Legenda o sv. Svoradovi a sv. Benediktovi a domnelý „upírsky“ hrob na vrchu Chochel

Martin Diweg-Pukanec
Katedra slovanských filológií
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

The Legend of St. Svorad and St. Benedict and the Alleged “Vampire” Grave on Chochel Hill
Litikon, 2026, Vol. 11, No. 1, pp. 11-19
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4175-1727
DOI: https://doi.org/10.17846/litikon.2026.11.1.11-19

The name of St. Svorad derives from Proto-Slavic *Svojeradъ. It is a compound name, suggesting the noble origins of its bearer. This is also confirmed by the Bratislava manuscript of the legend. Given the nature of Svorad’s asceticism, the origin “de terra Poloniensi/Poliensi” is best interpreted as referring to the land of the Polians, meaning Kievan Rus’. During the 10th and 11th centuries, many Eastern monks and nuns came to Hungary. Moreover, after the death of Svorad’s contemporary saints in Kievan Rus’, anti-vampire practices and exorcisms were performed. Since on Chochel, just a few hundred meters from the Cave of St. Svorad at Skalka, a socially prominent individual is buried in the church as a vampire, this seems to be further evidence of cultural contacts between the Zobor Monastery and Old Church Slavic or Old Russian Church Slavic culture.

Keywords: religion, semantics, Old Church Slavic, Old Russian literature, Slovak literature

1. Úvod

Legenda o svätom Svoradovi a svätom Benediktovi od päťkostolského biskupa Maura zaujíma v dejinách slovenskej literatúry výnimočné miesto. Ako o nej hovorí Stanislav Šmatlák, je „neodškriepiteľným faktom, že z obdobia, zahrnujúceho 10. – 14. storočie, keď sa naša literárna kultúra dostala pod absolútnu nadvládu latinčiny, poznáme vlastne len jediné ucelené dielo, ktorému možno prisúdiť atribúty stredovekej literárnosti a ktoré i z hľadiska autorského a tematického možno pokladať za dielo slovenskej proveniencie“ (Šmatlák, 1988, s. 96). V článku sa pokúsime priblížiť, prečo je táto legenda takým významným dielom latinsky písanej stredovekej literatúry na Slovensku, a to spôsobom, že v čase jej napísania nebola naša literárna kultúra ešte pod absolútnou nadvládou latinčiny, ale v nej bola stále prítomná istá kontinuita veľmi vyspelej staroslovienskej kultúry.

© 2026 Martin Diweg-Pukanec. Toto dielo je licencované pod licenciou Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

2. Maurova legenda a pôvod Svorada

Najstaršia uhorská legenda *Vita sanctorum heremitarum Zoerardi confessoris et Benedicti martyris* o zoborských mníchoch Svoradovi a Benediktovi patrí nielen k najcennejším plodom stredovekej literatúry na Slovensku, ale má tiež širší historický a kultúrny význam v európskom, ako aj v špecificky slovanskom geografickom priestore. Výrazne sa viaže k osobitnému regiónu – Nitrianskemu vojvodstvu – a nemá v plnej miere globálne, ba ani štátne christianizačné poslanie, ako ho majú o niečo mladšie uhorské legendy svätoštefanské (porov. Pražák, 1981, s. 207 – 208). Legendu napísal biskup Maurus tesne po návšteve nitrianskeho vojvodu Gejzu v Päťkostolí na Veľkú noc roku 1064 (porov. Steinhübel, 2004, s. 275) a dá sa s veľkou pravdepodobnosťou predpokladať, že práve na jeho pokyn (pozri Ruttkay, 2016, s. 8). Príhody zo života oboch pustovníkov sa dopočul ešte ako mladý mních kláštora na Pannonhalme od Svoradovho žiaka Benedikta (a o posmrtných zázrakoch od zoborského opáta Filipa), takže bol vlastne súčasníkom oboch svätcov.

Časti legendy teda pred napísaním existovali v ústnom podaní Benediktovom a Filipovom. Maurov rukopis zo šesťdesiatych rokov 11. storočia sa do dnešných dní nedochoval. Legendu však od počiatku určite odpisovali prinajmenšom v benediktínskych kláštoroch v blízkosti Nitry, osobitne v kláštore sv. Hypolita na Zobore, potom po celej Európe. Neúplná verzia legendy sa zachovala až z rokov 1273 – 1294 v Záhrebskom breviári. Najstarší z úplných zachovaných odpisov je v budapeštianskom kódexe a pochádza zo začiatku 14. storočia. V kódexe je nielen celá legenda, ale aj dôležitý uhorský breviár, kde je od legendy odlišný zápis mena Svorada. V knižnici kolegiátnej kapituly sv. Martina v Bratislave bol v minulosti rukopis Maurovej legendy v kódexe z roku 1340, ktorý je momentálne nezvestný. Významný je tým, že o pôvode Svorada píše inak ako ostatné rukopisy. Rukopis Maurovej legendy je aj v kódexe, ktorý vznikol na začiatku 15. storočia v Pasove. Z konca 15. storočia pochádza odpis legendy v kódexe z kláštora rehoľných kanonikov Rouge-Cloître pri Bruseli. Text odpisu bol blízky neznámemu rukopisu, ktorý použil Surius v druhej polovici 16. storočia vo svojom diele *Vitae sanctorum*. Základom vydania bollandistov sa stal ďalší rukopis, napísaný koncom 15. storočia v Krossedocku pri Maastrichte, ktorý je totožný s rukopisom Mazarinovej knižnice v Paríži. V seminárnej knižnici v Lubline bol tiež rukopis Maurovej legendy z 15. storočia, ale ten je rovnako ako bratislavský dnes stratený (pozri viac Judák, 1997, s. 43 – 44, 47 – 48; Holinka, 1934, s. 336 – 341).

Už sme načrtli, že zásadnou otázkou legendy pre jej interpretáciu je pôvod Svorada. V tejto otázke je jeden nespochybňovaný fakt a tri interpretácie. Faktom je, že zo začiatku legendy jasne vyplýva, že Svorad nebol z Panónie, teda z Uhorska. Interpretovať sa dá (1) meno svätca a text o jeho (2) sociálnom a (3) teritoriálnom pôvode. Svoradovo meno sa v rukopisoch zapisuje vždy *Zoerardus*, iba pasovský rukopis má prešmyknutím *Zeorardus* a uhorský breviár zo 14. storočia má *Zourad* (porov. Holinka, 1934, s. 342, 346). Meno ako také vyzerá byť svojou koncovkou germánske, treba však jedným dychom dodať, že je neobvyklé, do úvahy pripadá iba nejaká (palatalizovaná) obmena antroponyma *Gerard*, ale veľmi pochybná. Najpodstatnejší pre výklad mena je kalendár z olomouckého horológia, kde sa na deň svätého Alexeja žobráka, teda 17. júla, pripísalo niekedy v roku 1201 alebo krátko po ňom *Sueradi heremite et mart.* (Pietrzak, 1996, s. 66), čo ukazuje pôvodný tvar mena, ktorý musel byť slovanský. Tvar *Zoerardus* bude totiž ponemčená a polatinčená forma praslovanského nekontrahovaného **Svojeradъ*, v starej češtine

po kontrakcii vzniklo **Svérad* (zapísané *Suerad*), v slovenčine zostalo ešte v 12. storočí **Svo(j) erad*, ako ukazuje zoborský zápis *Zoeradi* o darovaní kaplnky sv. Svorada pri Trenčíne (CDSl 1, 1971, s. 64). Ďalší vývoj v starej slovenčine ukazuje uvedený tvar *Zourad* zo 14. storočia, ktorý je prešmyknutím zo **Zuorad*, teda *Svorad*. Meno **Svoje-radъ* by bolo zloženým menom typu **Moji-měrъ*, neskôr *Mojmír* (pozri Diweg-Pukanec, 2020), pre vládcov Veľkej Moravy, takže potenciálne naznačuje vznešený pôvod svojho nositeľa.

Olomoucký prípis má obrovský význam aj pre textové interpretácie teritoriálneho a sociálneho pôvodu Svorada. Naznačuje totiž, že deň 17. júla nemusel byť ako sviatok pre svätého Svorada zvolený náhodne. Alexej z Edessy bol žobrákom, ale zároveň synom bohatých rodičov. O svätom Svoradovi vieme, že vyrástol z drsnej prostoty („ex rusticitate“), ale bratislavský rukopis na tom istom mieste uvádzal, že pochádzal z kráľovského rodu („de stirpe regia“) (porov. Holinka, 1934, s. 342). Tieto dva zápisy sa dávajú do protikladu a skúma sa, ktorý je pravdivý, faktom však je, že olomoucký prípis dáva možnosť, že zápis z bratislavského rukopisu nie je iba typickým legendistickým vylepšením Svoradovej prostoty, ale doplnením tohto faktu na spôsob svätého Alexeja. Pôvod „ex rusticitate“ v každom prípade nemožno oddeliť od geografického pôvodu, ktorý je záhadný. Podľa legendy Svorad prišiel „de terra Poloniensium“, ale starobylá svätoštefanská *Legenda maior*, ktorej evidentne slovanský autor (pozri Minárik, 1977, s. 169) legendu o sv. Svoradovi a sv. Benediktovi dobre poznal, uvádza túto pasáž tak, že so Svoradom prišiel aj Benedikt, pričom slová „de terra Poloniensi“ sa nachádzajú len v jednom zo štyroch zachovaných rukopisov, tri uvádzajú „de terra Poliensi“ (Druga, 2023, s. 162).

Obidva tieto latinské varianty (*Poloniensi*/*Poliensi*) sú nejasné, podrobne sa im venoval najnovšie Marek Druga a správne túto otázku spojil s neobvyklým asketizmom Svorada, ktorý tiež potrebuje geografické ukotvenie. V zásade preto uvádza, že ním nemôže byť s istotou ani Poľsko (vrátane provincie Váh na severe dnešného Slovenska), ani Pula na Istrii, čo sú obvyklé interpretácie týchto adjektív. Hypotéza poľského pôvodu vychádza najmä z celkovo pomýlenej zmienky Jana Długosza z 15. storočia a podobných neskorších tradícií. Hlavným problémom je potom vek a spoľahlivosť takýchto dokladov, ako aj to, že nie je úplne jednoduché prepojiť tieto regióny so Svoradovým asketizmom. Ten sa dá do istej miery prepojiť s Romualdom z Ravenny, ktorý pôsobil v Istrii a išiel so svojimi mníchmi do Uhorska. Navyše kronika Antonia Bonfiniho *Rerum Ungaricarum decades* z roku 1492 hovorí o príchode Svorada a Benedikta z Dalmácie, presnejšie z istrijskej Puly („Polianam“). Toto spojenie s Pulou (*Pola*) vyvracia celým radom argumentov rôznej kvality Stanisław Pietrzak (1996), z ktorých najdôležitejším sa javí, že v Pule sa objavili Slovania až neskôr (pozri viac Druga, 2023, s. 158 – 165), no slovanský pôvod Svorada ukazujú už najstaršie varianty jeho mena.

Pre identifikáciu s Poľskom i Pulou je potrebné sa filologicky vysporiadať s mätúcim slovným spojením „de terra Poliensi“, ktoré neumožňuje ani jednu možnosť, ako aj so slovným spojením „de terra Poloniensium“ z Maurovej legendy, ktoré je rovnako podivné. Zvykne sa vysvetľovať etnicky, teda ako zem náležiacu k etniku Poľanov či etnické skupiny v nejakom širšom, veľkopoľskom ponímaní (Swastek, 1979, s. 14). Ak by sme však kmeňový spôsob uvažovania prijali, tak sa nám ponúka filologicky oveľa lepší výklad uvedených variantov. Ak zoberieme do úvahy, že nemá ísť o Uhorsko a že Svorad sa postil na hranici ľudských síl a bol opásaný reťazou, ako aj interpretáciu mena ako slovanského a interpretáciu sociálneho pôvodu ako nízkeho (takého nízkeho, že sa to legenda okrem jedného rukopisu nepokúša ani zakryť a kalendár ho priraďuje k žobrákovi), tak Svorad musel najpravdepodobnejšie pochádzať

z Kyjevskej Rusi, teda z krajiny Poľanov, ktorej centrum bol Kyjev a ktorá mala silné kultúrne kontakty s Byzanciou a jej prostredníctvom s východným asketizmom. Latinský výraz **Polieni* bude s najväčšou pravdepodobnosťou odrazom starorusko-cirkevnoslovanského *Полѧне*. O Poľanoch kronikár uvádza, že „teraz" (t. j. na začiatku 12. storočia) sa už volajú Rusmi: „Полѧне ѥже нынѣ зовомаѥ Русь" (*Лаврентьевская летопись,* 1926 – 1928, s. 19). Keďže sa etnonymum *Polieni* prestalo používať, prirodzene sa u miestnych vzdelancov priklonilo k etnonymu *Poloni*, resp. ojkonymu *Pola*.

3. Pohrebné rituály svätých v staroruskej literatúre

Možnosť nejakej formy spojenia Svorada s Kyjevskou Rusou ako prvý aspoň nepriamo pripúšťa aj M. Druga (Druga, 2023, s. 150), keďže hľadal Svoradov pôvod aj prostredníctvom jeho asketického spôsobu života, ktorý je pre poľských Poľanov dosť nepravdepodobný. Popri Damianiho údaji o eremitovi Michalovi z istrijskej Puly, ktorý sa v rámci pokánia opásal reťazou už v čase svojho noviciátu, spomína dobovo blízky príklad z ruského prostredia. Kyjevsko-pečerský paterik, neskorostredoveký súpis približne tridsiatich hagiografií z 11. až 13. storočia, nám, ako uvádza, zachoval príbehy o zvláštnej askéze a jurodivých mníchoch kyjevsko-pečerskej lávry. Okrem pustovníkov obliekajúcich sa do neopracovaných zvieracích koží sa v pateriku máme dočítať aj o Joannovi Mnohostrádajúcom, ktorý žil trinásť rokov nahý s „ťažkými železami" na tele (porov. Fedotov, 2011, s. 53).

K tomuto by sme z okruhu ruských Poľanov dodali o trochu neskorší, ale možno ešte lepší príklad Svoradovho súčasníka svätého Teodóza, ktorý žil v jaskyni a v mladosti tajne nosil reťaz, ktorú jeho matka odhalila podľa krvavých škvŕn na košeli, nepretržite pracoval vrátane rúbania dreva sekerou, spal iba posediačky a ukazoval aj ďalšie prvky tvrdej askézy, ktorá bola podobná Svoradovej. Aj v jeho prípade môžeme hovoriť o jurodivosti, ktorá nie je výlučným fenoménom ruskej cirkvi, pretože grécka cirkev si ctí šiestich jurodivých (σάλοι), z ktorých o dvoch – svätom Symeónovi Stylitovi mladšom, ktorý miesto reťaze používal povraz, ale je predobrazom tejto formy askézy, a svätom Andrejovi Jurodivom – boli napísané veľmi rozsiahle legendy, známe aj v Kyjevskej Rusi. Rusi mali navyše život sv. Andreja, ktorý bol na Rusi považovaný za Slovana, vo veľkej obľube okrem iného preto, že podľa tradície sa mu v roku 910 zjavila v Konštantínopole Svätá Bohorodička (Fedotov, 2011, s. 31 – 44, 177). Netreba pripomínať, že Svoradovo rehoľné meno bolo Andrej, nie napríklad Michal s možným odkazom na eremitu z istrijskej Puly.

Navyše v priebehu 10. a 11. storočia prichádzali do Uhorska mnohí východní mnísi a mníšky. V Uhorsku máme s istotou doložené kláštory východného rítu v Marosvári-Oroszlámosi, Veszrémvölgyi, Sriemskej Mitrovici, Visegráde či v Dunapentelei. Vplyv byzantského či kyjevskoruského kresťanstva vidieť aj v prípade kaplniek a kostolov z 11. a 12. storočia, ktoré boli zasvätené východným svätcom. Vplyv východného eremitizmu v Uhorsku dokonca dokladajú obdoby kyjevskoruských mníšskych obydlí či umelých jaskýň, vytesaných do čadičových stien na polostrove v severovýchodnom cípe Balatonu, v blízkosti benediktínskeho kláštora v Tihanyi. Nielen tieto skalné príbytky, ale aj blízka kaplnka a cella sv. Mikuláša v Oroszkő („cella monachorum in loco Hurozkw"), teda v „Ruskej skale", naznačujú dlhodobú koexistenciu či prepojenie benediktínskeho a východného mníšstva. Podobné „lávry" boli vo Visegráde (Pražák, 1981, s. 216), s ktorým mal dokázateľné kontakty kláštor v českej Sázave. V prípade Zoborského opátstva síce nemáme k dispozícii také jednoznačné indície kontaktov

s prostredím Kyjevskej Rusi, ale odkaz na Zosima v legende o sv. Svoradovi a sv. Benediktovi predpokladá istý stupeň synkretizmu benediktínskej a východnej mníšskej tradície (pozri viac Druga, 2023, s. 154 – 155), pričom zo širšieho uhorského kultúrneho kontextu je zrejmé, že najmä kyjevskoruskej.

Za najstarších domácich svätcov z Kyjevskej Rusi sa považujú svätí mučeníci Boris a Gleb, synovia kniežaťa Vladimíra I. Veľkého, ktorí boli zabití svojím bratom v bojoch o moc, čo vypukli, keď knieža zomrel. Keďže všetci traja zomreli v roku 1015, boli súčasníkmi Svorada a Benedikta, a tak sú ich pohrebné rituály presnými dobovými svedectvami z východoslovanského prostredia. Boris a Gleb boli oficiálne kanonizovaní už v roku 1072 a ich kult mal zrejme legitimizovať kresťanskú vieru, keďže prvým kresťanským panovníkom Kyjevskej Rusi bol až Vladimír I.; kresťanstvo prijal roku 988, aj keď toto na Rusi žilo už generácie predtým, a to aj v najvyšších kruhoch. Najstaršími kyjevskoruskými svätými, ak by sa bral rok narodenia, sú z tohto prostredia knieža Vladimír I. a jeho babka Oľga, ktorí však boli kanonizovaní neskôr. V kontexte našich úvah o Svoradovi ako potenciálnom pustovníkovi z Kyjevskej Rusi vznešeného pôvodu je dôležité uviesť, čo sa so svätými kniežatami Vladimírom, Borisom a Glebom dialo potom, ako zomreli.

Ako prvý z uvedenej trojice zomrel Vladimír a pohrebné obrady tohto prvého kresťanského vládcu sú pomerne šokujúce. Kronikár uvádza: „Keď totiž Vladimír ochorel, Boris bol v tom čase pri ňom. Keďže Pečenehovia išli na Rusov, poslal proti nim Borisa, lebo on sám bol veľmi chorý a na túto chorobu zomrel 15. júla. Zomrel v Berestove, ale jeho smrť bola utajená, lebo Sviatopolk bol v Kyjeve. V noci však jeho spoločníci otvorili podlahu medzi dvoma izbami a po tom, čo telo zabalili do koberca, spustili ho na zem. Potom ho položili na sane, odniesli a uložili v kostole Svätej Bohorodičky, ktorý dal postaviť sám Vladimír“ (*Лаврентьевская летопись*, 1926 – 1928, s. 91 – 92).

Tieto obrady sú šokujúce po prvé preto, že otvor, ktorý bol urobený medzi dvoma miestnosťami, možno spojiť so starým bieloruským zvykom urobiť po smrti dieru v strope „osobe s povesťou čarodejníka“ (Váňa, 1990, s. 134), teda zrejme niekoho, kto má nadprirodzenú moc, v kresťanskom prostredí by tomu zodpovedal svätec či budúci svätec; inak stačilo otvoriť okno, prípadne duša odišla zvláštnym otvorom v stene, ktorý sa volal *dušník*. Cieľom diery v strope bolo evidentne dezorientovať duše neobyčajných, výnimočných mŕtvych, aby sa nemohli vrátiť domov a stať sa upírmi. Po druhé, zabalenie tela do koberca sa zdá byť jednou z mnohých techník používaných na znehybnenie mŕtvoly, aby sa zabránilo jej vzkrieseniu. Tieto praktiky boli potvrdené pri archeologických vykopávkach po celej Európe, z ktorých najznámejšou je prebodnutie kolom, ktorého skutočným cieľom bolo pribiť mŕtveho k zemi. Napokon, aj keď toto už za protivampírsku praktiku v pravom zmysle slova považovať nemožno, umiestnenie mŕtvoly na sane je vysoko symbolické, najmä ak vezmeme do úvahy, že 15. júla, keď knieža Vladimír zomrel, nebol určite žiaden sneh. Sane sa preto dajú interpretovať ako dopravný prostriedok na prepravu mŕtveho na druhý svet, rovnako ako slúžila loď pre Vikingov. Tieto rituály nemožno považovať za nejakú starobylú pohanskú praktiku, lebo predkresťanskí Slovania svojich mŕtvych primárne spaľovali (Álvarez-Pedrosa – Santos Marinas, 2023, s. 102 – 103).

Význam spaľovania ako vhodného pohrebného rituálu sa zvláštnym spôsobom prejavuje v rôznych príbehoch o revenantoch, ktorí akoby volali po starodávnom kremačnom obrade, čo však kresťanstvo nepodporovalo. Takýmito revenantmi boli pravdepodobne aj svätí Boris a Gleb (porov. Álvarez-Pedrosa – Santos Marinas, 2023, s. 103 – 104). O Glebovi sa píše, že „knieža

nariadil, aby sa vyhľadalo telo svätého Gleba. Hoci ho hľadali dlho a usilovne, nikto ho nedokázal nájsť. O rok neskôr však lovci narazili na telo svätca, ktoré ležalo neporušené, lebo sa ho nedotkla ani zver, ani vtáky. Odišli do mesta a informovali o tom najvyššieho mestského úradníka. Spolu so sluhami sa vybral [na miesto] a videl, ako svätcovo [telo] žiari ako blesk, a úradník bol ohromený" (Lenhoff, 1989, s. 127). V inom zázname, ktorý musí zaznamenávať neskoršie obdobie od predošlého textu, sa zas uvádza, že Gleba pochovali vedľa Borisa, a „hoci svätý tam ležal dlhý čas, zostal úplne nezranený, lebo Boh ho nenechal v zabudnutí a opustenosti, ale dal znamenia: raz bol vidieť ohnivý stĺp, inokedy horiace sviečky" (Kantor, 1983, s. 193). Tri ohnivé stĺpy „ako dúhy" boli ostatne vidieť aj nad hrobom svätého Teodóza v kostole, do ktorého išiel po smrti na saniach (*Лаврентьевская летопись*, 1926 – 1928, s. 130, 147).

Keď bolo telo Gleba nájdené, bolo prevezené do kostola sv. Bazila vo Vyšehorode, kde bolo pochované vedľa Borisa. Podivné javy však neprestali, lebo nad hrobom kniežat boli pozorované ohnivé stĺpy a horiace sviečky. Neskôr sa stali ešte podivnejšie veci: z hrobu vyšľahli plamene, ktoré popálili nohy vojaka, čo nechtiac vstúpil na sväté miesto, a pár dní potom zničil kostol strašný požiar. Metropolita Ján „bol naplnený veľkým strachom a pochybnosťami, no potom ho zaplavila odvaha a radosť v Bohu. A keď sa rozlúčil s kniežaťom, zvolal duchovenstvo a všetkých kňazov a nariadil im, aby sa s krížmi vybrali do Vyšehorodu. A prišli na miesto, kde ležali svätí. S nimi bol aj knieža Jaroslav. A na mieste, kde vyhorel kostol, postavili malú kaplnku. Arcibiskup prišiel s krížmi a v tej kaplnke usporiadal večernú bohoslužbu" (Kantor, 1983, s. 209). Ako uvádzajú Álvarez-Pedrosa a Santos Marinas (2023, s. 104 – 105), reakcia kniežaťa a cirkvi je príznačná, lebo sa vykonal akýsi exorcizmus, pri ktorom boli kríže prenesené na miesto, kde kostol vyhorel, a bola slávená omša na hrobe. Tieto opatrenia s veľkou pravdepodobnosťou zodpovedajú rituálu exorcizmu a očistenia s cieľom zabezpečiť večný odpočinok, ktorý svätí mučeníci zrejme nemohli nájsť.

4. Hrob v sakrálnej stavbe na vrchu Chochel

Ak by sme sa pozerali na skutky svätého Svorada po jeho smrti (pozri Holinka, 1934, s. 345 – 346), tak vzkriesenie mŕtveho zbojníka nemožno v žiadnom prípade považovať za nepokoj mŕtveho svätca, hoci bol pre jeho účastníkov hrôzostrašný, je to jednoznačne zázrak. Ešte väčším zázrakom je ďalší jeho posmrtný počin, ktorý uvádza legenda, ale je trochu odlišný, pretože svätcova záchrana odsúdeného pred smrťou je zároveň skrytou obžalobou nitrianskeho súdnictva. Kedy sa mali stať tieto udalosti po smrti Svorada, nie je zrejmé, ale vzhľadom na to, že legenda podľa všetkého vznikla na objednávku nitrianskeho vojvodu Gejzu z Vazulovej línie Arpádovcov, tak je pravdepodobné, že to bolo za vlády nitrianskeho vojvodu Imricha (1029 – 1031) zo Štefanovej línie. Dá sa predpokladať, že k záchrane odsúdenca došlo práve v roku 1029, keď Štefan musel z Nitry a z celého vojvodstva odstrániť Vazulových verných a rozbiť tak zázemie, ktoré vojvodovi slúžilo desiatky rokov (Steinhübel, 2004, s. 239). Toto je síce možno trochu sporná historická úvaha, ale na jej základe by sme mohli spresniť čas Svoradovej smrti. To je dôležitý údaj, ktorý k dispozícii nemáme, z legendy vieme iba to, že Svorad prišiel do Uhorska v časoch kráľa Štefana. Ak by sme teda tento historický predpoklad prijali, mohli by sme Svoradov skon klásť najneskôr do dvadsiatych rokov 11. storočia. Je potom určite zaujímavé, že práve v tomto období sa prestalo pochovávať na vrchu Chochel, iba pár stoviek metrov od predpokladanej jaskyne tohto svätca.

Vyvýšenina Chochel pri Skalke pri Trenčíne má úzky hrebeňovitý tvar, čo je evidentne aj motiváciou jej pomenovania. Opevnené sídlisko bolo využívané už v dobe bronzovej, železnej, rímskej a napokon slovanským obyvateľstvom v stredoveku, pričom z hľadiska charakteru a intenzity osídlenia možno toto obdobie rozdeliť na starší úsek 9. – 10. storočia a mladší úsek 12. – 13. storočia. V 9. – 10. storočí sa využíval prakticky celý areál lokality a archeologický výskum potvrdil pre toto obdobie existenciu stredovekej sakrálnej stavby a cintorína pri nej, ako aj ďalších objektov (Hanuliak – Nešporová, 2001, s. 327 – 328), potom však nastala nevysvetliteľná prestávka počas jedného storočia. „Absencia celého spektra nálezov príznačných pre 11. stor. môže byť dokladom hiátu, oddeľujúceho oba chronologické rámce. Možno na začiatku tohto úseku, ak nie už v 10. stor., bol v interiéri pustnúceho sakrálneho objektu vykopaný hrob jedinca s dokladmi protivampirických praktík“ (Hanuliak, 1998, s. 326).

Sakrálna stavba na vrchu Chochel je výnimočná z hľadiska dispozície, rozmerov i orientácie (Hanuliak, 1997, s. 17), a preto zrejme veľmi archaická. Stavba je totiž takmer štvorcovej dispozície a poloblúková apsida je iba plytko vyklenutá. Celková plocha lode 14,8 m^2 sotva mohla byť určená pre početnejšiu skupinu veriacich (Hanuliak, 1998, s. 323 – 325). Jej pozdĺžna os, vedená stredom apsidy, je navyše od očakávanej západno-východnej sakrálnej línie odklonená o 43°. Cintorín pri sakrálnej stavbe možno spoľahlivo datovať do 9. – 10. storočia a poloha hrobov voči sakrálnej stavbe dokazuje, že hroby sú mladšie ako stavba. V tomto kontexte je napokon zásadným odkrytý hrob excelentného jedinca stareckého veku v hrobovej jame vylámanej pomerne namáhavým spôsobom vo vápencovom podloží v interiéri sakrálneho objektu (Hanuliak, 2025, s. 71). Toto je síce v súlade so zásadou, že sociálne významní jedinci majú byť pochovávaní v kostole, ale tomuto jedincovi bola posmrtne oddelená hlava a časť krku a horná časť trupu bola zaťažená 11 stredne veľkými kameňmi. Prejavy tohto druhu sa v tomto geografickom prostredí označujú ako posteriórne protivampírske praktiky (Hanuliak – Nešporová, 2001, s. 328 – 330).

Prečo bol však sociálne významný jedinec pochovaný v kostole ako upír, čo je v tomto regióne niečo nevídané, si vyžaduje interpretáciu. Podľa nášho názoru je jediným možným spôsobom výkladu analógia s pohrebom svätého kyjevského kniežaťa Vladimíra. Miesto otvoru mala slúžiť na dezorientáciu duše neobyčajného, výnimočného mŕtveho dekapitácia, miesto koberca slúžili na znehybnenie mŕtvoly kamene, ale princíp je ten istý. Toto by významne svedčilo o kontaktoch Zoborského kláštora s Kyjevskou Rusou a čiastočne tiež podporovalo naše úvahy o Svoradovom pôvode.

5. Záver

Legenda o svätom Svoradovi a svätom Benediktovi od päťkostolského biskupa Maura zaujíma v dejinách slovenskej literatúry výnimočné miesto nielen preto, že celé stáročia bola jednoznačne literárne najlepším uceleným dielom slovenskej proveniencie, ale zároveň aj tým, ako sme sa snažili v našom článku dokázať, že je mostom medzi staroslovienskymi a latinskými písomnými a literárnymi pamiatkami na Slovensku. Poukázanie na možnosť, že svätý Svorad a jedinec pochovaný na vrchu Chochel boli v kontakte s kultúrou Kyjevskej Rusi, do značnej miery ukazuje, že Zoborský kláštor plnil v Nitrianskom vojvodstve podobnú úlohu, akú plnil v Čechách kláštor v Sázave. Toto je dôležité zistenie, ktoré upevňuje teórie, že napríklad staroslovienske *Viedenské glosy* so slovenskými jazykovými prvkami (porov. Diweg-Pukanec, 2019, s. 28 – 29) mohli vzniknúť práve v kláštore sv. Hypolita, ktorého patrónmi boli slovanskí veľmoži z nitrianskeho

kniežacieho rodu Poznan (Lukačka, 2002, s. 27 – 29). Z legendy sa nedozvedáme, akým jazykom rozprával Benedikt Maurovi o živote Svorada, ani akým jazykom Maurovi podával posmrtné Svoradove zázraky zoborský opát Filip. Môžeme však takmer s istotou tvrdiť, že tieto udalosti existovali aj v miestnom, prinajmenšom ústnom podaní, čo nepriamo dokazujú zachované podoby mena Svorad v starej slovenčine.

Veľmi lákavé by napokon bolo stotožniť svätého Svorada s mužom stareckého veku v hrobe archaického kostola na Chochli. Zo sémantického hľadiska to nie je vylúčené. Z legendy vieme usúdiť, že Svorad neumrel v jaskyni na Zobore, keďže chcel pred smrťou vidieť ešte opáta Filipa, ale ten už nestihol prísť. Nápadné je však najmä to, že hoci hlavnou postavou legendy je Svorad, pasáž o jeho pochovaní chýba. Píše sa v nej iba to, že svätý Benedikt bol pochovaný v tej istej hrobke v bazilike v Nitre, kde boli pochované „kosti" svätého Andreja, čo môže znamenať hypoteticky aj lebečné kosti a krčné stavce. Navyše vieme, že sa po Svoradovej smrti s jeho telom pomerne násilne manipulovalo, keďže sa z jeho tela ťahala reťaz, čo Maurus zdôraznil zvukomaľbou (pozri Holinka, 1934, s. 344 – 345). Aj keď je zvláštnosťou, že Svorad a Benedikt neboli pochovaní v kláštore sv. Hypolita, ako by sme očakávali, ale v nitrianskej bazilike, ktorá sa už na začiatku 12. storočia volala „ecclesia sanctorum Emerami, Andree et Benedicti" (CDSl 1, 1971, s. 63), stotožnenie Svorada s mužom pochovaným v kostole na Chochli by bolo iba sémanticky prijateľným dohadom, v jeho prospech však zatiaľ chýbajú akékoľvek priame dôkazy.

LITERATÚRA

ÁLVAREZ-PEDROSA, Juan Antonio – SANTOS MARINAS, Enrique. 2023. *Rituals in Slavic Pre-Christian Religion. Festival, Banqueting, and Divination*. Leeds: Arc Humanities Press, 2023. ISBN 978-16-418-9206-3.

CDSl 1 – *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae. Tomus I*. 1971. Ed. Richard Marsina. Bratislava: Slovenská akadémia vied, 1971.

DIWEG-PUKANEC, Martin. 2019. *Antológia textov (nielen) slovenských redakcií staroslovienčiny*. Brno: Tribun EU, 2019. ISBN 978-80-263-1533-9.

DIWEG-PUKANEC, Martin. 2020. On the names of the direct line of the house of Mojmirs. *Acta Onomastica*, 2020, roč. 61, č. 1, s. 185 – 193. ISSN 1211-4413.

DRUGA, Marek. 2023. K otázke pôvodu sv. Svorada a pustovníckych vplyvov v Zoborskom kláštore. *Historia Slavorum Occidentis*, 2023, roč. 13, č. 3 (38), s. 141 – 178. ISSN 2084-1213.

FEDOTOV, Georgij Petrovič. 2011. *Svatí staré Rusi*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011. ISBN 978-80-87378-76-2.

HANULIAK, Milan. 1997. Výsledky archeologického výskumu v Skalke nad Váhom a ich vzťah k benediktínskemu opátstvu. In: MARSINA, Richard (ed.). *Skalka pri Trenčíne. Miesto legiend a pútí*. Trenčín: Trenčianske múzeum v Trenčíne – Slovenská historická spoločnosť pri SAV v Bratislave, 1997, s. 16 – 21.

HANULIAK, Milan. 1998. Skalka nad Váhom a jej význam v dejinách osídlenia trenčianskeho mikroregiónu. *Slovenská archeológia*, 1998, roč. 46, č. 2, s. 309 – 331. ISSN 1335-0102.

HANULIAK, Milan. 2025. Archeologická minulosť návršia z obce Skalka nad Váhom. In: JUDÁK, Viliam – SOLČIANSKY, Anton (eds.). *Duchovné srdce Považia. 800. výročie založenia benediktínskeho kláštora na Skalke*. Nitra: Gorazd n. f., Kňazský seminár sv. Gorazda, 2025, s. 65 – 91. ISBN 978-80-89481-73-6.

HANULIAK, Milan – NEŠPOROVÁ, Tamara. 2001. Rekonštrukcia stredovekého osídlenia v Skalke nad Váhom. *Archaeologia historica*, 2001, roč. 26, č. 1, s. 325 – 342. ISSN 0231-5823.

HOLINKA, Rudolf. 1934. *Sv. Svorad a Benedikt, světci Slovenska (rozbor a tekst legendy z konce XI. století)*. Bratislava: Státní tiskárna v Praze, 1934.
JUDÁK, Viliam. 1997. Maurova legenda – Vita sanctorum heremitarum Zoerardi confessoris et Benedicti martyris. In: MARSINA, Richard (ed.). *Skalka pri Trenčíne. Miesto legiend a pútí*. Trenčín: Trenčianske múzeum v Trenčíne – Slovenská historická spoločnosť pri SAV v Bratislave, 1997, s. 39 – 48.
KANTOR, Marvin. 1983. *Medieval Slavic Lives of Saints and Princes. Michigan Slavic Translations 5*. Ann Arbor: University of Michigan, 1983. ISBN 09-300424-4-1.
Лаврентьевская летопись. Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1926 – 1928.
LENHOFF, Gail. 1989. *The Martyred Princes Boris and Gleb. A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. UCLA Slavic Studies 19*. Columbus, OH: Slavica, 1989. ISBN 08-935720-4-7.
LUKAČKA, Ján. 2002. *Formovanie vyššej šľachty na západnom Slovensku*. Bratislava: Minor, 2002. ISBN 80-901407-8-5.
MINÁRIK, Jozef. 1977. *Stredoveká literatúra: svetová, česká, slovenská*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1977.
PIETRZAK, Stanisław. 1997. Św. Andrzej Świerad Zoerardus – Pustelnik znad Adriatiku czy Dunajcza. In: MARSINA, Richard (ed.). *Skalka pri Trenčíne. Miesto legiend a pútí*. Trenčín: Trenčianske múzeum v Trenčíne – Slovenská historická spoločnosť pri SAV v Bratislave, 1997, s. 49 – 69.
PRAŽÁK, Richard. 1981. Nejstarší uherská legenda Legenda sanctorum Zoerardi et Benedicti v širších historických a kulturních souvislostech své doby. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. C, Řada historická*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, 1981, roč. 30, č. C28, s. 207 – 224.
RUTTKAY, Alexander T. 2016. O počiatkoch kresťanstva na území Slovenska, význame cyrilo-metodskej misie a jej odozvách v 10. – 11. storočí. *Konštantínove listy*, 2016, roč. 9, č. 2, s. 2 – 10. ISSN 1337-8740.
STEINHÜBEL, Ján. 2004. *Nitrianske kniežatstvo*. Bratislava: Veda – Rak, 2004. ISBN 80-224-0812-3.
SWASTEK, Józef. 1979. Święty Andrzej Świerad i jego kult v Tropiu. *Nasza Przeszłość*, 1979, roč. 52, s. 18 – 19. ISSN 0137-3218.
ŠMATLÁK, Stanislav. 1988. *Dejiny slovenskej literatúry*. Bratislava: Tatran, 1988.
VÁŇA, Zdeněk. 1990. *Svět slovanských bohů a démonů*. Praha: Panorama, 1990. ISBN 80-7038-187-6.

Poznámka

Financované EÚ NextGenerationEU prostredníctvom Plánu obnovy a odolnosti SR v rámci projektu č. 09I03-03-V04-00670 *Inverted Morality: Reversed Semantics in Old Church Slavic Moral Words (OXYMORAL)*.

Prof. Mgr. Martin Diweg-Pukanec, PhD.
Katedra slovanských filológií
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Štefánikova 67
949 74 Nitra
Slovenská republika
mdpukanec@ukf.sk