčí i další světice stejného jména.

z pekel i jeho matka, jelikož byla také v linii spásy, nebo by o jejím pobytu v pekle David alespoň mohl vědět. Pokud by však tento příběh prožil David za svého pozemského života, nastává tu problém, že se mu zjevila panna Marie dávno předtím, než se narodila. Kdyby Bůh umožnil takové zjevení, pak by jím konal zázraky nazpět v čase a měnil by minulost, což byl mimo jiné názor, který zastával ve čtrnáctém století jeden z učitelů církve sv. Petr Damián, byl ovšem shledán jako mylný. Při řešení tohoto problému bude klíčové připustit, že tvůrci lidových písní, byť posvátných, takto složité konstrukce neprováděli. Děj písně se odehrává na tomto světě (tudíž tu lučinu může vypravěč znát) za života Davida v něm a skutečně ho navštěvuje panenka Maria, protože se řídí logikou vlastní příběhům. Náš příběh se pak odehrává kdesi a kdysi vytrženě z kauzality a souvislostí našeho světa, tedy *in illo tempore*.

Mohlo by se zdát, že sv. David v této písni poněkud „překračuje své kompetence“, když přivádí někoho zpět z onoho světa a podobně i Marie, která se mu zjevuje a pomáhá mu tak vůbec své „spasitelské“ dílo uskutečnit. Pravdou však je, že s pokusy přivést někoho zpět z mrtvých se setkáme již ve starém zákoně. Tyto pokusy můžeme rozdělit na dva druhy: Prvním je příběh o králi Saulovi z 1 S 28, zde Saul nechá přivolat ducha proroka Samuela, tento akt je hodnocen vcelku negativně a je nakonec jedním ze stupňů vedoucích k Saulově zkáze. Druhým pak je případ proroka Eliši z 2 Kr 4,8–37, kdy vzkřísí syna Šúnemanky. Tento čin na rozdíl od prvně jmenovaného se odehrává s Boží pomocí a je tedy hodnocen kladně a dobře dopadne. Lze tedy vidět, že kontakt se světem zemřelých a kříšení z mrtvých má oporu i ve starém zákoně, tedy v biblickém textu, což se ovšem nedá říci o zjeveních panny Marie. (Přesto je však katolická tradice na mariánská zjevení velmi bohatá a tato zjevení pokračují vlastně kontinuálně až do dnešních dnů.)

Přestože možnost, aby starozákonní prorok přivedl někoho z mrtvých, je reálná a králi Davidovi je na stránkách bible věnována velká pozornost, přesto se o něm na jejích stránkách nedočteme, že by někoho kdy vzkřísil. Existuje však jeden příběh o pěvci a hudebníku, který se vypraví do říše zesnulých, aby přivedl zpět milovanou ženu, byť nás může překvapit, že se s ním shledáváme v moravské lidové písni. Pochází totiž ze starých řeckých bájí a pověstí a je to příběh o Orfeovy a Eurydice. Pro oba příběhy, jak mýtus o Orfeovy, tak pro píseň o svatém Davidovi je charakteristický jejich sestup (κατάβασις) do podsvětí. V podsvětí pak oba zdárně provedou svůj záměr, podaří se jim svým umem přesvědčit vládce říše mrtvých, aby jim vydal svou poddanou, v Orfeově případě manželku, v Davidově matku. Orfeův příběh má ještě tragickou dohru, když totiž nesplní jedinou podmínku při cestě zpět na svět a ohlédne se za Eurydikou, která mu proto zmizí. Co se týče lidové písně, zde neproběhne vysvobození milované osoby jako v předchozím případě. Orfeus hrál před obyvateli podsvětí a dojal je, až je obměkčil. Naproti tomu podstoupí David

s ďáblem hudební klání o to, kdo zahraje lépe. To nám může evokovat další antický mýtus, tentokrát o souboji Apollóna s Marsyásem. Souboj smrtelného hudebníka s nesmrtelným dopadl pro satyra vyzyvatele osudově neblaze. Svatý David naproti tomu nad nesmrtelným knížetem temnot vítězí. Nedovídáme se, podle jakých kritérií se to rozhodovalo, ani zda měli nějaké sudí. (V některých verzích mýtu o Apollónovi a Marsyásovi také chybí rozhodce, v jiných však vystupuje král Midas, který výsledek ve prospěch boha zpochybňuje a je potrestán oslímá ušima.) Jisté je jen, že ďábel byl ve hře poražen, i že svou prohru sám připustil. Nakonec, když je Davidova matka zachráněna, žádá jej ďábel, aby alespoň vstoupil do jeho služeb a hrál „svaté písničky“, z čehož lze soudit, že zcela vážně uznává Davidovo prvenství na poli hudby. Zda král David nabídku přijal, nebo i s matkou odešel a zda se mu na rozdíl od Orfea podařilo zesnulou duši úspěšně vyvést na tento svět a porušit tak zákon smrti se z textu písně nedovídáme. Končí totiž na tomto místě, vykresluje nám tedy okamžik hudebníkova triumfu a neobírá se tím, co přijde dál. A možná je to tak pro vyznění celé písně dobře. (Ostatně, i kdyby se jim oběma hypoteticky podařilo vyjít z pekel, stejně by, alespoň podle ortodoxní křesťanské věrouky, stejně po nějaké době života na zemi opět skončili v pekle, kde by setrvali až do Kristova sestupu do pekel a jeho zmrtvýchvstání. Jsou však i výjimky jako Henoch a Eliáš, kteří byli vzati na nebesa již dříve. Nikodémovo evangelium, líčící Kristův sestup do pekel, však umísťuje Davida do podsvětí po bok Abrahama a Izajáše.²⁴)

Při srovnání s mýtem o sestupu Orfeově by leckomu mohla přijít na mysl otázka, proč na rozdíl od Thráka Orfea zachraňujícího manželku zachraňuje Izraelec David matku? Přitom Davidova matka, jejíž existence sice nutně předpokládáme, není přece v bibli nikde jmenována. (Podle Talmudu se však jmenovala Nitzevet.²⁵) Dalo by se odpovědět, že mu matka byla ze všech nejdražší. Navíc záchrana manželky se u krále Davida jeví jako poměrně problematická, už jen z toho důvodu, že jich pojal vícero, dále ne se všemi měl zcela ideální vztah, například Míkal, dcera krále Saula jím pohrdala od jisté chvíle až do smrti. Tedy kdyby se David vydal zachraňovat manželku, musel by si zvolit jednu, což by třeba nebylo spravedlivé vůči ostatním, anebo by se jeho návštěvy podsvětí staly rutinou nedůstojnou jak jej, tak instituce podsvětí. Nicméně jsou to pouze spekulace. Někteří psychologizující interpretátoři by mohli hledat v počínání hrdiny nezdravou fixaci na matku a náklonnost, oidipovský komplex sahající až do záhrobí, nebo jen neschopnost vyrovnat se

²⁴ DUS, Jan Amos, ed. a POKORNÝ, Petr, ed. *Novozákonní apokryfy. I, Neznámá evangelia*. Překlad Jaroslav Brož. Vyd. 3. Praha: Vyšehrad, 2014. 461 s., [16] s. obr. příl. Knihovna rané křesťanské literatury; sv. 1. ISBN 978-80-7429-405-1. s. 344-349

²⁵ http://www.chabad.org/theJewishWoman/article_cdo/aid/280331/jewish/Nitzevet-Mother-of-David.htm [cit. 25. 12. 2017]

s její smrtí. Není však snad přitom nesprávné tvrdit, že narativ, který nám píseň ve svém dochovaném tvaru poskytuje, svědčí nejvíce o hluboké synovské lásce k matce, která neváhá podstoupit jakkoli bizarní peripetie, aby prospěla milovanému člověku zažívajícímu trápení, byť je text písně v jistém napětí s pravověřím.

V případě moravské balady Sv. David shledáváme tedy zajímavou kombinaci motivů biblických a obecně křesťanských s motivy antickými, jde o pozoruhodnou synkrezi, kdy král David sám zpěvák a hudebník přijal hlavní úlohu v příběhu o pěvci a hudebníku Orfeovy, jehož tím v sobě absorboval. Pokřesťanství byly i další prvky v mýtu, z podsvětí se stalo peklo a z Háda d'ábel. Originálním motivem v písni je chování ostatních dušiček, které vyvíjejí z vlastní iniciativy aktivitu a to poměrně zápornou. Nepřejí tomu, aby duše matky vyšla z pekel, ale přejí si naopak, aby s nimi dále muka sdílela. Pekelná muka jsou už ze své podstaty hrozná a navíc trvají věčně, katolická tradice si v jistých obdobích obzvláště libovala v jejich barvitěm vykreslování. Mnohde podle svědků o velkých těžkostech svého pobytu na věčnosti svědčili pouze duše z očištěnce, které měli navíc naději, že jejich očišťování jednou skončí. Proto nás nesmí chování dušiček v pekle překvapit o nic méně, než dřívější recipienty této písně, kteří navíc k tomu věděli, že peklo obývají duše těch, kdo byli zlí už za svého života. Čeho se tedy od nich dá dočkat po smrti?

Jak lze ale vysvětlit přítomnost antických motivů v moravské lidové písni? Asi nejvýmluvněji působí příklad jednoho z božstev ctěných starými Slovany, boha Trojana nebo Trajana. Tento bůh není nikým jiným než římským císařem Traianem žijícím v letech 53 až 117 našeho letopočtu, pokořitelem Dákie. Díky tomu, že jeho jméno přešlo do mnoha toponym na Balkáně, vydržela vzpomínka na něj i po příchodu Slovanů v šestém století. Osoba císaře Traiana pak na sebe navázala bohatou mytologickou vrstvou. Tradovalo se, že Trajan měl například umělá křídla spleaná voskem a nesměl s nimi letět za slunečního svítu, jednou mu však slunce vosk spojující perutě roztavilo a on spadl a zabil se, z toho snad vznikla tradice, že se nesměl vůbec vystavit sluneční záři, jinak by celý roztál. Dále o něm vešlo ve známost, že měl oslí uši. Postava reálně existujícího římského panovníka se tedy stala mytologickou postavou u Slovanů, přičemž s ní byly spojeny i daleko starší motivy a příběhy tradované o Ikaru a králi Midasovi²⁶. Ačkoliv Morava neměla takový kontakt s antickou civilizací jako území Balkánu, která patřila Římské a později Byzantské říši, a která posléze osídlili Slované, přesto není pochyb o tom, že píseň o svatém Davidu je pokřesťanstvím mýtu o sestupu Orfeově. Lze se však domnívat, že

²⁶ MÁCHAL, Jan. *Bájesloví slovanské*. Ve Votobii vyd. 1. V Olomouci: Votobia, 1995. 217 s. Malá díla; sv. 36. ISBN 80-85619-19-9. s. 192–194

příběh líčící sestup pěvce do podsvětí přišel na Moravu až s křesťanstvím, a jeho hrdinou byl tedy od počátku David, spíše než, že byl na Moravě christianizován jako pozůstatek antické kulturní vrstvy²⁷, křesťanství se tak stalo prostředníkem transmise tohoto antického motivu. Spojení Orfea, jakožto největšího pěvce světa předkřesťanského s králem Davidem, jakožto nejnadanějším básníkem a hudebníkem bible a tím i světa křesťanského, je pak docela logické. (Daleko logičtější než synkreze císaře Traiána s Ikarem.) Zajisté nelze upřít tvůrčího génia tomu, kdo s takovýmto ztotožněním pohanského pěvce s biblickou postavou přišel jako první²⁸ a nezbyvá než konstatovat, že lidová kultura na Moravě nebyla ochuzena ani o ozvěny velmi dávné minulosti, jako byly antické mýty o Orfeovy a Eurydice nebo o klání mezi Apollónem a Marsýasem, přestože ve značně pozměněné podobě.

Co se týče života této písně v současné době, nepatří mezi ty příliš známé ani hrané. Přesto se jí jisté pozornosti dostalo i v novějších dějinách, nahrál ji totiž Jaroslav Hutka jak sám, tak v roce 1978 spolu s Martou Kubišovou.

²⁷ Valašská kolonizace, jejíž počátek stopují odborníci sice až na Balkán, probíhala až hluboko v době křesťanské mezi 14. a 17. stoletím, jestliže tedy folklór kolonistů obsahoval i mýtus o Orfeovi, byl nejspíše již dávno pokřesťanštěný.

²⁸ První ztotožnění krále Davida a Orfea je doloženo už ve 3. století n. l. na mozaice v synagoze Dura Europa viz. HACHLILI, Rachel. *Ancient Jewish art and archaeology in the diaspora*. Leiden, 1998. 499 s. ISBN 90-04-10878-5 s. 247-249

Je však možné, leč nedoložené, že k podobnému ztotožnění došlo daleko dříve již v době helénistické, tedy od konce 4. století př. n. l. Orfeus byl v řeckých náboženstvích dosti významná postava a uvádí se, že on sám a pak zvláště jeho myšlenkoví dědicové, takzvaní Orfisté, byli zastánci askeze, střídmosti ve stravování i sexuálního odříkání a zakladateli dualismu tělesna a duchovna. Věřili, že hříšnost člověka spočívá v jeho tělesné stránce, a proto je jí třeba co nejvíce omezovat. Dále měli být i průkopníky mystérií a iniciačních rituálů. Vyobrazení inspirovaná Orfeem se mají nacházet i v římských křesťanských katakombách, tam jsou atributy Orfea ovšem spojeny s Ježíšem Kristem. Dále není jisté, zda toto ztotožňování přešlo do křesťanství z tradice synagogálního židovství, nebo tyto jevy jsou na sobě nezávislé, protože Orfeus a s ním i jeho zobrazování bylo velmi populární i v pohanské populaci římské říše a mohlo tak tedy vzejít i zobrazení Krista jako Orfea pouze z tohoto prostředí. Bohužel za současného stavu poznání nelze tuto otázku uspokojivě rozřešit. Co je však pro naše zkoumání důležité, je že se i v křesťanském prostředí, jak vidíme z naší písně, se udržela identifikace Orfea s králem Davidem, která je shodná už s tradicí antického synagogálního židovství.

3. Kapitola

„Však ty víš, co udělal Saul, že vyhladil ze země vyvolávače duchů zemřelých a jasnovidce.“ 1S 28,9

Milá, nekromantka

Skupina písní v této kapitole, jejíž zástupkyni zapsal František Sušil pod názvem Umrlec, patří svým námětem podle Františka X. Bartoše²⁹ mezi ty v moravském folklóru vůbec nejstarší. Téma, které balady zpracovávají, lze charakterizovat jako příběh o lásce dívky ke svému milému, který byl od ní okolnostmi odloučen, z dalšího průběhu písně vyplývá, že dokonce fatálně. Jestliže v předchozí kapitole došlo k intervenci do kompetencí podsvětí tím „správným“ způsobem, jedná se v kapitole této o způsob opačný. Hlavní hrdinka se totiž za žádnou cenu nechce se svým milým rozloučit, nepřeje si, aby jejich lásku cokoliv rozdělilo, dokonce ani smrt, což se s využitím všech prostředků, zvláště těch zapovězených, magie nebo přesněji nekromancie, podaří, ukáže se však, že tento úspěch je úspěch pouze zdánlivý a je spíše trestem za takto veliké porušení řádu věcí. Není bez zajímavosti, že balada, podobná těm zde předkládaným, byla předlohou i Karlu Jaromíru Erbenovi při psaní balady Svatební košile obsažené v Kytici. Nebude jistě na škodu srovnat i s ní písně lidové.

O svých předlohách se konečně sám J. K. Erben vyjadřuje následovně: *„Tato pověst vypravuje se v Čechách dvojím, podstatně rozdílným způsobem; ano jsou i pozůstatky národních písní, jimiž se u nás opěvala. V jedné z nich pobízí umrlec dívku, aby šla s ním, těmito slovy:*

*Vstaň se, má milá! vstaň se šněrovat,
čas můj uchází, nemám kdy čekat;
můj kůň je rychlý jak střelná rána,
ujede s námi sto mil do rána.³⁰*

Pověsti a písně národní, ježto vypravují, že umrlý z hrobu vstav přišel pro dívku, kterou za živa miloval, aneb i také pro svou milou sestru, nalézají se téměř u všech Slovanův, a též u jiných národův. Srbové mají píseň, že zemřelý Jovan přijel na koni hrobovém pro sestru svou Jelicu. Slováci vypravují, že dívka přivolala mrtvého miláčka svého, v kaši vaříc umrlčí hlavu, kterážto varem vydávala hlas: „Pojď, pojď, pojď!“ Též Malorusové mají podobnou píseň jako je srbská. Pověst ruskou v báseň oděl Žukovský, a tolikéž Mickievič pověst polskou aneb litevskou. Bürgerova německá Lenora známa jest vůbec.

²⁹ BARTOŠ, František. *Národní písně moravské: v nově nasbírané* [hudebnina]. Brno: Matice moravská, 1889. 653 stran. s. XVIII

³⁰ viz ERBEN, Karel Jaromír. *Prostonárodní české písně a říkadla*. Praha: J. Pospíšil, 1864. s. 471

V národní písni skotské vypravuje se, kterak mrtvý Vilém přišel pro svou milou Margretku; a stará píseň bretaňská opět líčí bratra, kterýž v bitvě padl, a potom v noci odvezl svou milou nešťastnou sestru, jménem Gvennolaik, na onen svět. Tato podivuhodná rozšířenost jednotejné pověsti mezi národy od sebe místem i jazykem vzdálenými ukazuje zjevně na starý její původ. Příbuzné k tomu jsou také pověsti o upířích a vlkodlacích, ježto se tolikéž jak u všech Slovanů, tak i u mnohých jiných národů evropských nalézají.“³¹

Je jistě zvláštní, že ve svém přehledu písní se shodným motivem Erben přehlídí ty z oblasti Čechám nejbližší, jak geograficky, tak jazykově, tedy z Moravy. Nicméně i ty jsou oborem zcela svěbytným, jak si lze povšimnout níže.

Umrlec³² (Strážnice)

(1) Když sa Janko do vojny bral,
On svej milej prikazoval:

Vítaj Janku roztomilý,
Dávno jsme sa neviděli!

Nevdávaj sa moja milá,
Čekaj ty dva roky na mňa.

Mámli ti večeru dati,
Nebo čeládku zbuditi?

Šest roků ona čekala,
Na ten sedmý čarovala,
Až sa černá zem pukala.

(10) Na to pán Bůh noci dává,
Nech čeládka odpočívá.

Už Janošek z vojny jede,
Už on ke svej milej jide.

Vyprovod' mia moja milá,
Až tam do čirého pola. —

(5) Zaťukal tam na okénko:
Odevři mně, má Kačenko!

Vyprovod' mia přes to pole,
Až po ty střešenky malé. —

Jak ho milá uslyšela,
Hned mu dvěra odevřela.

Pohled' mně milá do hlavy,
Co mia má hlavěnka bolí!

Levú ruku mu podala,
A pěkně ho přivítala.

Můj Janošku roztomilý,
Proč ťa tvá hlavěnka bolí?

³¹ ERBEN, Karel Jaromír. *Kytice*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1957. 151 s. Kapitola Svatební košile (výklad), s. 123-124.

³² SUŠIL, František. *Moravské národní písně s nápěvy*. Brno: K. Winiker, 1853. s. 111 – 112

(15)A jak by mia nebolela,
Když šest roků v zemi hnila.

*Že je Janko porúbaný
Pod strešenkú pochovaný.*

Na ten sedmý vstat musela,
Dyž's mně hrubě čarovala.

*(20)Vem, dceruško, bílé groše,
A daj zaňho slúžiti mše.*

Ja tak's ty mně čarovala,
Až sa černá zem pukala.

*Jak měl kněz mšu dokonávat.
On jí došel poděkovat:*

*Dom běžala, nemeškala,
Maměnce to povídala;*

*Děkuju ti moja milá,
Že's mia z pekla vykúpila.*

Jak vyplývá z výše psaného textu, patří i tato píseň k mnoha těm začínajícím slovy: „Když se Janko do vojny bral“ nebo podobně, tyto mívají potom docela rozdílné téma i průběh. V některých písních, se Janko vrátí po určeném čase za svou milou a tehdy zjistí, že se vdává a tak spáchá sebevraždu, v některém případě i jeho milá. Jindy se vrátí a přezkušuje ji, zda drží daný slib a byla mu věrná a zachovala mu svou lásku. V této písni ovšem hlavní mužský hrdina nepřijde ke své přítelkyni z vlastní iniciativy, ale až o pět let později a to za velmi zvláštních okolností. V baladě Svatební košile přivolá zesnulého nápadníka dívka svou rouhavou modlitbou k panně Marii, což se jeví jako pozdější přeznačení a pokřesťanštění látky. Zde máme explicitně řečeno, že věrně čekající milá čarovala, což lze vzhledem k vysokému stáří námětu pokládat za původnější. O tom, jak takové čarování probíhalo, se mnoho nedozvíme, kromě toho, že při něm pukala černá země. Důležité však je pro další běh narativu, že se kouzlo podařilo a splnilo svůj účel. Na rozdíl od Erbenova zpracování je zde specifikováno, odkud se milý vrací, tedy z vojny, i jakým způsobem, jede. Z toho je možné usuzovat na to, že za svého života sloužil u jezdeckva, kam byli obvykle rekruti z Moravy odváděni, jak o tom svědčí i mnoho lidových písní. Jakmile Janko dorazí ke své milé, podobně jako ve Svatební košili ji přiměje, aby se s ním vydala v noci ven. A shodně s hrdiny Kytice se vypravuje živá dívka s mrtvým jinochem na hřbitov, alespoň pokud rozumíme „malými střešenkami“ hroby. Tuto interpretaci potvrzuje dále sdělení v závěru písně, že Janko pod jednou z těchto stříšek pochovaný. Lidová balada se však liší od té umělé v tom, že mrtvý milý neodvádí milou ke hřbitovu, aby ji tam zahubil, ale spíše proto, aby jí vyjevil, jaké povahy je jeho návrat, a aby ji káral, jelikož i jemu samotnému není jeho návrat ničím příjemným, soudě podle toho, že si stěžuje na bolest hlavy. Na tomto místě od patnácté do sedmnácté sloky, se vrací sdělení ze třetí sloky, znovu se zde připomíná čarování, kterým Kačenka přivedla Janka zpět, obě místa tak tvoří elipsu. V této části se možná nacházel původně závěr. Píseň ukončují sloky

osmnáct až dvacet dva, které nesou známky křesťanského přeznačení. Osmnáctá sloka přivádí do děje novou postavu, matku Kačenky, ke které dcera utíká zpět domů, z toho taky jedinež lze odvodit, že dívka vyslyšela milého výzvu a šla s ním „do širého pole“. Zajímavé je, že v této verzi příběhu, například oproti zpracování Kytice, není hrdince v útěku domů nijak bráněno. Naopak zdá se že revenant chce vlastně upozornit na svůj neutěšený stav a čeká nápravu své svízelné situace, ve které se přičiněním své milé ocitnul. Jakmile se matka doví, jak se věci mají, káže dceři vzít peníze³³ a nechat za zesnulého sloužit mše. Ve dvacáté první sloce padne letmá zmínka o další postavě, která je však svou úlohou naprosto klíčová, neboť jenom ona za úplatu prostředkuje mrtvým spásu a pokoj lidem na zemi, čili kněz. Ve chvíli, kdy kněz praví: „Requiescat in pace.“, přichází milý podruhé a naposledy, aby poděkoval své milé, za své vykoupění z pekel. Tímto se píseň i příběh pro její aktéry uspokojivě uzavírá.

Srovnáme-li ukončení této balady s ostatními podobnými, a zvláště pak se Svatební košilí, vychází z ní tato jako nejméně drastická. Zůstává sice pravdou, že oproti hrdince Kytice, která se „jen“ rouhá panně Marii, Kačenka přímo čaruje, přesto k ní přichází navrátilce pro ni nepředstavuje zdaleka takovou hrozbu jako milý, který chtěl svou dívku zahubit. Nemrtvý Janko zde sám napomáhá milé zjistit, v jakém stavu se nalézá, načež jí nebrání odejít domů. Tam našťestí dlí i matka, která ví, jak si poradit. A díky přičinění pana faráře dojde příběh šťastného konce. Celý prohrěšek tak stál dívku „pouze“ pár grošů a navíc ani sama nemusela nic dělat. Vše za ni vymyslela matka a vykonal kněz. Oproti tomu hrdinka Svatební košile zažije v noci daleko více hrůzy a hlavně sama se musí kát a prosit. Přesto obojí závěr, jak lidové balady, tak Erbenův jsou veskrze ortodoxně katolické. V prvním případě je v duchu barokní zbožnosti podtržena role přimlavy a zástupnosti, jako i moc církve zprostředkovat spásu i za hranice smrti. Erben pak zřejmě pod vlivem nastupujícího romantismu akcentuje heroický výkon hlavní ženské postavy, která si sama uvědomí své pochybení, kaje se z něj a prosbou obměkčí pannu Marii, čímž je jí odpuštěno a nebezpečí pomíjí, zároveň je však i řádně vytréšána. V Sušilově zápisu pak vůbec celá část, kdy je milá ohrožována mrtvým zvenku a mrtvým zevnitř místnosti, chybí. Přestože je Erben

³³ bílé groše: Bílý groš je stříbrná mince ražená poprvé v 15. století ve Slezsku a Polsku. V Českých zemích byl předchůdcem bílého groše tzv. lehký groš ražený kolem roku 1547. V Českých zemích byl bílý groš ražen mezi lety 1573 a 1619, za vlády panovníků Maxmiliána II., Rudolfa II. a Matyáše II. podle: Stříbrňák.cz, numismatické fórum, určování mincí a bankovek <http://stribrnak.cz/bily-gros/> [cit. 18. 2. 2018]
Zmínka o této reálii potvrzuje vysoké stáří závěru písně a zároveň dobře zapadá do obrazu, jaký máme o pobělohorské barokní katolické zbožnosti, kdy zjevení duší z očištky a jejich prosby o intervenci živých za zmírnění jejich muk prostředkem zádušních mší nebyly ničím neobvyklým.

básnickými prostředky a obrazy bohatší, dozvídáme se ze Sušilovy sbírky o milém podrobnosti, které jsou v Svatební košili pominuty, zvláště, že byl vojákem a dále pak o tom, že jeho smrt byla nepřírozená. Další už menší rozdíl mezi jinými verzemi této písně představuje počet let, který milá čeká na návrat milého, ten může být brán spolu zde se zmínkou o bílých groších jako ukazatel stáří stadia vývoje, kdy byl text fixován³⁴, pokud lze počet let převést na dobu vojenské služby, nebo nikoliv a jedná se o obvyklou číselnou symboliku.

Další rozdíl, díky němuž se zdá být hrdinka balady Umrlec ještě více „líná“, je, že oproti Erbenovi jí chybí motiv, který dal jméno celé Svatební košili. Kačenka totiž nepřeje a nešíje košile, ani nevije věnce pro svého miláčka, ačkoliv ani tento motiv není originálním Erbenovým výtvozem, jak se lze přesvědčit níže. Jinou odlišnost se dá pozorovat i v tom, že revenant není nijak tvrdošíjným odpůrcem Boha a náboženství jako milý v Kytici. Sám si bere do úst Boha, když odbývá milou s večerí i s návrhem vzbudit čeládku, nejspíše aby se postarala o jeho pohodlí po dlouhé cestě. Bylo by však i proti vnitřní logice vyprávění zavádět do děje další postavy, když to byla jen milá, kdo čarovala a přivolala si Janka a právě jí se nyní exkluzivně zjevuje. A právě takto jak příběh písně stojí je nejautentičtější, nejuvěřitelnější a mohl se docela dobře odehrát, připustíme-li, že se Janko své nešťastné a po něm prahnoucí dívce zjevil jen ve snách, vizích a audicích a bylo by tedy i nemožné, aby se s ním setkal kdokoli další. Rozuzlení textu, které spočívá v odsloužení mše za zesnulé pro milého, pak představuje ten potřebný liminární rituál, jenž byl dosud kvůli nejistotě a trvající naději na šťastný návrat opomíjen. Tento přechodový rituál pomohl Kačence jasně a citelně protnout nejistotu pevně vedenou čarou, uzavřít jedno období jejího života a uvést jí do nové situace a tím přeneseně bylo pomoheno i zabitému Jankovi, který tak našel věčný pokoj.

³⁴ V tomto případě s největší pravděpodobností nikoliv, protože vojenská služba trvající dva roky byla zavedena až v roce 1912, tedy v století následujícím po vydání sbírky. Číselná symbolika ve zkoumaném textu pracuje s číslem dva, tedy počtem let, po jehož dobu má milá čekat, je to číslo polarit a v pythagorejském smyslu je nedokonalé, počítá se nejspíše s tím, že se milý vrátí po dvou letech čekání na třetí rok. Trojka představuje číslo plné a dokonalé, čili znamená, že čas dozrál k tomu, aby se něco významného stalo. Milá tu ale čeká šest let, což znamená dvojnásobek Jankem přikázané doby počítaje v to i rok připadající na samotný návrat (nebo trojnásobek stanovené doby dvou let). Číslo šest je z pohledu pythagorejců číslo sudé a proto nedokonalé, z biblického a křesťanského hlediska sice představuje šestka polovinu dvanáctky a dvojnásobek trojky, čili je ve spojení s čísly dokonalými, ale sama je také namnoze pokládána za číslo nedokonalé, kterému něco schází. Číslem dokonalým a číslem plnosti je naopak sedmička a v sedmém roce se odehrává hlavní děj balady Umrlec, což nejspíše naznačuje, že takto neobvyklý děj spadá i do svého výlučného času. in: HELLER, Jan. *Symbolika čísel a její původ*. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 2003. 34 s. Biblické otázky; sešit č. 11. ISBN 80-239-4414-2.

Keď sa Janko na vojnu bral³⁵

Keď sa Janko na vojnu bral, činča rarára,
keď sa Janko na vojnu bral, tarára tarara,
svojej milej prikazoval, činča rarára.³⁶

Aby sa mu nevydala,
aby sa mu nevydala,
sedem rokov ho čakala,

Sedem rokov prečakala,
sedem rokov prečakala,
na ten osmý čarovala,

Prišiel on jí pod okénko,
prišiel on jí pod okénko,
spíš-li sivá holuběnko,

(5)Vitaj milý, keď si prišiel,
vitaj milý, keď si prišiel,
sedem rokov cos odyšiel

Mám ty milý večeru dat,
mám ty milý večeru dat,
lebo postelenku ustlat,

Ačkoli toto podání není zapsáno v Sušilově sbírce, pojí ji s Umrlem jak stejný začátek, tak původ na Slovácku, ačkoli tato píseň není zaznamenána v nářečí dolňáckém, ale hornáckém. Psaná předloha bohužel nebyla k nalezení, tudíž je nutno se zde spokojit s přepisem zvukové nahrávky, kterou v poměrně nedávné době pořídila Musica Folklorica. Aranžmá této nahrávky si dopřává docela velké interpretační volnosti, při své snaze zpřístupnit látku co nejširší obci recipientů, a zásahy píseň doznala i na úrovni textu. Nejlepším příkladem toho je kvazi-devátá sloka vyznačená kurzívou, která představuje přímou řeč ženské hrdinky. Ačkoli do stavby písně nezapadá ani veršem, ani metrem, nese

Moja milá, srdco moje,
moja milá, srdco moje,
pohladať mi v mojej hlave,

Kolko vláskú ty prehrneš,
kolko vláskú ty prehrneš,
tolko slzý ronyť budeš,

*Janénko, Janénko, Janénko mój,
tvoje vlásky všecky hnylé!*

(10)Ja co by zhnylé nebylo,
ja co by zhnylé nebylo,
sedem rokov v zemi bylo,

Sedem rokov v zemi bylo,
sedem rokov v zemi bylo,
na ten osmý vstat moselo,

[...]

³⁵ PRACHAŘ, Martin. *Opýtaj sa Malana*. [zvukový záznam na CD] Dolní Loučky: Indies Scope, 2014.

³⁶ Každá ze slok končí těmito zvukovými konstantami.

důležitou informaci a je zkratkou, která na ploše menší než polovina sloky obohacuje děj a posouvá ho vpřed.

Janko tu přikazuje své vyvolené čekat místo dvou let sedm, a i milá, jež zde není jmenována, na rozdíl od předchozí verze čeká jiný počet let, než Kačenka z Umrlice, tato čeká let sedm a čaruje na osmý rok, ona šest a čaruje na sedmý. Jak číslo sedm, tak osm má zajímavou symboliku.³⁷ Zde skutečně může číslo osm symbolizovat vzkříšení, i když ve své negativní podobě. I zde se stává, že je hlavní hrdinka potrestána tím, že se jí splní její přání a milý se k ní navrátí. Opět je zde věnována pozornost Jankově hlavě a její vlasové pokrývce podléhající již anaerobním procesům. Také zde milý poukazuje na nepřírozenost svého návratu a přidává zde i metaforu, že bude milá prolévat tolik slz, kolik mu přehrne vlasů. Píseň končí na tomto místě, kdy padlý sděluje o době své smrti a o tom, že byl nucen vstát, pročez není divu, že se rozkládá. V této chvíli může podání stejně dobře skončit, jak uvidíme v následující baladě, nebo pokračovat jako v ukázce předchozí. Bude-li připsáno, že se konec nachází zde, vyznívá závěr velice znepokojivě. Hnijící oživlá mrtvola, která bývala jejím milý, zvěstuje dívce, že ji čeká velké zarmoucení. Zvláště díky tomu, že tu chybí explicitně křesťanské motivy a píseň neuzavírá mravoličná pasáž, působí toto podání ve své syrovosti jako jedno z původnějších.

Pokud bychom látku Svatební košile rozdělili na motivy, které se v ní vyskytují s přihlédnutím k jejím lidovým předlohám, získali bychom následující: 1. odchod milého na blíže určenou dobu, 2. milá vyrábí pro milého košile a věnce 3. milá se přičiní o návrat milého, 4. příchod milého, 5. cesta s milým, 6. zápas o život milé, který končí až s rozedněním. V tomto případě lze tvrdit, že píseň Keď sa Janko na vojnu bral obsahuje pouze motivy 1, 2 a 4, přičemž obohacuje děj o motiv prohrnování vlasů, který v písni Umrlec přijde ke slovu, až po cestě z domova, čili motivu 5. Obě moravská podání mají

³⁷ O čísle sedm viz pozn. 25. „Osm je na rozdíl od důležité sedmičky číslo méně významné. V bibli se vyskytuje převážně v časových údajích. Osmý den je první den po sobotě a tedy začátek dalšího týdne, často pak i začátek nového období či nového, lepšího času. S tím snad souvisí, že bylo odedávna považováno za číslo šťastné, ovšem nejen až v bibli, nýbrž už dávno dříve ve starém Elamu. Osm lidí bylo zachováno při potopě (Gn 8,16; 1P 3,20). Podle islámu je osm nebi proti sedmi peklům, tím má být naznačeno, že Boží milosrdenství je větší nežli Boží hněv. Osmicípá hvězda byla emblémem mezopotamské bohyně Ištar a v římských katakombách ji nacházíme jako znak Mariin. Osm loukotí mělo kolo roku v bájesloví starých Germánů. - S časovým pojetím osmičky, jako počátku nového věku, souvisí zřejmě příkaz konat obřizku osmého dne po narození (Gn 17,12) i výrok Augustinův, který měl osmu za symbolické číslo vzkříšení. Protože vzkříšení z moci a mrtvosti hříchu do nového života znázorňoval křest, mívaly staré křtitelnice formu osmiúhelníka.“ in: HELLER, Jan. *Symbolika čísel a její původ*. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 2003. 34 s. Biblické otázky; sešit č. 11. ISBN 80-239-4414-2.

společné, že navrátnější se milý vystupuje spíše jako oběť, nebo dokonce v prvním případě duše z očiště prosící o pomoc, než jako krvežízniví revenant z Kytice.

Následující ukázka byla sice sebrána na území dnešního Slovenska, o její přímé příbuznosti s písněmi moravskými však nemůže být nejmenších pochybností. I západoslovenské dialekty jsou velmi podobné zejména těm z moravského Slovácka, v některých případech v sebe přecházejí tak plynule, že jsou od sebe takřka neodlišitelné. A o nejasnosti hranice mezi Moravou a Uhrami, alespoň ve sféře etnicity svědčí i sám folklór. Nezpívá se totiž: „Už sem obešel celú Moravu po Trenčín“?

Keď sa Janko do vojny bral³⁸

Keď sa Janko do vojny bral,
svojej milej tak povedal:

(5)A ja nespím, len načúvam,
len teba ja občakúvam.

Keď neprijdem za rok, za dva,
nečakaj ma jakživ, nikdá.

Oh, Janenko srdco moje,
už su tvoje vlásky hnilé.

Keď dva roky prečkala,
na tretí mu čarovala.

Jako by hnilé neboly,
keď tri roky v zemy byly?

Prišiel jej on pod okénko:
Spíš-li milá, má srdénko!

Podal *Michal Frič M.*, zo Švainsbachu (Bratislavská ž.). (*dnes Viničné, okres Pezinok*)

Jak si lze povšimnout neliší se tato píseň takřka v ničem od té předchozí, snad jen v počtu let, který konvenuje více s písní Umrlec, existují však i další slovenské verze této písně, které se tu více podobají Umrlici, tu Keď sa Janko na vojnu bral. Avšak popatříme-li dále na východ a výše do kopců, půda i lid se stane chudšími, zato ale lidová slovesnost bohatší.

Na Budičke (Zvolensko) doplňují:

Išla ona do cintora,
tam kostí nasbierala
a v kaši ích varila.
Keď sa kaša začne varíť,
milý začne z vojny kráčať.

³⁸ MEDVECKÝ, Karol Anton, ed. *Sto slovenských ľudových ballád*. Bratislava: nákl. vl., 1923. 150 s.

Keď sa kaša dovárala,
už aj dvierka otvárala.
Jednou rúčkou otvárala,
a druhým³⁹ mu podávala.

V této variantě shledáváme nejrozvinutější popis toho, jak probíhalo ono „čarování“ mající za účel přivést milého zpět. Ačkoli zde vystupují pouze umrlčí kosti a nikoliv i umrlčí hlava, která by během vaření mluvila, jak píše Erben, přesto není pochyb, že se jedná o černou magii, ba přímo nekromancii. To, že se hlavní hrdinka balady vydává na hřbitov a používá takové rekvizity, které jsou přímo spojeny se smrtí, může naznačovat, že se nepokouší o návrat milého živého nebo mrtvého, ale jeví se, že o jeho zesnutí již ví, a provádí přímo nekromancii. Přitom nekromancie neboli vyvolávání duchů zemřelých je praxe, kterou zapovídá jak bible v Dt 18, 9 – 12, přestože ji provádí i sám Hospodinův pomazaný, král Saul v 1 S 28, 3 – 25, jedná se jen o poslední potvrzení jeho odpadnutí od Boha následované smrtí. Stejně tak i křesťanská církev se proti podobným praktikám vymezovala, a protože tato činnost spadala pod kategorii čarodějnictví, byla pronásledována i inkvizicí. Přesto všechno byla vždy v lidové kultuře nekromancie známá⁴⁰ a nepodařilo se ji nikdy zcela vymýtit, jak o tom svědčí i námi zkoumané písně. Starší látky se tu podařilo jen více, či méně pokřesťanštit. Za nový výhonek této praxe můžeme částečně pokládat i spiritistické hnutí populární především v druhé polovině 19. století.

Na druhou stranu se různé propriety, které byli spjaté se smrtí a zvláště se smrtí nepřirozenou, považovaly za magické a byly využívány k všemožné prosperitní magii. Dobrým příkladem může být hrobová půda, lano z oběšence a podobně. Z českého prostředí jsou známy i případy, kdy někdo využíval umrlčí hnáty k léčbě neduhů. Některé rituály, které měli dívce přivolat ženicha, se nápadně podobají těm, které mají vyvolat mrtvého. Lze tedy přinejmenším vznést pochybnost, zdali je vskutku jedinou intencí hlavní postavy rušit klid zemřelého.

³⁹ Zjevně jde o chybu nebo porušení textu, logicky sem patří „druhou“ jako čteme i u jiných podání.

⁴⁰ Břetislav II. roku 1094 zakázal pohanství a mimo jiné: „Zakázal i pohřby, které se stávaly v lesích a na polích, i trzny, které se konaly dle řádu pohanského na rozcestích jako pro odpočinutí duší. Dále zapověděl hry bezbožné, které nad mrtvými provozovali, na stíny mrtvých volajíce a škrabošky majíce na tvářích.“ Homiliář opatovický z 12. století: „...varuje před kultem lidí zemřelých a zbožňováním duší. Vybízí kněze, aby zakazovali *dábelské písně* (carmina diabolica), které lid v noční době zpívá nad mrtvými, a *posměšné žerty*, které přitom tropí.“ in: MÁCHAL, Jan. *Bájesloví slovanské*. Ve Votobii vyd. 1. V Olomouci: Votobia, 1995. 217 s. Malá díla; sv. 36. ISBN 80-85619-19-9. s. 8–9

S přihlédnutím k tomu, že dosud ve všech ukázkách, neškodí revenant milé nikdy aktivně, nicméně, jak sám říká, není jeho přítomnost pro dívku ničím příznivým. Spolu s tím, že navrátilce se jako mladík zavázal vrátit, dal tedy slib, mohl by být jeho ontologický status pojímán jako mužská varianta slibky, anebo jako *Prelesnyk*, totiž entita, ježto se zjevuje dívkám v podobě zemřelého milence, láká je k sobě, laská se s nimi, ale dívky pak brzy umírají.⁴¹ Do tohoto rámce laskání by pak dobře zapadalo ono vískání, jímž se nechá milý od milenky častovat. Takovýmto způsobem se chová hlavní hrdina ve většině podání, ovšem najdou se i taká, kde jedná agresivně. Karol Anton Medvecký pokračuje:

*Potom mu ušla na koni, do kostnice. Do nej trikrát' zavolala*⁴²:

Otvor mrtvý mrtvým,
spravíme smrť živým.

Od této chvíle se milý snaží škodit aktivně a lze jej považovat za upíra nebo podobného nemrtvého. Zde již děj v hlavních rysech konverguje s Kyticí⁴³, oproti hrdince Svatební košile tato disponuje koněm, avšak úkryt si volí shodně a stejně se uvnitř něj nachází další umrlec, který se má stát komplicem hlavního mužského hrdiny. Podobné je i jistě pozoruhodné vyvrcholení:

Prosila kohúta bieleho, aby ju zachránil. Ten keď zakikirikal, mrtvý pohol nohami, aby otvoril dvere. Potom prosila čierneho kohúta, ten jej povedal, aby ju biely bránil, že však jemu nikdy žrať nedala; potom sa chytila o stvol. Ten jej ale povedal, že by sa o hlávku chytila, lebo že mu len vždy hlávku myla, a nôžky nikdy nie. Potom prosila zas čierneho kohúta, a keď ten zakikirikal, umrlý spadol dnu, a ten vonkajší sa rozlial na smolu.

Podala *Maria Korenekova*, z Budičky (Zvolen). (*dnes součást obce TrnIE*)

Stejně jako v Erbenově díle i zde hlavní postava potřikrát prosí o záchranu avšak nikoliv matku Boží, ale mluvící kohouty a, což je asi nejjobskurnější, figuruje tu i mluvící stůl. Dá se říci, že tato verze závěru jeví nejméně známek křesťanského přeznačení. Avšak na druhé straně je možné v dívčině hledání pomoci u hospodářských zvířat a domovního příslušenství, které jí neopomene řádně vyčinit, spatřovat také morální. Poté co hrdinka podobně jako v pohádce

⁴¹ MÁCHAL, Jan. *Bájesloví slovanské*. Ve Votobii vyd. 1. V Olomouci: Votobia, 1995. 217 s. Malá díla; sv. 36. ISBN 80-85619-19-9. s. 118

⁴² Také zde se jedná patrně o chybu, je nesmyslné, aby toto volala ženská hrdinka, správně bude „zavolal“.

⁴³ Podobné schéma vykazuje i vyprávění „*Umrlec se stal tanečníkem na Kouřimsku při strojení Šedivku*“ in: KROLMUS, Václav. *Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy 2*. Praha: Plot, 2013. 338 s. ISBN 978-80-7428-200-3 s. 96 – 97

O slepičce a kohoutkovi vyprosí, co potřebuje, nebezpečí pomíjí a ona v právě začatém dni může svou nepečlivost a ledabylost coby hospodyně napravit.

Současně má však kohout, latinsky *gallus*, řecky *ἀλέκτωρ*, bohatou škálu významů, ztělesňuje řadu ctností, například vznešenost a odvahu, krom toho pravidelně ohlašuje nový den. Byl často používán k věštění. V Čechách se i v devatenáctém století držel zvyk stínání kohouta o hodech, mládenec mu měl setnout hlavu nejpozději na třetí pokus, jinak byl potlučen a hozen do rybníka. „*Nebo víme, že lidé pod stromy lásku manželskou zachovati sobě slibovali, při tom kohouta Svantovítu obětovali, jakož obyčej při svatbách třetí den se zachovává a kohout se obětuje. Místem družičky jej vyvedou a nevěsta ho buď na dvoře neb před vraty neb na zahradě sama zabije.*“⁴⁴ Místy na Balkáně se prý stále kohout používá jako „základový deposit“ při stavbě domů, což také svědčí o moci, jež mu byla přikládána. V evangeliích je nerozlučně spjat s Petrovým zapřením. Nemluvě o tom, že podoba kohouta zdobí větrné korouhvičky. V této baladě se vyskytují kohouti dva, bílý křísí dalšího mrtvého, černý naopak opět umrtvuje a zahajuje vládu dne, který takovým hrobovým zjevům nepřeje. Dekompozice přízraku je v této písni popsána velice sugestivně. Celkově patří toto podání mezi ta nejpůvodnější. Obsahuje přitom všechny motivy jako Svatební košile, kromě toho prvního, který dává baladě jméno, milá totiž nic pro milého nevyřádí.

Jinak tomu je v této poslední písni, která svým názvem jasně odkazuje ke svatbě.

Posmrtné sezdání⁴⁵ (od Opavy)

Štýry mile za Opolem
Mílovali se dva spolem
Tak se spolem mílovali
Až i sobě slubu dali.

Ešče jednu povandruju
A tobě tu přikazuju
Bys se mi pěkně chovala
Žadnemu něslubovala.
*(až do ročku, do sedmého,
do navraceni mojeho.)*

O Marjanko srdce moje
Něvišli ty, co sem ja je?
Jach řemesla šlosarskeho
Už sem zkusil světa mnoho.

⁴⁴ KROLMUS, Václav. *Staročeské pověsti...* s. 255 (Kohout jako oběť Perunovi viz ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení. III, Od Muhammada po dobu křesťanských reforem*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. 343 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-53-4. s. 39)

⁴⁵ SUŠIL, František. *Moravské národní písně s nápěvy*. Brno: K. Winiker, 1853. s. 791 a 792

A ja tež tobě, Janičku
Za to ti davam ručičku
Abys se mi pěkně choval
Jinšich panen němiloval.

(5)Jak do světa zavandroval
Marjance se něvracoval
Nemoc naňho Bůh dopustil
Až i duši svu vypustil.

Marjanka dycky čekala
Nic ineho nědělala
Jen věnečky uvijala
Janičkovi schovavala.

Ach Božečku, Božečku můj,
Kaj tež je ten Janicek můj?
Vrat' se Janičku můj milý
Jsili mrtvy lebo živý.

A ve štvrtek nočním časem
Přijechal Janiček s vozem
A zaklepal na okenko:
Spišli ty ma Marjanko?
*(A ve štvrtek po večeri
ontit' sobě jede pro ňu
na půl vozu sivým koněm.)*

Marjanka hned stanula
Okenko mu odevřela
Vitaj, vitaj, můj Janičku
Dam ti věnek na hlavičku.

(10)Marjanko, srdce moje
Mily tvůj pro tebe jedě
Sedni sobě na voziček
Poveze nas můj koniček.

Na vozeček sobě sedla
Se svym milym pryč jechala:
Bud'tě s Bohem ma matičko
Jak mě boli me srdečko!

Dy ujeli drahy malo
S oblaků na ňu volalo:
Co's, Marjanko, učinila,
Žes s umrlym pojechala?

Jak přijeli na půl drahy
Upad ji střeviček z nohy:
Staň, Janičku, staň můj drahy,
Upad mi střeviček z nohy.

Co to slovo promluvila
To tři sta mil ujechala
Přijechali na krchovek
Tam byl murovany domek.

(15)Něch, mila, konička běžet',
Budeme tu spolem lezet'
Ona venku a un v hrobě
I po smrti přeju sobě.

A když bylo na svitani
Šel rector zvonit klekani
Spatřil tam jednu osobu
Klečela na novem hrobu.

Zajdi ty nam pro faraře
Co ty ruky štolu važe
Farař počně zaklinati
Ona něchce uhybati.

Němohli jich rozvazati
Museli jim slubu dati
Ona venku a un v hrobě
I po smrti přali sobě.

*(Moji panny a mladženci,
Ze mne sobě příklad vemcě
Žadnemu věc něslubujce
Tak jak ja sem slubovala
S mrtvym Janičkem slub brala.)*

Balada, jejíž děj je situován čtyři míle za Opolí, tedy dále do Slezska ležícího v dnešním Polsku, přivádí na scénu další mladý pár. Mladík je vyučený šlosar (z německého *der Schlosser*, čili zámečnick), zcestovalý a hodlající vyrazit na poslední vandr, tato cesta se pak také pro něj zaživa stane cestou poslední. Je zde tedy upuštěno od vojenské tematiky, snad i proto zde musí být blíže specifikována, že strůjce osudů zde intervenue pomocí choroby, aby hrdinu sprovodil ze světa. Přesně stanovenou dobu, kterou má Marjanka čekat, lze vyčíst pouze ve variantě, kterou Sušil umístil do poznámky pod čáru. Ze všech uvedených variant pouze v této dívka pro milého stejně jako hrdinka Svatební košile vine věnce. Milá se zde rouhá, ale Bohu Otci, nikoliv Marii. I zde milý přijíždí, tedy nejde pěšky jako i hrdina v Umrlci, avšak tentokrát je explicitně řečeno, že přijel vozem, což překonává co do honosnosti i „hrobového koně“, o kterém píše Erben. Pak je i zmíněn čas příjezdu. Čtvrteční noc. Dále je zde vylíčena bohatě i cesta, kde na rozdíl od Erbenova zpracování neindikují zkázu a zhoubnou podstatu celého putování implicitně sýček, žáby a podobná havěť spojená se smrtí a rozkladem, ale explicitně hlas z nebes. Avšak ani to nestačí. Analogicky ke Kytici i zde pozbývá dívka to, co vzala s sebou. Zde však střevíc a to nikoli na popud svého nápadníka, ale spíše nahodile. Celá tato vsuvka tak spíše slouží k ilustraci rychlosti jízdy, jež mezitím stačila dospět na hřbitov, kde stálo zděné stavení. Patnáctou slokou by se mohl celý příběh zdárně tragicky uzavřít, avšak končí se tím pouze vypravování o čtvrteční noci. Páteční ráno přivádí do hřbitova rektora, který si jde plnit svou povinnost, zdá se tedy, že ke hřbitovu přiléhá přinejmenším i zvonice. V sedmnácté sloce je osloven těžko říci kým z dvojice milenců, ale spíše dívkou, o které je řeč o sloku dříve. Rektor je žádán, aby šel pro faráře. Na tom je pozoruhodné, že farářem je, tedy nemusí nikam chodit⁴⁶. Avšak soudě podle osmnácté sloky, kde se hovoří místo o rektorovi o faráři a je zde navíc použit plurál, zdá se, že přeci jen na scéně přibyl alespoň jeden aktér. Lehce pozměněný poslední verš pak upomíná na konec patnácté sloky a tvoří tak jakousi epiforu, která elipticky značí pravý konec písně. Devatenáctá sloka, kterou Sušil uvádí v poznámce pod čarou, představuje později dodaný moralismus. Vskutku zajímavé je, že se zde sama hlavní hrdinka obrací k auditoriu a boří tak takzvanou „čtvrtou stěnu“ oddělující jednající postavy od publika, obvyklejší by snad bylo, aby se na

⁴⁶ Rozumí-li se tu rektorem *rector ecclesiae*, „kde více duchovních jest při jednom kostele, jest rektorem přední z nich, jenž řídí správu duchovní a přidílí ostatním úkoly.“ in: *Ottův slovník naučný*. Dvacátý první díl. Praha : J. Otto, 1903. s. 527.

posluchače s mravoličným poučením obrátil vypravěč. Tato píseň končí tragicky náleží k onomu druhému typu, o němž hovoří Erben.⁴⁷

Toto vše jsou tedy látky příbuzné nebo podobné těm, které využil K. J. Erben při komponování své Svatební košile. Nelze jinak než přiznat mu veliký kompilační talent, se kterým sebral motivy jinak porůznu roztroušené v mnoha písních, či lidových anekdotách. Načež zdroje své inspirace přetavil do spisovného jazyka a přizpůsobil měřítkům estetických hodnot soudobé „vyšší“ kultury. Ačkoliv podání lidové se vyznačuje daleko větší syrovostí. Jelikož tato látka patří v našem folklóru mezi ty nejstarší, nese v sobě i motivy, které jsou v zajímavé tenzi s křesťanským pravověřím, už samo lidové umění začalo s jejich přeznačováním. Erben pak tuto započatou práci dokončil, takže jeho balada je vlastně polemikou s pohanskými rezidui. Přestože dokončil přeznačení a námět pokatoličil, jak nejlépe dovedl, učinil svým umělým podáním tento příběh v českém prostředí nesmrtelným. O tomto trvalém zájmu svědčí mnohá profesionální i amatérská zpracování Svatební košile, k níž se tvůrci rádi vrací jako k trvalé hodnotě. Nezanedbatelný zájem byl pak v posledních letech věnován i jejím lidovým předlohám.

⁴⁷ Motiv slibu věrnosti, který ústí až v to, že je ženská hrdinka vzata svým sedm let zesnulým partnerem s sebou do hrobu, obsahuje i lidová anekdota z Čech Dománek a Románek. Zde byli hrdinka a hrdina manželé, přičemž Dománek byl později pochován [sic] pod domovním prahem. in: KROLMUS, Václav. *Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy 2*. Praha: Plot, 2013. 338 s. ISBN 978-80-7428-200-3 s. 60 – 61

4. Kapitola

„Cigánečko malučká, pričaruj mi synečka!“

O kouzlech, zvláště těch milostných

Dívky, které přicházely do let, kdy bylo vhodné pomýšlet na sňatek, měly během roku několik příležitostí, jak alespoň předzvědět, (když už ne přímo ovlivnit), jaký osud jim byl uchystán. Mnoho zvyklostí a tradic, jež mají za účel předjímat věci příští zvláště ve věci vdavek, se seskupují kolem Štědrého dne. „Nižádného dne do roka neprovozují se u Slovanů tak obecné věštby, jako právě na štědrý večer.“⁴⁸ Dosud se mnohde s obrácenými zády vrhá střevícem ke dveřím a směřuje-li špiče ven, znamená to, že se vrhající dívka napřesrok vdá z domu pryč, pokud špička střevíce směřuje dovnitř, zůstane ten rok ještě doma. Také je možné za podobným účelem pouštět skořápky v lavóru, či lít do vody roztavené kovy, nejčastěji olovo, nebo i vosk a podle tvaru ztuhlého materiálu usuzovat na věci příští.

Dalším obdobím, kdy bylo možné se něco o svých vyhlídkách dozvědět, byly různé jarní slavnosti především májové a Svatojánská noc. Způsoby doptávání se v mnohém upomínají na vánoční zvyky. Tento popsán u Krolmuse především na pouštění skořápek. „Věnečky a dřívka zelená do studánek panny, jako do studánky Lídy (Lady) nazvané u sv. Dobrotivy na Ostrově, klášteře na Zbirožsku, házivaly, na vody pouštěly, jestli se provdají čili ne, bohyně plodnosti se ptávaly. Potopil-li se věneček v studánce Světičce neb Lidě, znamenalo, že se neprovdá, alebrž že umře, a tak naopak. U těchto Svěcenek lidé bohyn pohanských totiž: Zlaté Bábky (Máje), Didi, Lady, Kolady, Lady, Lidy, Káči (Lady) Živi, Chlipy, Vesny, Miliny po vykonaných obětí se ptávaly, což až podnes místem na Čechách zamilovaní veřejně a potajmo při vodách vykonávají. Mnohé panny kolikráte předsudkem zaslepené při také příležitosti zoufalstvím v lásce přepjaté se utopily, když se jim podle žádosti nezjevilo.“⁴⁹

Zároveň tato praxe silně evokuje baladu z Kytice K. J. Erbena Štědrý večer, kdy rovněž panny jdou k vodě, tou dobou ovšem zamrzlé, aby tam dírou v ledu spatřily své ženichy. Zajímavé je, že Kytice stejně jako Krolmusovo svědectví zná pouze dvě krajnosti, sňatek, nebo úmrtí, a nic mezi tím.

Popřípadě bylo možné zeptat se kdykoliv od jara do podzimu sluněčka sedmítečného, usazeného na dlani příslušnou říkankou, a na kterou stranu se rozletělo, tam se měla dívka provdat. Další ze způsobů jak si dívka mohla

⁴⁸ ERBEN, Karel Jaromír. *Kytice*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1957. 151 s. Kapitola Štědrý den (výklad), s. 123-124

⁴⁹ KROLMUS, Václav. *Staročeské pověsti...* s. 238

ověřit, jak si u vytouženého chlapce stojí, popřípadě si ho získat popisuje Bartoš takto: „Bylinu milovník řečenou dívka vloživši do rubáče krúca vykrucuje vyždímuje říkájíc: „Milovníčku já tebe miluju proto s tebou svojem Janičkovi čaruju.“ *Je li šťáva vykroucená červena miluje ji milý, pakli je zelena marna jest láska její. Aby si milého přičarovala dívka nosí při sobě bylinu laskavec.*“⁵⁰

Věrnost mezi milenci měly zaručovat také sliby, které si mladí lidé dávali pod stromy, tyto představovaly vždy přirozeně *axis mundi*. Dívky také ze stromů na mládence setřásaly rosou, aby zůstal věrný.⁵¹

Co se týče biblického kánonu i v něm se s kouzly a magií setkáme. A není tomu tak, že by jim byla upírána účinnost, ba právě naopak. Podle knihy Exodus u dvora faraonova dlí černokněžníci, kteří poměřují své zázraky s Mojžíšovými. Ve Starém zákoně pak ještě vystupuje čarodějnice, která přivolá ze záhrobí proroka Samuela. Čaroděje v novozákonní tradici reprezentuje Šimon mág, který se vyskytuje ve Skutcích apoštolů (a dále v apokryfních Skutcích Petrových). Celkem shodně ale všechny biblické látky magii odsuzují. Jedná se o pokus sám nadpřirozeným způsobem ovlivnit běh věcí, a tedy zasahovat do božích pravomocí. Případně to může znamenat chtít se bez Boha obejít úplně. Velmi nepřátelský postoj k magii odrážejí hlavně starozákonní právní ustanovení, kde čteme: „Čarodějnicí nenecháš naživu.“ (Ex 22, 17), podobný důraz je zopakován i v druhém zákonu: „Ať se u tebe nevyskytne nikdo, kdo by provedl svého syna nebo svou dceru ohněm, věštec obírající se věštbami, mrakopravec ani hadač ani čaroděj...“ (Dt 18, 10) Proti čarodějům a čarodějnictví brojí také proroci, například Malachiáš tvrdí, že čarodějové budou souzeni spolu s cizoložníky a utlačiteli vdov, sirotků a cizinců (Mal 3,5). K magii se uchýlovaly jak okolní národy, viz Dan 2, 2, tak jí byl sveden i samotný judský král Menaše (2 Par 33, 6). Toto vše svědčí jak o velmi odmítavém přístupu k magickým praktikám; jejich provádění mělo být trestáno smrtí; tak i o jejich velkém rozšíření, mezi okolními národy i v samotném Izraeli. Přísné tresty však nejspíše nebylo možné vykonávat poté, co židovská království ztratila svou politickou samostatnost.

V novém zákoně jmenuje apoštol Pavel ve výčtu „skutků lidské svévole“ mezi jiným také čarodějství (Gal 5, 20).

Křesťanská církev, než se zcela na našem území prosadila a i potom, musela kouzlení nejprve pohanů a poté i křesťanů trpět, nebo nad ním přivírat oči, nepřekračovalo-li výrazně míru. Nicméně byla i období, kdy se čarodějnictví přísně trestalo podle mojžíšského práva a to jak za účasti inkvizice, tak

⁵⁰ BARTOŠ, František. *Lid a národ: sebrané rozpravy národopisné a literární. sv. 1. 2. vyd. Velké Meziříčí: J. F. Šašek, 1891. 257 s. s. 132*

⁵¹ KROLMUS, Václav. *Staročeské pověsti... s. 104*

světskými institucemi, jak o tom svědčí dochované knihy smolné. Svůj vrchol na Moravě zažily hony na čarodějnice během slavných velkolesinských a šumperských procesů v letech 1678 – 1695. Obecně ale byly všemožné magické úkony natolik rozšířené, že nebylo možné postihovat vše a tak museli i duchovní jako jednotlivci i církve jako celek hledat a nacházet modus vivendi, který by umožňoval vzájemnou symbiózu jak křesťanské víry, tak potřeb prostých lidí participovat na vegetačním cyklu a pojistit si např. dobrý výnos z pole. Tomu mohla církev vyjít vstříc tím, že světla nejrůznější úkony a předměty, čímž přeznačila jejich původně nekřesťanský původ a smysl. Na Valašsku a jinde sedláci tak na jaře např. umisťovali do osení křížky ze šindele ožehnutého svćeným velikonočním ohněm. V lidovém léčitelství a zařikávání našly své místo citáty z bible i prosby ke Trojici, panně Marii i patronům. Na celou škálu různých neduhů platila přímluva u některého ze čtrnácti svatých pomocníků. (Svatý Roch a svatý Šebestián byli například patrony proti moru, v lidové zbožnosti bylo jejich působení vztaženo i na vznikání morové nákazy. Mohli tedy i podle své libosti morové rány způsobovat, proto se konaly poutě iniciované živelně zespodu, které by je usmířily, případně vypuknutí moru předešly. S touto praxí polemizuje ve svých románech Rabelais a později byla prohlášena za blud i papežem. Svatým byly připisovány i různé další nemoci, známý je tanec sv. Víta nebo oheň sv. Antoníčka.) A dodnes prosí o pomoc i lidé ze sekularizovaného prostředí sv. Antoníčka, chtějí-li najít ztracenou věc.

Co se týče vztahu biblické tradice k romantické lásce, dá se poměrně tvrdit, že v bibli pro ni není místo. Sice celá Píseň písní představuje dílo milostné poezie, ovšem v křesťanské vykladačské tradici byla alegorizována a spiritualizována, takže byla vztažena buď na vztah církve a Krista, nebo duše a Krista. Co se týče nového zákona ani tam nejsou romantické vztahy nijak zvlášť akcentovány, ačkoli láska k Bohu a k bližnímu je hlavním Ježíšovým tématem. Sám Ježíš, jak je líčen podle kanonické tradice, v evangeliích žádné milostné dobrodružství neprožívá.⁵² V kázání na hoře se sice vyjadřuje k nerozlučnosti manželství vyjma případ cizoložství, ale říká i: „Někteří nežijí v manželství, protože jsou k tomu od narození nezpůsobilí; jiní nežijí v manželství, protože je nezpůsobilými učinili lidé; a někteří nežijí v manželství, protože se ho zřekli pro království nebeské. Kdo to může pochopit, pochop.“ (Mt 19, 12)

V centru Ježíšova zvěstování zkrátka stojí eschatologické království nebeské, jež se přiblížilo, a to je daleko závažnější a lepší, nežli manželství, vztah „pouze“ dvou lidí opačného pohlaví, i když i v něm se dá najít leccos dobrého.

⁵² I když to ještě samo o sobě nemusí znamenat, že nikdy neprožíval, nebo že nebyl ženatý. Jen toto téma nestojí nijak v centru zájmu novozákonní zvěsti.

Apoštol Pavel pak v očekávání brzkého druhého Kristova příchodu píše: „Je pro muže lépe, když žije bez ženy.“ (1 Kor 7, 1) Ale dodává i: „Svobodným a vdovám pravím, že je pro ně lépe, když zůstanou tak jako já. Je-li jim zatěžko žít zdrženlivě, ať vstoupí v manželství, neboť je lepší žít v manželství než se trápit.“ (1 Kor, 7, 8 – 9)

Navazování partnerských vztahů je tedy věcí čistě kontingentní, hlavní je to co přijde na konci času. V pastorálních epištolách vzniklých později se důtklivě doporučuje monogamie.

Později byl vztah k manželství výrazně přehodnocen. V katolické tradici se stalo manželství dokonce jednou ze svátostí. Když parusie neměla nastat v dohledné době, bylo potřeba zajistit chod společnosti a státu a to bez reprodukce rodiny dost dobře nelze. Například v křesťanském Egyptě musely být zavedeny limity pro osoby hodlající se stát mnichy, aby jich do pouště neodešlo příliš mnoho a neohrozili fungování země. Přesto i nadále v dějinách, když převládly chiliastické tendence, byla pouta manželství oslabována a jeho význam ustupoval do pozadí. Taková období byla ale spíše výjimkou. Jinak se prosadily vedle sebe posvěcený stav manželský a celibátní stav duchovních jak světských, tak monastických.

Na principiální rovině však stále zůstávají milostná kouzla v rozporu s křesťanským pravověřím. Už samotná představa manipulace s nitrem člověka, který se *musí* po provedení kouzla zamilovat, jeho duše je tedy znevolněna, je v rozporu s osvobozující zvěstí evangelia, že: „ani výšiny ani hlubiny, ani co jiného v celém tvorstvu nedokáže nás odloučit od lásky Boží, která je v Kristu Ježíši, našem Pánu.“ Ř 8, 39 O to paradoxnější je, že svou hojností zmínka o „čarování milému“ v moravské lidové písni není pochyb, že to byla samozřejmá součást života.⁵³ A jaké zmínky o používání magie lze tedy v písních nalézt?

Jako velmi důležitý prostředek „čarování“ slouží byliny neboli zeliny. Jak o tom svědčí tato píseň a její rozmanité varianty.

Okolo Zlína

Okolo Zlína
svahy dolina,
na jednej roste,
na jednej roste
vzácná bylina

Bylinko malá,
kdybych tě znala,
s tebou bych synka,
s tebou bych synka
Přičarovala

⁵³ Podobně paradoxní se může zdát skutečnost, že český král a římský císař Karel IV., který byl tolik zbožný, že povolal do Prahy sv. inkvizici, aby tu dbala o čistotu víry, sám horlivě věřil astrologii, ačkoli bibli je myšlenka, že by osud člověka měly ovlivňovat pohyby nebeských těles velmi cizí.

Z písně, jejíž první sloka popisuje krajinu kolem jednoho východomoravského města, se ve druhé sloce promění v oslovení rostliny, které brání v použití za účelem přičarování milého jen neznalost dívčina. V tomto veselém popěvku se neseťkáme s žádným moralizováním, zda je takové jednání správné, či ne. Dovídáme se pouze, že by synka bylo možné bylinou přičarovat a nic nad to. Které byliny mají takovou moc, snad objasní další ukázka.

Kvítí milodějné⁵⁴ (z Vlachovic)

Chodila po poli,
trhala kukoly
aj tu dobromysel,
aby šohaj přišel

(var. Chodila po hájku,
trhala polajku,
aj ten návratníček,
vrat' sa mně, šohajku)

Chodila po hájku,
trhala polajku,
trhala, volala:
Pojď ke mně šohajku

(Chodila po lesi,
ozvi sa ně kde si,
jatelinku drobnú
trhám čtyrma prsty)

Ještě si natrhám
toho návratníčku.
Navrat' se mně, navrat',
švarný šohajíčku

(Věneček zavážu,
trávú po kolena,
nech na nové vesno,
su už tvoja žena)

Tato píseň z jižního Valašska je už, co se znalosti bylin týče, daleko konkrétnější. Koukol (*Agrostemma*), jak je to dosvědčeno i v bibli kralické (Mt, 13, 25), byl považován za nepříjemný plevel, rostl-li v obilí, mohla být spolu s ním sklizena i jeho semena bohatá na glykosidy a tím pro lidi i zvířata jedovatá, dnes je u nás téměř vyhynulý.⁵⁵ Jméno koukol se však dávalo téměř kterémukoli polnímu plevelu jako je jílek, sveřep a námel, což je parazitní houba napadající obilí. Zde se však bude jednat spíše o pravý koukol vyznačující se pěkným květem, proto se dnes vysazuje jako okrasná jednoletka. V lidovém léčitelství se používal proti střevním parazitům a kožním chorobám.

⁵⁴ Suš. 238

⁵⁵ JIRÁSEK, Václav, STARÝ, František a SEVERA, František. *Kapesní atlas léčivých rostlin*. 2. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1989. 319 s. s. 14 Knižnice obrazových publikací. (platí i pro všechny další květiny)

Jeho spojitost s láskou není příliš zřejmá, do písňe se dostal nejspíše kvůli rýmu.

Dobromysl (dobrá mysl, *origanum*) měla skutečně podle své etymologie způsobovat „dobrou mysl“, Řekové ji sadili na hroby, ve středověku sloužila jako ochranná bylina proti zlé moci, dodnes se používá jako koření i léčivka. Patří pak také mezi svatojánské kvítí, kterým se dá přivolat láska, chránit lidi i dobytek.

Polajka, druh máty (máta polej, *mentha pulegium*) dnes vzácná, používaná již Řeky a Římany v kulinářství, stejně tak ve středověku. Používala se hojně i v lidovém léčitelství mimo jiné jako abortivum, patří ovšem také ke svatojánským bylinám, kterou jsou-li utrženy na Jana (24. 6.) je jejich moc přitahovat chlapce nejsilnější.

Návratníček (vratič obecný, *tanacetum vulgare*) se začal používat jako léčivá bylina nejpozději ve středověku proti roupům a škrkavkám. V 15. století se měl v křesťanské Evropě konzumovat během půstu, jako připomínka hořkých bylin, které měli nakázáno jíst Izraelci před vyjitím z Egypta (Ex 12, 8). Nabízí se zde zřejmě etymologický výklad, že návratníček způsobuje návrat. V tomto kontextu milované osoby. Podobné „etymologické“ percepce se dostalo v lidové tradici i černobýlu (pelyňku), dalšího svatojánského kvítí, který měl způsobovat, přidal-li se do koupele, smytí snědé barvy z pokožky. Tak by se opět stala bílou, což bylo považováno za atraktivní. (V našich končinách minimálně od novověku.)

Jatelinka drobná (nejspíše jetel plazivý, *trifolium repens*) patří mezi zvláště rozšířené rostliny, dokonce sv. Patrik na ní měl podle legend v Irsku místním obyvatelům demonstrovat učení o Trojici. Avšak trhání čtyřmi prsty⁵⁶ zde

⁵⁶ Číslo čtyři platí univerzálně za číslo plnosti. „Čtyřka je číslo vesmírného řádu, čtyř světových stran či po staru čtyř větrů, čtyř ročních období, čtyř měsíčních fází a čtyř významných bodů v ročním oběhu slunce, bodu jarního a podzimního a dvou slunovratů. Proto se čtyřka vyskytuje především tam, kde jde o celý svět nebo celý vesmír. Nejnázornější biblický příklad je Gn 2,10 - čtyři rajske řeky, které podle tehdejších představ obtékaly celý svět. Obdoby jsou i jinde. Podle staroindického bájesloví má božská nebeská kráva na svém vemenu čtyři struky, z nichž vytékají čtyři řeky mléka do čtyř stran. Bible mluví dále o čtyřech cherubech (Ez 4) a apokryfní kniha Henochova (1Hen 9,1 a 10,1.4) o čtyřech archandělech jako obrazech Boží moci, rozšiřující se do všech čtyř stran světa. Tento místní význam čtyřky se zdá být původní, kdežto význam časový odvozený. Tak ve staré Persii (v zoroastrismu) se mluvilo o čtyřech hlavních periodách světových dějin, z nichž každá má trvat 3000 let. Také řecký spisovatel Hesiodos se zmiňuje o čtyřech obdobích světových dějin, kniha Daniel mluví o posloupnosti čtyř světových říší. V Indii jsou čtyři hlavní kasty a Buddha hlásal čtyři základní svaté pravdy (o utrpení, o jeho příčině v žádostech, o zničení této příčiny a o cestě k tomuto zničení příčiny). Stará buddhistická mystika také rozeznávala čtyři stupně sebeponoření na cestě k extázi. Ale to jsou všechno zmínky okrajové. Hlavní je zřejmě kosmický, vesmírný význam čtyřky.“ in: HELLER, Jan.

s největší pravděpodobností naznačuje snahu najít čtyřlístek, který by podle všeobecně rozšířeného názoru, měl přinést štěstí.

V poslední sloce písně se pak posluchač dovídá, k čemu všechno natrhané kvítí poslouží. Je svázáno do věnečku. Ten díky kouzelné květeně tak spojuje jeho sílu, kterou může přivolat lásku, zvláště je-li takového svatojánského kvítí devatero (nebo alespoň sedmero). V posledním verši je pak vyjádřena jistota, že dívka už napřesrok stane se ženou šohajka, kvůli kterému sbírá kvítí a vine věnec. Věneček je pak také možné pustit po vodě, jak bylo popsáno výše. Ukázání směru, kudy se bude (nejen) milostný život dívčin ubírat, má pak v pokřesťanstvené verzi této tradice právě svatý Jan Křtitel, na jehož svátek ostatně tato činnost připadá a v předvečer jeho svátku (23. 6.) je navíc letní slunovrat. Nad to je Jan Křtitel i v biblickém podání spojen s vodním živlem. Anebo bylo možné dát si věneček z devatera kvítí (nebo jen kvítí samo bez pořádajícího principu) pod polštář, životní partner se pak měl zjevit ve snu.

Jsou však i takové písně, které sice účinnost takových kouzel nezpochybňují, ba právě naopak, ale varují před nimi.

Galán čarovaný⁵⁷ (z Ostravice)

A v te naši zahrodce,
Rozmarijan roscě,
Nětrhaj ho synečku,
Ež větší uroscě.

Něni tamo žadneho,
Kdoby tam čaroval,
Ach žeby to dževčotko,
Co sem tam chodzival.

A v te naši zahrodce
Pěkně obrovnane,
Něchodz tamo synečku,
Je tam čarovane.

Čaruj dževčotko, čaruj,
Žaden cí něbroni,
šak čarovany galan
Něni požehnany .

Hned v první sloce písně je zmíněna další květina, tentokrát rozmarýn (rosmarinus), ten byl znám a používán už od starověku. V moravské lidové písni je to bylina obzvláště spojená s láskou, dokonce se pojmenování rozmarýn/rozmarýnek stalo synonymem pro milého stejně jako oslovení jmény holoubek, sokol aj. (Varování před brzkým utrnutím rozmarýnu tak může být alegorie výstrahy před předčasným dovršením milenecké lásky.) Druhá sloka, která začátkem i formou parafrázuje první, přináší tentokrát zákaz pro chlapce

Symbolika čísel a její původ. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 2003. 34 s. Biblické otázky; sešit č. 11. ISBN 80-239-4414-2.

⁵⁷ Suš. 207

na zahradu vůbec vstupovat. Bartoš zde hovoří ve svém komentáři dokonce o kreslení tzv. „obrovnáku“, tedy jakési kresby, která má přivolat lásku, podobně jako skřítkové/muří nohy mají chránit dům před neštěstím⁵⁸. Třetí sloka dodává identifikaci toho, kdo čaruje. A vzápětí v závěrečné strofě zazní hodnotový soud nad dívčíným jednáním. Z tohoto soudu plyne jednak, že takovéto „čarování“ bylo nejspíše dost všední záležitostí a nehrozil za něj ze strany světské spravedlnosti žádný postih, proto: Žádný ti nebrání. K tomuto se ale dodává ještě, že čarovaný galán není pozhnaný, jinými slovy není to věc Bohem chtěná, a nestojí proto pod jeho ochranou.

V jiné písni se však dívka brání, že by „chlapci čarovala“, ale podává místo toho vysvětlení, podle kterého mladíkova náklonost k ní spočívá docela v něčem jiném, než provádění magických úkonů.

Čáry⁵⁹

Polajko, polajko,
Dávno sme sa znaly,
Keď sme šohajovi,
Spolu čarovaly.

Čarovaly tobě,
Moje černé oči
Keď's jich viděl ve dně,
Musel ['s] přijít v noci.

Nečarovala sem,
Ani má mamička,
Než mu čarovaly,
Mé černé očička.

Čarovala tobě,
Má bílá hubička,
Keď ti ščebetala,
Jako laštovička.

V této písni, o jejíž oblibě svědčí množství variant rozesetých po celé Moravě, se opět vrací již známá polajka. Přestože je píseň ve svém konečném tvaru s milostnou magií polemická, její první sloka tomu příliš nenasvědčuje. I samotné vysvětlení přitažlivosti dívčiny je zasazeno do magického rámce, což působí jako estetický záměr, totiž klást do protikladu čarování, tedy něco mimořádného s očima a ústy, tedy něčím v jistém smyslu „všedním“. Píseň má však i jinou variantu, již Sušil uvozuje nadpisem: „jiný dálejšek“, jejíž vyznění je poněkud mechanistické, až fatalistické.

Čarovala sem mu,
Na dva ostré nože,
Už tobě Janošku,
Žádný nepomože.

Žádný nepomože,
Ani neporadí,
Půjdeš na zelinky,
Do naší zahrady.

⁵⁸ Bart. CIX Funkci takových ochranných znamení do jisté míry převzaly nápisy prováděné třikrátovými koledníky svěcenou křídou.

⁵⁹ Suš. 231

Zhodnotíme-li celkově fenomén milostné magie v moravské lidové písni, bude to záležitost ryze ženská, snad až na výjimky jako je píseň, v níž naopak mladík chystá milostná kouzla na děvče, ta je ovšem zlidovělá, původně se jedná o artificiální kus: Bětulinko boubelatá od Čelakovského, jak prokázal Bedřich Václavek⁶⁰. To je jeden z mála případů, kdy magii praktikuje chlapec ve snaze získat si srdce dívky. Skutečnost, že se mladé ženy tak často pokoušely „přičarovat“ životního partnera, si lze vysvětlovat tím, že v minulosti měly osoby ženského pohlaví jen málo příležitostí, jak aktivně do procesu námluv zasáhnout, alespoň ne legálně a mělo-li jejich jednání zůstat společensky přijatelné, bylo nutné přenechat rozhodující iniciativu mužskému protějšku. Pakliže bylo jen málo přirozených cest, jak se přičinit o své blaho, nabízí se logicky hledat způsoby, jak si pomoci prostředky nadpřirozenými. Jak bylo prokázáno již dříve, právě ten, kdo nemá reálně téměř žádnou moc ovlivňovat skutečnost kolem sebe, přikládá větší váhu magii a rituálům, a co je zajímavé, větší kultickou potenci mu připisuje i jeho okolí. Proto zaručená kouzla často radí právě ženy a to dokonce z okraje společnosti jako různé žebračky a cikánky. Kouzly si tak dopomáhá mnoho hrdinek moravských písní, včetně epické hrdinky balady o umrlém milenci. Čaruje se nejčastěji bylinami (popřípadě za pomoci magických obrazců) a to poměrně primitivně, alespoň jak je to vyjádřeno v lidové písni. Bylinu stačí nosit u sebe a účinky se dostaví, viz:

Vy chlapci nevíte,
proč vy k nám chodíte,
a já mám laskavec
u každých rukávec

Lyrická hrdinka pouze nosí bylinu (*amaranthus*) v součásti kroje a nápadníci se bez ničeho dalšího přicházejí o dívku ucházet. Je tu opět přítomná představa, že jméno rostliny souvisí s jejími účinky, a pracuje se zde se sympatetickou magií. (Tedy vezme-li se v potaz, že bylina působí na chování chlapců bez toho, že by se jich dotýkala a nemá tak žádnou souvislost s těly chlapců.) V lidové písni je však zvěčněna i taková situace a ten životní pocit, kdy veškeré byliny přivolávající lásku nepůsobí, a kterou Sušil ve své sbírce nazval poněkud nihilisticky, Všecko bezcenno:

⁶⁰ VÁCLAVEK, Bedřich. *O lidové písni a slovesnosti*. 1. vydání. V Praze: Československý spisovatel, 1963. 387 stran. Spisy Bedřicha Václavka; svazek 13. s. 79 – 80

Všecko bezcenno⁶¹ (z Hošťálkovic)

Chodila po hájku,
trhala polajku/fijalku.
Co je po polajce/fijalce,
dyž mne žádný/milý nechce.

Chodila po poli,
po oranej roli.
Co je po tom poli,
dyž mne hlava bolí.

Chodila po lesi,
trhala ořeší.
Co je po ořeší,
dyž mne nic netěší.

V této písni, která přebírá celé verše z již popsaného Kvítí milodějného, a se kterým je v přímé polemice, se setkáváme s novou dvojicí zástupců rostlinné říše. Prvním zástupcem je fialka, neboli violka vonná (*viola odorata*) jako polajka v moravském folklóru taktéž symbolizuje lásku. Fialka byla používána jako léčivka již ve starověku, kdy ji měl používat i Hippokrates. K nám se dostala až ve středověku, kdy byla pěstována pro okrasu v zahradách, v pozdější době začala být zužitkovávána pro svou vůni spíše parfumerií, než farmakologií. Jedná se tedy o bylinu, kterou lze také dobře počítat ke svatojánskému kvítí. Ořeší může znamenat jak listí vlašského ořechu, které se používala pro své dezinfekční účinky, tak listí lískového ořechu, což se zdá být pravděpodobnější, neboť ten se na Moravě vyskytuje nejpozději od doby bronzové a jeho plody a proutí mají být spojeny s plodností a sexualitou. Tak je tomu minimálně v německém jazykovém prostředí, kde idiom „In die Haseln gehen.“ (Jít do ořeší.) platil za eufemismus pro „souložit“⁶². Nicméně toto vše není nic platno. Žádné kvítí nedokáže způsobit, aby se do hrdinky písňe někdo zamiloval. A ani veškerá krása přírody vůkol, vyličená v textu písňe, nedokáže nešťastnou dívku potěšit, jak se domnívá Bartoš⁶³.

Jak ale uvidíme v následující ukázce, mělo obracení se k nadpřirozeným silám ve věcech milostných i svou pravověrnou podobu a to nejkřesťanštější z možných, formou modlitby.

⁶¹ Suš. 240

⁶² „...auch dasz die Hasel erotische Bedeutung hat (in die Haseln gehen heiszt liebeln. Wolfs zeitschr. f. deutsche Mythol. 3, 96)“ in: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, hasel bis haselgebüsch (Bd. 10, Sp. 530 bis 531) dostupné online: http://woerterbuchnetz.de/DWB/call_wbgui_py_from_form?sigle=DWB&mode=Volltextsuche&hitlist=&patternlist=&lemid=GH02985 [cit. 5. 5. 2018]

⁶³ Bart. LXXVIII

1752. Skočná⁶⁴ (z Velkých Pavlovic)

Dyž sem slúžil na tej faře,
nosíval sem na oltáře,
dycky sem se modlíval,
Pána Boha prosíval.

Za to děvče modrooké,
ne veliké, ne vysoké,
co by mně ho Pán Bůh dal,
Nepomucký svatý Ján.

Zřejmě mužský hrdina písně sděluje, že dříve sloužil na faře, kde značné úsilí věnoval tomu, že prosil Boha, aby se mu dostalo vytoužené životní partnerky. Samu o sobě zde žádnou heterodoxii nenalezneme, ačkoli soudě podle Ježíšových a Pavlových výroků není manželství právě tou věcí, kterou je třeba vyhledávat na prvním místě. Vedle postoje Nového zákona k romantické lásce, jako k něčemu docela kontingentnímu, jak bylo popsáno výše, působí prosit Boha za to, aby dal modrooké děvče, poměrně malicherně. Jakým způsobem je s láskou spojen světec Jan Nepomucký, patron vorařů a zpovědníků, není docela jasné⁶⁵. Patří však téměř neodmyslitelně k barokní zbožnosti českých zemí a jeho socha zdobí dosud nejeden most, či další prostor. Je tak možné, že se k němu prosebník obrací buď jako k patronu kostela, nebo jako svému osobnímu patronu, anebo zkrátka jako ke spolehlivému a mocnému přímluvci, který je nejspíš s to v jeho věci pohnout Boha k intervenci. Oproti milostné magii předchozích ukázek se jeví přímluvná modlitba za získání partnera na první pohled jako jasně křesťanská a ortodoxní. Milostná magie pracuje docela mechanisticky a předpokládá, že po provedení určitých úkonů se naprosto nutně musí očarovaná osoba do čarující zamilovat a tím pádem je člověku upřena svobodná vůle. V případě modlitby se člověk obrací k Bohu jako k subjektu. A ten je prošen, aby, bude-li chtít, se v předivu souvislostí cesty prosebníka a milované osoby, ke které se skrze Boha vztahuje, ubíraly stejným směrem. Avšak i v křesťanské zbožnosti se objevuje kauzální a ekonomické pojetí modlitby a prosby ve stylu investice a zisku. Svůj vrchol toto pojetí zažilo ve středověku, kdy kvetl i obchod s odpustky. Donátoři a fundátoři darovali církevním institucím množství majetku a votivních darů, aby pečovaly o památku jejich a jejich předků a snižovali tak dobu, kterou jejich duše stráví v očistci, na což existovaly složité výpočty⁶⁶. Na takové votivní dary upomíná poněkud verš: „nosíval sem na oltáře“. Z Boha by

⁶⁴ BARTOŠ, František, ed. *Národní písně moravské: nově nasbírané. [2]*. V Praze: Nákladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1899. s. 481-1196. s. 917 (podobně i Bart. 93 – 94)

⁶⁵ Ačkoliv je stejně jako Jan Křtitel spojen s vodním živlem.

⁶⁶ viz SPUNAR, Pavel. Napětí mezi oficiálním a „lidovým“ náboženstvím ve středověku In: BĚLKA, Luboš, ed. a KOVÁČ, Michal, ed. *Normativní a žité náboženství*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1999. 158 s.:il. Religionistika; [vol.] 9. ISBN 80-210-2047-4.

se tak stával jakýsi automat na splněná přání. V textu jasně příbuzným námi zkoumané písni se dokonce praví:

Pane farář, já vás prosím,
já to děvče dostat musím,
a já to děvčátko už musím mět,
dyby mně zbraňoval celý svět.⁶⁷

Zde se mladík sloužící na faře obrací ne přímo na Boha, ale nepřímo prostřednictvím duchovního. Případně má působit samotný farář. Zvláště působivá je líčení oné nutnosti, o níž těžko soudit, zda vykresluje spíše citové rozpoložení mladíka, který si neumí představit jiné vyvrcholení své milostné zápletky, nebo zda ilustruje účinek přímlyvy. Avšak: „Nikdo neví, co nastane; kdo oznámí člověku, jak bude?“ Kaz 8,7

Dalším poměrně zajímavým motivem, který se v lidové písni vyskytuje, je kouzlení příslušníků romského etnika, přesněji „cikánek“.

„Cikáni, Rómové (Roma) – původně starověká etnická skupina, žijící v oblasti severozápadní Indie. Toto území začali opouštět v devátém století a putovali do jiných částí Asie a hlavně do Evropy. V první polovině čtrnáctého století byli známi na Balkáně a později prakticky v celé Evropě. Žili roztroušeně po malých skupinách jako kočovní řemeslníci (kotláři, handlíři, hudebníci aj.) a zachovávali si celou řadu tradičních zvyků a obyčejů, početné příbuzenství, oblibu pestrých barev aj. Název Cikáni vznikl až v Evropě a znamenal původně obyvatele Egypta, kam se rovněž část Cikánů uchýlila (anglicky Gypsies, německy die Zigeuner, španělsky Giganos).⁶⁸“

Cikáni se na našem území začali objevovat až poměrně pozdě ve středověku a museli na místní obyvatelstvo působit poměrně exoticky. Velkou výhodou bylo, že na rozdíl od jiných vln cizích národů jako byli Avari, Maďaři nebo Mongolové tito nepřišli jako násilní nájezdníci, přesto svým potulným provozováním živností budili často nelibost. Města se před přespolní konkurencí chránila již od dvanáctého století, ale hlavně od století čtrnáctého právem mílovým. V českých zemích pak Rómové ponejvíc přilnuli k římskému katolictví, ačkoli si udrželi mnoho ze své svéráznosti. Velmi dlouho se neasimilovali s místním obyvatelstvem, v čemž jistě hrál roli jejich kočovný způsob života. Ačkoli byli Romové v dějinách v různě dlouhých periodách vystavováni jak perzekucím, tak pokusům je usadit, definitivní tečku za jejich kočováním se podařilo udělat až v polovině dvacátého století. Celkově vzato neměli u nás Cikáni nikdy příliš dobrou pověst, dodnes „cigánit“

⁶⁷ 125. Ze Stražovic, Bart. 94

⁶⁸ WOLF, Josef. *Abeceda národů: výkladový slovník kmenů, národností a národů*. 1. vydání. Praha: Horizont, 1984. 265 stran. s. 64

znamená lhát. Ve společnosti, do které nebyli příliš začleněni, vždy patřili k nejnižším vrstvám, například zlínská čtvrt Cigánov byla místem, kde bydlel kat a ostatní městská spodina, a již vévodil kopec s šibenicí. Kočující skupiny cikánů byly vyhledávaným útočištěm zločinců atd. Přesto lze najít ve vztahu k romské menšině i určitou ambivalenci, byli oblíbení a ceněni jako hudebníci a například při karnevalovém veselí „kdy bylo vše naopak“ a kdy středověk ukazoval svou „smíchovou tvář“ si mohli docela přijít na své. V období romantismu, kdy už začínalo být kočovnictví spíše na ústupu, byli Cikáni idealizováni pro svou spontánnost a živelnost jako vzor svobodného a nespoutaného člověka, přesně podle ideálu vznešeného divocha J. J. Rousseaua. Takovéto nadšení bylo sdíleno napříč literaturami, ať už se jednalo o K. H. Máchu nebo A. S. Puškina. V lidových vrstvách sice takovou oblibu Cikáni nikdy nedoznali, přesto byli svého druhu potřební, ať už se jednalo o vykonávání práce, která byla podřadná, nebo o různé aktivity na hranici legality. Počínaje nekalým obchodem, prostitucí a krádežemi konče.

A i v lidové kultuře se najde pro Cikány a jejich styl života jakýsi obdiv, i když docela ambivalentní, jako v této žertovné písni z Valašska:

A včil buďme chlapeci veselí,
jako bysme krejcara neměli,
šak cikán nemá nic,
vyskočí jak zajíc,
šak cikán nemá nic,
vyskočí jak zajíc

A co by ti cikáni neměli,
dyž jim každý jak může nadělí
po zádoch po hlavě,
když něco ukradne
po zádoch po řiti,
když něco uchytí

A potom tu byla kouzla, za která si rádi Cikáni nechali zaplatit. Ostatně dodnes si můžete dát hádat z ruky od Cikánky a oblíbené jsou i „cikánské karty“ a dost možná v dnešní době probíhá toto „čarování“ v neztenčené míře a možná i více díky televiznímu vysílání a masovým médiím. A tento obraz kouzlících Cikánek a jejich důvěřivě platících zákazníků v sobě uchovává i moravský folklór, zcela exemplárně v následujících dvou ukázkách.

Polanské dívky⁶⁹ (od Vsetína)

Polanské dívky
chytaly slépký
cigánom cigánom,

A jak jím dali,
hned' čarovaly
na trávě, na trávě

aby jim daly,
nejaké čary
galánom, galánom

Jedna s přaslicú,
druhá s masnicú,
pravda je, pravda je

V této písni dívky pocházející zjevně z dnešní Valašské Polanky nečarují podle vlastního postupu, ale učiní obchod s Cikány. Tito jim pak dají „nějaké čary“ a tím je cesta k přičarování chlapců volná. K provádění kouzel dívkami dochází hned na místě, kde jim příslušná kouzla byla předána, tedy někde venku, kde se potkali s Cikány. Čarování pak probíhá blíže nespecifikovaným způsobem, víme jen, že jedna z dívek použila přaslicu, tedy přeslici, nástroj používaný k předení, tyč nebo vidlici na kterou se umístil spřádaný materiál. To může svou symbolikou odkazovat k sudičkám a k moirám a vůbec metaforice spřádání osudu. Druhá z dívek používá masnicu, jak se na Zlínsku říkalo (říká) máselnici⁷⁰. O tom, že v mléko nebo vejce jakožto výživa pro nový život a jeho zárodek jak mají jak energetickou, tak magickou potenci není pochyb. Svědčí o tom i jeden ze zákazů v Bibli: „Nebudeš vařit kůzle v mléce jeho matky.“ Dt 14,21 Zde se jedná evidentně o vymezení se vůči magickým praktikám, ve kterých šlo o násobení životních sil obsažených jak v mase, tak v mléce. Tento předpis je stále ctěn v košer stravování.

Avšak, jak to celé dopadlo, se zde nedozvíme a vůbec celá píseň má jen velmi chudý děj a postrádá zápletku. Syžet počíná u lapení slepic, pokračuje vylíčením, za jakým účelem se koná, nato dojde k výměně slepic za „kouzla“ neznámo v jaké formě. Dívky mohly obdržet přímo nějakou substanci, s níž mohli kouzlit, nebo jen dostat návod, je také docela dobře možné, že dostaly právě zmíněnou přeslici a máselnici. Alespoň soudě podle zmínky, že čarovaly hned, protože tyto dva nástroje nepatří za obvyklých okolností k věcem, které by obyčejně člověk nosil s sebou.

⁶⁹ BARTOŠ, František, ed. *Národní písně moravské: nově nasbírané. [2]*. V Praze: Nákladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1899. s. 481-1196. s. 720

⁷⁰ BARTOŠ, František. *Dialektologie moravská: nářečí slovenské, dolské, valašské a lašské: nářečí hanácké a české*. Brno: Matice moravská, 1886. 374, 521 s. s. 325

Jindy pak čaruje samotná Cikánka:

Měla sem já rukávce,
dala sem je cikánce,
cikánečko malučká,
přačaruj mi synečka.⁷¹

O dalších transakcích za magické služby, které už neprobíhají, jak uvedeno výše, v naturáliích, ale v penězích pak hovoří další písně, například takto:

O cigáničko má milá
Přičaruj ty mně šohaja

Buduli ti ho čarovat
Musíš mně za to darovat

Štýry dukáty lebo pět
Bude syneček jako květ⁷²

Jak vidno nebylo pro romskou populaci kouzelnictví ničím stigmatizovaným, čemuž by se Romové bránili, byli-li by z toho nařčení. Kouzlení představovalo v době zapsání těchto písní spíše vítanou příležitostí k výdělku. V účinnost takových kouzel musela být mezi lidovými vrstvami velká důvěra, jak dokazuje množství sebraného materiálu. A kouzla musela často působit, i kdyby jen na bázi placebo efektu, a věštby se plnit.

Celkově vzato nacházejí se v moravské lidové písni asi následující přístupy k milostné magii. Tyto přístupy lze pak dělit na dvě kategorie podle toho, zda uznávají účinnost kouzel, či ne. Těch, které v moc kouzel věří, je drtivá většina. Jednak se tu setkáváme s písněmi, které milostná kouzla uznávají jako účinná a nijak jejich použití neproblematizují, jsou to písně Okolo Zlína, Kvítí milodějně, variantní konec písně Čáry i ty kde kouzlí Cikánky, Polanské dívky a další. Potom jsou tu texty, které rovněž nezpochybňují milostnou magii, ale vztyčují před ní varovný prst, to by byla píseň Galán čarovaný a pak především křesťansky reinterpretovaná balada o zesnulém a zpět přivolaném nápadníkovi jako Umrlec a jemu podobné, jimž byla věnována péče ve třetí kapitole. V těchto jsou síla a dopady čarování dovedeny do krajních důsledků a nelze říci, že by čarující aktérce přinesly něco zvláště dobrého. Přístup upírající kouzlům jejich moc mezi našimi ukázkami zastupuje především píseň Čáry, která v zásadě říká, že pravé důvody přitažlivosti dívek tkví ponejvíc v jejich

⁷¹ podobně BARTOŠ, František, ed. *Národní písně moravské: nově nasbírané. [2]*. V Praze: Nákladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1899. s. 481-1196. s. 721 – 722

⁷² Suš. 660 aj.

půvabech, spíše než v čarách a kouzlech. A nakonec tu je Všecko bezcenno, která nepřiznává žádný smysl sběru jakýchkoli květin napomáhajících lásce. Ačkoliv nasbírané byliny měly dívce přivodit náklonnost nápadníka, i nad jejich účinky stojí ještě vrtkavé kolo Štěstěny nebo řečeno spolu se žalmistou: Nisi Dominus ædificaverit domum, in vanum laboraverunt qui ædificant eam. Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam.⁷³

Povšimli jsme si, že kouzla využívají a provozují výhradně ženy a osoby mužského pohlaví se jim snaží nejraději vyhnout. To platí i nadále, ovšem naši tezi o souvislosti nízkého sociálního statutu a reálného podílu na rozhodování s používáním magie vztáhněme i na čarující Cikány a především Cikánky. Romové totiž zajisté představují „nejkouzelnější“ etnikum na celé Moravě, pomineme-li bohyně ze Žitkové, a současně pro ně platí premisa o velmi nízkém sociálním statutu. K tomu platí-li, že zvláště magické je to, co je neobvyklé, pak je exotičnost romského etnika na našem území faktorem, který jejich kouzelnou moc ještě umocňuje. Dále jsme zaznamenali, že v milostných písních figuruje výhradně magie sympatetická a čistě homeopatická⁷⁴, pracující často především se jmény bylin. Ty se používaly v písních jen v surovém stavu a nemáme indicie, že by se z nich vařil nějaký komplikovaný nápoj lásky. Jedině snad vyjma balady Keď sa Janko do vojny bral, kde se vaří lidské kosti, tato však stojí na pomezí milostné magie a nekromancie. Celkově lze říci, že v písních dívky sbírající „zeliny“ převažují nad typem zbožného mládence na faře. Co se kouzelných praktik a zvyklostí v této kapitole popsanych týče, jsou minulostí snad až s výjimkou čarujících příslušníků romského etnika, ti tak tvoří jakousi konstantu. Je zajímavé, že ačkoliv bylo (a je) čarování v rozporu s normativním náboženstvím, tedy pravověřím, v rozporu a církve k praktikování takových folklórních zvyklostí měla dosti ambivalentní vztah, nezpůsobila jejich zánik. Ten přišel pro lidovou kulturu a její magii, stejně jako i pro žitkovské bohyně, až s modernizací moravské vesnice nejpozději v polovině dvacátého století. Lidové obyčeje se sběrem čarovných bylin, vitím věnců a zažeháním svatojánských ohníčků lze tak dnes spatřit nejspíše v rámci nějaké folkloristické akce. Pokud ale bereme v potaz uchování fenoménu v paměti, lze vzhledem k rozšířenosti a hojné interpretaci námi představených písní hovořit o velmi rozvinutém sekundárním životě. Tyto písně jsou z většiny taneční a pro svou krátkost se i snadno pamatují. Vzpomínce na kouzla v moravské lidové písni tak smíme prorokovat ještě dlouhé trvání, uvážíme-li i to, že pasáž o čarující „cigánce“ je obsažena také v notoricky známé slovácké polce Tancuj, tancuj, vykrúcaj.

⁷³ ČEP: Nestaví-li dům Hospodin, nadarmo se namáhají stavitelé. Nestřeží-li město Hospodin, nadarmo bdí strážný. Ž 127,1

⁷⁴ podle FRAZER, James George. *Zlatá ratolest*. Překlad Erich Herold a Věra Heroldová-Šťovíčková. vyd. 2. Praha: Mladá fronta, 1994. 632 s. ISBN 80-204-0488-0. s. 18 – 48

Závěr

Cílem této práce bylo na zvolených ukázkách ilustrovat v co největší šíři, ačkoli jistě ne plnosti, rozličné typy látek, jimiž se lidová píseň na Moravě inspirovala. Mohli v ní, jak jsme viděli, vedle sebe v souladu existovat i prvky a motivy na první pohled dosti nesourodé. Zcela beze sporu monopolní podíl na látkách tvořících obsah lidové písně drží křesťanství. Blíže viděno jedná se jak o motivy, o jejichž křesťanském původu nemůže být pochyb, tak o křesťanskou reinterpretaci starších tradic a nakonec i tvořivou integraci křesťanských prvků do folklóru lidovými vrstvami. Písním jasně vycházejícím z křesťanství byly věnovány první dvě kapitoly, čili polovina práce.

První kapitola se zabývá vánoční koledou, tedy fenoménem neodlučitelně s křesťanstvím spjatým, ačkoliv slavení Vánoc je reinterpretace starších slavností zimního slunovratu a koledování je také starší než křesťanství⁷⁵. Scénář zvolené kolední písně pak také není shodný se scénářem normativního náboženství, tedy v tomto případě biblického kánonu, ale vychází z Pseudomatoušova evangelia, čímž nachází styčné body i s Koránem. Proto nelze jinak než tuto koledu označit za příklad křesťanské heterodoxie.

Druhá kapitola přináší výpravnou baladu o svatém Davidovi. Zde bylo identifikováno splynutí postavy biblického krále Davida s příběhem o Orfeovi a Eurydice. Jedná se o jinak velmi vzácný případ ohlasu antiky v moravském folklóru, který byl nepochybně zprostředkován křesťanstvím nesoucím právě odkaz antiky. Přitom je vskutku pozoruhodné, že ztotožňování krále Davida s pěvcem Orfeem sahá až do starověku, kdy se díky helénizaci mohly tradice o obou setkat přímo na území Izraele. Tuto píseň, viděno z pohledu biblického kánonu, nezbývá než také považovat za projev heterodoxie.

Třetí kapitola přináší pětici písní, jež spojuje to, že ve všech hlavní hrdinka přiměje k návratu svého zesnulého milého. Svým obsahem patří určitě mezi látky předkřesťanské a za povšimnutí stojí, že stejně jako koleda z první kapitoly i tato skupina balad není nějakým solitérem typickým jen pro české země, ale vyskytuje se rovněž po celé Evropě (a snad i jinde). Výsledný tvar písně je pak nutné přiřadit k těm inspirovaným předkřesťanským dědictvím, ačkoliv místy méně, místy více křesťansky přeznačeným.

Čtvrtá a poslední kapitola se svou „kytičkou“ písní o lásce toto dílo uzavírá a právě květiny v ní hrají nemalou roli. Užívání některých bylin sahá doložitelně až do antiky. Mnoho kouzelných praktik dostalo křesťanský náter díky spojení se svátkem Jana Křtitele. Dalším zajímavým prvkem těchto písní je popis styku s romským etnikem. Celkově zhodnoceno máme tu co dočinění

⁷⁵ ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení. III, Od Muhammada po dobu křesťanských reforem*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. 343 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-53-4. s. 216

s motivy ještě předkřesťanskými tak jejich křesťanskou reinterpetací, pak jsou tu ještě „kouzla cikánů“, ač sama o sobě docela klidně prastará, přece jen musela přijít ve styk s lidem na Moravě až po přijetí křesťanství.

Na závěr snad postačí říci, že jestliže se někde ukazuje teze Rémiho Bragua, že křesťanství je formou Evropy jako platná, je to i případ moravské lidové písně. Jak bylo shledáno, v textech písní se nacházejí jak motivy biblické, tradičně křesťanské, tak i křesťanské heterodoxie, slovanského pohanství, antiky i různě staré hermetické tradice. Přitom celkový křesťanský charakter moravskému folklóru nelze upřít ani v nejmenším, křesťanství tak tvoří jakýsi svorník všech zdánlivě nesourodých prvků a naplňuje tak svůj kosmický rozměr. A je to právě jihovýchodní Morava, kde se těší folklór největší oblibě, a zároveň kde je tradičně nejvyšší religiozita v celé České republice. O její křesťanské identitě a hodnotách pak alespoň z hlediska sociologie nelze pochybovat. Stojí tedy za zralou úvahu, že jestliže jsou naše kultura a identita křesťanské, přičemž vycházejí z natolik rozmanitých zdrojů a často nečekaných směrů, jestlipak po tureckých vpádech a mnoha válečných útrapách může tuto kulturu a identitu ohrozit nějaká skupina migrantů, a to i v případě, že by se o to pokoušela.

Rejstřík

Pramenné texty:

BARTOŠ, František. *Národní písně moravské: v nově nasbírané* [hudebnina]. Brno: Matice moravská, 1889. 653 stran

BARTOŠ, František, ed. *Národní písně moravské: nově nasbírané. [2]*. V Praze: Nákladem České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1899. s. 481-1196

JURKOVIČ, Pavel, ed. *Andělé v oblacích prozpěvují: kniha vánočního zpívání a muzicírování* [hudebnina]. Praha: Grafoprint-Neubert, 1996. 163 s. ISBN 80-85785-45-5

MEDVECKÝ, Karol Anton, ed. *Sto slovenských ľudových ballád*. Bratislava: nákl. vl., 1923. 150 s.

SUŠIL, František. *Moravské národní písně s nápěvy*. Brno: K. Winiker, 1853.

Seznam literatury

AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského*. 1. část. Olomouc: Edice Krystal, 1937. Spisy sv. Tomáše Akvinského. Theologická summa.

BARTOŠ, František. *Dialektologie moravská: nářečí slovenské, dolské, valašské a lašské: nářečí hanácké a české*. Brno: Matice moravská, 1886. 374, 521 s.

BARTOŠ, František. *Lid a národ: sebrané rozpravy národopisné a literární. sv. 1*. 2. vyd. Velké Meziříčí: J. F. Šašek, 1891. 257 s.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: ekumenický překlad. Vyd. 1. Praha: Biblické dílo Ekumenické rady církví v ČSR v Ústředním církevním nakladatelství v Praze, 1979. 978 s.

DUS, Jan Amos, ed. a POKORNÝ, Petr, ed. *Novozákonní apokryfy. I, Neznámá evangelia*. Překlad Jaroslav Brož. Vyd. 3. Praha: Vyšehrad, 2014. 461 s., [16] s. obr. příl. Knihovna rané křesťanské literatury; sv. 1. ISBN 978-80-7429-405-1.

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení. III, Od Muhammada po dobu křesťanských reforem*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. 343 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-53-4.

ERBEN, Karel Jaromír. *Kytice*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1957. 151 s.

ERBEN, Karel Jaromír. *Prostonárodní české písně a říkadla*. Praha: J. Pospíšil, 1864. s. 471

FRAZER, James George. *Zlatá ratolest*. Překlad Erich Herold a Věra Heroldová-Šťovíčková. vyd. 2. Praha: Mladá fronta, 1994. 632 s. ISBN 80-204-0488-0.

HACHLILI, Rachel. *Ancient Jewish art and archaeology in the diaspora*. Leiden, 1998. 499 s. ISBN 90-04-10878-5

HELLER, Jan. *Symbolika čísel a její původ*. Praha: Pastorační středisko při Arcibiskupství pražském, 2003. 34 s. Biblické otázky; sešit č. 11. ISBN 80-239-4414-2.

HORYNA, Břetislav. *Žité a normativní náboženství (Základní otázky)* In: BĚLKA, Luboš, ed. a KOVÁČ, Michal, ed. *Normativní a žité náboženství*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1999. 158 s.:il. Religionistika; [vol.] 9. ISBN 80-210-2047-4.

JIRÁSEK, Václav, STARÝ, František a SEVERA, František. *Kapesní atlas léčivých rostlin*. 2. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1989. 319 s.

JURKOVIČ, Pavel. *Vánoce* [hudebnina]. Praha: Muzikservis, 1998. 54 s. ISBN 80-86233-05-7.

KOPECKÝ, Jan. *Komedie o umučení a slavném vzkříšení Pána a Spasitele našeho Ježíše Krista*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1967. 221 s.: il. Hry.

Korán. Překlad Ivan Hrbek. Vyd. celkem 6., V tomto překladu a v Odeonu 2. Praha: Odeon, 1991. 794 s. Živá díla minulosti; Sv. 63. ISBN 80-207-0444-2.

KROLMUS, Václav. *Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy* 2. Praha: Plot, 2013. 338 s. ISBN 978-80-7428-200-3

LEPAŘ, František. *Slovník řeckočeský: [nehomérovský slovník řeckočeský]*. V Mladé Boleslavi: Karel Vačlena, 1892. 1181, [3] s.

MÁCHAL, Jan. *Bájesloví slovanské*. Ve Votobii vyd. 1. V Olomouci: Votobia, 1995. 217 s. Malá díla; sv. 36. ISBN 80-85619-19-9.

MERELL, Jan. *Starokřesťanské apokryfy*. V Praze: Vyšehrad, 1942. 41 s.

Ottův slovník naučný: ilustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí.
V Praze: J. Otto, 1903. Část: 20.

Ottův slovník naučný: ilustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí.
V Praze: J. Otto, 1904. Část: 21.

PARISH, Helen L. a William G. NAPHY. *Religion and superstition in Reformation Europe*. New York: Distributed exclusively in the USA by Palgrave, 2002. ISBN 071906158X

SPUNAR, Pavel. Napětí mezi oficiálním a „lidovým“ náboženstvím ve středověku In: BĚLKA, Luboš, ed. a KOVÁČ, Michal, ed. *Normativní a žité náboženství*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1999. 158 s.:il. Religionistika; [vol.] 9. ISBN 80-210-2047-4.

TŘEŠTÍK, Dušan. *Christianizace Slovanů, Křest nařízením shora?*, *Český časopis historický* 92, 1994, č. 3

VÁCLAVEK, Bedřich. *O lidové písni a slovesnosti*. 1. vydání. V Praze: Československý spisovatel, 1963. 387 stran. Spisy Bedřicha Václavka; svazek 13.

WOLF, Josef. *Abeceda národů: výkladový slovník kmenů, národností a národů*. 1. vydání. Praha: Horizont, 1984. 265 stran.

Internetové zdroje:

Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, hasel bis haselgebüsch (Bd. 10, Sp. 530 bis 531) dostupné online:
http://woerterbuchnetz.de/DWB/call_wbgui_py_from_form?sigle=DWB&mode=Volltextsuche&hitlist=&patternlist=&lemid=GH02985 [cit. 5. 5. 2018]

Francis James Child, English and Scottish Popular Ballads in:
<http://www.sacred-texts.com/neu/eng/child/ch054.htm> [cit. 26. 11. 2017]

Henry George Liddell. Robert Scott. A Greek-English Lexicon. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940.
in:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Ddeisidaimoni%2Fa> [cit. 9. 4. 2018]

http://www.chabad.org/theJewishWoman/article_cdo/aid/280331/jewish/Nitzevet-Mother-of-David.htm [cit. 25. 12. 2017]

Stříbrňák.cz, numismatické fórum, určování mincí a bankovek
<http://stribrnak.cz/bily-gros/> [cit. 18. 2. 2018]

The Gospel of Pseudo-Matthew, <http://www.gnosis.org/library/psudomat.htm>
[cit. 26. 11. 2017]

CD nosiče:

PRACHAŘ, Martin. *Opýtaj sa Malana*. [zvukový záznam na CD] Dolní Loučky: Indies Scope, 2014.