

**Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici
Fakulta humanitných vied**

MARTIN GOLEMA

Predhistória literatúry u Slovanov

 **BELIANUM**

2013

Predhistória literatúry u Slovanov

© Autor: doc. PaedDr. Martin Golema, PhD.

Recenzenti: prof. PhDr. Zuzana Hurtajová, CSc.

doc. Ivan Jančovič, PhD.

doc. PaedDr. Ľubomír Kováčik, PhD.

Vydavateľ: Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici – Belianum

Fakulta humanitných vied 2013

ISBN 978-80-557-0645-0

Vysokoškolská učebnica *Predhistória literatúry u Slovanov* sprostredkúva východiská a výsledky riešenia grantového projektu VEGA MŠ a SAV č. 1/0260/13 s názvom *Sondy do predhistórie literatúry u Slovanov*.

OBSAH

ZÁSADY.....	5
ÚVOD.....	6

1. TEORETICKÉ A METODOLOGICKÉ VÝCHODISKÁ PREDHISTÓRIE LITERATÚRY U SLOVANOV

1.1 Abdukcia ako najpoužívanejší logický postup pri rekonštrukcii fragmentov textu.....	16
1.2 Teória mémov ako nádejný model šírenia mytologických i literárnych príbehov.....	19
1.3 Teória intertextuality – vhodné „alibi“ pre prenesenie pozornosti od autora literárneho diela smerom k „bezodnej priepasti“ predtextov.....	21
1.4 Kultúrne štúdiá ako azyl pre tých, ktorým je tesno v tradične chápanej literárnej vede...24	
1.5 Interpretatívna paradigma vo vedách o kultúre ako úsilie o zhustený popis.....	26
1.6 Od hľadania kontextu k „rámovaniu“ znaku.....	29
1.7 Náboženstvo a mýtus ako anachrónna, teda takmer nesmrteľná štruktúra.....	30
1.8 Nová porovnávacia mytológia G. Dumézila a jeho školy.....	32
1.9 Archeológia literárnej komunikácie ako pokus o dejiny textu pred epochou literatúry....	35
1.10 Od dejín literatúry k dejinám kultúry: semiotika kultúry tartusko-moskovskej školy.....	37
1.11 Kreatívna hermeneutika Mirceu Eliadea ako úsilie o porozumenie a vysvetlenie každého stretnutia človeka s posvätným od predhistórie až do dnešných dní	40
1.12 Predhistória literatúry u Slovanov – nedokončený projekt V. N. Toporova	43

2. INTERPRETAČNÉ SONDY DO TEXTOV

2.1 KOSMOVA A DALIMILOVA „DÍVČÍ VÁLKA“ AKO METAFORA INDOEURÓPSKEJ VOJNY FUNKCIÍ

2.1.1 „Dívčí válka“ ako interpretačný problém.....	47
2.1.2 Vojna funkcií v rôznych indoeurópskych tradíciách – podstata konfliktu.....	51
2.1.3 Vojna medzi mužmi a ženami ako metafora prvej vojny sveta, teda vojny funkcií.....	53
2.1.4 Interpretačné možnosti a hranice použitia pojmu „Amazonky“.....	58
2.1.5 Hranice príbehom „infikovanej“ oblasti, ohnisko infekcie (skýtski Sauromati, stredovekí Česi a správy o baltských „Amazonkách“).....	60
2.1.6 Počiatková oddelenosť žien a mužov ako epické východisko „prvej vojny sveta“, funkčné atribúty oboch táborov.....	64
2.1.7 Zakladateľská vojna.....	75
2.1.8 Zrod opojenia alebo mýtus o vzniku medoviny.....	77
2.1.9 Trúba a rozprávky o zázračných predmetoch alebo silní proti veľkému množstvu – pokus o trojfunkčný výklad jedného motívu „dívčí války“	86
2.1.10 Mrzačenie novorodencov mužského pohlavia a iné funkčné handicapy.....	93
2.1.11 Premysl a „inteligencia“ v „dívčí válce“.....	97
2.1.12 Koniec „dívčí války“	107
2.1.13 Tri hriechy českých mužov.....	110
2.1.14 „Dívčí válka“ a pohanský slovanský panteón.....	117
2.1.15 Zhrnutie: „dívčí válka“ ako poeticky sformovaný sociogonický mýtus.....	119

2.2	<u>STREDOVEKÍ SVĚTÍ ORÁČI A POHANSKÁ SLOVANSKÁ MYTOLÓGIA..</u>	123
2.3	<u>INVÁZIA KOMICKÝCH PRVKOV DO STREDOVEKEJ LITURGICKEJ DRÁMY. (MOŽNÝ) PRÍBEH JEDNEJ SMRTELNE VÁŽNEJ LEGENDY V ĽUDOVOM PROSTREDÍ U ZÁPADNÝCH SLOVANOV.....</u>	145
	ZÁVER.....	169
	LITERATÚRA.....	172
	BIBLIOGRAFICKÁ POZNÁMKA.....	188

ZÁSADY

„S pomocí knih se mnozí stávají učenými i mimo školu, bez knih nebývá učený ani ve škole. Jestliže tedy milujeme školy, milujeme i knihy, duši škol. Neboť nejsou-li školy ožívány knihami, jsou mrtvy.“

„... je třeba dbát toho, aby od sebe nebyli odtrhováni spisovatelé staří a noví... Četl jsi některé spisovatele našeho věku? Okus také starších. Neboť staré víno je lepší, praví Spasitel. Četl jsi staré? Nezamítej ani novější, neboť přinášejí nová pozorování, neznámá starým.“

„... nestačí knihy jen číst, musí být čteny pozorně a nejdůležitější místa musí být podtržena a vypsána. Podtrhuj v knize, která je tvým majetkem. Dělej si poznámky nebo výpisky, ať jde o tvou nebo cizí knihu. Vybírat si věci nejužitečnější je totiž tak nutné, že nemá ze čtení knih prospěch ten, kdo si z nich nic nevyepisuje (neboť knihy tě učeným neučiní, nýbrž studium knih).“

„... shromáždíš-li tento svůj hojný poklad výpisků, dosáhneš věci neuvěřitelné. Budeš totiž moci za jeden den i šest set spisovatelů (tolik, kolik jsi přečetl a vy excerpoval) projít a spolehlivě se s nimi poradit. Nevzejde ti proto žádná škoda z toho důvodu, že bys něco nevěděl. Budeš moci být nazýván živou a pojízdnou knihovnou, budeš považován za polyhistora a za světce (od těch, kdo neznají tohoto tajemství).“

„... budeš-li umět také mluvit duchaplně, bude celá tvá učenost vypadat, jako by byla vytvořena z drahokamů. K tomu, aby takovou skutečně byla, mnoho přispěje, jestliže hned při vypisování budeš myslet na to, jak použiješ myšlenek, jež se ti zvláště budou líbit, k řešení svých úkolů, a kdy, kde a jak jich užiješ.“

„Neštěstím mého i vašeho národa posud bylo, že zůstával u potůčků a nepostupoval k pramenům, že se spokojoval kapkami moudrosti, ale řeky, jezera, moře a sám oceán zanedbával. Jako s příručkami vzdělání se totiž spokojoval s cizími brožurkami, výpisy, krasobraními, postilami, výklady, ba i slovníčky a malými mluvnicemi. Nešťastné příručky! Zhoubné mrhání času. Z jakého důvodu vynikají nad nás vzděláním Italové, Španělé, Francouzi, Angličané, Belgičané a jiní? Není to ten důvod, který jsme uvedli? Nečtou knížečky, nýbrž knihy. Ale nejen knihy, nýbrž knihovny. Nestudují spisovatele jednoho století, nýbrž proberou důkladně celý věk. A věnují pozornost všemu novému, co se kde objeví. Nejen v jednom jazyce, nýbrž ve všech, jež jsou jim dosažitelný a od nichž očekávají něco duchaplného.“

Ján Amos Komenský: Jak dovedně užívat knih, hlavního nástroje vzdělání. Řeč pronesená na počátku prací ve větší síni potocké školy 28. listopadu 1650

ÚVOD

„Pozorné poznávanie obťažného postupu vpred, všetkých zákrut a slepých uličiek bádania prispieva lepšie k osobnému rastu a je aj viac vzrušujúce ako čítanie nezrelej učebnice.“

Georges Dumézil (1997, s. 10)

Vysokoškolská učebnica *Predhistória literatúry u Slovanov* je koncipovaná ako východiskový učebný text pre predmet s rovnakým názvom, bude však dopĺňať aj zoznam literatúry k predmetu známemu hlavne študentom slovakistiky pod názvom Staršia slovenská literatúra. Aj keď sa vznik učebnice spája s konkrétnou univerzitou, s fakultou, s prednáškami i výskumom konkrétneho vyučujúceho a so študijnými programami, na ktorých realizácii participuje, jej autor mal na zreteli aj širší okruh potenciálnych čitateľov s odlišným zázemím. Písal ju nielen pre študentov slovakistiky, ale aj pre študentov príbuzných disciplín, ktorým chcel v kondenzovanej, no zase nie príliš zjednodušenej forme predstaviť relatívne nový, stále otvorený rámec interdisciplinárneho bádania s nádejou, že nahliadnutie do tejto oblasti môže byť aj pre nich inšpiratívne, prospešné a zmysluplné. Mal na zreteli aj svojich kolegov z príbuzných humanitných vied, ktorých azda zaujme táto živá, perspektívna, no nie príliš známa oblasť výskumu tak, že zareagujú na niektoré predostreté zistenia a dostanú sa ďalej, než sa dostali bádatelia, ktorých zistenia učebnica sprostredkúva. V neposlednom rade chce učebnica poslúžiť aj čitateľom, ktorí sa síce profesionálne nevenujú dejinám slovanských literatúr a kultúr, ale chcú z iných dôvodov vedieť, po akých cestách i chodníčkoch sa uberá súčasné humanitné bádanie.

Táto vysokoškolská učebnica, tematicky zacielená na predhistóriu literatúry u Slovanov, je súčasťou otvorenej edície učebných textov publikovaných na pracovisku jej autora. Približuje literárnohistorickú a zároveň literárnoteoretickú tému so zreteľnými a výraznými interdisciplinárnymi dimenziami, pre ktorú neexistuje zatiaľ v slovenskom jazyku a v slovenskom akademickom prostredí žiadny sceľujúci učebný text, potenciálna študijná literatúra je tiež dostupná skôr v iných jazykoch, v hojnejšej miere napr. v ruštine.

Učebnica je rozdelená na dve časti, prvá časť s názvom *Teoretické a metodologické*

východiská predhistórie literatúry u Slovanov odkazuje ku kľúčovým (a zároveň aj širšie aplikovateľným) teoretickým konceptom a metodologickým inšpiráciám, jej relatívna „košatost“ i ťažisková pozícia v učebnici úzko súvisí s dôrazom, ktorý kladieme na proces tzv. deuterovýučby. V rámci neho si študent môže osvojiť aj univerzálnejšie použiteľné interpretačné kompetencie (k dôležitému pojmu deuterovýučba sa ešte vrátíme). V otázke možnej identifikácie a rekonštrukcie fragmentov staršej (indoeurópskej či praslovanskej) mytológie v stredovekých textoch (prípadne v ľudovej slovesnosti) vedeckú obec možno s určitou dávkou zjednodušenia rozdeliť na dva tábory – na skeptikov, ktorí mýtopoetické dedičstvo považujú za nenávratne stratené, a optimistov, ktorí na základe rozličných teoretických východísk (a niekedy aj bez nich) produkujú rekonštrukcie, hľadajú v stredovekých textoch úlomky starších príbehov, obalujú ich komentárom, katalogizujú ich. Keďže sa hlásime k optimistom, je určite potrebné tento optimizmus nejako podprieť, napr. aj predstavením nástrojov a prístupov, ktoré táto skupina bádateľov v oblasti predhistórie literatúry používala či používa, a od ktorých si sľubuje, že jej „výpravy“ do textov prinesú aj výsledky v podobe na falzifikáciu predložených hypotéz.

Druhú časť tejto učebnice s názvom *Interpretačné sondy do textov* tvoria tri prípadové štúdie. Tie s pomocou predstaveného teoreticko-metodologického aparátu interpretujú konkrétne texty a textové súbory, ktorých pôvod veľmi pravdepodobne siaha do indoeurópskeho či praslovanského dávnoveku.

Rozsiahlejšia a na podkapitoly členená štúdia „*Dívčí válka*“ ako metafora indoeurópskej vojny *funkcií* je pokusom prepísať rodokmeň starého príbehu, zachovaného v českých stredovekých kronikách. Nazdávame sa, že sme v „bezodnej priepasti“ indoeurópskych predtextov zahliadli jeho bezprostredných predkov i široké príbuzenstvo. Nazrieť do tejto „priepasti“ dnes umožňujú hlavne výskumy G. Dumézila, ktorý prvý odhalil vo viacerých časovo i priestorovo veľmi vzdialených príbehoch spoločnú schému, ozrejmujúcu vznik „ucelenej spoločnosti“, ktorá patrila už „*k intelektuálnemu vybaveniu starých Indoeurópanov*“ (Dumézil, 2001, s. 312).

Štúdia *Stredovekí svätí oráči a pohanská slovanská mytológia* interpretuje zlomky príbehov, ktoré ľudová tradícia navrstvila na oficiálne cirkevné podanie o niektorých stredovekých svätcoch v slovanskom prostredí. Zaujímá nás v nej najmä motív oborania určitého priestoru svätcom. Podobné motívy orby sú doložené aj v dynastických povestiach

západných Slovanov, rituálny korelát týchto príbehov sa zachoval na viacerých miestach strednej a východnej „slovanskej“ Európy takmer do súčasnosti v podobe oborávania obce ako ochranného prostriedku proti moru a živelným pohromám.

V štúdiu *Invázia komických prvkov do stredovekej liturgickej drámy. (Možný) príbeh jednej smrteľne vážnej legendy v ľudovom prostredí u západných Slovanov* analyzujeme texty tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny), ktoré vnímame ako ľudové kontinuity byzantskej legendy *Život Márie Egypťskej*, silne kontaminované aj praslovanskými pohanskými motívmi. Hojný výskyt komických a karnevalových fragmentov v skúmaných textoch odporúčame čítať trochu paradoxne – ako dôkaz ich liturgického pôvodu.



Okrem nutného predstavenia obsahu knižky bude azda hneď v úvode rozumné na dvoch jasne odlišiteľných úrovniach definovať aj potenciálny úžitok, ktorý môže vnímavý študent alebo aj iný čitateľ vyťažiť z ponúkanej učebnice. Ide nám nielen o úroveň tzv. **proto-výučby**, ale aj o nemenej dôležitú, no ťažšie uchopiteľnú úroveň tzv. **deutero-výučby**. Podľa Baumana (2004) proto-výučba je učenie sa prvého stupňa, ktoré sa dá monitorovať a zaznamenávať, rozvrhovať a plánovať. Deutero-výučba je ťažšie definovateľný proces, má len slabú väzbu k vlastnému „predmetu“ výučby, napriek tomu sa pokúsime byť konkrétnejší a naznačíme, o čo nám v oblasti deutero-výučby v súvislosti s touto učebnicou prednostne ide.

Je nám blízka myšlienka, že práve **pri deutero-výučbe si vzdelávaní ľudia osvojujú schopnosti, ktoré sú pre ich budúci život dôležitejšie, „než i ty nejpečlivěji zvolené kusy a kousky vědění, které se dostanou do osnov studijního plánu“** (Bauman, 2004, s. 147), „... deutero-výuka, ono „učení se, jak se učit“, je nejenom nevyhnutelný, nýbrž nepostradatelný doplněk veškeré protovýuky: bez deutero-výuky by výsledkem učení prvního stupně byly skostnatělé mysli, neschopné přizpůsobit se odlišné situaci, na kterou se předem nemyslelo“ (Bauman, 2004, s. 148).

Študentom, špecialistom i nešpecialistom, chceme preto poskytnúť, popri usporiadanej sume poznatkov (vnímaných a podávaných ako falzifikovateľné hypotézy), i širšie aplikovateľný **súbor užitočných návykov, metód, prístupov, kompetencií**, použiteľných aj pri interpretovaní akéhokoľvek iného textu, ktorý by si mohli, mali či chceli osvojiť paralelne,

práve v procese deuterovýučby. Je nám veľmi blízka Lotmanova predstava, podľa ktorej text nie je sumár stabilných a pevných právd, ale skôr „generátor významu a mysliace zariadenie“ (Lotman, 1995, s. 19). Učebnicu možno preto celkom korektne a v súlade so zámerom jej autora vnímať ako rázcestie, odrazový motík či prestupnú stanicu na ceste k iným, komplexnejším a hodnotnejším textom. V úvodných *Zásadách* citované Komenského varovanie pred príručkami („*Nešťastné příručky! Zhoubné mrhání času...*“) je myslené veľmi vážne a plne sa vzťahuje aj na náš študijný text. Nechceme nahrádzať, ale len otvárať a umožňovať poctivé a náročné štúdium podstatne rozsiahlejších, erudovanejších a originálnejších prác významných bádateľov.

Paralelne s inými podobne zameranými humanitnými disciplínami a subdisciplínami máme ambíciu kultivovať u študenta jeho ľudsky príznačnú a pre fungovanie akéhokoľvek ľudského spoločenstva veľmi dôležitú schopnosť „čítať“ v mysliach iných ľudí, teda aj v ich (napr. poeticky sformovaných) textoch, a to spôsobom, ktorý sa cielene usiluje prekonať „*téměř nepřekonatelný protiklad mezi politickou situací založenou na síle a vědeckou a lidskou touhou po hermeneutickém a účastném pochopení Jiného, pochopení na základe modu neovlivneného silou*“ (Iser, 2009, s. 210)¹. Ľudia dávnej i menej dávnej minulosti, ľudia zaniknutých alebo zanikajúcich (teda nepokračujúcich) svetov, v našom prípade slovanskí pohania či polopohania, ktorých texty a zlomky textov tu budeme interpretovať a rekonštruovať, boli totiž obvykle až „vzorovo“ Iní vo veľmi radikálnom zmysle tohto slova. Ich inakosť vytvára významnú bariéru v našom úsilí porozumieť ich textom, buď úplne odrádza súčasného čitateľa, alebo ho podnecuje, aby si pri interpretovaní pomohol sadou osvedčených stereotypov², ktoré si aj v súvislosti s touto trochu problémovou skupinou

¹ Tento princíp, aplikovateľný univerzálne aj pri akomkoľvek inom hermeneutickom úsilí, pokladáme za plne kompatibilný s cieľmi dnešného univerzitného vzdelávania, ktoré Bauman veľmi presne a výstižne definuje takto: „*Príprava pro život, tento věčný, neměnný úkol veškerého vzdělávání, musí předně a především znamenat kultivaci schopnosti žít dennodenně, a to v míru, s nejistotou a ambivalencí, v různorodosti stanovisek a bez důvěryhodných a bezchybných autorit. Vzdělávání musí znamenat vštěpování tolerance vůči odlišnosti a posilování vůle respektovat právo na odlišnost; musí znamenat posilování kritických a sebekritických schopností a zvyšování odvahy potřebné k přijetí zodpovědnosti za vlastní volbu a její důsledky. Vzdělání musí cvičit schopnost „měnit rámce“; musí poskytovat odvahu ke slobodě a k přijetí úzkosti z nejistoty, kterou svoboda přináší spolu s radostmi z nového a dosud nepoznaného*“ (Bauman, 2004, s. 164).

² Vychádzame z hodnotovo neutrálneho pojmu stereotypov ako silne zjednodušených, schématicizovaných, pevne stanovených a široko rozšírených predstáv určitej skupiny o inej skupine (heterostereotypy) či o sebe samej (autostereotypy), ktoré sú výsledkom hojne využívanej ľudskej kognitívnej stratégie selektívneho vnímania a redukcie komplexnosti.

„predkov“ počas mnohých stáročí dôverne, veľmi pevne a takmer plošne osvojila naša kultúra. Proti týmto zjednodušujúcim prístupom stavíme Burckhardtovu zásadu: „*I doby úpadku a zániku majú svaté právo na náš soucit*“ (citované podľa Curtius, 1998, s. 10), ktorá by v mierne prispôsobenej verzii mohla znieť takto: Aj predstupne a prípravné fázy slovanských literatúr majú právo na to, aby boli systematicky skúmané, študované a následne integrované ako relatívne osobitná študijná téma do celku národných literárnych a kultúrnych dejín.

Aj napriek výrazným interdisciplinárnym vzťahom a z nich prameniaticim zreteľným nomádskym sklonom **domovský prístav predhistórie literatúry predstavuje práve literárna história a literárna veda**. Tá, po svojich pozitivistických začiatkoch, v (hermeneuticky zacielenom) úsilí hlbšie porozumieť literárnym textom venovala veľa pozornosti najmä **hľadaniu a rozpoznávaniu štruktúr**. Práve takto, teda štrukturalisticky zameraný model literárno-vedného bádania najviac vyhovuje povahe literárnej predhistórie, práve oň boli opreté a z neho vychádzali napr. nižšie predstavené zásadné výskumy G. Dumézila či V. N. Toporova.

Štúdium starých textov ponúka možnosť cibriť sa práve v oblasti hľadania a rozpoznávania štruktúr. Ak totiž pokladáme, ako to robí Barrow (2000), **rozpoznávanie štruktúr** za svojho druhu hru, hranú proti potenciálnemu ohrozeniu z prostredia, chápeme celkom dobre, prečo je náš mozog na prítomnosť štruktúr tak nadmerne citlivý. Záporné dôsledky situácie, keď napr. „vidíme“ v podraze štruktúry pripomínajúce leva, aj keď tam v skutočnosti žiadny lev nečíha, sú veľmi malé v porovnaní s fatálnymi následkami neschopnosti leva identifikovať, ak tam náhodou je. Sklon k sebaklamu a precitlivenosť voči prítomnosti štruktúr sú teda celkom pochopiteľné, človeku je vlastný sklon vidieť štruktúry aj tam, kde žiadne neexistujú (spomeňme si, keď sme ako deti hľadali napr. v bizarných tvaroch oblakov rôzne obrazce či bytosti). Z rozpoznávania poriadku, pravidelností, štruktúr, z ktorého plynie nejaký prospech (napr. z rozpoznávania zdrojov potravy, dravcov alebo príslušníkov vlastného druhu), sa stal u ľudského druhu cieľ sám osebe. Vytváranie poriadku alebo jeho objav nám prinášajú isté špecifické uspokojenie. Schopnosť vnímať a klasifikovať štruktúry nám umožňuje identifikovať nebezpečenstvo, rozpoznávať minulé hrozby a možnosti, keď sa znovu objavia, a tiež klasifikovať štruktúry udalostí a skupiny predmetov.

Vyhľadávanie zážitkov, ktoré napomáhajú klasifikácii štruktúr v prostredí, je teda adaptívne (Barrow, 2000, s. 139). Týmto múdрым zistením, akceptovateľným azda aj v komunite prírodovedcov pozerajúcich sa obvykle „z vrchu“ na „nepraktické“ a „neužitočné“ humanitné bádanie, môžeme zdôvodniť potrebu štúdia starých textov a tiež aj potenciálnu užitočnosť našej učebnice.

Ak teda chceme (a niekedy aj musíme, „valcovaní“ nepriestrelnou utilitaristickou prírodovednou argumentáciou či tlačením k múru oprávnenými otázkami našich študentov) hľadať nejaký evolučný dôvod pre plytvanie cennými zdrojmi na taký „luxus“, akým je napr. interpretácia starých textov, môžeme rázne a celkom oprávnené poukázať práve na **nepriame dôsledky viacúčelových schopností rozpoznávať štruktúry** (všimnime si vo vyššie citovaných *Zásadách*, aký dôraz na štúdium starých textov kládol Komenský). K cibreniu týchto schopností (a to aj v procese deuteru-výučby) chce svojím dielom prispieť aj naša učebnica.

Hlásime sa k tradičnému, dnes nie príliš populárnemu ani vábivému (ba na niektorých až „starožitne“ pôsobiacemu) chápaniu humanitného vzdelávania, ktoré sa dostáva do rozporov s niektorými živými trendmi „vzdelanostnej spoločnosti“. Liessmann (2008) ich katalogizuje a hodnotí nám sympatickým spôsobom ako „*omyly spoločnosti viedění*“. Chceme sa spolupodieľať na takom vzdelávacom procese, ktorý, vo vedomom rozpore s týmito vplyvnými omylmi, chce študentom ponúkať „... *vzdělání neúčelové, souvislé, obsahově ukotvené v tradicích velkých kultur, které by je nejen formovalo, ale také by jim umožňovalo nezávislost na diktátu doby a módních vlnách. Vzdelání lidé by totiž byli všechno jiné než bezproblémově fungující, flexibilní, mobilní a týmově svázané klony, jaké by mnozí rádi viděli jako výsledné produkty vzdělávacího procesu*“ (Liessmann, 2008, s. 31).

Obvyklou ambíciou a dnes i nutnosťou na slovenských vysokých školách je koncipovať študijné programy ako špecifické, v rámci Slovenska jedinečné a zvláštne. V našom prípade chceme prispieť k tomuto cieľu **zdôraznením a akcentovaním vybraných interdisciplinárnych dimenzií odboru až po samotnú hranicu medziodborovo použiteľného predmetu**, ktorý by, spolu s inými, možno aj na podobnej báze koncipovanými predmetmi, dotváral postupne sa formujúcu špecifickú, jedinečnú a zvláštnu študijnú ponuku nášho humanitnovedne zameraného banskobystrického pracoviska. Podľa Baumana

univerzity ako „společenství lidí, kteří usilují o vyšší poznání... mají štěstí, že je jich tolik, že žádná z nich není úplně stejná jako ta druhá a že v rámci každé univerzity existuje neproniknutelné množství kateder, škol, stylů myšlení, způsobu diskuse, ba i stylistických odlišností. Univerzity mají štěstí, že navzdory úsilí všech samozvaných spasitelů, kteří všechno věděli lépe a chtěli pro dobro školy dokázat opak, nejsou srovnatelné, nelze je měřit stejným metrem a – což je nejdůležitější – nemluví jedním hlasem. Jedině takové univerzity mohou nabídnout něco hodnotného vícehlasému světu navzájem nesladěných potřeb, sebeplodících možností a sebezmožujících voleb. Ve světě, ve kterém nikdo nemůže předvídat, jaká odborná znalost bude zítra žádoucí, jaké spory si budou žádat prostředníků a jaká přesvědčení budou potřebovat interpretaci, v takovém světě je přijetí mnohých a různorodých způsobů, jakož i mnohých a různorodých kánonů vyššího vzdělání *conditio sine qua non* univerzitního systému, který by byl schopen přijmout postmoderní výzvu“ (Bauman, 2004, s.164). Domnievame sa, že práve v takomto svete sa aj interdisciplinárne osnovaná predhistória literatúry môže stať celkom užitočným a zmysluplným doplnkom popri štúdiu nosných tém jadra viacerých študijných odborov.

Interdisciplinarita nie je v prípade predhistórie literatúry u Slovanov len akési módné znejúce a z dekoratívnych dôvodov dodatočne pripájené heslo či populárne, povinné, no inak prázdne dobové „zaklínadlo“. Principiálnu interdisciplinaritu si totiž od počiatku vyžadovala a stále vyžaduje samotná povaha skúmaného predmetu (aj preto, hlavne v rovine deuterovýučby, môže byť predhistória literatúry zaujímavá či inšpirujúca azda aj pre študentov-nešpecialistov). Žijeme v prostredí a v dobe, ktoré si práve od presadzovania interdisciplinárnych prístupov dost' veľa sľubujú.

Aj keď sa takýmto trochu zdĺhavým a detailným výkladom jednotlivých aspektov „filozofie“, na báze ktorých bola budovaná táto knižka, dostávame do mierneho rozporu s pravidlami žánru vysokoškolskej učebnice a riskujeme, že možno stratíme priazeň čitateľa³, pokúsime sa ešte zhrnúť a vyložiť potenciálnu **prínosnosť interdisciplinárnych prístupov** prostredníctvom názornej metafory. Jedným z vážnych problémov bohatou tradíciou disponujúcich etablovaných študijných odborov typu teórie a dejín konkrétnej národnej literatúry či literárnej vedy je, paralelne popri obdivovanej a podporovanej „rozkošatenosti“

³ So študentom chceme hrať otvorenú hru, cítime sa preto povinní vyjasniť mu niektoré dôležité okolnosti, podstatné súvislosti a tiež naše zámery, ktoré stoja „za“ textom tejto učebnice.

čiasťkových výskumov ťažiacej „kmeň“ takejto vedeckej disciplíny, i prílišná špecializácia alebo tzv. „prešpecializovanie“. Podľa sociológa Ulricha Becka sa práve vďaka „prešpecializovaniu“ moderné poznanie stáva niekedy málo účinným, ba nebezpečným, pretože potenciálne témy i riziká prepadávajú sitom prílišnej špecializácie, stávajú sa tým, čo leží medzi špecializáciami. Vďaka neúprosnému postupu špecializácie a strate komunikácie medzi jednotlivými špecializáciami stále viac vecí zostáva „medzi“ a teda „mimo“ zorného poľa poznania.

Problém sa dá priblížiť aj metaforicky ako problém tzv. **nestabilného rozhrania medzi „stromami“ jednotlivých etablovaných vedných disciplín**, kde miestami z koreňov, vzdialených viac alebo menej od hlavného kmeňa, vyrážajú nové výhonky, starostlivým záhradníkom konzervatívneho razenia obvykle nemúdro odstraňované. Ide o vysoko nelineárny problém voľného rozhrania, zložitý, spleť a nestabilné rozhranie medzi disciplínami sa veľmi dynamicky mení. Rast vedy je ovládaný podobným princípom ako rast stromu či, možno ešte presnejšie, rast snehovej vločky, obvykle sa pri ňom nestretávame so stabilným, neproblémovým a hladkým rozhraním, aké sa zvykne utvárať napr. v miske, v ktorej tuhne voda na ľad. Molekuly vody, získavané súperiacimi rastovými hrotmi snehovej vločky z vlhkého vzduchu, mrznú a vznikajúce kryštáliky vytvárajú výbežky, ktoré postupne narastajú, ich rozhranie sa stáva nestabilným a zo strán preto vyrážajú nové hroty, dendrity, výbežky (teda, v nemetaforickom jazyku, nové relatívne samostatné sféry výskumu). V prípade, keď zárodok vločky pri páde vzduchom nasýteným vlhkosťou naberá molekuly vody, každý kúsok rozhrania, ktorý sa dostáva pred ostatné kusky, získava pri priberaní ďalších molekúl výhodu, a preto rastie o to rýchlejšie, je to tzv. efekt bleskozvodu. Vďaka nestabilným rozhraniam sa však aj v priestore medzi mohutnejúcimi „kmeňmi“ či hrotmi vedných disciplín vytvárajú nutne nové rastové hroty a tie sa ďalej rozvetvujú. Nové a niekedy aj dosť vitálne (vďaka efektu bleskozvodu) hroty vedeckého poznania na rozhraní vedných odborov obvykle smerujú do voľného priestoru medzi disciplínami, k „neobsadeným“ témam a potenciálnym oblastiam výskumu.

Práve takto metaforicky možno zdôvodniť aj potrebu a otvorené možnosti skúmania predhistórie literatúry u Slovanov. Tá totiž ako „konceptuálny nováčik“ vyrástla z koreňov literárnej vedy mimo jej hlavného kmeňa, teda z miest, kde sa tieto korene prepletajú

s koreňmi iných „stromov“ humanitných vied. Efektom bleskozvodu pritiahla a zaujímavo usporiadala určitý textový materiál, absorbovala a systematicky vyložila pomerne rozsiahlu dátovú bázu a má potenciál stále rásť. Aj pre ňu platí to, čím charakterizoval svoje výskumy G. Dumézil, keď zdôvodňoval, prečo jeho spôsob písania, odolávajúci principiálne „pokušeniu zostaviť príručku“, nemôže a ani nechce vychádzať v ústrety netrpezlivému čitateľovi. Ide totiž o „vedu v stave zrodu“, ktorá „nemohla plodiť hneď od počiatku řadu programově rozvržených spisů ..., které by na sebe uspořádaně a bez překrývání navazovaly, jak tomu má být v každém dobrém výkladu jakékoli „hotové vědy““ (Dumézil, 1997, s. 9).

Metaforu stromu (či, abstraktnejšie povedané, nekonečného vetvenia, podliehajúceho určitému pravidlu, zvaného odborné aj **fraktál**) hodláme použiť aj na vysvetlenie nami realizovaného, trochu zvláštneho kompozičného tvarovania látky, ktoré vôbec nemusí nadchýňať každého čitateľa. Študent odchovaný iným typom učebnicových textov, opretých napr. o menej skeptickú filozofiu vedy či sprotredkúvajúcich výklad akejkol'vek už „hotovej vedy“, sa asi príliš nepoteší, keď narazí na predklopený kompozične nie práve jednoducho a pravidelne vetvený útvar. Text sa totiž (zámerne) vôbec nepodobá na pravidelne rozvrhnutú štvorcovú univerzitnú budovu s rovnako riešenými poschodiami, pre ktorú sú typické úsporné, disciplinované, lineárne, redukcionistické, geometrické a jednoduché tvary (tie sú totiž, nielen podľa názoru autora, človeku cudzie, chýba im súzvuk s komplikovanejšími štruktúrami, na základe ktorých je obvykle utváraná nielen príroda, ale aj kultúra). Učebný text je evidentne nepravidelný, roztrieštený, kľukatý a zvrásnený útvar, z tela textu na rozličných miestach vyrastajú výhonky a úponky (končiace početnými hypertextovými odkazmi), svojou textovou štruktúrou pripomínajúce už spomínané fraktály, akými sú napr. riasy, bunkové steny, pučanie a delenie organizmov či nepravidelne a komplikovane vetvené snehové vločky. Je za tým zámer autora, ktorý síce vie, že študent by asi uvítal prehľadnejší, „učesanejší“, jednoduchší a možno aj menej obsažný a tenší študijný materiál, nechce však tejto pochopiteľnej ľudskej potrebe a túžbe po jednoducho, prehľadnom a nekomplikovanom svete vychádzať v ústrety aj za cenu toho, že neprípustne zjednoduší to, čo jednoduché nie je, a násilne zosystematizuje to, čo má k uzavretému systému poznatkov veľmi ďaleko.

Zostáva stručne vysvetliť, prečo sme sa rozhodli pre elektronickú verziu učebnice.

Popri ľahkej dostupnosti (okrem CD nosičov v knižniciach bude učebnica plnotextovo a bezplatne dostupná aj na WWW stránke autorovho pracoviska) je vážnym dôvodom aj možnosť vkomponovať do textu „živé“ hypertextové odkazy na užitočné rozširujúce a dopĺňujúce texty dostupné v elektronickej verzii. **Hypertext**, ako to kondenzovane zhrňa Nünning (2006, s. 317 – 318), **novým spôsobom odkazuje na mimotextovú rovinu, t. j. na štruktúru elektronicky prepojených textov, ktoré prekrývajú a rozširujú pôvodný uložený text.** Pojem hypertext vytvoril v 60. rokoch 20. storočia priekopník počítačovej techniky Th. H. Nelson, ktorý ho definoval ako elektronickú podobu „*non-sequential writing*“. Nelson považuje hypertext za **elektronicky prepojenú, multilineárnu a multisekvenčnú sieť textových blokov**, ktoré čitateľovi umožňujú nadviazať kontakt s jedným alebo s viacerými textami, sledovať elektronické spojenia, alebo ich dokonca vytvárať v podobe vlastných textov. Hypertext **umožňuje pomocou spojení (*links*) dialóg medzi textom a ďalšími kontextami/textami.** Podľa Nelsona hypertext stráca funkciu izolovaného textu, ako ho predstavovala tradičná kniha. Hypertext (hypertextová kniha) na rozdiel od tradičného textu (knihy) narúša vžitú predstavu, ktoré text chápali ako kauzálnu a lineárnu postupnosť postupujúcu od počiatku cez stred ku koncu, pretože sa vytvára s aktívnym príspevom čitateľa práve na prechodoch, spojoch a komplexoch hypertextovej siete. Považujeme skúsenosť s obidvoma druhmi textov (teda s tradičnou knihou i s „hypertextovou knihou“) pre študenta za veľmi osožnú, obidva druhy textov sú v univerzitnej výučbe vzájomne nezastupiteľné (neteší nás trend študovať iba a len z internetových zdrojov, na internete ešte totiž vôbec nie je a ani v dohľadnej dobe určite nebude k dispozícii všetko, čo je pre náš odbor relevantné). Nechávame preto na čitateľa, ako použije tento „obojživelný“ elektronický text, ten, kto sa rozhodne siahnuť po tradičnej knihe, môže legitímne odignorovať hypertextové odkazy a vytlačiť si ju, ten, kto chce využiť všetky možnosti elektronickej verzie, sa môže vybrať na v princípe nekonečnú púť súvisiacimi textami.

Keď slovinský literárny historik M. Juvan uvažoval o žánrovej obnove histórie literatúry, popri klasických „veľkých“ žánrových formách typu tradičného literárnohistorického „jednotiaceho veľkého rozprávania“ alebo „literárnohistorickej encyklopédie“, rozoznával a považoval za veľmi sľubný aj tzv. „**hypertextový literárnohistorický archív**“. Prednosti tohto nového žánrového formátu (v ktorom by sme radi našli priestor aj pre náš text) vykladá nasledovne: „*Po prvé, vyhovuje nekonečnosti*

písania histórie, ktoré produkuje stále nové reinterpretácie... Elektronický archív sa môže ustavične obnovovať, s menšími nákladmi a ťažkosťami, knižné literárne histórie sú naopak náročné, drahé a málo plodné projekty. Po druhé, hypertext ako štruktúra znakového záznamu vyhovuje nelineárnej povahe samotnej historickosti, t. j. koexistencii časových úrovní a heterogénnosti semiotických priestorov; umožňuje reprezentácie dejinných procesov z rôznych zorných uhlov, prostredníctvom celého radu špeciálnych oblastí, prostredníctvom súvislostí navyše možno do veľkého rozprávania zahrnúť analytické segmenty, kvantitatívne údaje, výtvarný materiál a pod. Po tretie, takáto história by bola otvorenejšia rôznorodým používateľským záujmom, dokonca voči spolupráci čitateľov (napríklad upozornením na neznáme pramene, pokusmi o nové vysvetlenia); nešlo by viac len o pasívne prijímanie autoritatívnych prehľadov. Po štvrté, literárnohistorický archív by umožňoval názornú textovo-kritickú prezentáciu „bibliografického kódu“ literárnych textov... a ich variácií, čo potom zaostrí a historizuje rozpravu o obsahu a forme textov. Po piate, do hypertextu by sme mohli včleniť aj kontextuálne interpretácie (podrobné opisy) jednotlivých literárnych textov... nielen reprezentatívnych, kľúčových, ale aj okrajových. Týmito výkladmi by sme odhalili „vnútornú“ historickosť, sublimnosť literárnych diel, a tak vytvorili kontrolné body, ktoré by panoramatické línie syntézy prerušovali zábermi zblízka, v ktorých by bolo možné vyjadriť ireduktibilnú komplexnosť jednotlivých epizód minulého času“ (Juvan, 2003, s. 324).

1. TEORETICKÉ A METODOLOGICKÉ VÝCHODISKÁ PREDHISTÓRIE LITERATÚRY U SLOVANOV

1.1 Abdukcia ako najpoužívanejší logický postup pri rekonštrukcii fragmentov textu

Pojem abdukcia zaviedol do teórie poznania ešte Aristoteles. Týmto pojmom označil logický postup, úsudok, ktorého vyššia premisa je istá a ktorého nižšia premisa je síce neistá, ale práve taká vierohodná ako záver. Abdukcia v tomto zmysle je teda pravdepodobnostný úsudok vo forme sylogizmu. Pojem bol neskôr znovuobjavený Ch. S. Peircom a U. Ecom,

veľkú pozornosť mu venoval M. Marcelli (1996, 1997). Abdukcia v ponímaní citovaných autorov bola rehabilitovaná ako tretí logický postup popri indukcii a dedukcii a dnes sú všetky predpoklady na jej návrat do arzenálu metód, používaných vo vedách o kultúre. Už Peirce upozornil, že tvorenie hypotéz sa „*nedá zredukovať ani na deduktívne, ani na induktívne postupy usudzovania*“, že akákoľvek hypotéza sa vždy rodí ako „*odvážny a len slabo zabezpečený úsudok*“ (Marcelli, 1996, s. 44). U. Eco zase sformuloval chápanie abdukcie, použiteľné vo vedách o kultúre (teda vo vedách o signifikačných praktikách). Abdukciu definuje ako predpoklad pravidla, ktoré nám dovolí dekódovať význam znakov, abdukcia je „*pokusné a riskantné načrtnutie systému signifikačných pravidiel, ktoré dovolí, aby znak získal svoj význam*“ (Marcelli, 1996, s. 45).

Abdukcia teda je myšlienkový postup, ktorého výsledkom je „*niečo naozaj nové, nový zákon, nové usporiadanie vecí a ich významov (k tomu podľa Eca dochádza pri tvorivej abdukcii)*“, abdukcia totiž „*produkuje pravdu na rozdiel od dedukcií, ktoré ju uchovávajú*“ (Marcelli, 1997, s. 50). Ak je tento postup použitý vo vede, treba potom následne „*rozhodnúť, či možný svet (alebo stav vecí) načrtnutý tvorivou abdukciou je ten istý ako ‚skutočný‘ svet*“ (Marcelli, 1996, s. 46).

Proces tohto rozhodovania nazval Eco metaabdukciou, teda nalievavým kladením otázky, či nová logická konštrukcia, nový význam znakov je aj čosi viac než elegantná, harmonizujúca myšlienka (Marcelli, 1996, s. 46). Požiadavka metaabdukcie je vo vede neoddeliteľne spojená s používaním abdukcie, jej princípom je metodická skepsa. M. Marcelli jej radikálnejšiu odrodu nazýva aj „*metaabduktívnou opatrnosťou*“, nedôverčivým overovaním výsledkov, otvorenosťou k falzifikačným procedúram a ako jej protipól kladie „*metaabduktívnu flexibilitu*“, teda odvahu „*spol'ahnúť sa na briskné a elegantné riešenia*“ (Marcelli, 1996, s. 46). Podstatou metaabdukcie sú teda procesy overovania, formulovania alternatívnych riešení, spochybňovania a falzifikovania, v rámci metaabdukcie dochádza ku korekciám a reformuláciám predchádzajúcich abduktívnych úsudkov.

Analogickým spôsobom, ale pomocou iného slovníka vyčleňuje J. Lotman v oblasti vedeckého poznania dve sféry: „*Prvá, rétorická, je oblasť zblíženi, analógií a modelovania. Je to sféra predkladania nových myšlienok, nastoľovania nečakaných postulátov a hypotéz, ktoré sa predtým zdali absurdné. Druhá je logická. Tu sa predložené myšlienky preverujú, rozpracúvajú... Prvá ‚faustovská‘ sféra vedeckého myslenia tvorí neoddeliteľnú časť*

výskumu...“ (Lotman, 1994, s. 79). Z tejto myšlienky vyvodzuje Lotman zaujímavý záver, týkajúci sa akéhokoľvek tvorivého myslenia: „*Tvorivé myslenie tak v oblasti vedy, ako aj v oblasti umenia má analogickú povahu a vychádza... zo zblíženia objektov a pojmov, ktoré mimo rétorickej situácie nemožno k sebe priblížiť*“ (Lotman, 1994, s. 80).

Nazdávame sa, že prvú, „rétorickú“, „faustovskú“, sféru vedeckého poznania, môžeme označiť aj ako abduktívnu sféru, druhú, „logickú“, zase ako sféru metaabduktívnu. Sigmund Freud, veľmi invenčný mysliteľ, túto dvojpólovosť vedeckej práce zachytil azda ešte v elegantnejšej slovnej forme, keď v liste Ferenczimu popísal vedeckú tvorivú schopnosť ako „*striedanie odvážnej hravej fantázie a nikdy nepoľavujúcej realistickej kritiky*“ (Draaisma, 2003, s.16).

Po tomto informačnom úvode je namieste prejavíť otvorene sympatie k filozofii vedy K. R. Poppera, ktorej základné princípy súznejú s teóriou abdukcie. Podľa Poppera sa veda neskladá z ničoho iného ako z formulovania hypotéz a z ich postupnej eliminácie, falzifikácie; veda sa podľa neho neskladá z definitívnych právd – teórií (teda hypotéz povýšených verifikáciou na túto úroveň), veda je len súbor provizórneho a hypotetického poznania. Definitívne platné pravdy nemôže poskytovať, môže poskytovať len definitívne zistené nepravdy, teda kvalifikovane falzifikované hypotézy. Inštitucionalizované bádanie, zodpovedajúce Popperovmu receptu, by teda malo vyzeráť asi takto: „*Mohla by existovať intelektuálna komunita, ktorá by sa venovala formulovaniu zaujímavých myšlienok a ich testovaniu a starala by sa o elimináciu všetkých testovaných ideí, ktoré neobstáli*“ (Gellner, 1999, s. 104).

Zostáva uzavrieť: abdukcia je veľmi používaný myšlienkový postup a zvlášť naliehavo si to možno uvedomiť pri čítaní starých textov, ku ktorým chýba kód. Vtedy nám zostáva len prikladať viaceré kódy, hľadať pokusom a omylom správny interpretačný rámec, alebo rezignovať na uchopenie významu. Takého usudzovanie, teda „odhadovanie“ významu prikladaním kódov k textom má nutne povahu generovania hypotéz pomocou abdukcie.

Dodajme však na svoju obhajobu, že pri formulovaní hypotéz sme v „prípadových štúdiách“ používali popri abdukcii aj metaabdukcii (alebo Lotmanovými termínmi povedané: popri „faustovskej rétorike“ aj prísnu a nedôverčivú „logiku“). Vďaka jej nasadeniu mnohé naše hypotézy zahynuli tesne po „pôrode“ na „operačnom stole“ a do finálneho textu sa, samozrejme, nedostali. Tie, čo prežili a sú formulované na nasledujúcich stránkach, tiež

nečaká radostný osud večných teórií. Dúfame, že metaabdukcia bude pokračovať, ale už na iných operačných stoloch. Utešiť nás i všetkých ostatných zaoberajúcich sa generovaním hypotéz môže azda len sympatická myšlienka K. R. Poppera: „*Schopnosť premýšľať dovoľuje našim hypotézam umierať miesto nás*“ (Blackmoreová, 2001, s. 145).

1.2 Teória mémov ako nádejný model šírenia mytologických i literárnych príbehov

„*Volba je to vždycky stejná. Bud' můžete sestavit složitější a reálnější model, nebo může být model jednodušší a pak se s ním bude snadněji pracovat. Jen ten nejnaivnější vědec věří tomu, že nejdokonalejší model je ten, který je dokonalou představou reality. Takový model by měl stejné nevýhody jako mapa stejně velká a stejně detailní jako město, které představuje, mapa, na které by byly všechny parky, všechny budovy, všechny stromy, všechny kanály, všichni obyvatelé a všechny mapy. I kdyby byla existence takové mapy možná, její podrobnost by zvítězila nad účelem: nad generalizací a abstrakcí. Tvůrci map zvýrazňují rysy podle přání svých zákazníků. At' mají účel jakýkoli, mapy a modely musí svět stejně tak zjednodušovat jako jej napodobovat.*“

James Gleick (1996, s. 282)

Keďže hlavný predmet nášho záujmu je predpokladané „prelievanie“ mytológie do literatúry, teda, inými slovami, šírenie fragmentov mytológie prostredníctvom literárnych textov, sme postavení pred nutnosť vybrať si nejaký abstraktný **model**⁴, vytvorený s cieľom vysvetliť a popísať podobné fenomény. Rozhodli sme sa pre model, ktorý chce vysvetliť evolúciu kultúry, teda šírenie kultúrnych elementov ako analógiu šírenia génov a nesie nový názov **memetika**. V rámci spoločenských vied ho inšpiratívne využíva napríklad v religionistike M. Kanovský (2000), za základnú prácu o memetike je považovaná *Teorie memů* (Blackmoreová, 2001), pojem mém prvýkrát definoval biológ Ch. Dawkins.

Mém ako kultúrny ekvivalent biologického génu je definovaný ako akýkoľvek element kultúry, ktorý sa šíri imitáciou, pričom imitácia alebo kopírovanie je typ replikácie (zdvojenia), ktorým mémy ako veľmi krehké entity čelia zániku. Mém je jednotka informácie sídliaca v mozgu, uskutočniteľná však aj v akomkoľvek fyzikálnom médiu použitom na uchovávanie informácie. Tento replikátor – analógia génu – pôsobí iba v prostredí, ktoré poskytujú zložité vzájomne komunikujúce mozgy. Umožňuje (na rozdiel od génov) „dedenie“ získaných, naučených vlastností. Len čo vznikli kopírujúce sa mémy, odštartovala ich vlastná omnoho rýchlejšia evolúcia. Účinky mému sa môžu „odtlačiť“ do mozgov prijímajúcich

⁴ Každé spoločenstvo (i vedecké) „*se snaží pochopit reálný svět tak, že vytváří jeho zjednodušenou verzi – „model“.* Ten usnadňuje myšlenkové pochody a súčasne neztráca veškerou moc objasnit realitu. Někdy nám takový model poskytne základní čáru, východisko, z něhož můžeme reálný svět objasňovat“ (Dawkins, 2008, s. 66).

jednotlivcov tak, že kópia (nie nevyhnutne presná) pôvodného mému je zasadená v prijímajúcom mozgu – nová kópia tak isto môže mať účinky a stvoriť svoju kópiu. Takto, mimochodom veľmi elegantne, vysvetľuje biológ Ch. Dawkins predovšetkým šírenie kultúry. Krehká kultúra (a teda i mytológia a literatúra) si zaist'uje bytie, onticitu podobne ako rovnako krehké živé tvory tým, že vytvára vlastné kópie. Vedný odbor, ktorý sa zaoberá mémami, Dawkinsova memetika, bol pôvodne kuriozitou, dnes je to oficiálne akceptovaná vedná oblasť, o ktorej sa píše monografie a organizujú konferencie (Kvasnička, 2000, s.103).

Mémy sa teda šíria imitáciou a keď napríklad počujeme príbeh a jeho obsah porozprávame niekomu inému, okopírovali sme mém. Tak isto ako všetky príbehy možno za mémy pokladať všetky znalosti, ktoré sme sa naučili (imitáciou) od iných ľudí, teda kultúru ako celok. Mémy majú, podobne ako gény, tendenciu spájať sa do väčších celkov, do tzv. **koadaptovaných mémových komplexov**, skrátene memplexov (Blackmoreová, 2001, s. 43). Samostatne existujúci fragment príbehu by sa totiž len s ťažkosťami účinne replikoval. Gény sa spájajú do podobných komplexov, ktoré si na svoju ochranu budujú proteínové „obaly“. S. Blackmoreová píše: „*Niet divu, že po miliardách rokov biologickej evolúcie je väčšina DNA na tejto planéte chránená výsostne kvalitnými obalmi, a síce organizmami, ktorési gény vystavali ako vehikle pre svoje prežitie*“ (Blackmoreová, 2001, s. 43).

Podstatou memplexu je, že mémy, z ktorých sa skladá, budú kopírované s väčšou pravdepodobnosťou, ako keby pôsobili samostatne. Napríklad epos alebo román má väčšiu šancu byť skopírovaný ako napr. izolovaný odsek kapitoly, aj fragmenty starých mytológií prežívajú veľmi často nie samostatne, ale sú zabudované po príslušnej adaptácii do oveľa mladších literárnych textov.

Analógiou organizmov (ako „obalov“ na gény) môžu potom byť osobitné kasty kňazov-básnikov („obalov“ na mémy) uchovávajúcich (písomne alebo orálne) poklady slovesnosti, či poeticky sformované náboženské predstavy. Práve oni môžu fungovať ako privilegovaní „hostitelia“ mémov, zabezpečujúci ich ďalšie šírenie a dbajúci o to, aby sa tie „najsvätejšie“ mémy kopírovali čo najpresnejšie, čo najčastejšie a čo najtrvalejšie.

Pri replikácii však často dochádza k replikačným chybám, vďaka nim vznikajú napr. varianty príbehov, ich mutácie. Replikačné chyby sa neustále akumulujú, tradované (imitované) príbehy, sa postupne menia, rôzne sa krížia, množia, rodia sa jedny z druhých, mutujú.

Približne takto možno opísať predmet nášho záujmu z pohľadu memetiky. Metodologický záver, kondenzovaný do jednej vety s použitím metafory ako rétorického trópu, by mohol znieť: Kultúra je infekcia a to, o čo sa budeme pokúšať, je epidemiológia niektorých jej fragmentov.

1.3 Teória intertextuality – vhodné „alibi“ pre prenesenie pozornosti od autora literárneho diela smerom k „bezodnej priepasti“ predtextov

Je potrebné vysvetliť trochu expresívny názov podkapitoly. Hlavným predmetom nášho záujmu nechce byť autor textu, literárnymi prostriedkami „zobrazujúci“ svoju „realitu“; plánujeme skôr podozrievavo prezrieť ony „literárne prostriedky“ (mémy, z ktorých je vybudované dielo ako memplex), niektoré z nich vyňať z textu a po nutných rekonštrukčných procedúrach im pripísať signatúru, označiť ich ako úlomky starších príbehov, katalogizovať ich, zistiť, z akého pred-textu ich autor vyňal a čo s nimi spravil, aby ich mohol literárne použiť. Ak použijeme memetickú metaforu z predchádzajúcej kapitoly, budeme zisťovať, kde a kedy sa nimi autor „infikoval“, budeme sledovať „epidemiológiu“ príslušného fragmentu literatúry či mytológie, čo nás niekedy zavedie až do praslovanského alebo až indoeurópskeho dávnehoku.

Takúto metódu čítania textov, nechávajúcu autora akosi bokom, môže ospravedlniť dnes už patrične rozpracovaný a otestovaný postoj, podľa ktorého literárne dielo je intertextovou konštrukciou. Je vytvárané z iných diel, z ktorých vychádza, ktoré opakuje a ktoré transformuje, podobne, ako je vždy „namiešané“ z jazyka, ktorým ľudia už dávno hovoria. Toto presvedčenie býva v krátkosti označované ako **intertextualita**.

Tvorenie literatúry potom znamená predovšetkým tvorenie „z literatúry“ (Lachmanová, 1994, s. 15) alebo z fragmentov písomne nefixovaných mýtov. Dôkladné čítanie z takejto pozície potom vidí v literárnych textoch „*kryptogramy, pretvorenia, deformácie iných textov. Čítanie sa stáva stále opakovaným pokusom nachádzať v príslušnom texte stopy, podpery, vrstvy, prehĺbeniny, vrypy, ktoré v ňom zanechala práca transformácie a skrývajúceho sa odkazovania...*“ (Lachmanová, 1994, s. 13). Používané sú aj iné veľmi názorné metafory: text je „ozvenou“ iných textov, „mozaikou“ skrytých citátov bez úvodzoviek, ale azda najúspešnejšia je metafora **palimpsestu**. Jej zmysel, brilantne

zoštylizovaný R. Lachmanovou, je asi takýto: „...*pisacie plochy (patriace určitej kultúre) sú používané pre stále nové texty, potom, keď znaky už zapísané boli vyškrašané, zotreté. Vyškrašanie a zotretie však neznamená vymiznutie, i staršie znaky sa vynárajú medzi novšími a najnovšími ako rozdrobené časti textu, ako fragmenty unikajúceho celku. Toho, kto dešifruje intertext, zaujíma tak súhra fragmentov, rekonštrukcia niekdajších textových súborov, ku ktorým by mohli tieto fragmenty patriť, ako aj prienik vrstvami, skúmanie bezodnosti a nezmerateľnosti písacích plôch*“ (Lachmanová, 1994, s. 14).

Lachmanová rozoznáva **tri modely intertextuality**, používané s obľubou rozličnými autormi literárnych diel. Prvým je „*do-pisovanie*“, rekonštrukcia, opakovanie, napodobovanie, participácia – dialogická účasť na textoch kultúry prostredníctvom písania. Druhým je „*tropika*“, ktorá sa pomocou trópu pokúša prekonať a interpretáciou zahľadiť stopy predchádzajúceho textu, nutne obsiahnutého vo vlastnom texte, je to „*tragický boj proti cudziemu textu nutne obsiahnutému v texte vlastnom*.“ Tretím modelom je „*transformácia*“ ako typ „*písania proti*“, „*prepísovania*“, je to používanie predtextu budované na „*osvojení cudzieho textu prostredníctvom odstupu, suverenity a zároveň uzurpujúcich gest*“, osvojení, ktorými sa predtext „*skrýva, zatajuje, zložitými postupmi sa mení na nepoznanie, neúctivo sa premieňa... mieša s inými textami*“ (Lachmanová, 1994, s. 7).

Tieto tri modely nie sú presne ohraničené, všetky tri s obľubou využívali už stredovekí autori. Aj ich texty „*participujú, opakujú... sú produkty odmietnutia a prekonávania predchodcovho textu, všetky majú okrem výrazných stôp cudzích textov a evidentných foriem transformácie kryptické prvky*“ (Lachmanová, 1994, s. 7).

S podobnými tvrdeniami prichádza tiež Roland Barthes, „...*keď ohlasuje „smrť autora“, a uvádza, že text nemá jediný význam vyvierajúci z jednotného zdroja, ale je vytvorený zo súboru už existujúcich kultúrnych citátov. Význam textu je teda nestály a nemožno ho uzavrieť do jednotlivých slov, viet alebo konkrétnych textov. Význam nemá jednotný pôvodný zdroj a je výsledkom vzťahu medzi textami, teda intertextuality*“ (Barker, 2006, s. 80). Podobne Derrida tvrdí, že význam je vždy odložený, nahradený a neukončený, „... *slová nesú mnoho významov, vrátane ozvien a stôp po iných významoch súvisiacich slov z iných kontextov*“ (Barker, 2006, s. 80).

S takýmto pohľadom na literárny text možno veľmi dobre sklbiť memetický model produkcie textu autorom, ako ho načrtáva S. Blackmoreová (2001). Mysleť autora je

„selektívnym prostredím“, v ktorom „rôzne mémy súťažia o to, aby sa dostali do finálneho textu“. Myslel autora pripomína bojové pole rozličných príbehov. Je ich tam „omnoho viac ako tých, ktoré si môžu nájsť cestu do konečnej verzie.“ Autor nie je nezávislá bytosť, ktorá by „tieto príbehy utvárala z ničoho“ (Blackmoreová, 2001, s. 243). Mozog autora skôr „pozbieral milióny mémov“ počas počúvania príbehov, štúdia, čítania a dlhých hodín trávených v úvahách. Keď je dielo dokončené, vznikol „nový komplex mémov: variácia starých mémov a netušené memetické kombinácie, ktoré sa zrodili v chytrom a premýšľavom mozgu“ (Blackmoreová, 2001, s. 275).

Má v tomto myšlienkovom rámci ešte miesto kreativita autora? Blackmoreová odpovedá: „...netvrdím, že kreativita neexistuje. Vznikajú nové knihy... Avšak tvorivý agens, ktorý zodpovedá za všetku tú tvorivosť, je konkurencia medzi replikátormi a nie akási magická moc, ktorá by vznikala z ničoho.... Zázračné výkony ľudskej kultúry vznikli memetickou evolúciou, rovnako ako zázračné výtvary prírody vznikli evolúciou biologickou“ (Blackmoreová, 2001, s. 275).

Ak sme túto koncepciu ochotní akceptovať, potom je legitímne literárny text čítať ako variáciu a rekombináciu starších príbehov. Tie vo vzťahu k autorovi fungujú tak trochu ako „parazity“, ktoré napádajú autora – „hostiteľa“ (Blackmoreová, 2001, s. 28). Je to práve autor, ktorý umožňuje vďaka svojej schopnosti napodobňovať (či transformovať) ich ďalšie šírenie. Napr. aj literárnu produkciu takého velikána, ako je Shakespeare, možno potom komentovať tak, ako to robí U. Eco: „*Celý Shakespeare je ‚remakom‘ starších príbehov*“ (Eco, 1990, s. 93). „*Remake*“ Eco definuje ako prerozprávanie predchádzajúceho úspešného príbehu. Takýto pohľad určite nemôže vyvolať vo vedeckej obci všeobecný súhlas, môže totiž vyvolávať dojem, že zhadzuje heroické zásluhy veľkých autorov. Mnohé a možno práve tie najmasívnejšie prácne skonštruované vavrínové vence z ich hláv by sa totiž možno zošuchli do bezodnej priepasti predtextov.

Aj pre tradičné dejiny literatúry totiž platí kritická všeobecná charakteristika historických vied, ako ju podáva I. Wallerstein (1998, s. 50): „*Historické štúdiá sa skôr sústreďovali na udalosti, na motívy jednotlivcov (v prípade literatúry teda na autorov –pozn. M. G.) a inštitúcií a boli menej pripravené na analýzy anonymnejších procesov a štruktúr, ktoré mali dlhodobejšiu povahu (longue durée). Štruktúry a procesy boli prehliadané.*“ Dnes už však sú k dispozícii nástroje, ktoré umožňujú „*štúdium tých dimenzií minulosti, ktoré sa*

nachádzali „pod“ alebo „za“ historickými inštitúciami, udalosťami, myšlienkami“ (Wallerstein, 1998, s.51), teda i „pod“ alebo „za“ autorom a jeho textom, zaujímavé možnosti v tomto smere ponúka teória intertextuality. Práve takýmto „anonymnejším procesom“ a „štruktúrou“, ktorá má dlhodobejšiu povahu, je G. Dumézilom popísané „lipnutie“ na trojčlennosti, preukázané vo viacerých pôvodne indoeurópskych kultúrach. Toto lipnutie predstavuje u Indoeurópanov, čo sa týka časového vymedzenia, „*dlhodobú (takpovediac v zmysle braudelovského *longue dureé*) výbavu ich kolektívnej mentality, ktorá pretrváva aj pri zmene sociálnej reality*“ (Budil, 2001, s. 612), teda veľmi úspešne vzdoruje dejinám.

Rekombinácia teórie intertextuality s memetikou, o ktorú sme sa vyššie pokúsili, nám spolu dáva niečo ako alternatívnu literárnu ontológiu. Jej prirodzenou súčasťou, odlišujúcou ju od iných literárnych ontológií, je veľká dôvera v možnosti intertextuálneho čítania, zameraného na hľadanie archaických fragmentov predtextov napr. aj v stredovekých textoch či vo folklóre. Podobnú nádej na bohatý úlovok postuluje v rámci svojej koncepcie intertextuality Lachmanová: „*Azda neexistuje, vrátane palimpsestu, žiadne definitívne vymazanie, žiadne zahľadenie znaku, ktoré by nemohlo byť znovu vyvolané čítaním, recollectio, rekonštrukciou*“ (Lachmanová, 1994, s. 11). Dodajme, že ide v zásade o apriórnu nádej; ak chceme obhájiť jej potenciálnu produktivnosť, stačí ukázať na zásadné dielo G. Dumézila *Mýtus a epos* (2001), ktoré hľadá a nachádza prastaré predliterárne mytologémy, uchované v transformovanej podobe vo veľkých indických či rímskych eposoch, stredovekých kronikách, ľudových rozprávkach, ruských bylinách, či osetínskych legendách. Na záver dodajme, že sme sa práve takouto nádejou vedome a dobrovoľne nainfikovali a prípadové štúdiá sú akousi správou o priebehu infekcie.

1.4 Kultúrne štúdiá ako azyl pre tých, ktorým je tesno v tradične chápanej literárnej vede

Pojmové inštrumentárium kultúrnych štúdií prehľadne predstavil Barker (2006), použiteľný „rodný list“ so základnými údajmi im vystavil napr. J. Culler (2002). Dá sa z neho dozvedieť približne toto: kultúrne štúdiá sú činnosťou, ktorá sa začala v rámci humanitných disciplín výrazne uplatňovať v deväťdesiatych rokoch dvadsiateho storočia. Vznikli aplikáciou techník literárnej analýzy na iné oblasti kultúry (Culler, 2002, s. 55). K

akýmkoľvek kultúrnym artefaktom pristupujú ako k „textom“ určeným na čítanie. Ich otcom i matkou je literárna veda. Od nej ich dnes oddeľuje niečo, čo Culler nazval „*opozíciou k tradične ponímanej literárnej vede*“, teda k tej, „*ktorá si kládla za cieľ interpretovať literárne diela ako významné počiny ich autorov a v ktorej hlavným argumentom v prospech oprávnenosti štúdia literatúry bola výnimočná hodnota veľkých diel: ich komplexnosť, krása, schopnosť vhladu, univerzálnosť a ich potenciálny prínos pre čitateľa*“ (Culler, 2002, s. 55). Intertextuálne čítanie, ktoré sa viac orientuje na pred-texty a zabúda na autora, má potom v rámci kultúrnych štúdií celkom prirodzene väčšie šance na akceptovanie a na nehatený rozvoj. Zároveň je literárna veda „*v kultúrnych štúdiách v zásade zahrnutá a obsiahnutá, pričom literatúra je v ich rámci skúmaná ako konkrétna kultúrna prax*“ (Culler, 2002, s. 52). Inými slovami, kultúrne štúdiá sa môžu paralelne s literárnou vedou zaoberať aj literárnymi textami. Ak pripustíme, že k tomuto štiepeniu na „tradične ponímanú“ literárnu vedu a kultúrne štúdiá skutočne došlo (alebo aj u nás v krátkej dobe dôjde) a že pôjde o pravdepodobne trvalý stav, potom je nutné vybrať si, s ktorým z týchto dvoch rámcov sa chceme identifikovať. Keďže „tradične ponímaná“ literárna veda vymedzuje predmet svojho záujmu pre nás asi príliš úzko na „špecificky literárne“ problémy a my sa miestami nutne musíme pozrieť „popod“ literatúru na iné sféry kultúry, napr. na predliterárne mytologické štruktúry, bude lepšie hľadať inšpiráciu i takpovediac inštitucionálne ukotvenie v tom, čo sa nazýva kultúrne štúdiá. Ich predmetom je totiž niečo, „*ako kultúra v najširšom slova zmysle*“ (Culler, 2002, s. 50).

Z takto široko definovanej oblasti záujmu kultúrnych štúdií ďalej vyplýva ich základná vlastnosť: sú „*neprehľadne interdisciplinárne*“, a preto „*ťažko definovateľné*“. Ich „teória“ (teda to, čoho sú kultúrne štúdiá praxou) je principiálne bezbrehá, „*nie je to niečo, čo by bolo možné vôbec niekedy zvládnuť, nejde o konkrétny súbor textov, ktoré by sa bolo možné naučiť a tým ‚teóriu‘ poznať. Je to ničím neohraničený korpus písania, ktorého objem narastá vždy s tým, ako mladí a nespokojní kritizujú hlavné koncepcie svojich predchodcov a zároveň upozorňujú na prínos nových mysliteľov pre teóriu a znova objavujú diela starších, zabúdaných*“ (Culler, 2002, s. 23). „*Teória teda neponúka súbor riešení, ale perspektívu ďalšieho myslenia. Volá po reholi čítania, kritickej analýze postulátov, spochybňovaní predpokladov, z ktorých vychádzame... teória je bezbrehá – je to neohraničený korpus smelého a fascinujúceho písania...*“ (Culler, 2002, s. 130). Kultúrne štúdiá boli vždy

„multidisciplinárnou či postdisciplinárnou oblasťou bádania... okrem toho v sebe odjakživa skrývali niečo z kleptomanského chovania straky: aj keď majú vlastný domov, radi si vypožičiavajú trblietavé koncepty z iných hniezd“ (Barker, 2006, s.13).

K týmto základným údajom o kultúrnych štúdiách a nášmu komentáru, ktorý chcel vyjadriť sympatiu k tejto novej iniciatíve, zostáva dodať azda len to, že zásadne interdisciplinárny prístup si žiada samotná téma tejto učebnice.

1.5 Interpretatívna paradigma vo vedách o kultúre ako úsilie o zhustený popis

Ak chceme spoznať podstatné princípy interpretatívnej paradigmy vo vedách o kultúre, bude užitočné siahnuť po knihe *Interpretace kultur* (2000) od antropológa C. Geertza a prečítať si hlavne úvodnú programovú esej *Zhustený popis: K interpretatívnej teórii kultúry*. Keďže spomínaná esej bola zvolená ako dominantný predtext tejto kapitoly, niektoré základné princípy, ktoré nás oslovili najviac (a ktoré by pravdepodobne oslovili každého, kto sa rozhodol usadiť sa v rámci tejto vedeckej paradigmy), zopakujeme a obalíme vysvetľujúcim komentárom. V ňom sa, samozrejme, objavia i ďalšie, pomocné predtexty.

Skúmanie kultúry podľa Geertza nie je experimentálna veda hľadajúca zákon, ale interpretatívne podujatie hľadajúce význam. Geertz kladie otázky typu: Čo znamená literárny text, kohútí zápas, pohreb? Skúma kolektívne vytvorené významové štruktúry, pomocou ktorých formujeme svoju skúsenosť a riadime svoje konanie. Kultúru chápe ako súbor znakov. Produkuje interpretácie jednotlivých znakov alebo celých súborov znakov.

Pojem interpretácia znaku, ako ho tu chápeme, definoval klasickým spôsobom Ch. S. Peirce. Podľa neho znak nielen niečo zastupuje, ale zároveň sa k niekomu obracia, „*t.j. v jeho mysli tvorí ekvivalentný alebo zložitejší znak. Takto vytvorený znak nazývam interpretant pôvodného znaku*“ (Peirce, 1998, s. 131). Interpretácia je potom proces „*rodenia jedného znaku z druhého*“, „*výkladom znaku nie je význam, ale iný znak*“ (Zajac, 1997, s. 35) a „*celkovým zámerom znaku je, že bude interpretovaný v inom znaku*“ (Buczynska – Garewicz, 2000, s. 56). Interpretáciou textu ako súboru znakov teda vzniká jeho často neidentická kópia, replika, interpretant a ten „*nie je nič iné, než iná interpretácia, ktorej sa odovzdáva pochodeň pravdy*“ (Buczynska – Garewicz, 2000, s. 58).

Interpretant ako výsledok interpretácie je teda iný znak alebo súbor znakov, ktorý

„prekladá“ alebo plnšie rozvíja význam pôvodného znaku a je za pôvodný znak dosaditeľný (Ricoeur, 1993, s. 197). Interpretovať nejakú semiotickú položku „*znamená ,preložiť‘ ju do inej položky (možno aj celej rozpravy)*“ (Eco, 2000, s. 31). Výsledok, interpretant, sa môže stať predmetom ďalšieho „prekladu“, interpretácie, a tento zase ďalšieho. Takto môže teoreticky donekonečna postupovať reťaz interpretácií (či re-interpretácií), ktorú Ch. S. Peirce nazval „neobmedzená semióza“, C. Geertz zase „pochopenie pochopenia“ či „interpretácia interpretácie“. Možnosť nekonečného narastania interpretácií okolo interpretovaných znakov je teda založená na pozoruhodnej schopnosti znakov navzájom sa interpretovať.

Akýkoľvek interpret sa v zásade môže ocitnúť v dvoch rozdielnych situáciách. Buď interpretuje znaky určitej kultúry „zvnútra“, teda je jej príslušníkom alebo ju aspoň dôverne pozná, alebo ich interpretuje „zvonku“ – teda zaoberá sa cudzou, vzdialenou, prípadne úplne či čiastočne zabudnutou, potlačenou kultúrou. V prvom prípade s vysokou pravdepodobnosťou vygeneruje to, čo Geertz nazýva „zhustený popis“ tejto kultúry, v druhom prípade zase „zriedený popis“, pričom mnohé jej významy alebo nuansy významov zostanú pred ním ukryté.

Rozdiel medzi týmito dvoma typmi popisov vysvetľuje Geertz veľmi názorne. Predstavme si dvoch chlapcov, ktorí rýchlo zatvárajú a otvárajú viečka pravého oka („zriedený popis“). U jedného z nich však ide o neúmyselný tik; u druhého je to sprisahanecké znamenie priateľovi. „*Tieto dva pohyby sú, ako pohyby, úplne identické, z fotografického, ‚javového‘ pozorovania by nebolo možné povedať, čo bol tik a čo žmurknutie... Napriek tomu je rozdiel medzi tikom a žmurknutím obrovský, aj keď nezachytiteľný fotografiou (teda zriedeným popisom – pozn. M. G.), ako môže potvrdiť každý, kto si niekedy prvé splietol s druhým*“ (Geertz, 2000, s. 16).

Hlavnú ambíciu Geertzových kultúrnych analýz možno označiť ako úsilie o „zhustený“ popis. Podľa Geertza kultúrna analýza je (alebo by mala byť) odhadovaním významov (teda produkovaním interpretácií, ktoré sa zmestia do kategórie „zhustený popis“), hodnotením týchto odhadov (teda ich porovnávaním s inými možnými interpretáciami) a vyvodzovaním vysvetľujúcich záverov z lepších odhadov. K úsiliu o zhustený popis možno priradiť aj v princípe totožnú koncepciu lingvistu Kenetha L. Pike, ktorý aplikoval na antropologický výskum fonetickú (vonkajšiu) a fonemickú (vnútornú) analýzu „požičanú“ z lingvistiky. Etické (odvodené z fon-etické) hodnotenie analyzovanej kultúry je analogické

fonetickému vonkajšiemu popisu jazyka. Emické (odvodené z fon-emické) hodnotenie kultúry sa snaží zachytiť vnútorný, autentický život kultúrneho spoločenstva, necháva študovanú kultúru hovoriť samu za seba, snaží sa oddeliť a nezmiešavať pojmový aparát antropológa a skúmanej kultúry (Budil, 1992, s. 111). Produktom „etického“ hodnotenia je zriadený opis, produktom „emického“ môže byť zhustený opis.

Geertzova koncepcia sa nehodlá uspokojiť so zriadenými popismi kultúrnych fenoménov, snaží sa, ak je to možné, previesť ich na zhustené popisy. K tomuto úsiliu sa hlási aj naša práca, jej téma sa pohybuje na hraniciach zhustene popísateľného, na hraniciach, za ktorými obvykle vystačíme so zriadenými popismi. Všade, kde sa usilujeme „potopiť“ popod literatúru do bezodnej priepasti predpokladaných mytologických pred-textov, narážame na hranice interpretovateľnosti, v prípade slovanských národov takmer totožné s hranicami písomne zachytenej literatúry. Veľmi zriedkavo sa za nimi totiž môžeme stretnúť s fragmentmi „zhustených popisov“ praslovanských mytologických predstáv, systematicky vyhotovenými samotnými používateľmi – členmi kultúry. O niečo častejšie sú fragmentárne svedectvá o mytologických predstavách, rituáloch, kultoch vyhotovené „zvonka“ napr. byzantskými historikmi či nemeckými kronikármi a klerikmi, tieto však majú v princípe povahu „zriadeného opisu“. Na rozdiel od slovanských literatúr majú napr. germánske literatúry, zásluhou islandského stredovekého učenca a šľachtica Snorriho Sturlusona, takmer kompletný a takmer „zhustený“ zápis starogermánskych mytologických predstáv, vyhotovený samotným a zasväteným používateľom kultúry. Hľadanie použiteľných informátorov je u Slovanov komplikovanejšia (podľa niektorých až beznádejná) záležitosť. Napriek tomu je naším cieľom posunúť hranice interpretovateľného aspoň o kúsok; musíme sa preto, miešajúc dôveru a podozrievanie, obrátiť na informátorov, akých máme k dispozícii, teda napr. na českého Kosmu či „tak řečeného“ Dalimila, ruského autora *Slova o pluku Igorovom*, bezmenného notára uhorského kráľa Bela III., ruských skomoročov a ich byliny, či buzovského farára Helmolda. Pokúsime sa hľadať v ich textoch rekonštruovateľné, zhustene popísateľné, interpretovateľné fragmenty príbehov, pokúsime sa nájsť evidentne „zriadené“ popisy previesť na popisy zhustené. Ak sa v húštinách týchto textov objaví stopa či náznak starého chodníka, pokúsime sa ním vykročiť a „odhadovať významy“ aj za hranicou toho, čo je už niektorými bádateľmi vnímané ako zhustene nepopísateľné.

1.6 Od hľadania kontextu k „rámovaniu“ znaku

Podľa Geertza je kultúra súbor textov, ktoré sa „*antropológ snaží prečítať ponad rameno tých, ktorým vlastne patria*“ (Geertz, 2000, s. 500). Toto úsilie „*je ako čítať (v zmysle konštruovať čítanie) rukopis – cudzí, vyblednutý, plný nejasností, nezrozumiteľností, podozrivých opráv a tendenčných poznámok ...*“ (Geertz, 2000, s. 20). Ak máme živých informátorov, čo je prípad terénneho antropologického výskumu, je metafora ramena vskutku výstižná. Ak sú však informátori už dávno mŕtvi, musíme rekonštruovať aj spomínané „rameno“, ponad ktoré budeme čítať ich texty, tak, aby nám vytvorilo použiteľný interpretačný rámec či záchytný bod. Ak sme však prijali zistenia teórie intertextuality, musíme tušiť, že sa pod týmto ramenom (autorom) ukrýva rameno ďalšie (autora predtextu) a pod ním ďalšie a ďalšie.

Inými slovami, kultúrna analýza musí začať „*triedením významových štruktúr*“ (Geertz, 2000, s. 19), odlíšením viacerých možných interpretačných rámcov, kódov, ktoré daná kultúra (text) môže obsahovať. Je to ťažká úloha a riskantná operácia, hlavne ak poznáme (alebo ešte častejšie nepoznáme) množstvo vplyvov (odlišných kódov), ktoré daná kultúra absorbovala, ak nedokážeme ani exaktne stanoviť základný podiel medzi „pôvodnými“ a absorbovanými kódmi.

Pre texty, ktoré chceme interpretovať, by mohli ako použiteľné kódy, okrem biblických a antických, prichádzať do úvahy predovšetkým tie, ktorých rekonštruovaný korpus nazýva Ivanov a Toporov „*praslovanským modelom sveta*“ (Ivanov – Toporov, 1965, s. 7), ďalej, hlbšie pod nimi aj kódy indoeurópske. Ak teda nájdeme podozrivo vyzerajúci fragment textu, prikladáme k nemu viaceré možné interpretačné rámce a čakáme, v ktorom z nich sa text „rozsvieti“, skúšame všetky na ten účel prinesené „kľúče“, z ktorých niektorý možno text „odomkne“.

Pri tejto operácii nám môže pomôcť jedna veľmi dobrá rada J. Cullera – pojem kontext (ktorým obvykle označujeme prislúchajúci interpretačný rámec) nahradíme pojmom „*rámovanie znaku*“ (*framing the sign*). Pojem kontext nás zvädza chápať interpretačný rámec ako niečo prirodzené, dané, čo si text nesie takpovediac „*prišroubované*“, „*privarené*“ na sebe. Preto je pojmom „*nevhodným, nepresným a zjednodušujúcim, ktorý mnohé úvahy skôr zahmlieva ako rozjasňuje*“. Naopak, rámovanie (*framing*) má niekoľko zásadných výhod:

„...pripomína nám, že framing je niečo, čo robíme my“ (Culler, 2002, s.158), implikuje teda aktívnu účasť interpreta na utváraní kontextu, ukazuje, že „rám“ je vymeniteľná vec.

Od experimentálneho „rámovania“, ktoré tvorí prvú a veľmi dôležitú fázu ďalej ponúkaných interpretácií vybraných textov, si sľubujeme veľa hlavne preto, že do hry sa pokúsime priviesť nových hráčov, predovšetkým novú porovnávaciu mytológiu G. Dumézila a jeho školy či Toporovov koncept predhistórie literatúry u Slovanov. Práve súčasťou týchto prinesených rámov bude obvykle „silnejšia“ premisa, skúmaný a interpretovaný text dodá „slabšiu premisu“ a z nich operáciou abdukcie potom môže vzniknúť záver, teda hypotéza, uchádzajúca sa o kvalifikovanú falzifikáciu.

1.7 Náboženstvo a mýtus ako „anachrónna“, teda takmer nesmrteľná štruktúra

Diskusiu alebo pochybnosti môže vyvolať náš apriórny predpoklad, ktorý sme už naznačili v kapitolke o intertextualite, že totiž stredoveké či folklórne texty môžu obsahovať aj veľmi archaické a rekonštruovateľné úlomky predkresťanskej a neantickéj mytológie. Pokúsime sa zdôvodniť, prečo sme ho pribrali do svojho metodologického inštrumentária a prečo chceme na ňom stavať.

Mýtus J. Puhvel definuje ako „vyjadrenie myšlienkových modelov, ktorých prostredníctvom skupina ľudí formuluje sebapoznanie a sebarealizáciu, získava o sebe vedomosti a sebadôveru, vysvetľuje príčiny svojho bytia, povahu svojho okolia a niekedy sa pokúša načrtnúť aj svoj budúci osud. Podľa mýtov ľudia žili, zomierali a až príliš často – zabíjali. Mýtus pôsobí tak, že prostredníctvom posvätej (a teda svojou podstatou paradoxne, časovo neurčenej) minulosti sa snaží mať rozhodujúci vplyv na prítomnosť a tým aj budúcnosť“ (Puhvel, 1997, s. 12). Chrbtovú kosť mýtu teda tvorí to, čo obvykle nazývame náboženstvo ako základný a takmer všetko ovládajúci kód danej archaickej kultúry. Mýtus sa šíri, kým mu to kultúrne a politické podmienky dovoľujú, ako „posvätný príbeh, zakotvený v teológii a prekladaný liturgiou a rituálom“ (Puhvel, 1997, s. 53). Predstavuje teda typický prípad v princípe náboženskej inštitúcie, teda tzv. „anachrónnej štruktúry“, oddanej skôr uchovaniu ako pokroku. „Vo vnútri kultúry, ktorá utvára dnešok, sprítomňuje náboženstvo včerajšok, na ktorý sa nedá zabudnúť. Jeho funkcia tkvie v tom, aby spomínaním, sprítomňovaním a opakovaním zabezpečilo prístup k tomu, čo nie je súčasné“ (Assmann,

2001, s. 194). Funguje teda ako „*uchovávateľ vysokých kultúrnych hodnôt ohrozených koroziívnymi účinkami rýchlych zmien*“ (Geertz, 2000, s. 195), pretože: „*čo je sväté, to je nemenné*“ (Weber, 1998, s. 127). V tejto oblasti teda nie sú novoty vítané. Môžu totiž vyvolať napr. hnev boha alebo duše predka. Ako uvádza M. Weber, „*strach z toho, že by sa tučet svätých nebezpečne urazil, ak by im raz odpadli sviatky, bránil v Rusku donedávna prijatie gregoriánskeho kalendára*“ (Weber, 1998, s. 126).

Ak sa však aj kultúrne a politické podmienky radikálne zmenia, čo je prípad christianizácie strednej či stredovýchodnej „slovanskej“ Európy⁵ a následnej snahy vykoreniť konkurenčné pohanské náboženské predstavy, mýtus naďalej odmieta zomrieť z dôvodov hodných pozornosti. Je naďalej kopírovaný, pretože zodpovedá hlbokaj ľudskej potrebe „*počuť stále znovu to isté*“, alebo aspoň byť uspokojený „*návratom povrchovo inak zamaskovaného Identického*“ (Eco, 1990, s. 93). Tejto potrebe chtiac-nechtiac museli vyjsť v ústrety aj rezignovaní kresťanskí misionári, ktorým stredoveký učenec Beda Venerabilis odporučil: „*Zarputilé pohanství odvracejíce pozměnou, kdyby změna úplná příliš rozjitřovala*“ (Kalandra, 1947, s. 556). Podobne tolerantný prístup k symbolom pohanského kultu odporučal pápež Gregor Veľký (úrad pápeža vykonával v rokoch 590 až 604 n. l.). Spočiatku bol stúpenec tvrdšej línie, „*neskôr zásadne zmenil svoj názor na misijnú stratégiu. Namiesto demonštrácie sily navrhoval všade tam, kde to bolo možné a kde to nenarúšalo základné princípy viery, prispôsobovať zavádzanie kresťanskej viery religióznym predstavám pohanov. Pápež nabádal misionárov, aby nebúrali pohanské chrámy, ale aby ich menili na kresťanské kostoly, aby pohanské idoly nahrádzali kresťanskými oltármi alebo sochami a tradičné, pohanmi obľúbené sviatky aby naďalej slávil ako kresťanské. Postupná transformácia mala pohanom uľahčiť zmenu náboženstva, lebo ,nie je možné pozbaviť surovú myseľ všetkého odrazu‘. Pôvodné kultové miesto sa nezmenilo, zmenil sa však Boh, kvôli ktorému bolo potrebné toto miesto navštevovať*“ (Kožiak, 2006, s. 11).

Táto vo svojej podstate defenzívna pedagogická zásada dáva zelenú transformácii mýtu do pre kresťanstvo prijateľnej podoby. Mýtus sa mení na „*...upravené rozprávanie, ktoré stratilo súvislosť s posvätnými časmi a namiesto toho chce vykresliť domnelé svetské, avšak mimoriadne udalosti. Táto transformácia mýtu do hrdinského príbehu je významným procesom v starých indoeurópskych tradíciách všade tam, kde v náboženskej praxi došlo*

⁵ Historické a kultúrne súvislosti tohto prelomového obdobia európskych stredovekých dejín detailne približuje kolektívna publikácia Berendová et al. (2013).

k vytlačení určitého kultového systému a tento prekonávaný aparát sa stal obeťou literárnej manipulácie. Týmto spôsobom našli vyslúžené védské mýty uplatnenie v klasickej Indii v eposoch Mahábhárata a Rámajana, v islamskom Iráne sa zo zarathuštrovskej a predzarathuštrovskej teogónie stala kráľovská genealógia vo Firdausiho Knihe kráľov, v diele Saxa Gramatika a Snorriho vystupujú severskí bohovia ako trójski prisťahovalci a v írskej Knihe o dobývaní Írska predstavujú írské božstvá obyvateľov predkeltských mohýl“ (Puhvel, 1997, s. 59). „Mnoho pôvodných ‚národných eposov‘ je tak rezervoárom príbehov, ktorých mýtické základy boli literárnou transpozíciou pochované. Zo starých kroník sa potom môžu vyklúť ‚eposy v próze‘, v ktorých môže moderný mytológ odhaliť mýty, ktoré sa inde nevyskytujú“ (Puhvel, 1997, s. 13).

V konkrétnych prípadových štúdiách sa pokúsime ukázať, že podobným a dosiaľ len málo vyťažným rezervoárom mytologickým príbehov môžu byť napr. aj stredoveké kroniky, legendy, eposy či folklórne útvary národov stredovýchodnej „slovanskej“ Európy, že aj v nich možno nájsť „anachrónne štruktúry“, že aj v týchto končinách mýtus odmietal zomrieť.

1.8 Nová porovnávacía mytológia G. Dumézila a jeho školy

Výrazne anachrónnou štruktúrou s veľmi tuhým životom u populácií, ktoré boli aspoň čiastočne dedičmi dávnych Indoeurópanov, bola, ako ukázal G. Dumézil, tzv. **trojčlenná indoeurópska ideológia**. V súvislosti s jej pretrvávaním, s lipnutím na nej u týchto populácií, ktoré spájalo neskorú dobu bronzovú so stredovekom, sa trojčlenná ideológia zvykne označovať za typickú dlhodobú (v zmysle braudelovského „*longue durée*“) výbavu kolektívnej mentality Indoeurópanov. Pretrvávala aj pri zmene sociálnej reality (Budil, 2001, s. 612), prežila dokonca prijatie kresťanstva a opätovne sa vynárala v stredovekých textoch. Trojčlenná ideológia dlhodobo slúžila ako základný klasifikačný princíp, využívaný pri konceptualizácii sveta, zahŕňala nielen sociálnu sféru (napr. kresťanstvom adaptované učenie o trojakom ľude⁶), ale „*tiež rôzne aspekty kultúrneho obrazu skutočnosti, napríklad*

⁶ Známe rozdelenie stredovekej spoločnosti do troch stavov – na tých, ktorí sa modlia, tých ktorí bojujú a tých, ktorí pracujú – hlbšie osvetlil práve Georges Dumézil. Táto trojfunkčná schéma, ktorá nie je obsiahnutá v biblii (Le Goff, 1999, s. 17) a ktorá napriek tomu predstavuje tri stĺpy, na ktorých spočíval kresťanský svet (Cardini, 1999, s. 70), má podľa Dumézila vzdialený indoeurópsky pôvod. **Učenie o trojakom ľude**, ktoré sa definitívne formuje v 9. a 10. storočí (detailne DUBY, 2008), nie je však jedinou stredovekou aplikáciou toho, čo Dumézil

klasifikáciu božského panteónu“ (Budil, 2001, s. 603). S jej pomocou Indoeurópania „čítali“ svoje vlastné dejiny (Budil, 2001, s. 612), na jej základe delili ľudí, bohov i epických hrdinov. Trojčlenná ideológia bola určitou základnou schémou, ktorá organizovala vnímanie i konanie týchto populácií.

Jej povahu ukázal Georges Dumézil vo svojich prácach, ktoré „znamenali radikálnu zmenu v porovnávacom štúdiu indoeurópskych mytológií a náboženstiev“ (Eliade, 1995, s. 171). V českom preklade je dostupný komentovaný výber z Dumézilových prác pod názvom *Mýty a bohové Indoevropánů* (1997), ale i jeho monumentálne základné dielo *Mýtus a epos I, II* (2001, 2005), ktoré v širokej indoeurópskej perspektíve sleduje proces „prelievania“ mýtu do literatúry. V českom preklade je dostupná i syntetická práca Dumézilovho žiaka J. Puhvela *Srovnávací mytologie* (1997).⁷

Dumézil na základe porovnávej mytológie, lingvistiky a sociológie dokázal rekonštruovať predhistorické indoeurópske náboženstvo. Spoločný indoeurópsky náboženský, kozmický a sociálny systém bol rozčlenený podľa troch funkcií zabezpečujúcich tri

nazval trojčlenná indoeurópska ideológia. Ide o širšie, napr. aj do literatúry zasahujúci kultúrny fenomén, ktorý nemožno redukovať len na akýsi ideálny náčrt sociálneho pôdorysu. Trojfunkčná schéma predstavuje intelektuálny prostriedok, pomocou ktorého zobrazovala samu seba stredoveká spoločnosť a ktorému dávala prednosť pred binárnymi schémami (duchovní – laici). Používala ho hojne, podobne ako predkresťanské indoeurópske spoločenstvá, v rámci svojej vznešenej alebo ľudovej slovesnosti, keď chcela okolo nejakého hrdinu vytvoriť epickú alebo legendárnu tému, inscenovať nejakú morálnu alebo politickú lekciu, obrazne ospravedlniť určitú prax alebo skutočnosť (Dumézil, 1997, s. 94). Takto sa téma troch funkcií, veľmi často ako ústredná, dostala do množstva literárnych textov.

⁷ Kvalitným východiskom hlbšieho štúdia široko, teda nielen lingvisticky chápanej **indoeuropeistiky** (alebo aspoň získania prehľadu v jej vybraných tematických okruhoch) sa môžu stať pre jazykovo lepšie pripravených študentov medzinárodne uznávané syntetické práce dostupné vo svetových jazykoch (hlavne v ruštine, angličtine). Odporučiť možno obsažnú a robustnú dvojzväzkovú syntézu Гамкрелидзе Т. – Иванов, В. В.: *Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. С предисловием Романа Якобсона* (1984), ktorá bola publikovaná aj v anglickom preklade (Gamkrelidze, T. – Ivanov, V. V.: *Indo-European and the Indo-Europeans: A reconstruction and historical analysis of a proto-language and a proto-culture, with a preface by Roman Jakobson*, 1995). Možnou cestou k oboznámeniu sa s kultúrou Indoeurópanov v širokom slova zmysle je aj uznávaná monografia Mallory, P. – Adams, D. Q.: *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World* (2006) či do prehľadných hesiel usporiadaná encyklopédia J. P. Mallory, J. P. – Adams, D. Q.: *Encyclopedia of Indo-European Culture* (1997). Nielen v ruštine je dostupná vplyvná práca francúzskeho bádateľa E. Benvenista (Бенвенист, Э.: *Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия*, 1995). Na **predhistóriu literatúry u Indoeurópanov** sa monograficky koncentrujú práce *Indo-European Poetry and Myth* (West, 2007) a *How to kill a dragon: aspects of Indo-European poetics* (Watkins, 1995). Aktuálne dianie v súčasnej indoeuropeistike môžeme sledovať na stránkach časopisu *The Journal of Indo-European Studies* (http://www.jies.org/docs/jies_index/mainindex.html). Plnotextovo je dostupný ruský zdroj *Индоевропейское языкознание и классическая филология* (<http://iling.spb.ru/tronsky/issues.html>).

nevyhnutnosti. Prvú funkciu zabezpečovalo náboženstvo, zaručujúce správu, právo i pevnú morálku, druhú funkciu vojny zabezpečovali ochranné alebo dobyvateľské sily a nakoniec tretia funkcia plodnosti zahŕňala všetko okolo prostriedkov pre výrobu, výživu a všeobecné potešenie.

Výskumy G. Dumézila a jeho školy sa už od 60-tych rokov stretávajú s ohlasom aj v slovanských krajinách, na jeho základnom objave tzv. trojfunkčnej indoeurópskej ideológie budujú napr. ruskí bádatelia V. N. Toporov a V. V. Ivanov (o nich sa zmienime podrobnejšie). Na slovanskú mytológiu v indoeurópskych súvislostiach boli orientované i významné výskumy R. Jakobsona (1950, 1969, 1985), v Poľsku sa o aplikáciu Dumézilových zistení na slovanskú mytológiu zaujímavým spôsobom pokúsil napr. A. Gieysztor (1986) či Banaskiewicz (1986). Z Dumézilovho konceptu vychádzajú výskumy slovinského archeológa A. Pleterského (1996). Z poznatkov porovnávacej mytológie čerpajú tiež podnetné práce českého medievalistu Dušana Třeštíka či slavistu Michala Těru (2009, 2013). Aplikáciu indoeurópskej trojčlennosti na slovanskú mytológiu i slovanský pohanský panteón odmietajú napr. český archeológ Z. Váňa (1990) i českí historici Profantová a Profant (2000).

Pokiaľ ide o stanovisko G. Dumézila k pohanskej mytológii Slovanov, vyvíjalo sa v jeho prácach od počiatočného skepticizmu (slovanskú a grécku mytológiu považoval spočiatku pre účely porovnávacej indoeuropeistiky za nevhodnú). „*Pokiaľ ide o pohanské náboženstvá Slovanov, sú príliš málo známe, než aby pokusy o trojfunkčný výklad mohli byť niečím viac ako brilantnými hypotézami*“ (Dumézil, 1997, s. 125). Neskôr svoje stanovisko voči gréckej, ale i slovanskej tradícii pod vplyvom štúdií svojich žiakov zmiernil, v práci *Mýtus a epos I* venoval dôležitú kapitolu trojfunkčnému výkladu ruských bylín, napríklad rozsiahly slovanský i baltský folklór v nej označil za „stavenisko budúcnosti“.

Priestor, ktorý otvorila Dumézilova iniciatíva a ktorý leží na rozhraní novej indoeurópskej porovnávacej mytológie, literárnej vedy, religionistiky, histórie a folkloristiky, predstavuje zatiaľ v rámci výskumu na Slovensku skôr výzvu. Najvhodnejšie nástupné plochy, ktoré sa tohto priestoru dotýkajú, predstavujú napr. práce slovenských historikov zamerané na veľkomoravské dejiny a počiatky Uhorska (napr. J. Steinhübel, V. Múcska, R. Kožiak), etnografov i religionistov (E. Horváthová, J. Komorovský), súčasný stav vo výskume slovanskej mytológie, ale i všeobecnej povahy mýtu mapuje R. Dupkala (1995, 2004), romantické rekonštrukcie slovanskej mytológie si všíma Ľ. Kováčik (2003).

Práce G. Dumézila a ním ovplyvnených bádateľov predstavujú pre nás základný inšpiračný zdroj, jednotlivé vybrané aspekty a veľké témy trojčlennej indoeurópskej mytológie priblížime preto v rámci prípadových štúdií.

1.9 Archeológia literárnej komunikácie ako pokus o dejiny textu pred epochou literatúry

Rámec bádania, v ktorom sa budeme pohybovať v ďalších kapitolách a prípadových štúdiách, je potrebné vymedziť presnejšie, predstaviť ho ako relevantný nielen pre porovnávaciu mytológiu a religionistiku, ale aj pre históriu literatúry a literárnu vedu. V tom nám pomôže aj ďalší dôležitý inšpiračný zdroj, voči ktorému sa cítime mimoriadne zaviazaní. Je to dlhoročný projektový zámer rozvíjaný v prostredí viacerých nemeckých univerzít, ktorý sa od roku 1979 rozrástol do dnes už bohato vetveného zväzku čiastkových projektov a výstupov so zastrešujúcim názvom *Archeológia literárnej komunikácie*. Kondenzovane ho predstavili nemeckí bádatelia Aleida Assmannová a Jan Assmann (1999). Tento projektový zámer s veľmi presným cieľom rezignuje na používanie tradičného slovného spojenia „dejiny literatúry“. Pojem „dejiny“ považujú totiž iniciátori projektu za príliš slabý, aby mohol pokryť aj novú, ešte neakceptovanú tematickú perspektívu, nový rámec bádania. Tento nový rámec chcú autori inštalovať ako perspektívnu a zaujímavú súčasť široko chápanej literárnej vedy. Rozdiel medzi nimi odmietnutým „slabším“ pojmom „dejiny“ a preferovaným „silnejším“ pojmom „archeológia“ vysvetľujú takto: *„Archeológia neznamená len časovú následnosť literárnych diskurzov, ale tiež pýtanie sa na počiatky a pôvod, predstupne a prípravné fázy, teda otázku presahujúcu literatúru v užšom... zmysle a smerujúcu k tomu, čo jej predchádza a čo ju zakladá, čo ju utvára a umožňuje. Podobne ako v prípade knihy ‚Dejiny obrazu pred epochou umenia‘ kunsthistorika Hansa Beltinga... ide aj archeológii literárnej komunikácie o ‚dejiny textu pred epochou literatúry‘ alebo aspoň o to, aby sa súčasťou skúmania stali aj ‚predliterárne epochy‘ a bočné línie“* (Assmanová – Assmann, 1999, s. 200).

Autori projektu nadväzujú navýskumy zamerané nielen na písomné, ale aj na orálne technológie zaznamenávania, akumulácie a prenosu textov⁸ a túto novú tému literárnej vedy

⁸ Medzi nimi sú zvlášť zaujímavé výskumy kompozičných zákonitostí orálnej epiky v prostredí balkánskych Slovanov, ktoré realizoval Milman Parry v 20. a 30. rokoch 20. storočia. Pri nich Parry objavil kresťanských aj moslimských ľudových poetov-spevákov, ktorí za doprovodu jednostrunného nástroja zvaného gusle dokázali

chcú: „... zniest' z výšin čistej teórie, vymaniť ju z diskusií, prebiehajúcich len v rámci určitého odboru a urobiť ju témou historického a interdisciplinárneho bádania“, pretože sú presvedčení, „že týmto spôsobom by bolo možné založiť literárnu vedu, ktorá je in-formovaná etnológiou, antropológiou, religionistikou i archeológiou“ (Assmanová – Assmann, 1999, s. 202).

Projekt archeológie literárnej komunikácie usiluje o návrat k tomu, čo literatúre historicky a systematicky predchádza. Vychádza z toho, že potrebu tradovania majú aj kultúry bez písma, ani ony nevystačia s komunikáciou tvárou v tvár, potrebujú situáciu komunikácie priestorovo i časovo rozšíriť, teda akumulovať reč aj v neprítomnosti hovorca alebo poslucháča. Orálnou formou takejto rozšírenej komunikácie je inštitúcia posla. „*Posol pozná naspamäť doslovné znenie toho, čo odosielateľ oznamuje... a to, čoho je schopný posol, to môže v oveľa väčšom rozsahu konať písmo*“ (s. 202). Môžeme preto rozlíšiť orálne „opakovanie ako formu zabezpečenia informácií“ a písomnú „formu trvania“. Zjednodušene povedané, techniky akumulácie v prípade orálnych kultúr spočívajú na opakovaní a v prípade kultúr písaných na trvalej akumulácii. Spoločnosti, ktoré nemajú k dispozícii písmo, musia to poznanie, ktoré je určené na ďalšie používanie, akumulovať v živej pamäti a musia ho tiež periodicky oživovať. Vonkajšími podnetmi na toto oživovanie sú rituály a sviatky. Mimoriadna novosť písomného zaznamenávania spočíva v tom, že dokáže obsah udržať navždy, a teda zaisťuje trvanie, ktoré nezávisí na nutnom opakovaní rituálov (s. 203).

Predmet nášho záujmu, teda **dejiny textu pred epochou literatúry**, priťahoval oddávna pozornosť bádateľov z viacerých humanitných disciplín. Ak sa chceme pokúsiť integrovať ho do literárnej histórie podobne, ako sa o to snažia Assmanová a Assmann, bude nutné poobzerať sa po širšej definícii samotného pojmu literatúra. Široké a zdanlivo paradoxné chápanie literatúry, ku ktorému sa hlásia Scholes – Kellogg (2002, s. 22), je medzi súčasnými definíciami pojmu skôr výnimkou. Nám je ale veľmi blízke, predstavíme ho aspoň jednou vetou: „*Slovo literatúra... budeme bez ohľadu na jeho etymológiu používať v širokom zmysle, čiže budeme pod ním rozumieť celé verbálne umenie, ako ústne, tak aj písomné... a vždy budeme trvať na tom, že ide o rozdiely čisto formálne, a nie o rozlišovacie kritériá medzi primitívnou a civilizovanou kultúrou.*“

orálne komponovať epické básne, bližšie sa svojou dĺžkou, zložitosťou i literárnou zaujímavosťou Iliade či Odysey (Parry, 1971).

Zaujímavo a trochu odlišne rozšírené vnímanie fenoménu literatúry obhajujú aj Assmannová a Assmann, pojem literatúra dokonca experimentálne „rozpúšťajú“ v širšom pojme múdrosť. Vo svojich literárno-archeologických úvahách upozorňujú, že téma múdrosť ako v rámci určitej kultúry maximálne hodnotené a starostlivo opatrované poznanie, „*je schopná sproblematizovať najmä príliš úzky pojem literatúry a do spoločnej komparatívnej perspektívy integrovať najrôznejšie javy od prísloví až po filozofické pojednania, od šamanských seáns až k psychoanalýze a od staroegyptských náuk o živote až k meštianskym románom*“ (Assmanová – Assmann, 1999, s. 204).

S cieľom práve takto sproblematizovať príliš úzky pojem literatúry si dovoľíme pokusne zaradiť medzi modelové práce archeológie literárnej komunikácie aj monumentálnu trojzväzkovú prácu G. Dumézila *Mythe et Épopée*, vychádzajúcu v rokoch 1968 až v1973 (v českom preklade sú dostupné dva zväzky, pripravuje sa vydanie tretieho). Cieľom tejto práce bolo ukázať, „*ako hlavné indoeurópske národy použili svoje spoločné dedičstvo – schému troch funkcií ako aj iné časti ideológie v oblasti nie už teologickej, ale literárnej*“ (Dumézil, 1997, s. 170). Kým v religionistických monografiách G. Dumézila venovaných jednotlivým indoeurópskym národom boli predmetom záujmu archaické podoby náboženstva, tu si už Dumézil všima stav, kedy sa mytológia „*rozplynula v epose*“, preliala sa do literatúry a „*prezentuje sa ako určitý relatívne nedávny fragment skutočného života krajiny*“ (Dumézil, 1997, s. 167). V závere, keď Dumézil bilancuje svoje zistenia, hovorí o „*krátkej prechádzke*“ tým, čo možno označiť aj ako „*múdrosť Indoeurópanov*“ (Dumézil, 2001, s. 665). Literárne (teda písmom zachytené) výtvary pokladá za dôležitú, ale nie jedinú časť takto definovaného predmetu výskumu.

1.10 Od dejín literatúry k dejinám kultúry: semiotika kultúry tartusko-moskovskej školy

„Vědu by zničilo, kdyby (podobně jako sport) měla nade vše postavit konkurenci a kdyby měla pravidlům konkurence vyhovět tím, že se stáhne do úzce vymezených specializací. Vzácně se vyskytující vědci, kteří jsou nomády z vlastní volby, mají pro intelektuální blaho zavedených disciplín zcela zásadní význam.“

Benoit Mandelbrot (citované podľa Gleick, 1996, s. 94)

Podobne široko definovaný predmet záujmu neobišli ani čelní predstavitelia tzv.

tartusko-moskovskej školy pri svojich analýzach literárnych i mytologických „sekundárnych modelujúcich“ textov. Hlbšie rozvíjali hlavne bohatú a aj pre súčasnú literárnu vedu zásadnú tradíciu ruského štrukturalizmu a formalizmu (v ranej fáze konštituovania školy prijímali aj dôležité podnety z kybernetiky a teórie informácií). Neobmedzili pritom svoj záujem len na písomom fixované literárne texty, vytvorili totiž širšie použiteľné „*inštrumentárium kultúrnej semiotiky*“ (Struck, 1999, s. 197), s ktorým sa mohli pustiť aj do veľmi produktívnej **semiotickej analýzy** orálne i písomne uchovávaných mýtov. **Podľa vzoru historickej jazykovedy a jej techník, schopných odhaliť i nedoložené (písomom nefixované) lexémy, postulovali predstavitelia tartusko-moskovskej školy aj principiálnu rekonštruovateľnosť mytologických textov.**

K najdôležitejším predstaviteľom tohto najprv len voľného zoskupenia vedcov, ktoré sa sformovalo na konferenciách v Moskve (1962) a v estónskom meste Tartu (1964), patrili V. Ivanov, J. Lotman, V. Toporov a B. Uspenskij. Publikáčnym orgánom tohto zoskupenia sa stal časopis *Труды по знаковым системам – Σημειωτική* (Práce o znakových systémoch – Semiotika) vychádzajúci od roku 1964. Vznik tohto časopisu inicioval a redakčne ho riadil najprv Jurij Lotman (tento najstarší medzinárodný semiotický časopis vychádzal do roku 1992 v ruštine, od roku 1992 vychádza v angličtine s názvom *Sign Systems Studies*; časopis je plnotextovo dostupný na WWW (<http://www.ut.ee/SOSE/sss/index.htm>) a je stále považovaný za hlavný orgán kultúrnej semiotiky). Smrťou Jurija Lotmana (1993) a skutočnosťou, že ďalší hlavní predstavitelia (Uspenskij a Ivanov) začali pedagogicky pôsobiť v zahraničí, síce končí história tartusko-moskovskej školy v užšom zmysle, jej odkaz sa však stále teší veľkej prestíži, a to nielen v literárnej vede.

Tartusko-moskovská škola interpretuje kultúru ako pamäť, ktorú nie je možné odovzdávať geneticky, teda ako pamäť spoločnosti, ktorú možno definovať na základe spoločného používania znakov. Každá kultúra je hierarchicky štruktúrovaná a zakladá sa na rôznych semiotických subsystémoch, ktoré podliehajú vždy vlastným zákonitostiam. Kultúra ako kolektívny komunikačný systém na vytváranie, odovzdávanie, spracovanie a ukladanie informácií riadi konanie ľudí tým, že inteligibilne štruktúruje realitu v podobe tzv. „**modelov sveta**“. Primárny „modelujúci systém“ pritom predstavuje prirodzený jazyk, na základe ktorého vznikajú samostatné **sekundárne modelujúce systémy**, ako je náboženstvo, mýtus, folklór a literatúra, ale aj nonverbálne systémy ako napr. maliarstvo, hudba či film.

V prostredí tejto vedeckej školy sa, popri množstve iných, vplyvnejších a známejších, zrodila i pre náš výklad absolútne centrálna **myšlienka predhistórie literatúry u Slovanov** (jej zrodu a jej autorovi V. N. Toporovovi venujeme preto osobitnú kapitolku). Aj niektoré ďalšie dôležité zistenia predstaviteľov tejto školy sa stali „obeťou“ našej už deklarovanej „stračej tendencie“ vypožičať si trblietavé koncepty z rôznych „hniezd“ a integrovať ich do viac-menej koherentného celku s možnými názvami archeológia literárnej komunikácie alebo tiež predhistória literatúry u Slovanov.

Za zvlášť „trblietavý“ považujeme zaujímavý koncept J. Lotmana (1994, s. 19 – 29), odpovedajúci na pre nás zásadnú otázku: Je písmo prvou a, čo je najhlavnejšie, jedinou formou kolektívnej pamäti? Lotman upozorňuje, že máme tendenciu podceňovať možnosti predpísomného, orálneho tradovania textov. Upozorňuje, že v predpísomných kultúrach môžu písmo veľmi dobre zastúpiť mnemonicko-sakrálny symboly: prírodné (zvlášť výrazné stromy, skaly, hviezdy a vôbec nebeské telesá) i človekom vytvorené (modly, mohyly, stavby), a zároveň rituály, do ktorých sú tieto markantné body či svätyne vkomponované. Mnemonicko-sakrálny symboly majú znakovú povahu, na rozdiel od písma neoznačujú priamo zmysel, ale ho pripomínajú. Ožívajú v konkrétnom čase a vtedy sa zapájajú do kultúrnej komunikácie prostredníctvom rituálu, prinášania obetí, veštieb, piesní alebo tancov. Podľa Lotmana aj na takýchto kamenných, drevených či hlinených „knižniciach“ založená predpísomná kultúra nežije v situácii „informačného hladu“, ale môže dosahovať vysoké kultúrne parametre, môže napr. tradovať bohatú a rafinovanú, z mnemotechnických dôvodov často poeticky sformovanú slovesnosť, o ktorej „údržbu“ sa starajú profesionálni špecialisti (u stredovekých Slovanov pravdepodobne igrici). Tí svojimi poetickými výkonmi, opretými o stabilizujúcu výstuž mnemonicko-sakrálnych symbolov, v čase sviatkov opakovane oživovali obsahy kolektívnej pamäti.

Sympatický a apriórne nepodceňujúci prístup J. Lotmana k predpísomným kultúram podľa nás rozkladá (mohli by sme azda použiť aj módnejší termín: dekonštruuje) jednu zo samozrejmych a nerefektovaných binárnych opozícií stále a zreteľne prítomnú v našom kultúrno-historickom myslení. Lotman v rámci opozície orálne/písomné odhaľuje hierarchické usporiadanie protikladov, nerefektovane stotožňujúce orálne s primitívnym. Aj toto hierarchické usporiadanie, podobne ako iné, „zaručuje status a moc istým pravdivostným tvrdeniam“ (Barker, 2006, s. 35) tak, že jednu časť opozície (teda orálne) vylučuje,

devalvuje, podceňuje a apriórne pokladá za primitívnu, znemožňuje ju teda vnímať (a teda aj skúmať) ako svojskú a zaujímavú múdrosť.

1.11 Kreatívna hermenetika Mirceu Eliadea ako úsilie o porozumenie a vysvetlenie každého stretnutia človeka s posvätným od predhistórie až do dnešných dní

V súvislosti so svojím projektom archeológie literárnej komunikácie Assmannová a Assmann chcú založiť literárnu vedu in-formovanú religionistikou (popri etnológii, antropológii a archeológii). Pokúsime sa upresniť, kým a čím by sa mohla či mala prednostne informovať predhistória literatúry u Slovanov. Zaujímavý a stále aktuálny „trblietavý“ koncept tzv. „kreatívnej hermeneutiky“ v rámci religionistiky, výrazne in-formovanej literárnou vedou (Eliade, 1961, s. 4), predstavil známy rumunský religionista Mircea Eliade. Prezentoval ho v eseji *History of Religions and a New Humanism* (1961). O. Sládek (2006 a, b) skondenzoval veľmi presne hlavnú myšlienku tejto a nasledujúcich Eliadových štúdií a Eliadeov **koncept religionistiky ako široko chápanej hermeneutiky** predstavil v kondenzovanej podobe približne takto: Svoju skutočnú kultúrnu funkciu bude religionistika plniť až vtedy, keď sa chopí úlohy modernému človeku zrozumiteľne vyložiť zmysel (teda vlastne rozlúštiť význam) náboženských fenoménov – mýtov a symbolov. Eliade takúto religionistiku nazval totálnym vedným odborom, a to nielen z toho dôvodu, že umožňuje lepšie porozumenie „iným“ – exotickým či archaickým náboženstvám kultúram, ale tiež preto, že podstatne prispieva k hlbšiemu poznaniu o človeku. Eliade sa domnieval, že na základe takéhoto poznania môže dôjsť k značnému obohateniu vedomia ľudstva, čo by sa mohlo prejaviť ako tzv. „nový humanizmus“ (niekedy hovoril tiež o druhej renesancii). Metódou, ktorá umožňuje podnetné stretnutie a pochopenie rôznych náboženstiev a náboženských fenoménov, je podľa Eliadea práve hermeneutika, presnejšie jej verzia, tzv. „kreatívna hermeneutika“, ktorá je založená na širokej komparácii náboženských skutočností. Jej výskumným cieľom nie je poznať len pochopiť a porozumieť im, ale predovšetkým ich tvorivo systematizovať, utriediť a vyložiť. Eliadov projekt by chcel slúžiť porozumeniu a vysvetleniu každého stretnutia človeka s posvätným od prehistórie až do dnešných dní.

Eliadeova metafora „nového humanizmu“ rétoricky napája jeho pokus o kreatívnu hermeneutiku na historický precedens renesančného talianskeho humanizmu a hlavne na

nový vzťah talianskych humanistov k pohanskej antike. Práve v tomto kultúrno-historickom rámci sa renesančný mysliteľ Marsilio Ficino ako jeden z prvých dokázal vzdialiť od netolerantného polemického zaujatia stredovekých misionárov a pokúšal sa v rámci kresťanstva presadiť utopickú koncepciu akéhosi všeobecného náboženstva, „*odjakživa vlastného ľudstvu, ktorého je kresťanstvo síce vyšším, ale tiež len čiastkovým prejavom. Všetky iné vyznania sú rovnako vyjadrením tej istej rovnakej pravdy, aj keď vyjadrením neúplným a nedokonalým. ,Všeobecné‘ pritom nadobúda podobu akejsi všeobecnej múdrosti, ktorá nebola cudzia ani mudrcom klasického staroveku*“ (Gorfunkel, 1982, s. 165). Koncepcia všeobecného súladu protichodných učení vo večnej múdrosti tohto renesančného „*kniežaťa svornosti*“ (Gorfunkel, 1982, s. 184) chcela zmierovať filozofiu s teológiou, antické myslenie s kresťanstvom, východnú (arabsko-židovskú) vedu, kabalou i mágiu, a malo sa jej dostať potvrdenia v ohlásenej dišputácii, ku ktorej však pre zásah pápežských cenzorov nedošlo. Ficino chcel v dišputácii dokázať, že: „*Biblia i Tímaios z Loker, Hermés Trismegistos i Averroes vyjadrujú jediné smerovanie k pravde, pravá filozofia, splývajúca s pravou teológiou, má viesť k súladu alebo, lepšie povedané, má vyjaviť súlad len vonkajškovo protikladných učení*“ (Gorfunkel, 1982, s. 184). Eliadeov pokus o porozumenie a vysvetlenie každého stretnutia človeka s posvätným od predhistórie až do dnešných dní s cieľom prispieť k hlbšiemu poznaniu človeka a k značnému obohateniu vedomia ľudstva, teda pokus o „nový humanizmus“ je, domnievame sa, realistickejšou verziou tejto starej predstavy, formulovanou presnejšie a navyše v žičlivejších historických podmienkach.

Ak máme jasnejšie vyjadriť, čím z Eliadeovej kreatívnej hermeneutiky by sa mohla (mala) in-formovať archeológia literárnej komunikácie (ako pokus o dejiny textu pred epochou literatúry), všimneme si Eliadov „nový humanizmus“ v konkrétnej aplikácii. Keď ako religionista obrátil svoj záujem na (ak to tak môžeme povedať, aby sme získali ďalšiu použiteľnú analógiu) „*dejiny chémie pred epochou vedy*“, teda na alchýmiu ako magický predstupeň a prípravnú fázu chémie (Eliade, 2000), cítil potrebu definovať jeden problém, na ktorý musí nutne naraziť každý bádateľ, zaoberajúci sa predvedeckými fenoménmi v časoch kultu vedy. Eliade hovorí o akomsi čudnom komplexe menejcennosti, ktorým trpí európska kultúra vždy, keď sa hovorí „s uznaním“ o niektorej archaickej kultúre, o logickej sklbenosti a ucelenosti jej ideológie, o jej ušľachtilej ľudskosti, a nešírime sa pritom príliš o vedľajších alebo extrémnych aspektoch jej spoločenského usporiadania, hospodárskeho života či

hygienických návykov. Vtedy sa „vystavujeme nebezpečiu, že budeme podozrievaní z nemiestnych postojov alebo dokonca z tmárstva“ (Eliade, 2000, s. 14). Upozorňuje ďalej, že výskumy orientalistov a etnológov už dlhšiu dobu ukazujú, že existovali a ešte existujú obdivuhodné spoločnosti a civilizácie, ktoré si nerobia zásluhy v oblasti vedy, ani neprejavujú vlohy k výrobe vo veľkom meradle, vypracovali však dokonale fungujúce metafyzické, etické i ekonomické systémy. Podľa Eliadea naša kultúra očividne začala až príliš žiarlivo vyvyšovať vlastné hodnoty a jej najpopolanejší predstavitelia hľadajú podozrievavo na akýkoľvek pokus uznávať výtvyry iných, exotických alebo primitívnych kultúr. Objektívna existencia a veľkosť týchto nám vzdialených kultúrnych hodnôt môže vyvolať pochybnosti u predstaviteľov európskej civilizácie, napríklad aj preto, že ich dielo nemusí byť považované za duchovný vrchol ľudstva a za jedinu možnú kultúru. Túto predpojatosť sa postupne darí prekonávať, preto „...musíme dúfať, že tak ako mimoeurópske civilizácie začali byť skúmané a chápané zo svojej vlastnej perspektívy, i niektoré momenty európskej duchovnej histórie, ktoré sa približujú skôr tradičným kultúram a výrazne sa priečia všetkému, čo sa na Západe vytvorilo potom, ako zvíťazil vedecký duch, už nebudú posudzované s polemickým zaujatím 18. a 19. storočia“ (Eliade, 2000, s. 15). Takto Eliade obhajuje svoj záujem o alchýmiu ako typický výtvyry predvedeckého ducha.

My sa podobne pokúšame zdôvodniť predvedecké a mimovedecké rozhodnutie, že podobný sústredený záujem si zaslúžia mytologicko-literárne (mýtopoetické) výtvyry predliterárneho a „predkresťanského“ ducha stredovekých Slovanov, vo fragmentoch zachované napr. v stredovekých literárnych textoch alebo konzervované vo folklórnych slovesných útvaroch. Vzťah týchto orálne tradovaných mytologicko-literárnych výtvyrov a pozdejšej, s kresťanstvom previazanej stredovekej literatúry vnímame podobne, ako vŕah alchýmie a chémie, o ktorý išlo v citovanej práci M. Eliadeovi. **Pohanská praslovanská mytológia s indoeurópskymi koreňmi bola predstupňom, prípravnou fázou a bočnou líniou slovanských stredovekých literatúr, zaslúži si preto i v dejinách slovenskej literatúry osobitnú kapitolu.** Nepokladáme za rozumné predkresťanské stretnutia s posvätným u starých Slovanov apriórne zbavovať akejkol'vek hodnoty a upierať tak, podľa vzoru stredovekých misionárov, nárok na múdrosť starej kultúry. Oveľa sympatickejší precedens je pre nás Eliadeov pokus o „nový humanizmus“ a jeho verzia kreatívnej hermeneutiky.

1.12 Predhistória literatúry u Slovanov – nedokončený projekt V. N. Toporova

V tomto stručnom a neúplnom výpočte predchádzajúcich literárno-archeologických iniciatív, ktorého cieľom je ukázať, že nevstupujeme na novú pôdu, ale usilujeme sa, ako je to v humanitných vedách pravidlom, o „poznanie poznaného“ a „interpretovanie interpretovaného“, patrí určite čestné a aj čelné miesto ruskému bádatelovi V. N. Toporovovi. Predbežnú syntézu jeho úsilia na tomto poli bádania a zároveň načrtnutie ďalších ciest výskumu možno nájsť v jeho zásadnej monografii (a zároveň učebnici) s názvom *Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции. Введение к курсу истории славянских литератур* (1998) (*Predhistória literatúry u Slovanov: Otázka rekonštrukcie: Úvod do kurzu histórie slovanských literatúr*). Knihu sa pokúsime kondenzovane predstaviť, pretože ide z nášho uhla pohľadu o **zakladateľské dielo archeológie literárnej komunikácie u Slovanov**.

Dejiny literatúry jednotlivých slovanských národov obvykle začínajú Konštantínom Filozofom, slovanským „prvoautorom“ a „prvoprekladateľom“. Zásadne iný, pre čitateľa navyknutého na toto „samozrejmé“, kanonizované ohraničenie predmetu literárnej histórie úplne novátorský model literárnych dejín prezentuje spomenutá publikácia. Toporovov model literárnej histórie ide totiž podstatne hlbšie do minulosti⁹, prekračuje túto dnes už nezdôvodniteľnou konvenciou stanovenú hranicu smerom do literárnej predhistórie a novým spôsobom rieši otázku, kedy sa začala literatúra u Slovanov, čo predchádzalo počiatku literatúry a či je niečo do tohto počiatku, čo by zodpovedalo literatúre.

Bude užitočné najprv niekoľkými slovami predstaviť autora knihy, vynikajúceho ruského vedca, jedného z hlavných predstaviteľov tartusko-moskovskej semiotickej školy (po smrti Jurija Lotmana bol predsedom tohto zoskupenia), akademika Vladimíra Nikolajeviča Toporova (1928 – 2005). Jeho robustné a podnetné dielo zatiaľ v slovenskej literárnej vede čaká na oneskorenú recepciu. Jeho výskumy smerovali do komparatívnej lingvistiky, folkloristiky, literárnej vedy (problémy poetiky, štruktúry textu, histórie a predhistórie

⁹ Toporov „rozširuje“ históriu slovanských kultúr rovnakým smerom ako Dumézil, ktorý svoj cieľ deklaroval pomocou iného slovníka takto: „*Pomůžeme historikům římské, indické, iránské civilizace a všem dalším poněkud rozšířit jejich historii a především vyjasnit počátky, které jsou zastíněné. V každé z těchto oblastí půjde takřkajíc o ultrahistorii*“ (Dumézil, 1997, s. 26). Obidvaja bádatelia teda v histórii skúmaných kultúr identifikujú nový problém, a to problém „ultrahistórie“ či predhistórie.

literatúry), ale aj do oblasti archaických náboženstiev a mytológií, do kulturológie a semiotiky, sústredovali sa predovšetkým na materiál indoeurópskych etnojazykových tradícií, predovšetkým slovanskej, baltskej, indoiránskej a antickej. Toporov napísal okolo 30 kníh a viac ako 1500 štúdií. Nazdávame sa, že spomínaná monografia zaujíma v kontexte jeho prác dôležité postavenie, predstavuje totiž syntézu celoživotného úsilia tohto vedca ukotvenú práve v teréne literárnej vedy.

Podľa Toporova kontakt predhistórie s históriou v mieste ich stretnutia si vyžaduje ako typická „prahová situácia“ väčšiu šírku pohľadu. Sú síce známe prípady úplných prerušení tradície ako výsledky „všeobecnej“ katastrofy (pan-katastrofy), keď sa zásadným spôsobom mení všetko – etniká, jazyky, tradície, samotné podmienky existencie a všetko sa začína takpovediac z nuly. Takýto prípad môžeme u stredovekých Slovanov na prahu christianizácie vylúčiť. Naopak, je možné u nich sledovať výraznú líniu zväzkov s pohanskou predhistóriou. Odovzdávanie kultúrnych hodnôt, existenčných, hospodárskych, sociálnych, religiózných (predovšetkým rituálnych) paradigiem z epochy do epochy je totiž oveľa častejší prípad v histórii známych kultúr. K takýmto prípadom patrí podľa Toporova aj vzťah medzi pohanskou predpísomnou ústno-slovesnou kultúrou Praslovanov a kresťanskou, písomnou, literárnou slovesnosťou ranoslovanskej doby, ešte v mnohom podobnou paradigmám pozdnopraslovanskej doby. Jej doznievanie plynule prechádza až do úsvitu ranoslovanských čias. V 9. až 13. storočí literatúra prevládala nad ústnou slovesnosťou len v úzkom (pravda, postupne sa rozširujúcom) kruhu a paralelne s tým postupne pohanské, ľudové nebadane prenikalo do kresťanského, literárneho (napr. heretické či zakázané knižné texty). Na úsvite kresťanstva „vyberajúcou“ stranou bol ľud (podľa Toporova včerajší a niekedy aj dnešný „tajný pohan“) s jeho rozvetvenou a vitálnou ústno-slovesnou kultúrou. Nedávno zavedené kresťanstvo stálo pred úlohou obracať sa nielen k osobe pohana, ale aj k jeho viere, kultúre, a vtedy predstavitelia kléru disponujúci dôverným porozumením národnej psyché mali šancu uľahčiť svojmu „stádu“ bezbolestný a neformálny prechod k novej viere nie úplným negovaním staršej textovej tradície, ale skôr jej „hybridizáciou“ s kresťanskými príbehmi. Pri dokázateľnej nápadnej a evidentnej zhode fragmentov textu v rôznych slovanských jazykových – textových a mýtopoetických tradíciách sa potom otvára možnosť rekonštrukcie východiskového praslovanského textu (mýtu), a to je základný zámer tejto pozoruhodnej monografie.

Úloha rekonštrukcie v skúmanej oblasti v jazykovo-textovom aspekte by sa mohla podľa Toporova úspešne posunúť dopredu po završení niektorých prípravných prác. Spomedzi nich sú mimoriadne dôležité práve nasledujúce:

1. Výber textov v rôznych slovanských jazykoch s veľkou pravdepodobnosťou odkazujúcich k praslovanskému zdroju a jemu zodpovedajúcej textovej tradícii. Katalogizácia a klasifikácia týchto textov podľa viacerých parametrov. Zostavenie indexu motívov, hrdinov, prvkov animálnej, vegetatívnej a predmetovej úrovne, poetických obrazov a metrických schém.
2. Identifikácia textov rôznych slovanských ústno-slovesných tradícií ako variantov jediného východiskového prototextu, odkazujúceho k praslovanskému horizontu.
3. Jazykovo-textová (teda aj zmiešaného charakteru) rekonštrukcia textov, identifikovaných ako praslovanské.
4. Spresnenie alebo vyjasnenie balto-slovanského a indoeurópskeho kontextu skúmaného praslovanského prototypu.
5. Identifikovanie motívov a obrazov v textoch ranoslovanských literatúr súvisiacich s tými, ktoré už boli rekonštruované v rámci praslovanskej slovesnosti.
6. Odhalenie prispôsobovania pohanských obradov v ich slovesnej časti, ich adaptácie na nové podmienky (kresťanská liturgia).
7. Zostavenie tezauru praslovanských jazykových – textových rekonštrukcií.

Citovaná monografia V. N. Toporova by si zaslúžila nielen pozornejšiu recepciu odbornou literárnovednou verejnosťou, ale aj rýchly preklad do všetkých slovanských jazykov, ktorý by priblížil vlastne prvú priekopnícku syntézu v tejto oblasti literárnovedného bádania (relevantnú pre dejiny literatúr všetkých slovanských národov) aj študentom na univerzitách či širšej verejnosti zaujímajúcej sa o mýtopoetickú tradíciu Praslovanov.

Toporovov projekt rekonštrukcie textov siahajúcich až do praslovanského jazykového horizontu vnímame ako nezavršený a veľmi perspektívny. Toto úsilie etablovať v literárnej vede novú tému je úplne homologické s už spomínaným projektom archeológie literárnej komunikácie, ktorý sa úspešne rozvíja v prostredí nemeckých univerzít. Assmannov projekt archeológie literárnej komunikácie sa tiež usiluje o návrat k tomu, čo literatúre historicky a systematicky predchádza.

Na záver si dovoľíme vyjadriť presvedčenie, že predhistória literatúry u Slovanov ako

svojho druhu „archeológia literárnej komunikácie“ je perspektívnou témou a môže sa stať užitočnou a dynamicky sa rozvíjajúcou „pomocnou vedou“ literárnej histórie. Domnievame sa, že môže prispieť k obnove literárnej histórie možno analogicky, ako voľakedy archeológia prispela k obnove histórie. Podľa Jacquesa Le Goffa archeológia už svojimi prvými krôčikmi v 18. storočí získala pre históriu rozsiahle teritórium predhistórie a protohistórie a obrodila starú históriu. Toporovov nezavŕšený projekt predhistórie literatúry u Slovanov, na ktorý sa pokúšame nadviazať¹⁰, v sebe možno skrýva podobné potencie.



Sústredené dlhoročné úsilie viacerých humanitných odborov vytvorilo arzenál použiteľných metód a zároveň identifikovalo novú kultúrnohistorickú tému, ktorú V. N. Toporov výstižne vymedzil ako „predhistóriu literatúry u Slovanov“, Assmann a Assmannová (1999) zase vo všeobecnejšej rovine uvažujú podobným spôsobom o „archeológii literárnej komunikácie“. Nárok na tému si určite môžu robiť viaceré humanitné vedy, popri nich a paralelne s nimi však aj multidisciplinárna či „postdisciplinárna“ predhistória literatúry ako archeológia literárnej komunikácie u Slovanov. Táto špecifická súčasť literárnej vedy, informovaná etnológiou, antropológiou, religionistikou i archeológiou, študuje orálne tradovanú „literatúru“ (presnejšie to, čo z nej po viacerých transformáciách, zápisoch, prepisoch, redakčných úpravách či amnéziách zostalo). Inak povedané, zameriava sa na z mnemotechnických dôvodov poeticky sformovaných mytologickú múdrosť (ak sme ochotní taký sympatický atribút ako múdrosť prepožičať pohanským Slovanom) voľakedy akumulovanú v živej pamäti a periodicky oživovanú príslušnými špecialistami v rámci rituálov a sviatkov. Práve jej fragmenty a relikty sa teraz spolu pokúsime hľadať v niektorých stredovekých literárnych pamiatkach či folklórnych útvaroch.

¹⁰ V. N. Toporov ako člen redakčnej rady i ako autor štúdií stál pri zrode zaujímavej, principiálne interdisciplinárnej platformy, orientovanej na slovanskú mytológiu, ktorá má nadnárodný európsky rozmer. Je ňou časopis *Studia mythologica Slavica* (plnotextovo dostupný na <http://sms.zrc-sazu.si/>), ktorý od roku 1998 vydáva Slovinská akadémia vied a umení v spolupráci s talianskym partnerom, Univerzitou v Udine. Redakcii sa podarilo osloviť odborníkov zo slovanských i neslovanských krajín, sústreďujú sa tu výsledky bádania viacerých disciplín, pre autora učebnice je to, pochopiteľne, dôležitý priestor, v rámci ktorého sa pokúsil konfrontovať aj viaceré svoje zistenia (Golema, 2005, 2007, 2008, 2009, 2010, 2012, 2013).

2. INTERPRETAČNÉ SONDY DO TEXTOV

2.1 KOSMOVA A DALIMILOVA „DÍVČÍ VÁLKA“ AKO METAFORA INDOEURÓPSKEJ VOJNY FUNKCÍ

„ ...interpretace je myšlenková práce, která ve zjevném smyslu dešifruje smysl skrytý a rozvíjí ony roviny významu, které jsou zahrnuty ve významu doslovném... “

Paul Ricoeur (1993, s. 177)

„Tricet či čtyřicet generací si představovalo dokonalou společnost jako společnost trojfunkční. Tato představa přitom odolala všem tlakům dějin právě proto, že není pouhou představou, ale strukturou. Ta je přitom sama součástí jiné, hlubší a rozsáhlejší struktury, prvkem jiného trojfunkčního systému, systému všeobjímajícího, který ve svých obdivuhodně přesvědčivých pracích zařadil Georges Dumézil mezi myšlenková schémata indoevropských národů. První ze tří funkcí, které Dumézil doložil v celé řadě textů, jež trpělivě sesbíral od Indu až po Island a Irsko, stanovuje zákon, který pod záštitou božského principu zavádí řád, druhá si násilím vynucuje poslušnost a třetí konečně zajišťuje plodnost, zdraví, dostatek a rozkoš, v nichž dochází naplnění poklidná práce...“

Georges Duby (2008, s. 17)

2.2.1 „Dívčí válka“ ako interpretačný problém

V českých středověkých kronikách je zachytený zvláštny príbeh, obvykle označovaný ako „dívčí válka“. Tvoril veľmi pravdepodobne súčasť (možno dokonca epické jadro alebo jedno z jadier) přemyslovskej dynastickej povesti. Zachoval sa v latinskej *Chronika Boemorum*, ktorú napísal Kosmas, dekan pražskej kapituly. Ten mal približne 65 rokov, keď ako kňaz začal pracovať na svojej kronike. Zomrel v roku 1125 asi osemdesiatročný. Jeho verzia príbehu je stručná, uvedieme ju preto v plnom znení v českom preklade:

„A poněvadž toho času dívky této země, dospívající beze jha, usilující jako Amazonky o vojenské zbraně a vůdkyně si volíce, vojensky sloužily stejným způsobem jako mladí mužové a po mužsku si hleděly lovu v lesích, nebrali si muži jich, nýbrž ony samy si braly muže, které a kdy chtěly, a jako skythský kmen Plavci neb Pečeněgové, v oděvu se nijak, muž a žena nelišili. Z toho přibylo ženám tolik smělosti, že si vystavěly na jedné skále, nedaleko od hradu dříve řečeného, polohou pevný hrad, jemuž od dívčího názvu bylo dáno jméno Děvín. Když to viděli jinochové, velikou žárlivostí se na ně rozhorlivše, mnohem četněji se shromáždili

a o nic dále než na doslech polnice vystavěli na druhé skále mezi chrastím hrad, jež nynější lidé nazývají Vyšehrad, tehdy však od chrastí dostal jméno Chvrasten. A poněvadž často dívky uměly chytřeji obelstít jinochy, často zase jinoši bývali statečnější než dívky, brzo trvala válka mezi nimi, brzo mír. A když nastalo příměří, dohodly se obě strany, že se k společnému jídlu a pití sejdou a že po tři dny budou konati slavné hry mezi sebou na ustanoveném místě. Co dále? Jinoši dají se do hodování s dívkami nejinak než jako draví vlci, hledající žrádla, aby vpadli do ovčína. První den strávili vesele při hostině a hojném pití.

*Nová vyrostla žízeň, když žízeň hasiti chtěli,
jinoši se svou touhou jen stěží se do hodin nočních
zdrží.*

*Noc byla, zářil měsíc a jasný byl nebeský blankyt.
Vtom z nich zatroubil jeden a tím jim znamení dával,*

řka:

*„Již jste si pohráli dost, již dosti jste jedli a pili,
vzhůru již, Venuše zlatá vás zvučnou polnicí budí.“*

A ihned unesl každý jednu dívku. A když nastalo ráno a mír byl uzavřen, odnesše pokrmý i nápoje z jejich hradu, prázdné zdi dali napospas Lemňanu Vulkánovi. A od té doby po smrti kněžny Libuše jsou naše ženy pod mocí mužů“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 25).

Neskoršia stredoveká verzia príbehu bola zapísaná na začiatku 14. storočia v *Staročeskej kronike* „tak řečeného Dalimila“ (autor zomrel asi krátko po roku 1314) a táto verzia je podstatne košatejšia, pozostáva z deviatich veršovaných kapitol. V Dalimilovej kronike sú hlavnými postavami Přemysl, „muži“ a Vlasta (ako kňažná žien), z vedľajších postáv je dôležitá epizóda o Ctiradovi a Šárke. Pozornosť budeme ešte venovať českým kronikám z doby Karla IV. (Kroniky doby Karla IV., 1987), hlavne Pulkavovej kronike a kronike J. Marignolu, osud tejto epickej látky budeme ďalej sledovať až po kroniku Václava Hájka z Libočan (zomrel v r. 1553). Domnievame sa totiž a nižšie sa to pokúsime dokázať, že pre danú látku platí niečo podobné, čo zistila o stredovekej nemeckej *Piesni o Niebelungoch* Gesine Lüben: „...sám spôsob zachovania *Piesne o Niebelungoch s tromi navzájom veľmi odlišnými rukopismi A, B a C (koniec, stred a počiatok 13. storočia)* je dokladom špecificky nevyhraneneho typu textu, ktorý sa v písanej verzii i naďalej pohybuje v živle stále ešte živej ústnej tradície povestí a je pri svojom používaní otvorený pre prijímanie

zvláštnych prvkov“ (Lüben, 1999, s. 33).

Už od čias F. Palackého budil starý príbeh „dívčí války“ interpretačné rozpaky, Palacký ho označil za najčudnejšiu staročeskú povesť a odmietal uveriť „v *nepřirodné vzbouření se jednoho pohlaví proti druhému*“ (Kalandra, 1947, s. 365). Pokúsime sa teraz utriediť a zhodnotiť niektoré modelové interpretanty (sekundárne interpretujúce texty) tejto staročeskej povesti. Jeden z prístupov, stavajúci na presvedčení, že literatúra je vždy odraz reality a že tým, kto odráža, je autor, paradigmaticky použil R. Šťastný (1991) pri interpretácii Dalimilovej verzie príbehu. Podľa Šťastného rozprávanie o „dívčí válce“ je Dalimilov výtvor a jeho cieľom „*bolo umelecké stvárnenie aktuálnych problémov doby formou alegórie, podobenstva*“ (Šťastný, 1991, s. 44). Svojou podstatou je Dalimilov príbeh „*obrazom panských zápasov s panovníkom vo vleklej občianskej vojne, ktorej parabolou, ako sme presvedčení, je práve ‚dívčí válka‘*“ (Šťastný, 1991, s. 45). Dalimilov príbeh o Ctiradovi a Šárke nesie podľa Šťastného druhý významový plán, odráža reálny príbeh Závaša z Falkenštejna a Kunhuty, v ktorom tiež muž prišiel o život kvôli žene. Existenciu predpokladaného druhého významového plánu v Dalimilovej verzii „dívčí války“ nepopierame, domnievame sa však, že s cieľom odrážať realitu nemusel Dalimil fabulovať zásadne nový príbeh; mohol rovnako dobre (a ešte lepšie) použiť starý mytologický predtext, ktorý v sebe tajil nekonečné možnosti druhých, tretích, atď. významových plánov, mal mnohé dimenzie použitia a tie stačilo využiť, aktualizovať a konkretizovať. Prastarý príbeh pravdepodobne obsahoval v hojnej miere to, čo Jančovič nazýva „referenčný presah“ a čo mohol Dalimil v priaznivej recepčnej situácii produktívne „*konfrontovať zo svojou ľudskou situovanosťou*“ (Jančovič, 2006, s. 7).

Iný, metodologicky rovnako podložený typ interpretácie „dívčí války“ v nej videl svedectvo matriarchátu u starých Slovanov. Prehľad takýchto názorov s kritickým odstupom podáva Karbusický (1995, s. 36). Ako dôkaz o bývalom matriarcháte bol veľmi podobne ruskými vedcami vykladaný osetský epos (Osetínci sú potomkami bývalých Skýtov a žijú dnes v údoliach Kaukazu). Dumézil tento pokus zásadne odmietol a my jeho text môžeme použiť pri hodnotení podobných interpretačných stratégií v českom prostredí: „*Na to, aby mal niekto právo hovoriť o matriarcháte, nestačí, že je v nejakom súbore bájí určitej hrdinke vyhradený široký priestor... Osetínci sú naviac Indoeurópania. Indoeurópania totiž ešte skôr, ako sa rozptýlili – register podstatných mien označujúcich príbuzenské vzťahy je toho*

dostatočným dôkazom – matriarchát prekonalí a žili v spoločenských útvaroch – v rodoch a širších zoskupeniach – , kde vládli muži. Tých niekoľko príkladov bájných či historických skýtskych či paraskýtskych kráľovien... tiež nič nedokazuje: Mária Terézia a Katarína Veľká, kráľovná Kristína a kráľovná Viktória stáli na čele spoločností, ktoré v sebe nemali nič matriarchálne ...“ (Dumézil, 2001, s. 580).

Na ďalšiu skupinu interpretov rozprávanie o „dívčí válce“ pôsobilo dojmom, ako keby kronikári „*pod veľmi priehľadnou vrstvou historizácie*“ popisovali „*akýsi roľnícky či iniciačný obrad*“ (Profantová – Profant, 2000, s. 63). Napr. Kalandra (1947) interpretuje príbeh ako euhemérizovaný mýtus (čo nám je metodologicky dosť blízke). Ako „*rám*“ (zámerné nepoužívame slovo kontext, čo sme vysvetlili v prechádzajúcej kapitole) používa dnes už prekonanú tzv. naturmytologickú koncepciu, spájanú s menom Maxa Müllera. Táto bola medzičasom presvedčivo falzifikovaná G. Dumézilom a nielen ním. Kalandrove výsledky, budiace rozpaky už v čase publikovania jeho práce, majú teda už skôr dokumentárnu hodnotu. Svojho času veľmi vplyvná Müllerova koncepcia tvrdila, že mytológia je „*chorobou jazyka*“, vzniká degeneratívnym procesom, v ktorom sa meno prírodných živlov stáva bohom, každý archaický výraz môže teda byť zárodočným mýtom. „*Pokiaľ spätne odstránime nedorozumenie, ktoré vzniklo na základe tejto sémantickej transformácie, mýtus zmizne a na jeho mieste sa objaví realistický opis vegetatívnych alebo atmosférických procesov*“ (Budil, 2001, s. 453). Túto metódu interpretácie rozvíjali tzv. „*meteorologické*“ a „*vegetačné*“ školy, vnímajúce mená mytologických postáv ako poetické metafory prírodných živlov (delili sa ďalej napr. na solárnu a lunárnu vetvu).

Naznačenú metódu použil aj Kalandra a výsledok jeho interpretácie znie: v istom období poľnohospodárskeho roka majú ženy zvláštnu magickú úlohu v primitívnom poľnohospodárstve, skončením jarných poľných prác (dobytím dievčenského „*hradu*“) sa zvláštna magická úloha žien v rámci bežného roka končí a „*ich pomer k mužom je zase normálny ... až do budúceho februára*“ (Kalandra, 1947, s. 374). Autor takto vykladá napr. pasáž kronikára Kosmu: „*... a od té doby po smrti kněžny Libuše jsou naše ženy pod mocí mužů.*“ Libuša je teda v jeho ponímaní presonifikovaná jar, ktorá zomiera, ale budúci rok sa znova narodí.

Kalandrov prístup k príbehu ako k starému euhemérizovanému mýtu je nám bližší ako napr. Šťastného teória „*literárneho odrazu*“ reality autorom. To, že Kalandrovu interpretáciu

možno dnes presvedčivo falzifikovať, spôsobil nešťastne zvolený interpretačný rámec, ktorý poskytli spomínané „naturmytologické“ školy.

Ďalšie interpretácie poukazujú na „intertextuálne“ súvislosti príbehu, tie sa hľadali predovšetkým v antických povestiach o Amazonkách, ktoré údajne do českých dejín priniesol a použil v antickej mytológii zbehlý Kosmas, keď hľadal, resp. svojvoľne konštruoval etymológiu hradu Devín (Třeštík, 1966, s. 158). Iná intertextuálna hypotéza bola vybudovaná na predpoklade, že k „infekcii“ príbehom o „dívčí válce“ došlo vďaka praslovanským stykom so Sarmatmi (Sauromatmi, vetvou Skýtov) (Karbusický, 1995, s. 64). Túto považujeme za veľmi nádejnú a pokúsime sa ju nižšie podoprieť viacerými novými argumentmi. Karbusický upozorňuje zase na iný dôležitý intertextuálny spoj, ktorý spája epizódu o Ctiradovi a Šárke s analogickou epizódou o Sigurdovi a Sigrdfride v germánskej Edde, predpokladá teda „infekciu“ zo sveta germánskej epiky (Karbusický, 1995, s. 64). Týmto spôsobom možno síce osvetliť pôvod spomínanej epizódy, ale nie celého príbehu.

Prvé stretnutie s Kosmovou verziou „dívčí války“ u autora týchto riadkov nevyvolalo interpretačnú eufóriu ani hlbší záujem. Nevideli sme v nej nič iné ako zhuk bizarných udalostí náhodne pospájaných a rovnako náhodne rozdelených medzi obidve znepriatelené strany, ktorý sa azda najviac ponášal na hmlistú predstavu, ktorú sme mali o antických Amazonkách. S myšlienkou čítať tento príbeh ako špecifickú verziu starobylého indoeurópskeho príbehu o vojne funkcií, o prvej vojne sveta, sme sa začali zaoberať až pri čítaní pasáže z Dalimilovej kroniky, v ktorej Vlasta podelí svoje družky do troch funkčných skupín absolútne v súlade s archaickou trojfunkčnou indoeurópskou ideológiou, ako ju objavil a popísal G. Dumézil. Od tých čias sme sa k oboj verziám príbehu veľakrát vrátili a našli toľko paralel a štrukturálnych zhôd s inými variantmi **indoeurópskej „vojny funkcií“**, že by mohli stačiť na formulovanie konzistentnej hypotézy, ktorú týmto predkladáme na falzifikáciu (ako nás upozornil D. Třeštík, podobným spôsobom „dívčí válku“ vykladá aj Dumézilom silne ovplyvnený Banaskiewicz (1986), musíme preto neradostne dodať, že prvenstvo v použití tohto interpretačného kľúča nám nepatrí).

2.2.2 Vojna funkcií v rôznych indoeurópskych tradíciách – podstata konfliktu

Dumézil identifikoval prítomnosť rozličných verzií príbehu o vojne funkcií vo

viacerých indoeurópskych tradíciách a sformuloval presvedčenie, že spoločný základný predtext vznikol ešte v indoeurópskom dávnoveku. Príbehu venoval skutočne mimoriadnu pozornosť, presvedčený, že ide o jednu z najdôležitejších naratívnych štruktúr, vybudovaných na aplikácii trojfunkčnej indoeurópskej ideológie.¹¹

Príbeh vojny funkcií je prítomný v indickej tradícii ako božský konflikt medzi Indrom a Ašvinmi, štruktúralne sa s ním zhoduje škandinávsky príbeh o „prvej vojne sveta“ medzi Ásmi a Vanmi, rímsky historizovaný príbeh o vojne Romulových Protorimanov a ich etruských spojencov so Sabinmi; v keltskom prostredí v Írsku sa dochoval príbeh o vojne Tuatha De Danann a Fomoirov, u kaukazských Osetíncov je to príbeh o vojne troch nartských rodov, Dumézil ho nazýva „Silní proti Bohatým“. Dumézilovi žiaci Atsuhiko Yoshida a C. Scott Littleton považujú aj trójsku vojnu, legendárne stretnutie medzi Achájcami a Trójanmi, za ďalší príklad „vojny funkcií“, ich analýzy však poznáme len zo stručnej anotácie I. T. Budila (2001, s. 622).

Podľa Dumézila vojna stavov (božských alebo ľudských) predstavuje model, prototyp vytvorenia kompletnej trojfunkčnej spoločnosti. „*Počiatočná oddelenosť reprezentantov prvých dvoch funkcií a zástupcov tretej funkcie je spoločnou indoeurópskou hodnotou*“ (Dumézil, 1997, s. 121), základná štruktúra príbehu je vo všetkých uvedených tradíciách podobná – **počiatočné oddelenie, vojna, potom nerozlučiteľné zjednotenie v rámci trojčlennej hierarchizovanej štruktúry**. Predstavitelia tretej funkcie v Indii, božské dvojčatá Ašvinovia, nepatria najprv medzi bohov, nie sú preto pripustení k rituálnemu užívaniu „sómy“ a vstúpia do božského spoločenstva ako tretia zložka „pod oboma silami“ (*ubhé virđžé*) až po násilnom konflikte, po ktorom došlo k zmiereniu a k dohode. Tento modelový scenár sa opakuje v rozličných variantoch vo všetkých spomínaných tradíciách.

Konflikt má zdanlivo binárnu štruktúru, ale, ak sa naň pozrieme bližšie, na jednej strane stojí aliancia božstiev kňazskej a vojensko-aristokratickej vrstvy, na druhej strane sú to božstvá tretieho stavu. To, že ide o vtelené funkcie, možno dokázať na základe kontrastných atribútov všetkých troch skupín. Napr. v rímskej tradícii sa v prvom tábore spojila „moc nad posvätným“ a „vojenské nadanie“, teda kráľ a veštec Romulus a jeho spoločníci, „*obávaní bojovníci, ale chudobní a bez žien*“ (Eliade, 1997, s. 94), špecialitou druhého tábora sú ženy, plodnosť a bohatstvo (Sabinovia). V germánskej tradícii stoja proti sebe národy bohov –

¹¹ Dumézilov výklad je dnes už všeobecne prijímaný, pozri napr. heslo „*War of the foundation*“ (Mallory – Adams, 1997, s. 631) alebo kapitolu „*War of the Foundation*“ (Mallory – Adams, 2006, s. 436).

Ásovia (na jednej strane boh, kráľ a čarodejník Ódin, na strane druhej nebeský víťaz Tór) a Vanovia, bohaté božstvá, darcovia bohatstva, patróni slasti, plodnosti až zmyselnosti a tiež mieru (Frey – zobrazovaný s obrovským pohlavným údom, Freyja) (Dumézil, 1997, s. 120).

V určitom zmysle podobné hĺbkové trichotomické funkčné usporiadanie, ukryté tiež pod povrchovou binárnou štruktúrou, odkryl aj helenista Vernant (2004, s.102 – 133), inšpirovaný Dumézilom, pri pokuse o trojfunkčný výklad Hesiodovho mýtu o striedaní pokolení. Vernant zisťuje, že téma tohto mýtu je síce povrchovo usporiadaná podľa prísne dichotomického poriadku, ktorému je podriadená i samotná hĺbková trichotomická štruktúra. Jej prvky sú totiž rozdelené do dvoch protichodných smerov. Základným princípom, ktorý potom „*riadi architektúru mýtu*“, je napätie medzi Diké (spravodlivosťou) a Hybris (spupnosťou). „*Tento princíp určuje nielen výstavbu mýtu v jeho celku, čím mu udeľuje jeho všeobecný význam, ale vnáša tiež do každej jednotlivej funkčnej roviny – v ohľadoch, ktoré sú jej vlastné – aspekt polarity*“ (s. 128). Každému pokoleniu patrí zvláštny vek, ktorý vysvetľuje jeho jedinečnú funkčnú disponovanosť. Tento vek „*spolu so spôsobom života, aktivitami, cnosťami* (tie sa spájajú s Diké – pozn. M. G.) *a chybami* (tie sa spájajú s Hybris – pozn. M. G.) *vymedzuje jeho postavenie a vyhraňuje ho voči ostatným pokoleniam*“ (s. 105). Zlaté a strieborné pokolenie sa spája s náboženstvom, bronzové a „hérojské“ s vojnou, železné s ťažkou prácou roľníka a plodením detí. Vernant zisťuje, že v mýte ide o päť pokolení v chronologickom poradí iba na povrchu, pod týmto povrchom je ukrytá hĺbková trojúrovňová konštrukcia, v ktorej sa každé poschodie ďalej delí na dva protikladné komplementárne aspekty (Diké a Hybris). Táto schéma nie náhodou „*pripomína systém funkčnej trojčlennosti, ktorého určujúci vplyv na náboženské myslenie Indoeurópanov predviedol G. Dumézil*“ (s. 127).

2.2.3 vojna medzi mužmi a ženami ako metafora prvej vojny sveta, teda vojny funkcií

Základný rozdiel českej verzie príbehu, v ktorom vidíme „vojnu funkcií“, a spomínaných Dumézilom a jeho žiakmi analyzovaných verzií je v tom, že v českej verzii sa objavuje nová, pridaná, vzájomný kontrast medzi tábormi zosilňujúca, pomocná (nie hlavná, dominantná) dištinkcia „mužský – ženský“ (podobnú „pomocnú“ funkciu má v Hesiodovom mýte o funkčne identifikovateľných pokoleniach binárny kontrast medzi Diké a Hybris).

Pokúsime sa dokázať, že jej prítomnosť a účinkovanie nemení podstatu príbehu, že ide iba o akési nové „dresy“ epických postáv-funkcií. Tieto s určitým cieľom obliekol aktérom príbehu niekto, kto transformoval, prepisoval staršie verzie príbehu. Aktanty príbehu však zostali rovnaké, teda tri vtelené funkcie a nie dve znepriatelené pohlavia (čo sa stane zrejším až po hĺbkovom a opakovanom čítaní). Tieto nové „dresy“ môžu zásadne myliť starších i súčasných interpretov, ktorí sú už odtrhnutí od polozabudnutých archaických kódov, a takto odkláňať ich interpretácie do slepej uličky.

Treba teda vysvetliť, aké dôvody mohli mať tí, ktorí pridali k vojne funkcií ďalšiu dištinkciu a prečo ju nepridávali so zámerom, aby nebola interpretovaná ako dominantná, ale len ako pomocná, teda zosilňujúca už predtým dané kontrasty a zdôrazňujúca hlbokú jednotu už predtým vytvorených spojenectiev.

Ich dôvody možno dostatočne vysvetliť analógiou, ktorú v inej súvislosti uvádza Z. Bauman: *„Na vojenských uniformách se znaky signalizující určitou hodnot obecně objevují v množství větším, než je absolutně nezbytné k tomu, aby se přenesla informace potřebná k přesnému zjištění dané situace. Desátníka od plukovníka odlišuje řada dvojic kontrastních znaků: jejich uniformy mají jiný střih a jsou vyrobeny z jiných látek, knoflíky jsou z různých kovů, na ramenou a rukávech nesou znaky výrazně odlišných tvarů. Tuto přemíru znaků, toto přidávání dalších distinkcí, jež pouze replikují informaci, kterou již přinášejí jiné znaky, lze označit za redundanci.*

Redundance je, jak se zdá, pro řádné fungování každého kulturního kódu naprosto podstatná. Jde o jakousi pojistku proti omylům, vynález potřebný k dokonalé eliminaci nerozhodnosti a mylného výkladu. Nebýt redundance, mohlo by náhodné zkomolení či přehlédnutí toliko jednoho znaku vyvolat chybné chování. Čím důležitější je pro celkový řád informace přenášená daným kontrastem znaků, tím větší redundanci lze očekávat. Redundance není rozhodně žádným zbytečným plýtváním. Naopak, je nepostradatelným faktorem v řádotvorné aktivitě kultury. Snižuje nebezpečí omylu, riziko nedorozumění a zajišťuje, aby se smysl dekodoval přesně tak, jak byl míněn. Jinými slovy, umožňuje použít kulturní kód jako prostředek komunikace – tj. vzájemné koordinace chování“ (Bauman, 1996, s. 147).

Ak to zhrnieme, dištinkcia mužský – ženský bola pôvodne pridaná ako redundantná (teda nie dominantná), a teda iba replikuje a podporuje informáciu, ktorú už priniesli iné

znaky. Ani plukovník s odtrhnutým gombíkom neprestáva byť plukovníkom, zväčšuje sa len riziko, že ho ktosi menej pozorný bude kvôli absencii gombíka zle identifikovať.

Prečo bola teda táto dištinkcia pridaná ako nová vrstva na starý palimpsest príbehu o vojne funkcií? Strategický zámer tohto „ťahu“ sa môžeme pokúsiť rekonštruovať takto: nutnosť rozdelenia spoločnosti (či panteónu) podľa troch funkcií treba prezentovať nie ako arbitrárnu, iba krehkou kultúrou podloženú voľbu jednotlivých aktérov, ale ako prírodnú nutnosť, ako nezmeniteľný osud, ktorý aktéri musia prijať. Kultúra prestrojená za prírodu je totiž účinnejšia – je to veľmi stará a účinná kultúrotvorná stratégia. *„Čo je umelé, vyzerať potom ako niečo, čo vyrastá zo samotnej podstaty vecí, ako niečo nevyhnutné a nenahraditeľné, niečo čo žiadne ľudské rozhodnutie nemá šancu zmeniť...“* Vďaka tejto stratégii sa napr. *„...kultúrne vyprodukované sociálne rozdiely medzi mužmi a ženami zdajú byť prirodzené tak, ako biologické rozdiely medzi mužskými a ženskými pohlavnými orgánmi a rozmnožovacími funkciami“* (Bauman, 1996, s. 151).

Na toto prestrojenie kultúry za prírodu môže výborne poslúžiť schopnosť znakov vzájomne sa zastupovať, interpretovať, rozvíjať či prekladať svoj význam (zložitejšie povedané, povaha jazyka otvára možnosť substitúcie znaku, označujúceho napr. slobodné rozhodnutie iným znakom, označujúcim napr. osudové danosti, teda možnosť nepriameho pomenovania – metafory). Potom sa núka *tropika* ako osvedčený spôsob intertextového prepisovania. Tento model intertextuality bol využitý napr. aj v rímskej tradícii (vojna funkcií bola „prepísaná“ na vojnu etník; teda Protorimanov a Etruskov proti Sabinom). Tak isto ho použil Snorri Sturluson, keď urobil z dvoch znepriatelených skupín bohov dve etniká (Ásovia „z Ázie“, z ktorých svojou učenou etymológiou spravil potomkov starovekých Skýtov, a Vanovia, pôvodní a neskôr Ásmi „podmanení“ obyvatelia). Okrem toho, čo chcel dosiahnuť ako správny stredoveký kresťan, teda zbaviť Ódina, Tóra a iných statusu bohov a urobiť z nich „len“ historických kráľov a hrdinov, spôsobil významovým posunom celého príbehu do roviny „etnického konfliktu“ aj to, že jeho interpreti „čítali“ jeho verziu príbehu často tak, že hľadali v bájnej epizóde spomienku na historický konflikt medzi predstaviteľmi dvoch rozličných kultúr, dobyvateľmi (Ásmi z „Ázie“) a domorodými roľníkmi (Vanmi).

Metafora etnickej vojny má ako potenciálny substituent vojny funkcií veľké prednosti, etnicita je „osudovejší“ atribút (dodajme však, že nie absolútne osudový, dá sa totiž zmeniť slobodným rozhodnutím). Pohlavie je však omnoho „osudovejšia“ danosť, voľbou

nezmeniteľné prírodné určenie (donedávna to platilo absolútne, dnes už aj tu veda otvorila možnosti voľby). Ponúka sa pritom na paradigmatickej osi substitúcií ako jedna z možných metafor, stačí po nej siahnuť a použiť ju v texte. Takto sa z vojny funkcií môže stať zároveň aj vojna pohlaví, no netreba sa nechať zviest' povrchovým zdaním, treba sa usilovať dôkladným a opakovaným čítaním nahliadnuť do hĺbkových štruktúr textu.

Ak položíme otázku, čo je možné získať nahradením vojny funkcií metaforou vojny pohlaví, aké nové dimenzie a sémantickú nadhodnotu to môže pridať transformovanému predtextu, ponúka sa nasledovná odpoveď: touto metaforou možno názorne zdôrazniť nadradenosť aliancie prvej a druhej funkcie (na osi paradigmatických substitúcií ju zastupujú muži) voči funkcii tretej (na paradigmatickej osi boli ako jej zástupcovia nie náhodou vybrané ženy). Zároveň ňou možno zdôrazniť nerozlučné „osudové“ spojenectvo prvej (náboženskej) a druhej (vojenskej) funkcie, aktéri oboch v príbehu dostanú rovnaké pohlavie. Tak isto je touto metaforou dokonale naprogramované aj skončenie vojny – nutné zmierenie a „manželská“ syntéza do ucelenej spoločnosti.

Metaforou vojny pohlaví možno teda elegantne a veľmi názorne ospravedlniť a ilustrovať sociálnu ideológiu. Politická (menej samozrejímavá) a rodinná (viac samozrejímavá) prax sa navzájom prepoja, aby potom súznili v tvare: muž má rovnaké postavenie voči žene, ako má aliancia prvej a druhej funkcie voči tretej funkcii alebo ako má aliancia mágie, práva a vojny voči bohatstvu, plodnosti či výrobe.

Výsledkom práve takejto rétorickej operácie je, podľa našich zistení, Kosmova, Dalimilova a Pulkavova verzia „dívčí války“, textu, ktorý podľa všetkého pôvodne (možno ešte aj za čias kronikára Kosmu v prostredí českého panovníckeho dvora) slúžil ako „spoločenská charta“, ospravedlňujúca a legitimizujúca sociálnu stratifikáciu a politickú moc. Na jednej strane zaštitoval spoločenskú hierarchiu a na druhej strane neutralizoval kontradikcie sociálnej reality (podobne ako napr. jeho africký typologický evivalent, ktorý uvedieme nižšie). Práve dôležitosťou tohto textu ako „spoločenskej charty“ možno potom vysvetliť, prečo tvoril organickú a veľmi dôležitú (a preto tak dlho pietne zachovávanú a prepisovanú) súčasť českej mytológie počiatkov, teda přemyslovskej dynastickej povesti.

Ako veľmi výstižnú analógiu nami predpokladanej hodnoty či pozície tohto mýtu v systéme českej mytológie možno uviesť hodnotovo ekvivalentný, kultúrne ale zásadne odlišný „sociogonický“ mýtus afrického kmeňa Nyorov, ktorého štruktúrnu analýzu

uskutočnil antropológ John Beatte. Uvedieme celý text mýtu, ako ho reprodukoval I. T. Budil (1992, s. 103) a prosíme čitateľa, aby si zapamätal, akým dojmom naň text zapôsobí pri prvom čítaní: *„Na počátku věků byl stvořen první člověk Kintu, který měl tři syny. Kintu požádal Boha, aby mu pomohl je pojmenovat. Než získali svá jména, museli synové projít zkouškami. Při první zkoušce položil Kintu na cestu hlavu bůvola, kožený řemen, proso, kruh na nesení nákladu, sekeru a nůž. Nejstarší syn si vzal proso, brambory, nůž, sekeru a kruh, prostřední syn kožený řemen a nejmladší syn hlavu bůvola. Během druhé zkoušky museli synové přes noc strážiti nádobu mléka. Nejmladší syn usnul a vylil trochu ze své misky, ale podařilo se mu uprosit bratry, aby mu ji doplnili ze svých misek. Za úsvitu rozlil nejstarší brat své mléko, ale bratři mu odmítli pomoci. Ráno měl plnou misku nejmladší bratr, prostřední bratr téměř plnou nádobu a nejstarší prázdnou misku. Otec se rozhodl na základě zkoušek pojmenovat nejstaršího syna Iru, což znamená „rolník“, prostřední syn dostal jméno Kahuma neboli „pastevec“ a nejmladší syn Kakama, „lovec a vládce“. Kintu nařídil Iruovi a Kahumovi poslouchat Kakamu a nikdy jej neopouštět.“*

Aj tento mýtus slúžil, podľa zistení J. Beatta, ako „spoločenská charta“, ospravedľujúca a legitimizujúca sociálnu stratifikáciu a politickú moc. V rozprávaní mýtu existujú vzťahy medzi človekom a bohom, otcom a synmi, najmladším synom a staršími synmi a medzi jednotlivými profesiami. Boh má rovnaké postavenie voči človeku, ako má otec voči synom, najmladší syn voči starším súrodencom a lov k pastierstvu a roľníctvu. Nyorský mýtus, rovnako ako český mýtus, zaštitoval spoločenskú hierarchiu a na druhej strane neutralizoval iný typ možných kontradikcií medzi sociálnymi skupinami.

Vráťme sa však k českému mýtu, ku kronikárom Kosmovi, Dalimilovi, Pulkavovi a k ich ďalším pokračovateľom. „Dívčí válku“ odporúčame čítať ako metaforu, ktorú Kosmas i Dalimil prevzali ako hotovú z pretextov možno aj bez toho, aby rozumeli jej skrytému významu. „Dívčí válku“ si teda nevyfabuloval Kosmas, ako to predpokladá Karbusický (1995, s. 35), zo štylistických dôvodov ako kompozičný protipól k pokoreniu českých mužov pod vládou kňažnej Libuše.

Môžeme preto, azda bez výčitiek svedomia, že nenávratne poškodíme starý palimpsest, zoškrabať mladšiu vrstvu znakov, povrchovo usporiadaných do binárnej štruktúry mužský – ženský. To, čo sa po „zoškrabaní“ (vyzátvorkovaní – ak máme radšej fenomenologickú terminológiu) objaví a čo už predtým pri pozornom čítaní na niekoľkých

miestach prerážalo na povrch, nie je prázdna plocha, ale staršie znaky, vytvárajúce trojfunkčnú štruktúru na celej ploche textu.

Keďže ide o naratívny text, nestačí sledovať tieto znaky (či ich zoskupenia) iba ako sémantické veličiny, ako nemennú achronickú štruktúru, ale súčasne aj ako **konajúce inštancie, čiže aktanty**. Pojem aktant si dovoľíme priblížiť miernou úpravou kondenzovaných formulácií P. V. Zimu (1998, s. 309 – 312) hlavne tak, aby vyniklo pre našu argumentáciu veľmi dôležité rozlíšenie aktant – aktér. Aktant je naratívna funkcia a každý aktant môže vystupovať v podobe rôznych aktérov (aktér sa zase môže prejavovať ako syntéza viacerých aktantov). Napr. v politickom diskurze aktant „strana“ môže subsumovať početných individuálnych aktérov a aktér „člen strany“ sa môže podieľať na viacerých aktantoch („strana“, „umenie“, „revolúcia“). Aktant ako nadradený pojem preto nemožno jednoducho nahradiť označením „protagonista“ alebo „postava“ (teda aktér). Aktanty môžu byť tiež kolektívy a pojmy (strana, pravda, veda, ale tiež mágia a právo, vojna, plodnosť).

Proti sebe stojace aktanty „dívčí války“ nie sú teda muži a ženy, ale aliancia náboženskej a vojenskej funkcie na jednej strane a funkcia výroby, plodnosti a bohatstva na strane druhej. Túto naratívnu štruktúru príbehu možno odhaliť až pri tom, čo U. Eco nazýva pokročilá a opakovaná fáza čítania, spomeňme si, či sme pri prvom čítaní nyorskej „sociálnej charty“ boli schopní odhaliť za povrchovými štruktúrami, aktérmi: hlavou byvola kontra prosom či zemiakmi, hĺbkové štruktúry, aktanty: lovectvo a vládnutie kontra roľníctvo a poslušnosť.

Možno teda navrhnúť semiotický štvoruholník (model hĺbkovej štruktúry textu rozpracovaný A. Greimasom) „dívčí váky“: hornú stranu bude tvoriť spomínaná základná opozícia dvoch aktantov, pod nich na spodnú stranu štvoruholníka stačí rozpísať jednotlivých aktérov do dvoch proti sebe stojacich táborov, ich základnú a spoločnú charakteristiku veľmi presne vyjadrujú práve aktanty – teda abstraktné „chodiace“ funkcie.

2.2.4 Interpretačné možnosti a hranice použitia pojmu „Amazonky“

Pojem „Amazonky“, ktorý k nám prenikol z gréckej mytológie, sa obvykle s absolútnou samozrejmosťou spája s predstavou akýchkoľvek bojovných žien. Núka sa preto (niekedy až vnucuje) ako zaužívaný interpretant, ktorým máme sklon interpretovať akýkoľvek

motív „bojovných žien“ bez ohľadu na kultúrny rámec, v ktorom sa tento motív vyskytuje. Ak sa teda stretne s neznámou kultúrou, ktorej kódy nepoznáme a snažíme sa vytvoriť „zvonku“ aspoň jej „zriedený“ popis, a stretne sa s niečím, čo sa len trochu podobá bojovným ženám, veľmi pravdepodobne siahneme po pojme Amazonky.

Ak sme sa však dozvedeli, napr. od G. Ryla (1992), že v žiadnom jazyku nie sú zriedkavosťou takzvané „systematicky zavádzajúce výrazy“, že jazyk môže vďaka nim byť tak trochu „pobosorovaný“, že môže zakrývať na skúsenostnom substráte existujúce podobnosti alebo rozdiely, môžeme uvažovať aj o možnosti zachytiť napr. motív bojujúcich žien „v inej slovnej forme, ktorá ukáže to, čo pôvodná forma neukazovala“ (Ryle, 1992, s. 53). Môžeme teda hľadať novú, jemnejšie diferencujúcu terminológiu, od ktorej si sľubujeme previesť „zriedený popis“ „dívčí války“ na „zhustený popis“. Tomuto úsiliu môže pomôcť múdry metodologický postulát J. L. Austina (1992, s. 71): „*slová nie sú ... ani fakty, ani veci, preto ich musíme vyčleniť, oddeliť od sveta a postaviť proti nemu tak, aby sme si mohli uvedomiť ich neprimeranosť a ľubovoľnosť a aby sme sa mohli na svet pozrieť otvorenými očami.*“

Preto chceme polemizovať s chápaním „amazonskej mytológie“ ako kultúrnej univerzálne rozšírenej na celej planéte, ktoré predkladá Komorovský (Amazonky, 1983) v úvodnej štúdii k pre nás inak zásadnému výberu textov o „Amazonkách“. Sme presvedčení, že tento široký rámec treba rozdeliť, že sa, okrem iných, v ňom ukrýva špecifická a identifikovateľná mytológia, ktorú treba vyčleniť a skúmať osobitne. Pracovne ju môžeme nazvať „**vojna funkcií na spôsob vojny žien proti mužom**“. Slávnejšia a známejšia grécka verzia povestí o Amazonkách nebude vôbec najreprezentatívnejším prípadom tejto mytológie (možno sa do tejto kategórie ani nezmesť). Reprezentatívnym prípadom bude etnogenetický mýtus skýtskych Sauromatov, ako ho zvonku, v podobe „zriedeného opisu“ zachytil Herodotos a „dívčí válka“, ako ju, nazdávame sa, (takmer) „zhusteným popisom“ zachytili českí stredovekí kronikári.

K nim možno podľa nás pridať ako tretí reprezentatívny prípad aj dochované „zriedené popisy“ povestí o „baltských Amazonkách“ (Abú Ubajd al Bakrí, Adam z Brém). Pojem „Amazonky“ bez bližšieho špecifikovania pokladáme pri pokuse o „zhustený popis“ (rekonštruovanie) českého mýtu za nevyužitelný.

Už Herodotov zápis mýtu obsahuje pasáž, ktorá nám ponúka alternatívny skýtsky

pojem, doslovne preložiteľný, možno s väčšou výpovednou hodnotou, akú má grécky pojem Amazonky, Herodotos upozorňuje: „*Skýti nazývajú Amazonky Oiorpata, toto meno znamená po grécky ‚mužobijci‘, lebo ‚oior‘ znamená po skýtsky muž a ‚pata‘ znamená zabíjať*“ (Herodotos, 1985, s. 264).

2.2.5 Hranice príbehom „infikovanej“ oblasti, ohnisko infekcie (skýtski Sauromati, stredovekí Česi a správy o baltských „Amazonkách“)

Hypotéza, ktorú predkladáme na falzifikáciu, znie: mytológéma „vojna funkcií na spôsob vojny žien proti mužom“ sa do českých kroník nedostala vďaka Kosmovej antickej učenosti, ale inou cestou. Táto mytológéma je doložená (po rekonštrukcii, o ktorú sa pokúsime) aj u iránskych Sauromatov (Sarmatov) prostredníctvom zriedeného popisu Gréka Herodota (5. stor. p. n. l.). Predstavuje teda mém, ktorý sa do Čiech veľmi pravdepodobne nepreniesol ako cudzí motív horizontálne (tým, že sa ním Kosmas infikoval „z cudziny“ vďaka svojej učenosti v oblasti gréckej mytológie), ale oveľa pravdepodobnejšie vertikálne, teda klasickým kultúrnym prenosom z predkov na potomkov. Túto hypotetickú cestu mému potom možno sledovať až k Praslovanom, susedom skýtskych Sauromatov. Hypotéza nie je nová, v Čechách ju formuloval ešte v r. 1905 Hermenegild Jireček a aj keď bola vytesnená dobovo populárnejšími hypotézami, nepokladáme ju vôbec za kvalifikovane falzifikovanú. Má teda právo existovať v priestore diskusií ako alternatíva, v prospech ktorej možno zhromaždiť aj nové argumenty.

Herodotos podľa všetkého spojil („koadaptoval“) dva predtým samostatné mémy, vytvoril memplex. Jeho Amazonky po bojoch s Helénmi prišli z Malej Ázie (prvý príbeh neznámeho pôvodu) do Skýtska na brehy Maiótskeho jazera (Azovského mora) a tu po ich spojení so skupinou skýtskych mladíkov, založili rod Sauromatov (druhý príbeh od skýtskych informátorov). Amazonky sa najprv pustili plieniť majetky Skýtov. „*Skýti nevedeli pochopiť, čo sa to robí. Nepoznali totiž ani jazyk votrelcov, ani ich odev, ani národnosť, takže sa plní úžasu spytovali, odkiaľ prišli. Považovali ich za mužov rovnakého veku, nuž sa s nimi púšťali do boja. No keď sa po bitke zmocnili mŕtvych tiel, zistili, že sú to ženy. Na porade sa potom uzniesli, že ich rozhodne viac nebudú zabíjať, ale že k nim pošlú zo svojich radov tých najmladších, a to v rovnakom počte, koľko mohlo byť podľa ich odhadu Amazoniek. Vybrani*

muži mali táboriť v ich blízkosti a robiť presne to, čo budú robiť Amazonky – ak ich budú prenasledovať, majú sa bez boja obrátiť na útek, no keď prestanú, majú sa opäť vrátiť do ich blízkosti a tam táboriť. Tak znelo rozhodnutie, lebo Skýti si želali, aby im synov rodili tieto ženy“ (Amazonky, 1983, s. 29).

Táto skupina mladíkov sa neskôr zlúčila s Amazonkami, „*pričom každý mal za ženu tú, s ktorou sa prvý raz spojil*“ (s. 30). Mladíci chcú Amazonky priviesť k svojmu kmeňu, ale na ich naliehanie si iba u rodičov vyzdvihnú svoj diel majetku, odídu a vytvoria samostatný rod.

Komorovský v štúdií „*Amazonská mytológéma*“ (Amazonky, 1983) poukazuje na ďalšie dôležité indicie. Práve na severnom pobreží Čierneho mora (v blízkosti sídiel Skýtov) sa zachovala aj výtvarná tradícia, staršia ako Herodotov zápis, zobrazujúca boje Grékov s Amazonkami, pričom Amazonky majú nápadné orientálne odevy podobné odevom Skýtov.

Herodotos chápal skýtsky mýtus doslovne a vnímal ho ako odraz pre Gréka iste čudného spôsobu života sauromatských žien (jazdili na koňoch, tiahli s mužmi do vojny a nosili taký istý oblek ako muži, dokonca museli (niektoré? všetky?) zabiť pred vydajom aspoň jedného nepriateľa). Aj Komorovský sa prikláňa k názoru, že mýtus odrážal hlavne reálnu spoločenskú prax, teda zvláštne postavenie ženy u Sauromatov, dodajme však, že hlavným jadrom mýtu bola spoločensky určite nežiadúca, takpovediac „občianska“ vojna medzi ženami a mužmi. Tiahnuť do vojny s mužmi je iné ako tiahnuť do vojny proti mužom. Tá u Sauromatov určite nebola opakovanou praxou, dokonca ani nie reálnou spomienkou, ale skôr mytologickou konštrukciou, skrývajúcou pod metaforou vojny pohlaví inú mytologickú vojnu – vojnu funkcií. U potomkov iných Skýtov (súčasných Osetíncov žijúcich na Kaukaze) ju pod inou metaforou vojny dvoch rodov (silných proti bohatým) objavil a presvedčivo určil G. Dumézil (2001).

Čo sa týka historických kontaktov týchto Sauromatov so Slovanmi, český medievalista D. Třeštík hovorí o troch skupinách dávnych Slovanov – Venetoch, Sklavinoch a Antoch. Anti boli, podľa neho, etnicky zmiešaní, značnú úlohu tu hrali predovšetkým iránske (sauromatské) etnicko-kultúrne prímiesy (Třeštík, 1997, s. 485). Iné pramene Antov stotožňujú s archeologicky popísanou ranoslovanskou peňkovskou kultúrou (Novotný, 1986, s. 49), pripisujú im pôvodne iránsky pôvod, ale už v 6. storočí sa u nich vyskytujú slovanské osobné mená (Mezimir, Dabragezas). Anti prežili vpád Hunov (ich kmeňový zväz rozbili až Avari)

a veľmi pravdepodobne sa zúčastnili aj slovanskej expanzie na západ a na Balkán. Aj takto teda mohla vyzerat' cesta spomínaného mému od Sauromatov až do Kosmovej *Kroniky českej*. Kosmas mohol zanechať falošnú stopu budúcim interpretom nevedomky, stačilo, že sa nezabudol pochváliť svojimi vedomosťami a prirovnal „české bojovné dívky k Amazonkám“ (Kalandra, 1947, s. 381). Táto demonštrácia učnosti bola neskôr čítaná inak, ako Kosmas zamýšľal, teda ako šípka, ukazujúca na dvere, ktorými vošli „Amazonky“ ako niečo predtým neslýchané do českých povestí. V texte kroniky je však aj iná, podľa nás hodnovernejšia stopa, Kosmas sa v úvode kroniky odvoláva na bájne podanie starcov. České „bojovné dívky“ – mužobijky mohli žiť v českých, protočeských a možno aj praslovanských mýtoch omnoho dávnejšie a až dodatočne boli stredovekými učencami interpretované ako „Amazonky“.

Čo sa týka ohniska infekcie, neodvážime sa formulovať jednoznačné stanovisko; prototyp takto transformovaného pôvodne indoeurópskeho príbehu mohli vytvoriť Sauromati, ale aj ktorákoľvek praslovanská skupina a následne ním Sauromatov infikovať. Čo vieme s trochu väčšou istotou je to, že česká a sauromatská verzia príbehu sa môžu navzájom osvetľovať. Ak máme túto možnosť konkretizovať nejakou názornejšou metaforou, máme k dispozícii črepy z dvoch nádob, o ktorých tušíme, že mohli mať podobný tvar. V rekonštrukcii pravdepodobného tvaru sa potom môžeme dostať omnoho ďalej, ako keby sme mali črepy len z jednej nádoby. Dodajme, že z českej verzie sa zachovalo „črepov“ podstatne viac. Zápis mýtu, ktorý vykonal „tak řečený Dalimil“, nesie na rozdiel od Herodotovho zápisu sauromatského mýtu znaky zhusteného popisu (to sa pokúsime ukázať v ďalších kapitolách).

Už sme naznačili, že analyzovaná mytologéma vzhľadom na jej veľmi archaické črty vznikla (alebo bola Praslovanmi prevzatá) veľmi pravdepodobne v časoch pred expanziou Slovanov v 6. storočí, treba sa teda poobzerať aj po iných slovanských tradíciách alebo správach, ktoré sa môžu vzťahovať na Slovanov, či neobsahujú fragmenty niečoho, čo by túto tézu mohlo podporiť.

Na ďalšie príbehom infikované oblasti môžu ukazovať stredoveké správy o severných či baltských „Amazonkách“. Pozoruhodné je, že tieto správy lokalizujú krajinu Amazoniek pomerne zhodne na severovýchodnú perifériu vtedy známeho sveta – niekde do dnešného Mazovska v Poľsku. Už Paulus Diakonus (asi 720 – 799) vo svojich *Dejinách Langobardov*

„pozná rieku Amazoniek pri východnej hranici Germánie (v antickom ponímaní siahajúcej k rieke Visle)“ (Profantová – Profant, 2000, s. 40).

Ďalším autorom, ktorý podal správu o severných, či baltských Amazonkách, bol Žid, podľa všetkého lekár, Ibráhím ibn Jakúb. Ako člen diplomatického posolstva kordobského chalifa al-Hakama II. k cisárovi Otovi niekedy v r. 962 – 965 vyhotovil aj opis západoslovanských krajín. Ten sa zachoval v podaní arabského učenca Abú Ubajda al Bakrího (1040 – 1094) v jeho spise *Knihá o cestách a kráľovstvách*. V nej sa píše: „Na západ od Prusov je Mesto žien. Má svoje zeme a otrokov. (Ženy) tehotnejú od svojich otrokov. Ak niektorá žena porodí dieťa mužského pohlavia, zabije ho. Jazdia na koňoch, berú účasť na vojne a vyznačujú sa silou a hrdinstvom. Povedal Ibráhím b. Jakúb al-Isrá`ili: Správa o tomto meste je pravdivá, rozprával mi o tom rímsky kráľ Oto. Na západ od tohto mesta sídli kmeň Slovanov, ľud zvaný Veleti (Weltába)“ (Pramene k dejinám Veľkej Moravy, 1964, s. 339). Informátormi cisára Ota I., zvaného Veľký (936 – 973), mohli teda byť práve uvedení slovanskí Veleti, ich informácia o mýtických prvopočiatkoch, lokalizovaných na určité miesto, mohla byť pochopená ako aktuálny stav.

Menej jasnú zmienku o baltských Amazonkách obsahujú *Dejiny biskupov hamburskej cirkvi* (Kniha IV: Opis ostrovov Severu) od magistra Adama z Brém (zomrel po r. 1081). Uvádzame príslušnú pasáž podľa prekladu Komorovského: „V tomto mori sú aj viaceré iné ostrovy, napospol plné divých barbarov. Preto sa im moreplavci vyhýbajú. Takisto v okolí tohto pobrežia Baltického mora údajne žijú Amazonky; uvedená oblasť sa dnes označuje ako **Krajina žien**. Podaktorí o nich tvrdia, že im stačí napiť sa vody a počnú. Nájdu sa tiež správy, podľa ktorých tieto ženy oťarchavejú po styku s obchodníkmi, ktorí tadiaľ prechádzajú, prípadne s tými, ktorých držia u seba v zajatí, alebo s inými, s obludami, ktorých je tam nadostač; tento posledný údaj si, myslím, najväčšmi zasluhuje našu dôveru. Keď im nastane čas pôrodu, z toho, čo je mužského pohlavia, sa stávajú psohlavci, z toho, čo je ženského, tie najpôvabnejšie krásavice. Tie žijú vedno, nespoločujú sa s mužmi, lež nimi pohrdajú, ba ak k nim muži prídu, ešte ich aj celkom mužsky od seba odháňajú. Psohlavci sú tí, čo majú hlavu na hrudi. Na Rusi ich často vídať v zajatí. V ich hlase sa so slovami mieša brechot“ (Amazonky, 1983, s. 64).

Komorovský tieto pasáže (spolu s Kosmovou „dívčí válkou“) komentuje tak, že stredovekí spisovatelia prijali podnet z antiky, no zarámcovali ho do vlastných národných

dejín (Amazonky, 1983, s. 24). Pomerná zhoda v zemepisnej lokalizácii „krajiny žien“ oprávňuje však aj inú hypotézu: pôvod správ možno hľadať aj v mytológii pobaltských západných Slovanov, ktorá cez zriadené popisy cudzincov prešla viacnásobnou interpretáciou („porozumením porozumenia“) a ktorej zapísané fragmenty sa zachovali v citovaných textoch.

Ak prijmeme túto hypotézu, potom mytológéma „vojny funkcií na spôsob vojny žien proti mužom“ mohla byť rozšírená aj medzi inými západnými Slovanmi.

Pre úplnosť dodajme, že stredovekí zapisovatelia mohli poznať a „koadaptovať“ v rámci jedného príbehu aj iné, staršie, v Európe kolujúce mytológie oddelene žijúcich žien. Napríklad u Keltov je doložená mytológéma „ostrova keltských bakchantiek“ uctievajúcich Dionýza, ako ju zapísal Strabón (Herm, 1985, s. 67). V nich však vzájomná oddelenosť žien a mužov neústi do vojny, či následnej syntézy do jedného uceleného spoločenstva, ide teda pravdepodobne o navonok podobné, funkčne ale odlišiteľné mytológie používajúce tiež dištinkciu mužský – ženský. Zmestia sa teda do priširokého rámca pojmu „Amazonky“, no stoja mimo odlišiteľnej mytológie „vojny funkcií na spôsob vojny žien proti mužom“.

2.6 Počiatočná oddelenosť žien a mužov ako epické východisko „prvej vojny sveta“, funkčné atribúty oboch táborov

„Počiatočná oddelenosť reprezentantov prvých dvoch funkcií a zástupcov tretej funkcie je spoločnou indoeurópskou hodnotou: s obdobným mýtickým vývojom (počiatočné odlúčenie; vojna; potom nerozlučiteľné zjednotenie v rámci trojčlennej hierarchizovanej štruktúry) sa stretávame nielen v Ríme“ (Dumézil, 1997, s. 121), ale aj v Indii, či u Germánov. Práve takouto oddelenosťou začína aj „dívčí válka“ českých kronikárov. Kosmove „dívky“ „si vystavěly na jedné skále... polohou pevný hrad, jemuž od dívčího názvu bylo dáno jméno Děvín. Když to viděli jinochové, velikou žárlivostí se na ně rozhorlivše... o nic dále než na doslech polnice vystavěli na druhé skále mezi chrastím hrad, jež nynější lidé nazývají Vyšehrad...“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 24). Dalimil referuje o mýtických udalostiach podstatne obširnejšie, v 8. kapitole „O válce dievčiej“ „dievky“ po postavení hradu Devín volia svoju kňažnú Vlastu, tá rozposiela po krajine poslov a presvedčí šesťsto

dievčat, aby prišli na Děvín. „Dievky“ prichádzajú „*obkročno na koni sedieše*“ (Staročeská kronika, 1988, s. 161) – asi porušenie dobového kódu – čo vyvoláva u mužov smiech – a zároveň vedú vedľa seba druhého koňa.

V 9. kapitole je už odlúčenie dokonané:

*„Když dievky ot otcov se brachu
a na Děvín se vzebrachu,
dci otci odpovědě,
sestra bratru to povědě:
„Již já ničse nejsem tobě,
každý měj péči o sobě““* (Staročeská kronika, 1988, s. 172).

Obidve oddelené strany v obsažnej Dalimilovej verzii príbehu sú nerovnako obdarované funkčnými atribútmi. Základný rozdiel medzi mužmi a ženami sa u Dalimila i Kosmu rozohráva okolo dištinkcie slov „česť“ a „lest“.

Táto dvojica opozít sa mihne už na počiatku *Staročeskej kroniky* v autorovom predhovore, keď autor vyzýva prípadných prepisovateľov, aby vylepšili jeho „neumelé“ rýmy „... *pro naše země česť i pro našich nepřátel lest...*“ (Staročeská kronika, 1988, s. 85). V tom istom predhovore autor spomenie i „*vlastiny boje*“ (teda boje Vlasty alebo vlasti?) možno ako rétorickú synekdochu, zastupujúcu celok českých dejín (odráža sa tu azda kľúčový význam „sociálnej charty“, ktorý tomuto príbehu v celku svojich českých dejín Dalimil prikladal?) a prvý dôvod, prečo si váži a preferuje najviac jeden zo svojich prameňov:

*„Nalez kroniku u kňězě starého v Boleslavi,
ta všecky jiné oslavi,
ta mi jistě vlastiny boje vypravi...“* (s. 83)

Z dôvodov, ktoré detailnejšie uvedieme nižšie, sa nazdávame, že opozícia česť – lest’ (prítomná v Staročeskej kronike aj ako anagram v menách Ctirad – Vlasta) bola súčasťou už starších pretextov. Bude teda celkom legitímne, ak sa pozrieme na staršie významy oboch slov (a ich odvodenín) tak, ako ich zachytávajú etymologické slovníky.

Slovo „čest“ (zodpovedá mu praslovanské *čьstь) s odvođeninami čestný, ctit', poctit', pocta, uctit', úcta, je, rovnako ako slovo „čítat“ a „častovať“, odvođené od indoeurópskeho základu *kei-t-, „hľadiet' na niečo, mať zreteľ“. Formou mu zodpovedá staroindické „čitti“ – myslenie, chápanie (Rejzek, 2001, s. 115). Už tu sa črtá možnosť, že právomoc udeľovať česť ako pozitívny atribút istým osobám alebo skupinám spadala do sféry výkonu prvej indoeurópskej funkcie. Ešte zreteľnejšie je to pri starších významových vrstvách slova čítat'. Praslovanské *čisti (z čit-ti) malo pôvodný význam „rozoznávať“, z toho druhotne „považovať, vzdávať úctu“ (neskôr i počítať, čítať) (Rejzek, 2001, s. 117).

U Dalimila sa „čest“ ako atribút spája predovšetkým s členmi aliancie prvej a druhej funkcie, s mužmi, teda s tými, ktorí sa ako jedinci „*svojím menom, svojou slávou odrážajú od anonymného pozadia*“ (Dumézil, 2001, s. 554) nositeľiek tretej funkcie. Podobnú opozíciu medzi „*nar*“ a „*vírá*“ rozoznáva Dumézil u Indoiráncov. Človek je pre nich alebo „*nar*“, vynikajúci muž (teda čestný, úctyhodný), hlavne bojovník a niekedy aj kňaz, alebo „*vírá*“, človek služobný a hospodáriaci, pracovník a ploditeľ a ten sa musí rozmnožovať, ako sa len dá, aby mohol slúžiť a teda plniť svoje poslanie. Keď védsky básnik žiada od bohov blahobyť pre svojho pána, s obľubou tento pojem rozkladá na *ášvavat*, *gómat*, *vírávat*, pričom kladie na rovnakú úroveň ľudí – „*vírá*“ a dva hlavné druhy domácich zvierat, „*koňa a vola*“ (Dumézil, 2001, s. 554).

Česť v našom texte je podobnou funkčnou kvalitou, ktorou je aliancia „múdrych a silných“ čestných mužov odlišená od principiálne „lstivých“ žien. Inak povedané „čest“ je kvalita, ktorou sa vyznačuje aliancia prvej a druhej funkcie a ktorej absenciou je určená funkcia tretia. Že to nie je len Dalimilova kreácia, dokazuje i starší Kosmov text. V pasáži o Libušinom súde, kde výkon prvej funkcie náboženskej suverenity ešte spadá do kompetencií ženy – kňaznej Libuše, jej hovorca mužov pohoršene odpovedá (čo má ďalekosiahle následky, lebo Libuša je neskôr v tejto funkcii naveky nahradená bájnym kniežaťom Přemyslom a jeho rodom): „*Tot' křivda mužům nesnesitelná! Žena děravá se obívá mužskými soudy v lstivé mysli! Víme zajisté, že žena, at' stojí, či na stolci sedí málo má rozumu...*“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 16). Text sa dá čítať ako určitá predohra k „*dívčí válce*“. Jej priebeh Kosmas popisuje tak, že znepriateleným stranám pripisuje konštantné a navzájom protikladné spôsoby boja: „*A poněvadž často dívky uměly chytřeji obelstíti jinochy, často zase jinoši bývali statečnější než dívky, brzo trvala válka mezi nimi, brzo mír*“ (Kosmova Kronika

česká, 1975, s. 24).

Od slova „česť“ je odvodené aj sloveso „častovať“, ktoré môže ukazovať na archaický spôsob distribúcie úcty na hostinách. Vedenie hostín bolo napr. u Skýtov záležitosťou predstaviteľov prvej funkcie. „Častovať“ pôvodne znamenalo „vzdávať česť“ i „hostiť“ (Rejzek, 2001, s. 112).

Tento „prvofunkčný“ aspekt, spočívajúci vo vedení hostín – pitiek, identifikoval Dumézil ako hlavnú náplň rodu „intelektuálov“ v tzv. „Nartskom epose“ (tradovanom orálne medzi Osetíncami, potomkami Skýtov). V ňom túto funkciu plní rod Alagata, špecialitou ďalšieho rodu Ahsartagkata je boj a tretí rod Borata sa zase špecializuje na bohatstvo. Rod Alagata uchováva a prináša na slávnostné zhromaždenia zázračný pohár (kotlík). Okolo neho sa posadia hrdinovia a „*podávajú hlásenia o svojej udatnosti, prehľad zabitých nepriateľov*“ (Dumézil, 2001, s. 492). Ak sa len chvastajú, pohár sa ani nepohne, ak hovoria pravdu, sám sa znesie k ich ústam. Funguje teda ako svojský „detektor lži“, ale i ako zariadenie na distribúciu „cti“. Má navyše moc hrdinov „osvietiť“. Obdobný rituál slávnostných skýtskych hostín, ktoré riadil „náčelník župy“ popísal i Herodotos. Z veľkého džbánu vína sa mohli napiť len tí Skýti, ktorí zabili nepriateľa, ostatní museli sedieť bez pocty bokom (Dumézil, 2001, s. 493).

U iných Indoeurópanov – Keltov – mala ekvivalentnú funkciu tzv. „hrdinská porcia“ pečeného bravčového mäsa, ktorá bola podľa keltskej obyčaje rezervovaná najzdatnejšiemu bojovníkovi (Herm, 1985, s. 245). Väčšinou to bolo bravčové stehno, okrem svojej „materiálnej“ hodnoty malo významnú spoločenskú a náboženskú hodnotu, pretože bojovník bol takto uznaný (ochrancom „kódu cti“ – posvätným náčelníkom, kňazom) pred hodujúcou družinou za „*veľkého hrdinu*“ (Botheroydová – Botheroyd, 1998, s. 83). Keltskí muži boli „*ochotní podstúpiť kvôli osobitne veľkej porcii bravčoviny – bola teda akýmsi vyznamenaním – najnebezpečnejšie dobrodružstvá*“, uznávali iba jedno hodnotové meradlo, „*česť, ktorá sa prejavuje v sláve. Chceli, aby sa o nich hovorilo*“ (Herm, 1985, s. 248). Najlepší kus mäsa mal v keltskej epike často mytologické rozmery, nakrájať pečeného brava, ktorý bol sedem rokov kŕmený mliekom 60 kráv, mohol iba najväčší hrdina na hostine (Botheroydová – Botheroyd, 1998, s. 229), iný hrdina „*porciu pre deviatich chlapov*“, teda celú zadnú časť brava „spratal“ sám (Herm, 1985, s. 245). Dnes sme už zvyknutí na menej materiálne, sofistikovanejšie ocenenia zásluh, etymológia abstraktného etického pojmu česť však možno ukazuje k veľmi konkrétnym materiálnym predmetom konzumovaným na hostinách.

Vráťme sa k skýtskej (sauromatskej, alanskej) epike. Nartský epos bol zapísaný v 19. storočí a jeho pôvod sa pripisuje Osetíncom, potomkom voľakedajších sauromatských Alanov. Už sme naznačili pravdepodobnú príbuznosť sauromatskej „vojny funkcií“ s jej českou verziou, preto bude možno produktívne prikladať k zachovaným „zriedeným opisom“ o niektorých obyčajoch Slovanov kódy vyabstrahované z „Nartského eposu“.

Kronikár Helmold (1108 –1177) zachytil zvláštny pohanský zvyk polabských Slovanov, „*čudné poblúdenie*“. V čase hostín, konaných po prinesení obetí bohom, si Slovania podávajú do kruhu „*obetnú čašu*“ a „*vyslovujú pritom ani nie tak požehnanie, ale skôr zaklínania v mene bohov a hlavne dobrého boha i zlého, nazdávajúc sa, že všetky úspechy usmerňuje dobrý a všetky nešťastia zlý boh. Preto zlého boha oni vo svojom jazyku nazývajú diablom alebo Černobohom, to znamená čiernym bohom*“ (Geľmoľd, 1963, s. 129).

Vedenie takýchto rituálnych hostín – pitiek – veľmi pravdepodobne spadalo do kompetencie prvej funkcie, ktorá tak mohla uplatniť svoju náboženskú „suverenitu“ nad bojovníkmi tým, že im udelila alebo neudelila poctu, že ich „počastovala“, či vynechala, „rozoznala“ alebo nechala v pozadí. V jej kompetencii bola pochvala i posmech, takto mohla svojmu vplyvu podriaďovať nositeľov druhej funkcie, vychovávať vojenskú aristokraciu. Tá sa mala totiž riadiť vôľou bohov a kto ju poznal lepšie ako kňazi, žreci alebo náboženskú suverenitu reprezentujúce knieža? Práve cez inštitúciu hostín mohla prvá funkcia podriaďovať svojmu vplyvu triedu bojovníkov, pretože „*stanovila jej hodnotové meradlá, celú jej ideológiu*“ (Botheroydová – Botheroyd, 1998, s. 99).

Podobne zásadný význam rituálnym hostinám pripisovali podľa Tacita Germáni. V jeho zriedenom „etickom“ popise sú dôležité indicie, ukazujúce tiež k výkonu prvej funkcie, k suverenite posvätných náčelníkov nad bojovníkmi: „... *úlohu žoldu majú u nich hostiny, síce nie príliš honosné, ale výdatné*“ (Tacitus, 1976, s. 341). Časté a dlhé hostiny patrili k životnému štýlu Germánov, ale dôležitejší bol ich obsah: „... *Stráviť pri pijatike deň a noc bez prestávky nie je pre nikoho hanba... Ale aj o zmierovaní nepriateľov, uzavieraní sobášov, vyberaní náčelníkov a nakoniec aj o mieri a vojne sa zvyčajne dohovárajú pri hostinách, ako by nikdy inokedy nebola duša prístupná úprimným myšlienkam alebo sa viac nerozohnila pre myšlienky veľké. Národ neúskočný a nelstivý odhalí pri voľnosti, aká na tomto mieste panuje, čo bolo dosiaľ tajnosťou srdca, myseľ všetkých je tu odhalená a nahá.*

Druhý deň sa vec prejednáva znovu a každá doba má zaistené svoje právo: rozvažujú, keď nie sú schopní sa pretvarovať, a rozhodujú, keď sa nemôžu mýliť“ (s. 346).

Môžeme teda zhrnúť, že česť je kód života, záväzný predovšetkým pre predstaviteľov prvých dvoch funkcií. Nad jeho dodržiavaním bdejú predstavitelia prvej funkcie a kontrole jeho dodržiavania slúžia rituálne hostiny, na ktorých sú „častovaní“ (u Skýtov a Keltov určite, u Slovanov veľmi pravdepodobne tiež) tí, ktorí konajú v súlade s ním. Staršie významové dimenzie slov česť, čítať, častovať, ktoré ukazujú smerom k týmto hostinám, archivujú už iba etymologické slovníky, dnešný používateľ si ich, ale napr. aj logiku ich odvodzovania z rovnakého koreňa, bez pomoci slovníkov sotva uvedomí.

Dovolíme si v etymologických úvahách pokračovať samostatnejšie a predstaviť ako možné deriváty zo spoločného koreňa niektoré ďalšie slová. Takisto sa pokúsime naznačiť možnú logiku ich odvodzovania ukazujúcu k hostinám. K slovu „česť“ sa pokúsime pripojiť ďalšie slová: časť, šťastie a častý. Všeslovanské slovo „čast“, formálne podobné slovu česť, aj keď významová príbuznosť je zastretá, malo praslovanskú podobu *čęstь. Podľa Rejzka (2001, s. 112) nemá jednoznačnú etymológiu, podľa Machka (1997, s. 95) je nie celkom jasné. Ako východisko možno podľa nich najskôr prijať indoeurópske *kndtis – kus, „*niečo ukousnutého*“. Všeslovanské slovo „šťastie“ je hodnotené ako starobylá zloženina zo *stь- (znamenalo dobre, veľmi) a *čęst- (časť), pôvodný význam teda bol dobrý podiel, dobrý údel a ak sa, neopierajúc sa o slovníky, posunieme ešte ďalej, niečo dobre, štedro oddelené, odhryznuté, zmyslovo konkrétny veľký kus jedla alebo plný pohár, ktorý možno dostať napr. na hostine podľa určitého kódu, za zásluhy.

Rámec tohto získavania „šťastia“ (ešte zmyslovo konkrétneho) mohla tvoriť práve hostina, stolujúca spoločnosť – „*communio*“ (Weber, 1998, s. 141), na ktorej bolo podľa určitého kódu delené, trhané obetné zviera. Takáto hostina smerovala k „zbrataniu“ medzi človekom a bohmi. Spoločná konzumácia pokrmov a nápojov s charakterom obetín mohla navyše nastoliť medzi spolustolovníkmi „*náboženskú spriaznenosť, akúsi existenčnú identitu*“ (Vernant, 2004, s. 26). Stolujúca spoločnosť ako rituálna *communitas* mohla dočasným zrušením spoločenskej štrukturálnej hierarchie (rovnosťou spolustolujúcich) umožniť medzi iným aj to, aby následne hierarchická spoločenská štruktúra, „*omytá a očistená pomocou communitas bola znovu vystavená na obdiv, belostná a žiarivá*“ (Turner, 2004, s. 171). Ešte archaickejší paralelný význam hostiny mohol predstavovať prechod

magickej sily obetného zvierat'a na stolujúcich ľuďí. Takúto posilňujúcu, spoločenstvo stmelujúcu obeť „osla“ a jeho následné rozdelenie a zjedenie českým vojskom pred mytologickou bitkou s Lučanmi zaznamenáva Kosmas. Rituálnu hostinu odporučila Čechom „baba věštyně“: „*Chcete-li, dí, dosíci slávy vítězství, musíte napřed vyplniti rozkazy bohů. Obětujte tedy svým bohům osla, aby se jejich ochrana u vás octla. Tuto oběť káže učiniti nejvyšší bůh Jupiter i Mars sám a jeho sestra Bellona, též Cereřin zeť. I byl zatím vyhledán ubohý oslíček, zabit, a jak byl rozkaz, rozsekán na sto tisíc kousku a od veškerého vojska za okamžik sněden. Když se takto posílili oslím masem – věc zázraku podobná – mohl člověk spatřit šiky veselé a muže, kteří byli hotovi k smrti jako lesní vepři, a jako po dešťovém mraku bývá slunce jasnější a oku příjemnější, tak po veliké skleslosti bylo ono vojsko čilejší a k boji odvážnější*“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 29). Aj v ruských bylinách knieža Vladimír nebojuje, ale iba predsedá hostinám, častuje zaslúžilých bohatierov mytologickými množstvami vína či medoviny.

Rozšírenie a zabstraktneenie významu slova „šťastie“ ako pôvodne „dobrého podielu“, „časti“ obetného zvierat'a, by malo svoju logiku. „Češt“ by mohla byť podobnou archaickou odvodeninou ako praslovanské **sъčęstъje* (napr. južní Slovania majú namiesto **sъčęstъje* iba základné *čęstъs* významom „šťastie“ (Machek, 1997, s. 652)).

Etymologické úvahy v literárnom rozbere môžu pôsobiť neobvykle, ale v prípade analýzy mena Ctírad a už abstraktného pojmu „češt“ u Dalimila ich považujeme za prípustné a možno produktívne. Skrytý „*etymon*“ je totiž možné niekedy „*obnoviť*“ či „*reaktívovať*“ (Derrida, 1993, s. 198). Ak by sme pri abstraktných, metafyzických slovách „*vyniesli na svetlo prvotný a konkrétny zmysel, ktorý trvá neviditeľný a prítomný pod zmyslom abstraktným a novým, objavili by sme myšlienky veľmi podivné a možno poučné. Prvotný zmysel, pôvodný obraz je vždy zmyslový a materiálny (všetky slová ľudskej reči boli pôvodne razené podľa nejakej hmotnej podoby... všetky počas svojej novosti predstavovali nejaký zmyslami vnímateľný obraz... osudný materializmus slovníka)*“ (Derrida, 1993, s. 198). Takéto etymologizovanie Derrida prirovnáva k hľadaniu pôvodného obrazu na starých minciach, obrúsených používaním, k snahe reaktívovať prvotný nápis či reštaurovať palimpsest. Pôvodný obraz na starej ošúchanej „minci“ slov češt či šťastie teda celkom dobre mohol byť napr. kus bravčoviny alebo bohatierska dávka medoviny, majúca okrem materiálnych kvalít aj povahu znaku.

Podobný postup použijeme pri slove *lest*, ktorým sú ako svojim základným atribútom charakterizované ženy. Všeslovanské slovo „*lest*“ má priameho pravoslovanského predchodcu **lbstь*, čo znamenalo „*poznanie, chytrnosť*“ (Rejzek, 2001, s. 335). Veľmi pravdepodobne označovalo (podobne ako indické *májá*) nadprirodzenú magickú schopnosť meniť vzhľad vecí (a teda i klamať), táto archaická významová dimenzia je dnes už nezreteľná.

Slovo „*lest*“ (a jeho odvođeniny *ľstivosť*, *preľstiv*) označovalo iný kód konania, ktorý je síce adekvátny a eticky prijateľný vo vzťahu k nepriateľom, no otočený do vnútra spoločnosti formuje hanebné, podlé konanie nezlučiteľné s iným kódom, s hrdinským kódom cti. Meno hlavnej hrdinky Vlasty môže mať výpovednú hodnotu práve ako anagram *ľsti*, nebolo teda vybrané náhodne. Zároveň *lest* – *ľstivosť* označuje istý typ múdrosti, ktorý má hodnotu, ak mu je nadržaný kód cti. V príbehu podľa nás predstavuje obdobu „*vanskej*“ mágie, spomínanej v škandinávskej mytológii v rámci „*vojny funkcií*“. Tam po zmierení funkcií Freyja naučila Ásov (koalíciu prvej a druhej funkcie) čarom používaným Vanmi (Sturluson, 1988, s. 38). Ženská „*ľstivosť*“, integrovaná a podriadená náboženskej suverenite, môže v ucelenej spoločnosti, ktorá je finálnym produktom vojny stavov, predstavovať aj dôležitú pozitívnu hodnotu.

V rámci vrcholiaceho konfliktu však Dalimil kladie *lest* a česť proti sebe (určite nielen preto, že sa dobre rýmujú); v 12. kapitole „*O rozličných dievčích ľstech*“ otvára dej takto:

*„Po tom dachu sě dievky na rozličné ľsti
pro něž zbychu mužie všie své cti“* (Staročeská kronika, 1988, s. 210).

Hlavný atribút tretej funkcie je v indoeurópskych vojnách funkcií spravidla bohatstvo. Predstavuje hlavný prvok prestíže a moci oddelenej a bojujúcej tretej funkcie, z neho sú odvoditeľné také hodnoty ako výživa, zdravie, mladosť, krása, hojnosť ľudí a majetkov, „*to znamená zástupy ľudí a hospodárske bohatstvo*“ (Dumézil, 1997, s. 103). V prípade rímskej vojny funkcií bráni rímskej obci v tom, aby bola silná, „*nedostatok žien*“, bez nich mohla veľkosť Ríma „*trvať len jeden ľudský vek*“ (Dumézil, 2001, s. 304), len jednu generáciu, čo bol určite aj problém „*Protočechov*“ opustených dcérami a sestrami. Naopak Sabinovia, predstavitelia tretej funkcie, vlastnia ženy a bohatstvo, čo ich v konflikte zvýhodňuje.

Pozrime sa teraz na text „*tak řečeného*“ Dalimila a pokúsme sa nájsť niečo štruktúrne ekvivalentné. Keď Vlasta dodáva svojim bojovníckam odvahu do prvého boja s mužmi, ubezpečí ich:

*„A budeli z vás která jata,
jáz mám pln sklep **Libušina zlata.**
A to vám za jisto pravi,
že pro vás jednu všecko ztrávi“* (Staročeská kronika, 1988, s. 179).

Vlastine bojovníčky teda majú istotu, že v prípade zajatia existujú hojné prostriedky na ich vykúpenie. Horšie sú na tom muži, trpia absolútnym nedostatkom potravín, čo Vlastine bojovníčky využijú:

*„Uzřevše, že na Vyšehradě veliký hlad,
za přiměřím pozváchu jich na svůj hrad“* (s. 210).

Následne mužov ľstivo vlákajú do pascí a zmasakrujú. Veľmi zreteľne sa tu teda črtá ekvivalentná binárna štruktúra – bohatstvo na jednej strane a jeho absencia na druhej strane. Môžeme konštatovať, že to, čo sa dá podľa Dumézila očakávať pri všetkých verziách vojny funkcií, je prítomné aj v Dalimilovom texte, že totiž podrobnosti takýchto legiend sú zvolené a zoskupené tak, aby vynikli „*funkcie zodpovedajúce rôznym spoločenským zložkám a postupy, ktoré predstavujú ich funkčnú špecialitu*“ (Dumézil, 1997, s. 121). Podporiť tézu, že spoločensvo žien oplývalo bohatstvom (pokladmi), by sme mohli ešte krátkou pasážou z *Českej kroniky* Jána Marignolu, učeného Taliana z Florencie. Ten mal azda k dispozícii aj detailnejšie, nám neznáme informácie o pokladoch, ktorými disponovali „*dívky*“, pretože vo svojom veľmi kondenzovanom prepise látky začína vetou: „*V té době, kdy se český lid vzámahal, dívky dospěly působením rozmanitých pokladů a požitků k tak velké nevázanosti, že zapomněli na svůj stav...*“ (Kroniky doby Karla IV., 1987, s. 461).

V Nartskom epose tradovanom Osetíncami zastupuje tretiu funkciu rod Borata. Komorovský zhŕňa jeho charakteristické črty takto, jeho „*...životným princípom je bohatstvo. Hlavný predstaviteľ tohto rodu má silné negatívne črty. Chýba mu odvaha, statočnosť,*

elementárny zmysel pre česť. Miesto toho, aby bojoval, koná ako sprisahaneц a podpichuje iných“ (Jablko z nartskej záhrady, 1982, s. 16). Negatívne črty rodu Borata nemohli vyhovovať vžitým predstavám o vojenskej cti a sláve, odvahe a statočnosti (tieto vlastnosti sú v Nartskom epose vyhradené rodom „silných“ – Ahsartagkata a „múdрых“ – Alagata). Rod Borata teda charakterizuje podobná ľstivosť, akou sa vyznačujú české „bojovné dívky“.

Základné rozdelenie funkčných atribútov medzi obidva tábory sme teda popísali. Pretože ide o ľudské spoločenstvá (Vyšehrad – Devín) a „*žiadna spoločenská skupina nemôže žiť len z toho, že pozná a vykonáva iba jednu z troch funkcií, potom prvotné rozdelenie funkcií... nie je úplné: ide skôr o to, že každá z nich vyniká vo „svojej“ funkcii alebo si na ňu vyhradzuje právo*“ (Dumézil, 2001, s. 312).

Znepriatelené tábory teda nemôžu mať na svoju funkciu monopol, musia, takpovediac amatérsky (no približujúc sa k profesionalite), vykonávať aj funkcie, ktoré sú im cudzie. Podľa Dumézila zakladateľská vojna „*musí slúžiť ku cti obidvom stranám, musí sa vyznačovať striedavými úspechmi, ako hovorí Snorri o vojne Ásov a Vanov*“ (dodajme, že i Kosmas o vojne žien a mužov: „*A poněvadž často dívky uměly chytřeji obelstíti jinochy, často zase jinoši bývali statečnější než dívky, brzo trvala válka mezi nimi, brzo mír*“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 24)). Táto mytologická vojna: „*... nemôže mať víťazov a porazených, ba dokonca ani „silnejších“ a „slabších“*“ (Dumézil, 2001, s. 303), pretože obidve strany prispievajú k utváraníu základov ucelenej spoločnosti. Výsledkom je, že diferencujúce „*pridelovanie druhej funkcie – vojenskej chrabrosti a sily – jednej strane s vylúčením druhej či druhých nie je možné: Sabinovia sa musia biť, a tiež sa skutočne bijú, rovnako zodpovedne ako Protorimania, prípadne Etruskovia. Takáto je nakoniec i situácia Vanov: títo bohovia, ktorým je normálne vlastný rozkvet a nutkavá túžba po mieri... presne počas tej doby, keď trvá „zakladateľská vojna“ podávajú dôkaz svojej chrabrosti, ktorou vyvažujú udatnosť svojich protivníkov, zameraných na druhú funkciu*“ (Dumézil, 2001, s. 303).

Presne tak je to aj u Dalimila s obyvateľkami Děvína, musia sa vymykať akémukoľvek jednoznačnému funkčnému vymedzeniu, musia „amatérsky“, svojpomocne vytvoriť aspoň v čase zakladateľskej vojny úplnú trojfunkčnú spoločnosť. Fabula takejto vojny núti „*rozprávača prideliť na začiatku všetkým účastníkom druhú funkciu vysokej úrovne*“ (Dumézil, 2001, s. 312). „Dievky“ si teda na určitý čas musia osvojiť bojové umenie

a tiež pre ich pohlavie podľa Dalimila asi netypickú prvofunkčnú kvalitu – „múdrost“.

U Dalimila Vlasta v 9. kapitole „*O Vlastině múdrěj radě*“ zo žien po rituálnej hostine – pitke (na tú sa bližšie pozrieme v ďalších kapitolách) vytvorí kompletnú trojfunkčnú spoločnosť:

„Po tom jě na tré rozdelí

a úřady je podělí.

Múdrějším hrad poručí

a v radě jě seděti učí

řkúc: „ktožť rád sedí v radě,

ten ostojí v každěj svádě.“

Krašším sě káza líčiti

a lřtivej řeči učiti

řkúc: „Tiemto mužóm poleku,

kdež jich mocí nedoteku.“

Třetím káza s lučisči jezdiť

a muže jako psy bítí“ (Staročeská kronika, 1988, s. 172).

Práve táto pasáž textu nás priviedla na myšlienku hľadať v „dívčí válce“ indoeurópsku vojnu funkcií. České „Amazonky“ teda vôbec nie sú „Amazonky“, ale diferencované, funkčne podelené spoločenstvo, v ktorom časť dievčat a žien naďalej zostáva verná svojej „prirodzenej“ funkcii – krajšie z nich sa líčia a cvičia v chytrých, lřstivých rečiach, aby nadobudnuté skúsenosti a krásu zúročili neskôr špecificky treťofunkčným spôsobom vo vojne s mužmi. Múdrejšie sa učia sedieť „v rade“, aby obstáli v každej „zvade“, aby teda mohli zabezpečiť funkciu náboženskej suverenity, zahŕňajúcej i výkon práva. Silnejšie sa zase cvičia v jazde na koni a v lukostrelbe, aby mohli špecificky druhofunkčným spôsobom likvidovať mužov „ako psov“, jedine ony predstavujú špecifický živel, na ktorého označenie by bol azda vhodný antický pojem Amazonky.

„Múdrejšie“ a „silnejšie“ panny prerastajú teda ďaleko nad rámec tradičnej funkcie žien u Slovanov ako patriarchálne založených Indoeurópanov, amatérsky (takmer až profesionálne) sa zhostia počas doby konfliktu „mužských“ funkcií náboženskej

zvrchovanosti a bojovej sily.

Túto časť textu „tak řečeného“ Dalimila vnímame ako kľúčový dôkaz prítomnosti trojfunkčnej indoeurópskej ideológie u stredovekých Slovanov, oprávňujúci ďalšie hľadanie. Nazdávame sa ďalej, že Dalimil ešte príbeh chápal ako vojnu funkcií, že ho tento príbeh mimoriadne priťahoval (naznačili sme, že už v úvode kroniky ho azda postavil ako synekdochu svojich českých dejín), poznal teda pravdepodobne význam príbehu ako „sociálnej charty“ přemyslovského českého štátu. Neskoršiemu prepisovateľovi príbehu Václavovi Hájkovi z Libočan v jeho *Kronike českéj* zo 16. storočia už zmysel rozdelenia žien podľa troch funkcií evidentne uniká, Vlasta „*když pak nemalý počet dívek nahromáždila, každé se, co by nejlépe dělati uměla, otázala*“ (Hájek z Libočan, 1981, s. 59).

Nazdávame sa, že existujú dôvody, aby sme v prípade Dalimila urobili výnimku z inak osvedčeného pravidla, ktoré prikazuje dať vždy prednosť údajom staršieho prameňa pred údajmi mladšieho prameňa. V prípade „dívčí války“ je starším prameňom Kosmas, dodajme však, že jeho zápis mýtu je príliš kondenzovaný, že Kosmu asi obsah mýtu a prípadná aplikácia (ktorá vyhradzovala právo na výkon funkcie náboženskej suverenity kniežaciemu rodu Přemyslovcov, teda nie cirkvi) príliš nenadchýňala a zapísal ho azda iba preto, že tvoril obľúbenú a dôležitú súčasť přemyslovskej dynastickej povesti.

Naším základným zistením je, že príbeh „dívčí války“ obsahuje veľmi archaické prvky, nemôže byť teda vyfabulovaný Kosmom, ani Dalimilom; jeho pôvod treba hľadať v „bezodnej priepasti“ praslovanských, ba až indoeurópskych predtextov.

2.2.7 Zakladateľská vojna

V prvej fáze „dívčí války“ sa muži (teda aliancia posvätného náčelníka a príkladných bojovníkov) ocitajú v defenzíve, ženám takmer pripadne absolútne víťazstvo. Keď sa ženy naučia dobre jazdiť a bojovať, vypravajú sa do boja. Udalosti zachytáva 10. kapitola Staročeskej kroniky s názvom „*O prvém dievčiem pleně*“. Muži sa im vypravajú v ústrety. Zaujímavé je, že boja sa nezúčastnia na strane žien tie „krajšie“, expertky na líčenie a „chytré“ reči (tie svoje zbrane predvedú neskôr). Keď sa obidve vojská hotujú k boju:

„*Dievky, když se dobře sezněchu,*

*všecky se poradivše
a u viře se potvrdivše,
pojědu s Vlastú na před mocnějšíe
postavivše se u prostřed múdřejšie“ (s. 178).*

Vítězstvo žien je triumfálne, tristo mužov zostane ležať na bojovom poli a ak by nebol nablízku les, ani jeden z bojovníkov by neprežil. Po pol roku sa muži „vystrábia“ (11. kapitola „*O mužském ostrabení a o Vyšehradu*“) a zdá sa, že ich bojová sila preváži nad silou žien, akýmsi spôsobom získajú späť kone, smolníky (ochranné kabátce spevnené smolou) a pravdepodobne aj zbrane, postaví si hrad; toto všetko im, zdá sa, v prvej bitke chýbalo. Vtedy ženy predvedú svoju treťofunkčnú „špecialitu“, zákernú ľstivosť. Vlasta odošle ženám, ktoré naďalej ostali zdanlivo verné mužom a žijú s nimi, akýsi list. Výsledkom je masové zrádzenie mužov, ženy ľstivo vraždia svojich mužov v noci, na lôžkach (teda nečestne, zákerne, podlo, ale účinne – teda paradigmaticky treťofunkčným spôsobom):

*„Pro to mužie v noci svú stáji
mieváchu v hustém háji
aby dievčie liti zbyli
a životón neztrátili“ (s. 200).*

V 12. kapitole treťofunkčné zákernosti pokračujú. Keď ženy zistia, že na Vyšehrade je hlad, pozvú mužov na svoj hrad a predstierajú snahu uzavrieť prímerie:

*„Tu s nimi kraššie panny posadichu,
jež chytré reči mnoho umiechu“ (s. 210).*

Tie mužov vlákajú do pripravených pascí, v ktorých sú im ich druhofunkčné kvality málo platné. Takto pozabíjajú postupne „*mocnejších nepřátel*“. Jedna z pascí čaká aj na Ctirada, návnadou je zviazaná krásna Šárka a ďalšími rekvizitami sú trúba a nádoba s medovinou (na ich funkciu sa pozrieme neskôr). K týmto špecificky treťofunkčným metódam boja možno nájsť viaceré v princípe analogické indoeurópske paralely. Podobnými metódami takmer

vít'azia bohatí Sabinovia: obsadzujú kľúčové pozície protivníka nie bojom, ale tým, že si za cenu zlata kupujú Rimanku Tarpeiu (alebo v inom podaní využijú jej bezuzdnú lásku, ktorou ona zahorí k náčelníkovi Sabinov) a tá potom otvorí zradne nepriateľom brány mesta. Tarpeiu pripomína ženská postava Gullveig („opojenie zlatom“) zo škandinávskej mytológie. Tú vyšlú bohatí a rozkošnícki Vanovia, aby korumpovala zvnútra spoločnosť Ásov (ich ženy) a tak privodila skazu Ásov (Dumézil, 1997, s. 122; Puhvel, 1997, s. 244). Analogickú úlohu plní „*Vlastin list*“ u Dalimila, vďaka ktorému ženy masovo zrádzajú svojich mužov. Vyslovíme domnienku, že pomocou tejto rekvizity interpretoval Dalimil staršieho aktéra – posla, ktorý možno využil ženám vlastnú „*prekliatu túžbu po zlato*“ (Dumézil, 2001, s. 455) a za zákerné vraždy ich odmeňoval bohatstvom (napr. „*Libušiným zlatom*“, ktorého bolo na Devíne hojne). Bohatí teda odpovedajú na zmenenú situáciu svojím vlastným prostriedkom, „*využívajú svoje bohatstvo, ale hanebne, aby naverbovali úkladného vraha...*“ (Dumézil, 2001, s. 522). Takto charakterizuje Dumézil aj stratégiu rodu Borata – teda „Bohatých“ z osetínskeho eposu a my sa môžeme pokúsiť platnosť tohto zistenia rozšíriť.

2.2.8 Zrod opojenia alebo mýtus o vzniku medoviny

Keď sa Vlasta v 8. kapitole *Staročeskej kroniky* stane kňažnou, dá postaviť hrad Devín a pošle po celej krajine poslov, ktorí robia nábor dobrovoľníčok s heslom: „*Podbímy pod sě ty bradaté kozly*“ (Staročeská kronika, s. 161), t. j. ovládneme mužov. Kládne si vtedy dôležitú otázku: V čom spočíva sila mužov, ktorá môže tieto plány prekaziť?

„*Vecě Vlasta: ,kterát' leží na nich moc?*

Zapíjejí sě na každú noc“ (s. 161).

Keď sa pripravuje na rozdelenie žien do troch funkcií, zorganizuje, ak správne chápeme text, rituálnu hostinu-pitku (na ktorej neskôr prevedie aj dôležitý právny úkon, funkčné delenie). Úvodný rituál vyzerá asi takto:

„*Pak sobě slíbichu vieru,*

Vlasta jim da v pítí smieru,

aby tlustosti zbyly,

čerstvý a múdry byly.“ (9. kapitola „*O Vlastine múdrej radě*“, s. 142)

Vlasta teda ženám umožní účasť na niečom, na čom sa predtým zúčastňovali „*každú noc*“ len muži a čo u mužov vystupňovalo kvality potrebné na výkon prvých dvoch funkcií. Neúčasť žien na tomto každodennom rituále potvrdzovala, spôsobovala alebo aspoň zvýrazňovala ich neakceptovateľne a urážajúco nízky spoločenský status, ich pozíciu mimo spoločnosti, podčiarknutú vylúčením z hostín. Je tu vysvetlený aj očakávaný účinok rituálu, ženy sa majú zbaviť „*tučnosti*“, ktorá by im vážne bránila presadiť sa v oblasti vojny a náboženstva (grécke Amazonky si podobne odrezávali (vypaľovali) pravý prsník, aby im neprekážal v streľbe z luku; z toho pochádza aj stará grécka etymológia – „amazonky“, teda „bezprsé“). Tučnota je zároveň pekný symbol tretej funkcie, dokladom môže byť treťofunkčný kráľ Fródi zo škandinávskej mytológie, starošvédske „*froda*“ znamenalo „hojnosť“, ale i „*stučniet*“ (Dumézil, 2001, s. 566).

Od pitia (medoviny, prípadne inej u Indoeurópanov obľúbenej psychotropnej látky) si ženy sľubujú „*čerstvosť*“ – významy tohto slova v staroslovienčine označovali „*silu*“ a „*pevnosť*“ (teda vojenské kvality). Pitím chcú získať aj „*múdrost*“, nutnú pre kvalifikovaný výkon prvej náboženskej funkcie, celú pasáž teda možno vyložiť ako ďalšiu aplikáciu princípu trojfunkčnosti.

S aktom spoločného rituálneho pitia sa vo variantných zápisoch (Kosmas, Dalimil, Pulkava) úzko spája utvorenie spoločenstva v dvoch dimenziách . Spoločenstvo sa počas spoločnej hostiny konštituuje dovnútra (u Dalimila Vlasta rozdelí ženy na tri funkčné skupiny) a tak isto vymedzuje svoje hranice voči nepriateľskému okoliu, tento aspekt štruktúrovania spoločnosti zdôraznil Pulkava v 7. kapitole svojej *Kroniky české* s názvom *O zběsilosti českých paní a dívek*. Tu Pulkava spája veľmi jednoznačne vymedzenie vonkajších hraníc spoločenstva s pitím magického nápoja: „*Vlasta podala v příhodné době pannám nápoj uměle připravený, silou této šťávy všechny tyto panny začali strašně až k smrti nenávidět všechny muže, bratry, příbuzné a přátelé a vše, cokoli bylo mužského pohlaví.*“ Tento nápoj najprv pijú „*aktivistky*“, neskôr ho s rovnakým cieľom Vlasta distribuuje po celom českom kráľovstve: „*...Vlasta, přejíc si silněji podnítit české dívky a ženy proti mužům, podávala jim po celém království českém opět takový nápoj tak připravený, že po jeho*

ochutnání dychtili zabíjet muže zuřivými úklady“ (Kroniky doby Karla IV., 1987, s. 274 – 275).

Štrukturovanie spoločnosti dovnútra a jej vymedzenie navonok predstavuje dve stránky jednej mince, veľmi presne to ukázala antropologička Mary Douglasová, podľa ktorej *„každé kultúrne spoločenstvo sa snaží symbolickým jazykom udržať a legitimovať svoje vnútorné usporiadanie a súčasne vymedziť hranice voči okoliu, ktoré vyjadrujú jeho svojbytnosť a sebaepochopenie. Tieto dve klasifikačné aktivity a symbolické dimenzie kultúry nazýva Mary Douglasová metaforicky ‚mriežkou‘ (grid) a ‚skupinou‘ (group). Súhra medzi symbolickou rétorikou ‚mriežky‘ a ‚skupiny‘ udržuje stabilitu spoločenského systému. Identita každého spoločenstva je daná symbolickou klasifikačnou dimenziou vymedzujúcou jej limity, ktorých prekročenie znamená vstup do cudzieho sveta antikultúry“* (Budil, 2001, s. 29). V typológii Mary Douglasovej možno Dalimilovo virtuálne spoločenstvo žien charakterizovať ako typicky indoeurópske spoločenstvo so silnou mriežkou (tzv. *Big Man* systém – zodpovedá mu delenie žien na „múdrejšie“, „silnejšie“ a „krajšie“), ktoré sa vnútorne člení na úzku elitnú a individualizovanú vrstvu s hérojskými rysmi (múdrejšie a silnejšie) a na heterogénnu neusporiadanú masu stúpcov (krajšie). Takýto typ vysoko súťaživých spoločností predstavuje priamo archetypové stelesnenie „*Big Man*“ systému, ktorý existoval *„v pravekej a ranostredovekej Európe“* (s. 31). Skupinu (*group*) zase vytvára ona „strašná“ až smrteľná nenávisť voči všetkému, čo je mužského pohlavia, rozdiel v pohlaví je teda onou hranicou, limitnou štruktúrou, za ktorou pre české „mužobijky“ po vypití magického nápoja začína cudzí svet antikultúry. K nutným symbolickým rekvizitám vytvorenia „mriežky“ aj „skupiny“ v našom príbehu neodlučiteľne patrí konzumácia onoho „čarovného“ (psychotropného) nápoja, majúceho charakter obetiny, na spoločnom zhromaždení. Na inom spoločnom zhromaždení v závere príbehu, na ktorom už za jedným hodovacím stolom sedia Přemyslovou zásluhou obidve pohlavia, vzniká nová širšia skupinová identita, hranice skupín sa dostávajú do pohybu, obkolesia všetkých zúčastnených, vtiahnu do rámca skupiny aj bývalých nepriateľov. Vznikne tu aj nová „mriežka“, unesené a pohanené ženy sa stanú už iba krásnym pohlavím, múdrosť a silu si navždy uzurpujú muži.

Veľmi presne archaickú nutnosť ohraničiť takto vlastnú skupinu popísala antropologička Ruth Benedictová: *„Primitívny človek nikdy nevnímal svet a ľudstvo ako skupinu a necítil nijaký pocit spolupatričnosti so svojim biologickým druhom. Od začiatku bol*

provinčný a staval vysoké bariéry... prvým a najdôležitejším rozlíšením bolo rozlíšenie medzi jeho vlastnou ľudskou skupinou a ostatnými skupinami“ (Kanovský, 2004, s.123).

Do analyzovaného mýtu o vojne funkcií je vpletený aj mýtus o zrode opojenia, čo má takisto viaceré a veľmi podobné indoeurópske paralely. Prečo sa tieto dve mytológie nerozlučne spojili v indickej, germánskej a dodajme, že i v českej tradícii, na to vyčerpávajúco a veľmi presne odpovedá Dumézil: „... stav opojenia sa dotýka rôznym spôsobom všetkých troch funkcií. Predstavuje na jednej strane nenahraditeľnú súčasť životného štýlu kňazov – čarodějníkov a bojovníkov – šeliem tejto civilizácie, na druhej strane však pochádza z rastlín, ktoré je treba pestovať a spracovávať. Pochopíme preto, že ‚zrod‘ opojenia a všetkého, čo z neho vyplýva, je umiestnený do mýtických čias, kedy sa konštituovala spoločnosť zásluhou zmierenia a spojenia kňazov a bojovníkov s roľníkmi a opatrovatelmi všetkej plodnosti a výživy. Medzi touto socio-mýtickou udalosťou a pôvodom opojenia tak existuje hlboké súznenie“ (Dumézil, 1997, s. 225).

Pozrieme sa teraz stručne na niektoré paralely mýtu o zrode opojenia. V Indii Indra, kráľ bohov a božský predstaviteľ druhej funkcie, nedovolí Ašvinom (božským dvojčatám, predstaviteľom tretej funkcie) piť sómu (podľa J. Puhvela psychotropný extrakt z muchotrávky červenej). Askét Čjavana, vďačný Ašvinom za to, že mu vrátili mladosť, usporiada veľkú obeť sómy. Keď je nápoj hotový, chystá sa ho podať Ašvinom. Indra ho zastaví, hovoriac: „*Títo dvaja ... nie sú hodní sómy ... nezaslúžia si túto poctu.*“ Roztržka sa vyostří, Indra chce zasiahnuť bleskom askétovu ruku. „*Askéza má ale neobmedzenú moc: Čjavana Indru ochromí a ‚silou svojej zdržanlivosti‘ stvorí obrovskú príšeru, ktorej čeluste obsiahnu nebo i zem a ktorá hrozí, že všetko pohltí: je to netvor Mada, Opojenie. Indra sa podvolí. Predstiera, že sa zachoval odmietavo len preto, aby dal askétovi možnosť ukázať svoju moc, a od tej chvíle pripúšťa rovnoprávnosť Ašvinov a ich nárok na obetinu*“ (Dumézil, 2001, s. 298). Podľa Dumézila v staršej podobe (citovaný príbeh pochádza z eposu Mahábhárata) možno sami Ašvinovia prinútili vyšších bohov k dohode tým, že vytvorili príšeru Opojenie (s. 299). Počiatočné vylúčenie Ašvinov z účasti na rituále a následný spor, ktorý končí ich pripustením k rituálu, sa svojou naratívnou štruktúrou podobá českej verzii. K integrácii „nižších bohov“, k novému, širšiemu definovaniu hraníc božskej spoločnosti tu musela prispieť postava, stelesňujúca opojný nápoj (Mada).

V škandinávskej mytológii mýtus o prvej vojne sveta a mýtus o vzniku medoviny tiež

tvoria prepletený „koadaptovaný mémový komplex“ (teda memplex). Podľa islandského šľachtica a básnika Snorriho Sturlusona (1179 – 1241) k vzniku medoviny došlo takto: „... bohovia žili v nepriateľstve s ľudom zvaným Vanovia“ (Sturluson, 1988, s. 97). „Ódin vytiahol s vojskom proti Vanom, ale tí sa mu postavili na odpor a bránili svoju zem. Raz víťazili jedni, raz zasa druhí. Pustošili si navzájom krajiny a spôsobovali si veľké škody. Keď sa to už obom stranám znepestilo ...“ (s. 138), zišli sa na mierovom rokovaní a „potvrdili dohodu tým, že pristúpili k súdku a napľuli do neho svojej sliny. Keď sa potom rozchádzali, napadlo bohov, že toto znamenie mieru by nemalo prísť nazmar a stvorili z neho človeka. Menoval sa Kvasir. Bol taký múdry, že ak sa ho niekto spýtal na čokoľvek, nenašlo sa nič, čo by nedokázal rozriešiť“ (s. 97). Neskôr ho zabili škriatkovia a jeho krv zachytili do súdkov. „Zmiešali s krvou med a z toho vznikla tá medovina, po ktorej každý, kto sa jej napije, sa stane básnikom a učeným človekom“ (s. 97).

Používanie opojného nápoja s rituálnym významom je doložiteľné v Kosmovej, Dalimilovej i Pulkavovej verzii „dívčí války“. Je lokalizované na viaceré miesta deja, staršia Kosmova Kronika česká popisuje najstaršiu dobu Čiech takto: „*Darů Cereřiných a Bakchových neznali, protože jich ani nebylo. Ke krátkým obědům požívali žaludů nebo zvěřiny. Nezkalené prameny poskytovali zdravého nápoje.*“ V jej deji sa objavia bližšie neurčené opojné nápoje v hojnom množstve práve v závere „dívčí války“, teda z nášho pohľadu práve v čase, kedy pridaním sa predstaviteľov plodnosti a blahobytu (žien) k zástupcom náboženskej zvrchovanosti a vojenskej sily, mužom, je definitívne zavŕšený ťažký proces vytvorenia ucelenej spoločnosti: „*A když nastalo příměří, dohodly se obě strany, že se k společnému jídlu a pití sejdou a že po tři dny budou konati slavné hry mezi sebou na ustanoveném místě. Co dále? Jinoši dají se do hodování s dívkami nejinak než jako draví vlci, hledající žrádla, aby vpadli do ovčína. První den strávili vesele při hostině a hojném pití.*

Nová vyrostla žizeň, když žizeň hasiti chtěli,

jinoši se svou touhou jen stěží se do hodin nočních zdrží“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 25). Na znamenie (jeden z nich zatrúbi) každý mladík unesie jednu dievčinu a keď nastalo ráno, „*mír byl uzavřen*“. Nápoje a pokrmy sú mladíkmi odnesené (z Děvína, tu bol teda asi zdroj potravín a aj nápojov, presne v súlade s trojfunkčnou logikou). Děvín je opustený a „*od té doby... jsou naše ženy pod mocí mužů*“ (s. 25). Ucelená spoločnosť teda vzniká s prispením opojných nápojov v rámci rituálnej hostiny.

V Dalimilovej verzii sa rituálne „pitie“ objavuje už v úvode príbehu ako niečo, čo je esenciou mužskej moci, čo „každú noc“ spája, posilňuje a voči okoliu nepriateľsky vymedzuje alianciu „príkladných bojovníkov“ a „posvätných náčelníkov“. Ak by sme hľadali indoeurópske paralely tohto rituálu, bolo by azda najvhodnejšie hľadať „kódy“ k náznakovito pôsobiacim fragmentom, ktoré sa uchovali v Dalimilovom texte ako úlomky obsiahlejších predtextov, u Skýtov hlavne Sauromatov, sauromatských Alanov a ich potomkov, dnešných Osetíncov v ich Nartskom epose.

V tomto epose, ako sme už spomenuli, bolo hlavnou náplňou rodu Alagata, vykonávajúceho prvú funkciu náboženskej suverenity, organizovanie a vedenie hostín – pitiek. Na nich boli „častovaní“ zástupcovia vojenskej funkcie. Pomocou zázračného pohára – „detektora lži“ – im bola distribuovaná „česť“, pohár uchovávali a prinášali na hostiny členovia rodu Alagata. V kompetencii tohto rodu bola teda výchova vojenskej aristokracie prostredníctvom hostín a kontrola dodržiavania „kódu cti“.

Na týchto hostinách sa riešili i konflikty, vyrovnávali napätia, uplatňovalo sa právo. V ich rámci „právnou formou“ končili svoj život starci, boli posunutí, po predchádzajúcej hostine, mimo spoločnosť, tento z dnešného pohľadu zvlášť barbarský zvyk u starých Skýtov podľa prameňov reálne existoval. Aj mýtickí Narti mali vo zvyku zabíjať starcov. „*Po dosiahnutí 60-tich rokov starému Nartovi usporiadali poslednú hostinu. Mohol sa najesť a napiť, koľko mu len hrdlo ráčilo. Po hostine ho usadili do prúteného koša a spustili z prudkého svahu. Podobný zvyk mali aj Skýti. Podľa jedného antického prameňa Skýti hádzali starcov do rieky. Tak jeden Skýt v Aténach zhodil svojho šesťdesiatročného otca z mosta a bol obvinený z vraždy. Povedal, že konal podľa obyčaje svojho kmeňa*“ (Jablko z nartskej záhrady, 1982, s. 275). Dumézil upozornil, že v dávnych dobách neboli takéto výjavy žiadnymi výnimočnými „zločinmi“ (tak vnímali vec iba spomínaní Aténčania, vyznávajúci iný kultúrny kód), ale išlo o všeobecný zákon, ktorému sa museli všetci podrobiť. „*Hostiny u Alagatovcov boli prirodzeným rámcom týchto násilností, ktoré niesli zároveň znaky náboženstva i práva*“ (Dumézil, 2001, s. 494).

Špecifický typ týchto hostín teda predstavovali hostiny – pasce, spojené s výkonom práva. Práve z nich by bolo možné vyabstrahovať zaujímavý kód, ktorý potom môžeme priložiť napr. ku Kosmovmu záveru „dívčí války“. Pozvané opojené a omámené „dívky“ sú počas hostiny unesené, spoja sa (i v právnom zmysle) s konkrétnymi mužmi. Hodovaciú sálu

(teda „bojové pole“) ovládne aliancia mužov, „dívky“ sa stratia v ústraní „ženských kútov“ a opätovne scelená spoločnosť má opäť všetky predpoklady začať fungovať. Opojný nápoj (medovina) je možno znovu „prideľovaný“, vďaka svojim inšpiračným vlastnostiam, podľa starého kľúča, ktorý už vynecháva ženy, „múdrost“ a „čerstvosť“ je znovu rezervovaná mužom, ženám ostáva „tlustosť“.

Dalimilova verzia príbehu obsahuje ešte jednu dôležitú epizódu s medovinou. Tu použijú medovinu ako účinnú zbraň ženy. Po zdecimovaní mužov ostal nažive ešte Ctirad. Ženy pripravia pre neho akúsi hostinu – pascu, návnadou je najkrajšia spomedzi nich – Šárka. Tú zviažu a:

*„Položichu u nie trubici
a medu velikú lahvici“ (Staročeská kronika, 1988, s. 218).*

Funkciu trúby v príbehu sa pokúsime vysvetliť v ďalšej kapitole, tu sa sústredíme na „medu velikú lahvici“. Ctirad sa od Šárky dozvie, že ju zviazali dievčatá, ktoré ju chceli uniesť na svoj hrad, ale keď uzreli Ctirada a jeho sprievod, ušli, nevládali ho teda premôcť vojensky. Ctirad a jeho sprievod zosadli z koní (stratia tak zásadnú výhodu oproti ženám):

*„Ctirad podlé sě panny posadi,
lidi okolo sebe zsadi.
I jě sě s ní medu píti“ (s. 218).*

Potom neopatrne zatrúbi na trúbu, čo je dohovorené znamenie (v ďalšej kapitole sa pokúsime o trochu iný výklad funkcie trúby v príbehu), po ktorom ženy zaútočia a „*Dřieve než muže k mečom dospěchu*“, ich zajmú a pozabíjajú.

Po odstránení Ctirada kulminuje moc Vlasty a žien, Vlasta vyhlasuje zákony o mrzačení narodených chlapcov a kľúčový zákon:

*„aby dievka toho za muž jměla
kteréhož by sama chtěla“ (s. 219).*

Je to zároveň okamih najväčšej krízy v tábore mužov, z ktorej nájde „nevojenské“ východisko Přemysl, vyhýbajúci sa dovtedy konfliktu. Východiskom je iná hostina – pasca, o nej pojednáva 14. kapitola: „*O mužskej lsti proti dievkám*“ a „režisérom“ lsti je Přemysl, dovtedy stojaci v pozadí. Lesť sa vydarí:

*„... pozvavše za mírem mocnějších do Vyšehradu,
mnoho dívek pohanichu
a za pravým mírem cti je zbavichu.
Ty ihned sílu a udatství ztratichu
a hanbú sě viec do Děvína nevrátichu“ (s. 233)*

Viac o tomto kľúčovom finále konfliktu, ktorého výsledkom je „pravý mier“, nám Dalimil neprezradí. Nasleduje ešte mužské ťaženie proti neintegrovanej zvyšku žien – panien na Děvín (15. kapitola „*O dievčieji smrti tuto pravi*“), tie sú vyvraždené, Vlasta je rozkúskovaná nožmi a predhodená psom. Touto masakrou vojna definitívne končí.

V Dalimilovej verzii je ešte jeden motív, ktorý môže byť fragmentom mýtu o vzniku opojenia. Ešte pred začatím vojny, keď „dívky“ (panny) opúšťajú otcov a bratov a muži ich nerozvážne nechávajú odísť aj s koňmi, Přemysl chce tomu zabrániť a rozpráva mužom svoj prorocký sen:

*„Vecě Přemysl: ‚Viděch ve sně dievky, krev ločice
a po všiej zemi jako vsteklé behajíce.
Pro ten sen se boji v zemi zlého‘“ (s. 162).*

Páni (muži) „*na smiech obrátichu sen kněžě svého*“ (s. 162) a s dešpektom a bez obáv hovoria: „*Pokúsimy, co dievky mohú učiniti*“ (s. 162). „Dievky“ teda, logajúc krv, v akomsi stave opojenia, behajú ako „*vsteklé*“, čo je zdrojom Přemyslových obáv. Krvavý pôvod medoviny je doložený aj v škandinávskej mytológii (Kvasiho krv a med), pitie krvi ako odmietaná rituálna praktika je zase sankcionované ako hriech v poenitenciále *Príkazy svätých otcov*, zostavenom okolo roku 870 pre potreby Metoda ako arcibiskupa na Veľkej Morave: „*Ak niekto je zadusené zviera, alebo hovädziu krv nevediac ako (hovädo) zahynulo, alebo*

obetné zviera a nie je bedárom, dvadsať týždňov nech sa postí. A ak vedomky jedol, dva roky nech sa postí“ (Pramene k dejinám Veľkej Moravy, 1964, s. 278).

Opojenie vo vojne funkcií predstavuje teda obrovskú silu (intelektuálnu – Kvasir, či fyzickú – Mada, intelektuálnu i fyzickú – české „dívky“), bytosť, ktorá ho stelesňuje, musí byť rozdelená na časti (indický Mada je rozštvrtý, Kvasiho krv je zachytená a rozdelená na tri diely). Azda niekde tu je kód, ktorý by umožnil porozumieť aj tomu, prečo Vlasta skončí tak žalostne. Keď sa dozvie o Přemyslovej ľstivej hostine – pasci a „pohanení“ svojich družiek, ktoré následkom neho stratia silu i udatnosť a na Děvín sa už nevrátia, v stave zúrivosti bojuje z mužmi ako ľúta medvedica. Keď ju muži zabijú, „*Noži ji rozebrachu a po boji psóm ji sniesti dachu“* (s. 237).

Vlasta teda stelesňuje akúsi v princípe nebezpečnú silu, nezlučiteľnú zo zachovaním sveta. Zaujímavé je, že možno z podobných mytologických dôvodov rozštvrtý indický Mada je rozdelený na štyri časti, štyri odlišné druhy extázy, ktoré sa „vtelia“ do pitia, žien, do hry v kocky a do lovu. Na kusy rozobraná Vlasta (personifikované opojenie?) teda v dávných predtextoch nemusela skončiť len v žalúdkoch psov, ale možno aj ich majiteľov.

Vlastu a opojenie pomerne úzko spojil aj neskorší kronikár Václav Hájek z Libočan, keď v 16. storočí prepisoval a dopisoval „dívčí válku“. Aj keď sa mu všeobecne pripisuje bohatá fantázia, pri týchto motívoch, ktoré rozviedol, rozšíril a vyzdobil, podľa nás v mnohom rešpektoval „hlbkové štruktúry“ predtextov.

Jeho Vlasta po postavení Děvína „*učinivši slavný kvas... podala všem dívkám nápoje kouzlami připraveného, takže kteráž se jeho napila, každá na bratra svého i na otce vlastního jako na vzteklého psa nevrážila a všemu mužskému pohlaví se až do smrti protivila“* (Hájek z Libočan, 1981, s. 101). Povedané inak, vďaka zázračnému nápoju vytvorila skupinovú identitu tým, že identifikovala vonkajšieho nepriateľa.

Aj lešť s veľkou „fľašou“ medoviny, ktorá sa stane osudnou Ctiradovi, Hájek spája s Vlastiným umením. Šárka, „*... napivši se medu, podala pánu Ctiradovi, prosci jeho, aby se také napil pro ní. Tu Ctirad, jsa jat krásu její, pil ten nápoj s ochotností, podal jest také jiným všem okolo sebe stojícím. Tu ssedavše z koní pili jsou všickni a chválili a byl jest ten med Vlastiným uměním okouzlený tak, že kdož se jeho napil, žádný se nemohl brániti“* (s. 111).

Zhromaždený materiál nás oprávňuje formulovať hypotézu: český mýtus o vojne funkcií na spôsob vojny žien a mužov tvorí zamotaný prepletenec s mýtom o zrode opojenia;

jeho fragmenty sme sa pokúsili extrahovať a komentovať ako paralely obdobných indoeurópskych „spletencov“. Za všetkými verziami príbehu možno tušiť veľmi starý, ale rekonštruovateľný protomýtus. Jeho existenciu možno nepriamo podoprieť aj zisteniami lingvistov, podľa ktorých „*médhu je staré indoeurópske substantívum označujúce med a v užšom zmysle kvasený alkoholický nápoj (medovinu), odtiaľ tiež rituálny nápoj*“ (Puhvel, 1997, s. 299), v Indii napr. metonymickým rozšírením získalo aj význam „obet“ (*ašva-médha* – obeť koňa, *puruša-médha* – obeť človeka). Staroslovienske *medъ* má ekvivalent vo védskom *madhu* – med, medový nápoj, vedľajšie významy – sladký nápoj, sóma, mlieko; v avestskom *madu* – víno z lesných plodov; v gréckom *methy* – víno; v starorímskom *mid*; v litovskom *medús* atď. (Puhvel, 1997, s. 299). Mytologickým korelátom týchto slov mohol byť aj pôvodne rovnako starý a rozšírený mýtus o pôvode opojenia, ktorého fragmenty (verzie) sa zachovali v niektorých indoeurópskych tradíciách. Mohol s týmto slovom tvoriť zložitejší koadaptovaný mémový komplex, mohol mu takpovediac „sedieť na chrbte“, pevne sa držať a „kopírovať sa“ spolu s ním.

2.2.9 Trúba a rozprávky o zázračných predmetoch alebo silní proti veľkému množstvu – pokus o trojfunkčný výklad jedného motívu „dívčí války“

V Kosmovej i Dalimilovej verzii príbehu sa objavuje hudobný nástroj – trúba, poľnica. Pokúsime sa teraz o rekonštrukciu jej funkcie v rámci predpokladaného protomýtu. Táto funkcia, ak by sme brali do úvahy iba spomínané dve verzie vojny funkcií, sa zdá byť veľmi jednoduchá a v rámci deja dosť nepodstatná. Zvuk trúby (poľnice) slúžil ako dohodnutý signál k útoku. Ak však vedľa „dívčí války“ položíme iné verzie vojny funkcií, ukáže sa, že v predtextoch trúba či poľnica spĺňala pravdepodobne oveľa závažnejšiu funkciu. Naši kronikári to možno vedeli, ale ich snaha historizovať príbeh musela z neho odstrániť „nadbytočné“ magické predmety, prípadne ich ponechať v príbehu, ale už zbavené magickej moci.

Inšpiráciou pre túto hypotézu je analýza rozprávkových príbehov o troch zázračných predmetoch, na základe ktorej Dumézil vyčlenil spomedzi nich určitý osobitný a častý typ, v ktorom sú zázračné predmety koncepcne spojené s tromi funkciami.

Jeden z predmetov obstaráva bohatstvo alebo hojnú potravu (tretia funkcia), druhý

dáva do služieb svojho vlastníka svetskú (vojenskú) moc. Ďalší predmet dodáva vlastníkovi pestrejšie kompetencie (lietajúci koberec, klobúk, ktorý robí vlastníka neviditeľným, predmet, ktorý usmrtí alebo vzkriesi z mŕtvych toho, na koho je namierený). Tieto prvofunkčné predmety sa líšia podľa Dumézila od prvých dvoch tým, že sú „superzáračné“ – zbavujú svojho vlastníka pút času a priestoru, stavajú ho na úroveň najväčších čarodějníkov, majúcich „božský“ status napr. tým, že umožňujú usmrcovať, či kriesiť z mŕtvych. „*Posvätný charakter prvofunkčného predmetu je tak dodnes zjavný aj vo folklórnej, poklesnutej podobe príbehu*“ (Dumézil, 2001, s. 570).

Existujú dva typy druhofunkčného predmetu a tie majú množstvo variantov. Je to palica, šabl'a ktorá začne sama biť, rúbať na príkaz majiteľa „*alebo je to nejaká nádoba, ktorá preteká, či hudobný nástroj, ktorý povoláva celé šíky po zuby ozbrojených bojovníkov*“ (Dumézil, 2001, s. 570). Zásobníkom býva taška plná vojska, hudobným nástrojom je „*trúbka, roh (ktorý poseje more korábmi) píšťalka (ktorá privolá päťdesiat tisíc pešiakov a päťdesiat tisíc jazdcov) bubon..., ktorý privedie vládcu duchov s jeho légiami' ...*“ (Dumézil, 2001, s. 570).

Domnievame sa, že práve takýmto typom magického predmetu pôvodne bola Kosmova poľnica, či Dalimilova trúba. Jej použitie v oboch prípadoch prináša zjavenie sa množstva „bojovníkov“ a dôležitý zvrät v deji. Kosmov príbeh nasadzuje do deja trúbku – poľnicu v noci, tesne pred zmierením oboch strán, na veľkej spoločnej hostine a v službách mužov:

„*Noc byla, zářil měsíc a jasný byl nebeský blankyt.*

vtom z nich zatroubil jeden a tím jim znamení dával,

řka:

„*Již jste si pohráli dost, již dosti jste jedli a pili,*

vzhůru již, Venuše zlatá vás zvučnou polnicí budí.“

A ihned unesl každý jednu dívku. A když nastalo ráno a mír byl uzavřen, odnesše pokrmy i nápoje z jejich hradu, prázdné zdi dali napospas Lemňanu Vulkánovi“ (s. 25).

U Dalimila trúbu použije Ctirad, ktorý vôbec netuší, že tým privedie na seba i mužov katastrofu, ktorej výsledkom je najväčšia kríza v tábore mužov a Vlasta následne „v celej zemi“ vyhlási svoje zákony. U Dalimila je však trúba iba jedným z trojice „predmetov“, ktoré

Ctiradovi ako návnadu podhodí „dívky“:

*„Vzvěděvše, že má kliditi jednu svádu,
ulíživše najkrašší ladu,
na jeho cestě posadichu ji v chladu.
Tej dievcě Šárka diechu,
tu najkrašší z sebe jmiechu.
Položichu u nie trubici
a medu velikú lahvici.
Svázánu ostavichu ji na lesě“ (s. 218).*

Ctirad sa do pasce chytí a všetky tri „predmety“ (jeden z nich – Šárka – je ľudská bytosť) „použije“ v istom poradí:

*„Ctirad podlé sě panny posadi,
lidi okolo sebe zsadi.
I jě sě s ní medu píti
a v trubici trúbiti.
Po trúbě dievky urozuměchu,
že Ctirada mají jako u měchu“ (s. 218).*

Skôr, ako muži stačia vyskočiť a dobehnúť k svojim mečom, ich „dívky“ zajmú a pozabíjajú.

K trom návnadám tejto pasce môžeme teraz priložiť trojfunkčný kód. Šárka, ako najkrajšia spomedzi dievčat si získa Ctirada krásou a „chytrými“ rečami (personifikovaná tretia funkcia). Medovina – vzhľadom na širší kontext „superzázračná“, dávajúca múdrosť i silu, by mohla zodpovedať prvej náboženskej funkcii a výsledok zatrúbenia – príchod bojovníčok, ktoré v okamihu povraždia sediacich mužov, ukazuje zase k druhej, vojenskej funkcii.

V neskoršej prepísanej verzii príbehu trúba funguje takto: *„Prosila jest také Šárka pána Ctirada, aby maličko zatrúbil na její trubici, aby všickni okolo něho stojící, kterak zní, poslechli. A on to učinil a tím dal svým návštějí nepřáteluum. Toť rychle dívky valně naň*

přiklopotaly, a dřív než služebníci jeho k koňuom a k mečuom přišli, až je ony z lukuov postřilely a pána Ctirada jaly a svázaly a služebníky jeho z mordovaly, a kterého jaly, každému obě ruce uťaly“ (Hájek z Libočan, 1981, s. 111).

Nazdávame sa, že trúbu v týchto príbehoch možno typologicky zaradiť k predmetom, ktoré slúžia na získanie čarovnej armády, po ktorých použití sa odkiaľsi zjaví hotový príliv bojovníkov (bojovníčok). Jeho použitie teda znamená zásadný zvrät v deji.

Významotvorné je i postavenie trúby v rámci spomínaných troch predmetov u Dalimila; zdá sa, že tieto sú roztriedené podľa trojfunkčnej štruktúry a majú ilustrovať trojfunkčné vzťahy.

Ako jedna z možných interpretácií zásadných chýb, ktorých sa Ctirad v príbehu dopustí, sa ponúka „dráma voľby“, ako „trojfunkčne“ interpretuje Dumézil slávny Paridov súd. Ten je prapríčinou pohrôm, ktoré neskôr doľahli na Tróju. Paris dá totiž prednosť najkrajšej žene (stelesnenie tretej funkcie) pred vládou (náboženskou suverenitou) a víťazstvom (vojenskou mocou). Bohatá a rozkošnícka Trója dala prednosť tretej funkcii, za čo ťažko zaplatí. Trojfunkčný výklad G. Dumézila v prípade Paridovho súdu pôsobí veľmi dôveryhodne, aplikovať ho na náš prípad možno iba za predpokladu, že v prípade Ctirada je významotvorná postupnosť. Najprv je omámený krásou Šárky, potom siahne po fľaši medoviny, dovoľí dokonca Šárke z nej piť a až napokon, keď zatrúbi (disponovanie vojenskou mocou) nasleduje tragédia, ktorá je zaslúženým trestom za porušenie kódu. Text príbehu však neposkytuje dosť záchytných bodov, aby sa bolo možné na tento výklad bezvýhradne spoľahnúť, náš výklad je skôr možný ako nutný.

V našom príbehu je spoľahlivejšie skôr spojenie trúby a druhej funkcie. Bude užitočné hľadať aj ďalšie paralely, ktoré toto zistenie môžu podporiť, a ako paralely poslúžia iné verzie mýtu o vojne funkcií.

Osetínsky Nartský epos ponúka na porovnanie zvlášť cenný materiál, vojna funkcií je v ňom zachytená ako vojna silných a bohatých, alebo, ako ju nazval Dumézil, **silných proti veľkému množstvu**. Rod silných zahrňuje jedincov mimoriadne udatných a silných, ale početne slabých, *„zatiaľčo bohatí, nevelmi udatní, nielenže oplývajú majetkom, ale tiež ľuďmi. Ak chcú silní zvíťaziť, musia túto svoju nevýhodu (početnú slabosť) kompenzovať získaním zázračného predmetu, ktorého použitím získajú nescíselné vojsko. V niektorých verziách zázračné vojsko získa jeden z nich kopnutím do dvier starej hrobky, po ktorom má*

rýchlo odcválať a neobzerať sa dozadu. Urobí však chybu, obzrie sa a zistí, že pláň za ním je plná vojakov. Keď sa obzrie (poruší príkaz), prestanú z hrobky vychádzať ďalší, ale aj tak ich už má obrovské množstvo. S ich pomocou silní porazia rod bohatých, pobijú ich a nažive nechajú len ženy a malé deti“ (Dumézil, 2001, s. 546).

Táto istá naratívna schéma je použitá v škandinávskom príbehu o čarovnom mlyne, ktorého mlynské koleso musia točiť dve bojovné obryne, ujarmené kráľom Fródim, stelesňujúcim tretiu funkciu. Musia mu namlieť zlato, mier a šťastie. Nakoniec však namelú proti Fródimu armádu, ktorá príde „z mora“ a zabije Fródiho a jeho ľudia (Dumézil, 2001, s. 565). Stav vecí, ktorý je v tomto škandinávskom príbehu popísaný, „*je – ak to tak možno povedať – následným stavom po konflikte medzi funkciami, v ktorom tá tretia zvíťazila nad druhou*“ (Dumézil, 2001, s. 567). Zaujímavé je, že v príbehu nachádzame pohľavia v opačnom „garde“. Tretiu funkciu zastupujú muži – Fródi a jeho ľudia, oddaní mierovému rozkvetu, druhú funkciu ženy – obávané bojovníčky, zajaté a predané Fródimu. Sú iba dve, osamotené, a preto bezmocné aj napriek svojim vojenským kvalitám, lebo Fródi disponuje „množstvom“. Ich „menší počet neutralizuje ich hodnotu. Zvrátiť nešťastný osud ujarmených bojovných žien (takýto údel by asi čakal aj českých mužov, ak by zvíťazila Vlasta) pomôže zázračný predmet – mlyn, ktorý namelie armádu proti ich zotročovateľovi.

Rovnakú naratívnu schému „silní proti veľkému množstvu“ sme našli v turkménskej verzii „dívčí války“ – v rozprávke *O ženskom chánstve*, ktorú zaradil Komorovský do svojho výberu (Amazonky, 1983). V texte sú veľmi dobre rozoznateľné aj iné základné štruktúry indoeurópskej mytológie vojny funkcií na spôsob vojny žien proti mužom, domnievame sa preto, že textom sa „infikovali“ predkovia Turkménov od niektorého z okolitých indoeurópskych národov (Skýtov?). Text spomína mesto žien Samirame a jeho chánku Zanjaj: „*V meste Samirame žili aj muži (ved' nemožno byť celkom bez nich), lenže tých mužov bolo málo. Ženy robili všetko. Aj v rade zasadali, aj národ súdili, aj na vojnu chodili, aj na lov ... Muži však sedeli doma pod zámkou, a len čo chyže upratovali a malé deti opatrovali. Ani nie všetky deti, ale len chlapcov; všetky dievčatká zhromažďovali na jednom mieste a bývali v paláci chánky Zanjaj, až kým nevyrastli. Novonarodené dievčatká všetky opatrili, ale chlapcov zhromaždili, uložili do radu, ponechali nažive len jedného zo sta. Ostatných zhadzovali dole vlkom, tigrom, levom a dravým vtákom, aby ich roztrhali“* (Amazonky, 1983, s. 85).

Naratívna štruktúra silní (muži) proti veľkému množstvu (ženám) tu získala iné vyznenie, zmysel príbehu je v závere odklonený už celkom „neindoeurópskym“ smerom tak, aby hlavne zdôvodňoval a posväcoval vznik mnohoženstva. Dodajme, že aj u starých Čechov (či západných Slovanov) mohla mať ich „dívčí válka“ aj takúto stratégiu použitia, ale nazdávame sa, že len ako vedľajšiu, hlavnou tam zostala funkcia príbehu ako sociálnej charty legitimizujúcej nadrodinnú sociálnu stratifikáciu a politickú moc. „Odklonený“ turkménsky príbeh končí tak, že chánka Zanj odmietne dať zabiť svojho syna a prebodne sa ostrým nožom. *„Tu sa otriasla obloha, čierny mrak sa na nej roztiahol a zakývali sa stĺpy vysokého ženského mesta Samiramu. Ako jedna vzdychli všetky ženy, ako jeden sa zaradovali všetci muži. Ženy zachvátil strach, všetky sa rozbehli po svojich domovoch a poschovávali sa v saklách; a všetky svoje zbrane na námestí odhodili. Zbrane si pozberali tí podliacki muži, na dvere sakiel dali ťažké zámky a odvtedy začali vládnuť nad mestom po svojom. Všetky ženy si medzi sebou rovným dielom podelili, **lebo mužov bolo málo a žien veľa** – každému sa ich dostalo sto. Z tých čias pochádza mrav, že žena má len jedného muža, aj to sa oňho delí s inými ženami. Zato muž má veľa žien, zájde si, ku ktorej sa mu zachce, do jej kobercami vystlanej sakly“* (s. 85).

V Dalimilovom texte sú stopy konkrétnej číselnej štruktúry, ktorá ukazuje na početné zvýhodnenie žien. Na Děvín prichádza 600 panien, v neskoršom boji s nimi zahynie 300 mužov, žalostné zvyšky mužov sa zachránia v lese, nie je ich teda určite príliš veľa. „Přemyslov rod“ zastupujúci prvú funkciu sa drží z princípu bokom, odhadujeme, že je ešte menej početný. Na podobný „vzorec“, odrážajúci ideologickú spriaznenosť „veľkého čísla“ a tretej funkcie, poukazuje Dumézil. V iránskej Aveste Jama pripravuje posmrtné príbytky pre všetky funkcie podľa kľúča 900 – tretia funkcia, 600 – druhá funkcia, 300 – prvá funkcia; čo považuje Dumézil za model dokonalej spoločnosti, kde musí „veľké množstvo“ výrobcov živiť menšie množstvo bojovníkov a ešte menšie kňazov.

Nazdávame sa, že aj v Kosmovej verzii „dívčí války“ sú miesta nedourčenosti, ktoré by sa dali konkretizovať práve vzťahom silných (charakterizovaných početnou slabosťou) a bohatých (oplývajúcich ľuďmi i bohatstvom). Keď sa obe strany stretnú na zmierovacej hostine, muži čakajú až do „nočných hodín“ na vhodnú chvíľu, aby panny uniesli (obavy, že skôr by sa to nepodarilo, môžu mať dôvod v malom množstve mladíkov). Situácia sa mení, až keď jeden z nich zatrúbi na (zázračnej?) poľnici, mladíkov je odrazu dost, aby každý uniesol

jednu pannu (v inak „konkretizovanej“ verzii Václava Hájka z Libočan sa „dourčuje“ tento motív tak, že Přemysl má tajne ukrytých v blízkom lese „sto mužov výborných“ a tí sa prihrnú v pravý čas, aby panny najprv „pohanili“ a potom „zmordovali“ (Hájek z Libočan, 1981, s. 109). Dovolíme si trochu iný predpoklad, „výborní“ muži, ktorí tak zásadne ovplyvnia situáciu na hostine, sa prihrnú nie z blízkeho lesa, ale rovno zo zázračnej poľnice po zatrúbení).

Celkom jasný dôkaz toho, že v živej orálnej tradícii, z ktorej citovaní stredovekí kronikári látku stále dopĺňali, išlo o konflikt silných (mužov) proti veľkému množstvu (žien), pre našu argumentáciu absolútne zásadný, sme ale našli v *Kronike českej* „Přibíka z Radenína řečeného Pulkava“ (Kroniky doby Karla IV., 1987). Pulkava bol pravdepodobne vzdelaný laik, ktorý zomrel niekedy v rokoch 1378 až 1380, jeden z drobných šľachticov, obklopujúcich Karla IV. Ten v štyroch kapitolách svojej *Kroniky českej* zachytil udalosti „dívčí války“. Podľa Marie Bláhovej sa pri výklade mýtického obdobia českých dejín spoliehal viac na ich širšiu verziu, ako ju uvádza kronika „tak řečeného Dalimila“, teda nie na Kosmovu kroniku, „ale i Dalimilov text **obohatil o nové podrobnosti a d'alšie povesti**. *Možno tu zaznamenal mladšie, nad'alej rozšírené znenie ,starých povestí českých‘ tak, ako sa rozprávali v jeho dobe*“ (Kroniky doby Karla IV., 1987, s. 573).

V Pulkavovej kronike v kapitole s názvom *O zběsilosti českých paní a dívek* ženy posilnené čarovným nápojom po „Istivej porade“ v noci prepadnú spiacich mužov, zákerne ich povražia, vezmú im kone a zbrane a následne sa chystajú na dobývanie Vyšehradu, v ktorom sídli Přemysl. Kapitola končí vetou, ktorá veľmi zásadne podporuje náš výklad konfliktu, pretože obsahuje rozpoznatelnú štruktúru „**silní proti velkému množství**“. „*I byly v té době řečené dívky tak silné a mocné, počtem o mnoho předčili muže, takže muži vůbec nebyli schopni utkat se s nimi v poli nebo odolat jejich množství*“ (Kroniky doby Karla IV., 1987, s. 276). Nazdávame sa, že Pulkava počul a zapísal pre náš výklad veľmi dôležitý a archaický fragment príbehu. Pomer síl, v ktorom „řečené dívky... počtem o mnoho předčili muže“, bolo potrebné v ďalšom deji obrátiť v prospech mužov, epicky vyhovujúcim riešením mohlo byť zadováženie si a použitie zázračného predmetu (trúby, poľnice). Ak chceli silní zvíťaziť, museli svoju nevýhodu (početnú slabosť) kompenzovať získaním zázračného predmetu, ktorého použitím získali nesčíselné vojsko.

2.2.10 Mrzačenie novorodencov mužského pohlavia a iné „funkčné“ handicapy

V turkménskom príbehu *O ženskom chánstve* je ešte jeden dôležitý motív veľmi pravdepodobne indoeurópskeho pôvodu: muži sú pri boji so ženami handicapovaní nielen svojím malým množstvom. Chýbajú im aj zbrane: „*Ženy však získali prevahu nad mužmi a získali ju preto, že mužov bolo po jednom zo sta a bojovali len päsťami, holými rukami, zatiaľ čo ženy klynčami, pikami a šípami. Obkolesili mužov trojitou železnou reťazou a ich chána Iskandera od hlavy po päty sputnali vlasovými lasami*“ (Amazonky, 1983, s. 87). V príbehu je zachované niečo, čo možno nájsť aj u Dalimila, ale v menej explicitnej, skôr fragmentárnej podobe. V kapitole *O prvém dievčiem pleně* sú ohrození muži dosť bezradní,

*„Neb oděnie nejmiechu
a na jejich koních dievky jezdiechu“* (s. 178).

Pripomeňme si, že pri odchode od otcov a bratov každá panna prezieravo odchádza na koni a ďalšieho si berie do zásoby. Muži sa spoľahnú na to, že sa ich panny zľaknú a že ich teda zaženú aj „mechúrmí“. Rozhodnú sa preto zaútočiť na Děvín, spoliehajúc sa na svoju prirodzenú „funkčnú“ prevahu, neumocnenú koňmi a zbraňami:

*„Však jakž mohúc se sebrachu
a před Děvín se brachu
mniece, by dievky měchýřem zahnali,
a mniece, by jich na hradě nedočekaly“* (s. 178).

Neozbrojení muži (ako prišli o zbrane, nám Dalimil nevysvetľuje) bez koní sú vzápätí zmasakrovaní, o pannách sa v úvode dozvedáme, že si už zvykli jazdiť na koňoch (asi obkročmo, ako uvádzajú predchádzajúce kapitoly).

Po polroku sa muži, ktorí prežili, „vystrábia“:

*„Po puol létu mužie se ostrabichu
smolníkov a koní dobychu“* (s. 200).

Smolníky sú ochranné kabátce spevnené smolou (dôležitá súčasť výzbroje); kde ich, spolu s koňmi, muži získali, nám opäť Dalimil nepovie. Vybudujú si „jednej noci“ aj drevený hrad porovnateľný s Děvínom – Vyšehrad, ich situácia sa teda postupne zlepši, ich „handicap“, tak profesionálne využité panny, už nie je realitou.

Presnejšie detaily o tom, ako zbrane a kone v príbehu menili majiteľa, ako kolovali z tábora do tábora, zaznamenala Pulkavova kronika. Vlasta najprv počastovala ženy nápojom nenávisť. „Potom mala s dívkami a ženami lstivou poradu, aby totiž v hodinu nočnú, až budú muži spát, na ně všude po celém českém království se zbraní zaútočili a všechny zabili, **vzaly jim koně a zbraně a opásali se jimi**. A aby, **opatřeny zbraněmi mužů**, přišli k dobývání hradu vyšehradského, v němž sídlil Přemysl“ (Kroniky doby Karla IV., 1987, s. 275). Vďaka takto získaným zbraniam, ale aj početnej prevahe po zmasakrovaní mužov, sú „dívkky“ také silné a mocné, že: „...muži vůbec nebyli schopni utkat se s nimi v poli, nebo odolat jejich množství“ (s. 275). Vlasta potom postaví hrad Děvín a zabezpečí ho „...zbraněmi, štíty, meči a luky...“ (s. 275). V prvej bitke s mužmi ženy „...chráněny velmi bezpečnou zbrojí udeřily útokem na neopatrné muže...“ (s. 275). V tejto kronike získajú muži zbrane a kone naspäť až počas záverečnej hostiny. Přemysl predstiera, že sa chce podrobiť vláde žien a odovzdať im Vyšehrad. Urodzenejšie „dívkky“ prichádzajú prevziať moc, na hrade ich čaká hostina – pasca a ony „...velmi chytivě požívající jídla i pití, podlehly opilosti.“ Přemysl potom nariadi likvidáciu žien. „**Muži, kteří to učinili, jim vzali koně a zbroj, slně povzbudzeni k zahubení ostatných**“ (s. 276). Rozzúrená Vlasta prichádza pomstiť družky, no keď príde k Vyšehradu, „...**muži ozbrojeni zbraněmi dívek se jí klidně postavili na odpor**“. Nasleduje posledná bitka „dívkčí války“, v ktorej muži, už opäť ozbrojení, navždy potvrdia svoju prevahu.

V *Staročeskej kronike* v 15. kapitole s názvom „*O dievčiey smrti tuto pravi*“, keď rozzúrené panny obľahnú Vyšehrad, trpia už ony samé nedostatkom „munície“ a do boja idú peši:

„Když dievky šípy rozplískachu
oščepov jim jich mlazšie podáváchu.
Plačíc u boj pešě jdiechu,
mužie je pořád tepiechu“ (s. 237).

Muži triumfálne zvíťazia, odhadujeme, že sa pomocou zázračného predmetu – trúby, predtým použitej proti Ctiradovi, zbavia aj kliatby malého počtu, teda získajú čarovné a nespočetné vojsko – to je, pravdaže, domnienka týkajúca sa skôr rekonštruovaného protomytu, nie aktuálneho zápisu (prepisu) tejto archaickej látky Dalimilom či Pulkavom.

To, čo považujeme za implicitne ukryté v Dalimilovom texte, je teda veľmi explicitne vyjadrené v Pulkavovej kronike, ale napríklad i v nartskom epose. Na prvý pohľad „etnická“ vojna dvoch rodov – Ahsartagkata a Borata, v ktorej Dumézil odkryl konflikt medzi Silnými a Bohatými, obsahuje štruktúrne veľmi podobnú látku. Každá z bojujúcich strán sa snaží tej druhej znemožniť vyhliadky na úspech. Aby boli bohatí a podlí predstavitelia tretej funkcie, Borovci, ochránení, kliatba najprv na sedem rokov (toľko trvá podľa Pulkavu aj „nešťastná vláda žien“ v Čechách) zbaví veľkých Ahsartagkatovcov (v doslovnom preklade odvážnych) všetkého, čo tvorí ich prevahu v boji, „... teda mečov, lukov, koní ... a zručnosti, s ktorou ich ovládajú. Pozdejšie, keď pôsobenie kliatby pominie, Ahsartagkatovci zase zrušia prevahu veľkého počtu, vlastnú ich protivníkom, a to tým, že si obstarajú vojsko, ktoré by – nebyť neopatrnosti – bolo nespočítateľné a i napriek tejto neopatrnosti je veľmi početné“ (Dumézil, 2001, s. 557). Ahsartagkatovci sú dočasne prekliati veľmi neurčitou kliatbou: „*Nech vaša sláva a vaša chrabrosť medzi Nartmi uvädnú: Upadnite do takej slabosti a takej nemohúcnosti, aby ste počas siedmich rokov neboli schopní obhájiť svoju chrabrosť a nemali silu na pomstu: počas siedmich rokov zažívajte biedu, akú ešte žiadny Nart nezažil!*“ (Dumézil, 2001, s. 541). Biedu z tejto kliatby môžeme interpretovať aj ako absenciu treťofunkčných dobrodení: jedla, bohatstva, plodnosti atď.

Dokonale sklbená dráma, akú podľa Dumézila predstavuje vojna Silných a Bohatých a podľa nás aj Dalimilova, Kosmova i Pulkavova „dívčí válka“, si vyžaduje „vynesenie a porovnanie tromfov, prostriedkov vlastných rôznym funkciám“ (s. 556). „Tromfy“ druhej funkcie (ktorých sú muži dočasne zbavení a ženy nimi dočasne disponujú) sú kone, smolníky, zbrane. Tromfom tretej funkcie je „veľké množstvo“, ktorým na počiatku disponujú ženy, v závere muži zrušia ich prevahu (pravdepodobne pomocou zázračného prostriedku). Kardinálny dôkaz a kľúčový dôležitý fragment je v už spomenutom Pulkavovom zápise („...dívky tak silné a mocné, počtem o mnoho předčili muže, takže muži vůbec nebyli schopni utkat se s nimi v poli nebo odolat jejich množství“).

Zaujímavý je i motív mrzačenia narodených chlapcov u Dalimila, ktorý mal paralelu

aj u Skýtov. Po zabití Ctirada Vlasta vládne „celej zemi“ a muži sa držia „radla“. Jej kľúčový zákon, ktorý rozhlásia „dievky“ po „všiej zemi“, znie:

*„ Který se pacholík narodí
ať se věc k boji nehodí,
pravý palec jemu urúbiti
a pravé oko vylúpiti
aby meče nemoh držěti
a za ščítem nemohl viděti “ (s. 219).*

Dalimil premýšľa, kde hľadala Vlasta legislatívnu inšpiráciu, no pripúšťa, že ide o originálny nápad:

*„Někdy témuž sú pohané ot židov chtěli
a snad sú byly dievky to uslyšely.
A byly-li sú to samy zamyslily,
znameniť jest, žeť sú múdré byly“ (s. 219).*

Pôvabným komplimentom na adresu Vlasty a jej družiek z pera stredovekého autora ukončíme analýzu tohto motívu u Čechov a presunieme sa k Skýtom, ktorých určite viacerými interpretáciami prefiltrované mýty zaznamenal Diodoros Sicílsky (autor *Historickej knižnice*, žil za Cézara a Augusta). Nájde u neho i podobný motív bližšie nekonkretizovaného mrzačenia novorodencov mužského pohlavia.

Diodoros píše: „No keď sme už spomenuli Amazonky, nebude, myslím, od veci, ak v krátkosti pripomenieme, čo sa o nich rozpráva, hoci je to také neuveriteľné, že sa to zjavne vyrovná mýtom. Voľakedy sídlil pri rieke Termodonte národ, spravovaný ženskou vládou, pričom ženy sa rovnako ako muži zaoberali vojenskými záležitosťami. Jedna z ich stredú, vynikajúca zdatnosťou a silou, mala vraj kráľovskú moc. Tá zhromaždila ženy do tábora, aby ich vycvičila, a spôsobila tak ťažké vojenské porážky niektorým blízkym susedom. Chýr o jej udatnosti neustále rástol a ona stála na čele svojho vojska pri výpravách proti neďalekým národom, ba keďže jej šťastie žičilo a tým rástlo i jej sebavedomie, začala sa vyhlasovať za

Areovu dcéru. Novorodencom mužského pohlavia kaličili ruky a nohy, aby ich spravili neschopnými vojenskej služby. Napokon táto kráľovná s vynikajúcimi duševnými darmi i vojvodcovskými schopnosťami založila pri ústí rieky Termodontu veľké mesto menom Temiskyra, kde dala postaviť vychýrený kráľovský palác. Pri vojenských akciách veľmi dbala na disciplínu a bola prvá, ktorej sa podarilo vojensky zložiť všetkých susedov až po riekou Tanais. Pôvodkyňa takýchto mimoriadnych činov sa vraj napokon hrdinsky rozlúčila so životom, keď skvele bojovala v akejsi bitke“ (Amazonky, 1983, s. 54).

Mýtické spoločenstvá žien, reprezentujúce oddelenú tretiu funkciu, teda mali evidentný sklon tolerovať medzi sebou „živých“ mužov len v počte, ktorý by bol podstatne menší ako počet žien, alebo len s určitým handicapom, ktorý by bol zvolený a prevedený tak, aby ujarmených mužov predurčoval a obmedzoval len na výkon tretej funkcie. Výskyt tohto motívu považujeme za dôležitý indikátor toho, že v príbehoch máme dočinenia so starou indoeurópskou vojnou funkciou, presnejšie s jej mladšou (skýtsko-slovanskou?) verziou – teda vojnou funkciou na spôsob vojny mužov a žien. Práve v tomto rámci dostáva totiž tento motív hlboký zmysel.

2.2.11 Přemysl a „inteligencia“ v „dívčí válce“

V Dalimilovom príbehu už v úvodnej kapitole (*O válce dievčieje*) je Přemysl predstavený ako ten, kto predvída budúcu krvavú vojnu, má prorocký sen. V opozícii k nemu stoja „muži“, ktorí odchádzajúce panny vyprevádzajú „nemúdrym“ podceňujúcim smiechom – teda pohrdaním, smejú sa aj snu svojho kniežata. Ku konfliktu nemuselo dôjsť, dal sa v počiatkovej fáze „uhasiť slovom“. Ak hľadáme v texte náznak nejakej zámienky, ktorá by mohla popudiť panny k odchodu, mohlo to byť pravdepodobne to, že muži sa „zapíjeli“ na každú noc a ženy boli z tohto rituálu vylúčené (Dumézil podobne v súvislosti s rímskou a indickou vojnou funkciou píše o tvrdom konflikte „...medzi predstaviteľmi dvoch najvyšších úrovní a predstaviteľmi tretej úrovne, dosiaľ k nim nepričlenenými a **oddelenými dokonca pohrdaním**, a potom o náhlom mieri, ktorý vyúsťuje v úplné a už ničím nenarušiteľné zjednotenie“ (Dumézil, 1997, s.19)). Slovo, ktoré mohlo vznikajúci konflikt udusiť, mohlo byť napr. pozvanie na tento rituál, spojený s konzumovaním psychoaktívnych nápojov.

Čo sa týka zámienky konfliktu, Dalimilov text viac neprezerá, otvára sa tu v ňom veľká

medzera, miesto nedourčenosti, ktoré môže interpret bez záruky konkretizovať. Ak do tejto „medzery“ vložíme vylúčenie panien z rituálu hostiny, ktorý veľmi pravdepodobne konštituoval spoločnosť mužov do vnútra a zároveň ju ohraničoval zvonku, a tých, ktorí sa ocitli mimo, oddeľoval napr. pohrdaním (ktorého náznaky v texte sú), potom išlo o niečo paralelné ako vylúčenie Ašvinov z rituálu pitia sómy v Indii. Funkčnú úlohu toho, kto Ašvinov odmieta a podceňuje, teda boha druhej funkcie, bojovníka Indru, v českom texte prevzali „muži“. Přemysl sa od nich dištancuje, muži teda nekonajú v súlade s jeho vôľou.

Přemysl sa odmieta zúčastniť aj prvého katastrofálneho ťaženia proti obyvateľkám Děvína. Muži idú bez koní ozbrojení iba „mechúrmí“, absolútne podcenia svoje protivníčky a sú zmasakrovaní. Přemysl im „neradí“, aby sa vybrali na ťaženie, predvída výsledok, opäť teda konajú proti jeho vôli:

*„Přemysl nerodi s nimi jíti
řká: „Rod můj musil by toho škodu jmieti.
Neb vědě, že dievčie lsti nemůžete zbýti
a ot nich vám jest pobitu býti.
By mě u prvém boji pobily,
můj by rod nepřítelé skóro zbili.
Pro to s vámi nechci jíti
ni vám razi sě s nimi sníti.“
Mužie jeho rady netbachu,
proti jeho vůli před Děvín sě brachu.
Mužie, když hrad uzřechu,
dievkám sě velmi vzsmiechu“ (s. 178).*

Muži sa však z vojenskej katastrofy nepoučia a ani v kapitole *O rozličných dievčích lstech* sa neriadia Přemyslovou radou. Panny ich vlákajú do pasce tak, že predstierajú ochotu zradiť Vlastu. Muži opakovane „naletia“, uveria zdanlivým „zradkyniam“. Najprv plánujú s ich pomocou úkladne zavraždiť Vlastu, ktorej sa neodvažujú čeliť v otvorenom boji, neskôr plánujú rovnako zákerný nočný útok, s pomocou zradkyne chcú bez boja vniknúť do hradu Děvín.

*„Když to kněz Přemysl vzvedě,
tako jim povědě:
„Razi vám, nerod'te jim věřiti,
věřte mi, žeť vy chtie tým činem zbiti.“
Mužie nerodichu jemu v tom věřiti,
podlé dievčie rady jechu sě v hrad jiti.
A když v hrad vjidechu,
dievky na ně vyjidechu.
Ihned všicky zbichu,
ijednoho neminuchu“ (s. 210)*

Viackrát teda neposlúchnu rady svojho kniežaťa a zakaždým to má fatálne následky. Až v závere príbehu sa konečne spoľahnú na múdrosť kniežaťa a pozitívne dôsledky sa hneď dostavia. Keď sa Přemysl dozvie, aké zákony vyhlásila v zemi Vlasta (ujarmenie mužov, mrzačenie novorodencov mužského pohlavia, slobodná voľba partnera), zvolá snem. Muži sa radia, ako by sa mohli obrániť a:

*„Přemyslovi vieru slíbichu
a u vierě sě potvrdichu“ (s. 233).*

Keď si sľubujú vieru – vernosť panny, potvrdia to rituálnym pitím, muži zrejme spravia to isté (ale to už konkretizujeme ďalšie miesto nedourčenosti v texte). Muži následne zorganizujú „jazdu“ k Děvínu (sú teda opäť na koňoch, ktoré im istý čas chýbali). Potom zmenia taktiku:

*„Naleze to mužská nevěrná rada:
pozvavše za mírem mocnějších do Vyšehrada,
mnoho dievek pohanichu
a za pravým mírem cti je zbavichu.
Ty ihned sílu a udatství stratichu
a hanbú sě viec do Děvína nevrátichu“ (s. 233).*

Vojna sa chýli ku koncu, ucelená spoločnosť úspešne vznikla (pohanené panny vytvoria trvalé rodinné zväzky so svojimi hanobiteľmi – takto nejako možno konkretizovať ďalšiu medzeru v texte). Zostáva ešte zmasakrovať vzpurné neintegrované panny vedené Vlastou, ktoré sa hostiny nezúčastnili; v tejto veci sa Přemysl opäť neangažuje, technicky túto „poľutovaniahodnú“ nutnosť prevedú muži. Přemysl iba po poslovi vysvetlí Vlaste priepastný rozdiel medzi jeho morálne ospravedlniteľným, okolnosťami vynúteným ľstivým zákrokom (hostina – pasca) a eticky zavrhnúťhodným ľstivým počínaním panien:

*„K vám se nevěřú nestydíme,
nebo ji od vás vždy vidíme.
Byšte vy byly k nám vieru sdržely,
ot nás byste nevěry neohledaly.
Že ste vy směly v nevěrný pláštěk se odieti,
popřejte jeho i nám i jiným také pojmiati“ (s. 237).*

Přemysl (a jeho rod) sa teda na konflikte priamo nepodieľa, skôr sa mu vyhýba, ale aj napriek tomu muži zvíťazia predovšetkým vďaka jeho radám. Kľúčové nie je nejaké vojenské víťazstvo, ale hostina – pasca v závere príbehu, ktorej režisérom je nepochybne Přemysl.

Veľmi zaujímavé paralely toho, akú funkciu v príbehu zohráva Přemysl, mýtické knieža a zakladateľ dynastie, možno nájsť v Nartskom epose, dôležité indicie teda opäť ukazujú smerom k iránskym Skýtom. V Nartskom epose popri dvoch rodoch, bohatých a bojovníkoch, „hrá zvláštnu, veľmi obmedzenú úlohu rod definovaný ako ‚intelektuáli‘. Táto rola zjavne nezapája do hry inteligenciu, ale splyva s iným, nemenej dôležitým prvofunkčným aspektom. Práve u Alagatovcov sa za účasti celých rodín konajú hromadné pitky Nartov“ (Dumézil, 2001, s. 557). Sú to podľa všetkého oni, ktorí strážia obetnú časť, o ktorej ako o prvofunkčnom talizmane Skýtov písali už antickí autori. Dumézil upozorňuje, že ešte dnes u Osetíncov, teda potomkov sauromatských Alanov, sú hostiny tohto typu hlavným aktom verejnej i súkromnej zbožnosti, nimi vrcholia náboženské obrady (podobný zvyk dokladá Helmold u polabských Slovanov).

„Alagatovci nezasahujú do žiadneho konfliktu a nikdy o nich nepadne zmienka ako

o účastníkoch ozbrojených výprav“ (s. 491). Aj keď nartská „vojna funkcií“ ostáva prísne obmedzená na Ahsartagkatovcov a Boratovcov, hrá v nej dôležitú úlohu aj inteligencia, múdrosť, ktorá „*prirodzene prechádza do magického poznania, pôsobenia na Boha či bohov*“ a o ktorej sa dá povedať, že „*má v príbehu svoje miesto*“ a to dokonca „*miesto hlavné*“ (s. 557).

Toto Dumézilovo zistenie možno bez akéhokol'vek interpretačného násilia preniesť na českého Přemysla a „jeho rod“. V Dalimilovej verzii príbehu je to práve Přemysl, kto vytvorí ucelenú spoločnosť počas rituálnej hostiny – pitky, on hostinu vymyslí i riadi. Počas nej sú panny unesené a hodovaciú sálu navždy ovládne aliancia posvätného náčelníka a príkladných bojovníkov.

Nazdávame sa, že práve úloha v tomto príbehu dala bájnemu Přemyslovi meno, ktoré možno interpretovať ako „premyšľajúci“ (tak to robí Kosmas), múdry, teda skutočne ideálne meno pre zástupcu prvej funkcie náboženskej zvrchovanosti. Prívlastok Oráč, ktorý mu dala iná epizóda českej dynastickej povesti, slávna orba, by zase zdanlivo ukazoval skôr k tretej funkcii hospodárskeho blahobytu, v ďalšej prípadovej štúdií sa ho však pokúsime interpretovať trochu inak, spojíme ho s právnym pólom náboženskej zvrchovanosti.

V rámci trojfunkčnej indoeurópskej schémy sa pokúšali bájnemu Přemysla (vnímajúc ho ako euhemérizovaného boha) umiestniť Merhautová a Třeštík (1983, s. 27 – 28). Jeho meno interpretujú ako „premyšľajúci oráč“ a na otázku, ako ho možno zaradiť do indoeurópskej a slovanskej trojdielnej schémy, odpovedajú: „*Oproti očakávaniu nepatrí určite k prvej vládnej funkcii; už Přemyslovo oráčstvo a celý zmysel svätého sobáša (s Libušou) ukazujú na tretiu funkciu*“. Výpovednú hodnotu nemá ani tak „*Přemyslovo meno ako jeho zamestnanie*“. Dovoľme si nesúhlasiť, na základe Dalimilovej verzie „*dívčí války*“, pod ktorou sa otvára – ako sme sa snažili ukázať – bezodná priesasť indoeurópskych predtextov, vnímame dva komponenty pomenovania tohto bájnemu českého panovníka v inej hierarchii, teda nie ako premyšľajúceho Oráča, ale ako orajúceho Mysliteľa. Aj prameň o 130 rokov starší ako Kosmova *Kronika česká, Kristiánova legenda*, hovorí o posloch, ktorí „... *nalezše nějakého velmi prozíravého a důmyslného muže, jenž se jenom orbou zabýval, jménem Přemysla... ustanovili si ho knížetem nebo vladařem...*“ (Kristiánova legenda, 1978, s. 19).

Přemyslovo oráčstvo malo skôr rituálny význam magickej ochrany, jeho zmyslom

bolo oddeliť a ohraničiť ľudský svet od sveta divočiny, spadalo teda tiež do výkonu prvej funkcie náboženskej suverenity. Přemyslove sedliacke črievice z lyka (uchované ako štátna relikvia ešte v časoch kronikára Kosmu) mohli symbolizovať Přemyslovu zodpovednosť za celú spoločnosť, teda nie špeciálne akcentovaný „sedliacky“ pôvod a z neho vyplývajúcu odbornosť na záležitosti tretej funkcie.

Ak teda zhrnieme, „dívčí válka“ nie je nepodstatným a trochu bizarným príveskom českej dynastickej povesti, naopak, predstavovala pravdepodobne jej jadro, dala dokonca meno prvej českej panovníckej dynastii. Až neskôr jej význam na dlhé storočia stemnel, ukryl sa pod nepriesvitnú kôru doslovne chápanej metafory. Aj tí, ktorí v príbehu nehľadali spomienku na matriarchát, ale tušili v ňom metaforu a prikladali k nej rozličné kódy, nedosiahli príliš presvedčivé výsledky, napr. Z. Kalandra (1947). Ak sa nám podaril presvedčivejší výklad (tak trochu v to dúfame), tak preto, že sme na „ihrisko“ dostali nového hráča – novú porovnávaciu mytológiu G. Dumézila a jeho školy. Dumézil na svojich veľmi produktívnych výpravách do „bezodnej priepasti“ indoeurópskych predtextov získal skutočne dôležitý a domnievame sa, že v našom prípade legitímne použiteľný materiál. Túto „priepať“ takpovediac sprístupnil verejnosti do úctyhodnej hĺbky a otvoril tým aj nové možnosti interpretácie stredovekých textov. Ak v nej hľadáme archetyp, ktorého pokračovaním by mohol byť bájný Přemysl, potom je to indoeurópsky posvätný náčelník spätý s prvou funkciou náboženskej zvrchovanosti (tá má dva póly – magický a právny; o nich pojednáme detailnejšie v nasledujúcej štúdii).

Vráťme sa teraz k ďalším analógiám naratívnej funkcie bájneho Přemysla a jeho rodu, ktoré možno nájsť v Nartskom epose. Zvláštnu úlohu pri konečnom víťazstve „rodu silných“ (Achsartagkata) nad „bohatými“ (Borata) zohrá ženská postava – Satana, žena jedného z vojenských náčelníkov. Ona vymyslí inteligentný plán, ktorým „silní“ vyvážia svoj malý počet. *„Plán spočíva v tom, že „silní“ sa pokúsia získať od jedného cudzieho vládca, ktorý je trochu čarodejníkom, za pomoci čarovných síl, ktorými tento vládca disponuje, vojsko také početné, že je ťažko určiť jeho stavy“* (Dumézil, 2001, s. 558).

Vďaka Satane sú „silní“ nielen „držiteľmi a používateľmi sily a odvahy, ktoré vyplývajú z ich určenia, ale i inteligencie vo všetkých jej podobách“ (s. 558), t. j. „tromfu“ spájaného s rodom Alagata. Satanina inteligencia „presne zodpovedá dobovým spoločenským požiadavkám, takže presahuje do čarodejníctva“ (s. 580). Vývoj udalostí sa teda, rovnako ako

v Dalimilovej „dívčí válce“, riadi „*tromi silami trojfunkčnej ideológie, a to veľmi často za zisteného spojenia dvoch prvých úrovní, indickými teoretikmi niekedy nazývaného ubhe vírjé, čo sú dve sily, stelesnené u nich v brahmanoch a kšatrijoch*“ (s. 558).

Postavu Satany vnímame ako funkčne ekvivalentnú bájnemu Přemyslovi aj v inej dimenzii. Satana dokáže svoju „brahmanskú“ nadradenosť napr. tým, že hostiny – pitky pripravuje lepšie ako ženy rodu Alagata a je zvodnejšia ako ženy rodu Borata. Tento dvojaký dôkaz „brahmanskej“ nadradenosti podáva vďaka inteligencii, „*ktorou je obdarovaná v najvyššej miere. Vďaka inteligencii a schopnosti čarovať, ktoré sú teoreticky stále príznačné pre rod Alagata a mali im byť vlastné v najstarších bájných dobách, teraz, keď sa odbornosť rodu Alagata obmedzila na prípravu verejných osláv*“ (s. 589), prešli zvyšné dôležité prvofunkčné kompetencie práve na múdru Satanu.

V Nartskom epose je zvlášť dôležitým prvofunkčným aspektom organizovanie hostín – pitiek (spájaných v minulosti s výkonom práva, s prechodom cez hranicu identifikujúcu skupinu navonok i dovnútra, napr. i s vraždením starcov, teda s ich slávnostným a definitívnym odpojením završujúcim ich postupné odpájanie zo sociálnych sietí). Přemyslova „brahmanská“ nadradenosť sa tiež najlepšie prejaví a potvrdí v rámci rituálnej hostiny, na ktorej okrem Kosmom spomínaného „hojného pitia“ dôjde aj k výkonu práva – únosu panien s ďalekosiahlymi pozitívnymi dôsledkami a k následnej konsolidácii spoločnosti.

Môžeme sa teraz pokúsiť hľadať rezíduá tejto špeciálnej funkčnej kompetencie v prameňoch o živote azda najslávnejšieho a historicky reálneho Přemyslovca, svätého Václava. *Kristiánova legenda (Život a umučení svätého Václava a jeho báby sväté Ludmily)* obsahuje zaujímavé zmienky, ktoré môžu naznačovať, že sv. Václav v istom zmysle pokračoval vo výkone tejto pradávnej funkcie, ale zároveň sa úporne snažil dať rituálnym hostinám kresťanský charakter. Niektorým hostinám sa mu darilo vyhnúť: „*Kdežto pak přemnozí jiní, poněvadž nebyly tehdy ještě z kořene vyplety pověřivé obřady pohanské, horlivě přinášeli modlám hanebné žertvy a pokrmy a nápoji z nich se poskvřňovali, on sám se nikdy účastí na nich neprovinil, nýbrž vždycky se jim vyhnul, uživ nějaké záminky*“ (Kristiánova legenda, 1978, s. 59).

Niekedy to však nešlo tak ľahko a svoju „povinnosť“ (prvofunkčnú?) si musel splniť: „*A jestliže se mu někdy stalo, jako knížeti, když mezi takovými zvířaty hodoval, že se večer*

*mimo svůj obyčej **hojněji napil**, jakmile se druhý den ráno vzbudil, spěchal co nejrychleji do kostela a svléknuv nejlepší roucho, jaké na sobě měl, dal je kterémukoli knězi nebo klerikovi, kterého tam našel, a padnuv mu k nohám snažně ho prosil, aby se za něho zvláště pobožně modlil ke Kristu Pánu, aby mu milostivě odpustil hřích minulé noci spáchaný“ (s. 59).*

Väčšinou sa usiloval dať tejto archaickej inštitúcii hostín kresťanske vyznenie, využíval ju dokonca ako príležitosť na akúsi evanjelizáciu pri hodovacom stole: „*S mírnými rozmlouval vždy laskavě, nemírné však, tuláky a lidi oddané obžerství a opilství nebo chtějící odpadnouti od pravé víry a přímé cesty povolával k sobě, aspoň pod **záminkou společného stolování**, jestliže jich nemohl jinak dostihnouti, a dával je v božské rozhorlenosti mocně bičovati důtkami“ (s. 61).*

Podobne výchovne využíval hostiny, ak veríme Kristiánovi, aj moravsko-panónsky arcibiskup Metod, dokonca pri jednej z nich primäl Václavovho predka, knieža Bořivoja, ku krstu. Bořivoj navštívil „*jednoho času v nějaké záležitosti své a lidu sobě svěřeného svého vévodu nebo krále Svatopluka na Moravě a byl od něho laskavě přijat a pozván společně s ostatními na hostinu. Ale nebylo mu dovoleno usednout mezi křesťany, nýbrž byl vyzván, aby se posadil po způsobu pohanů před stolem na podlahu. A tu prý mu řekl biskup Metoděj, jemuž bylo líto jeho ponížení: ‚Jaká běda, ty, muž tak vynikající, a nestydíš se, žes vyhoštěn ze sedadel knížecích, ačkoliv sám také vévodskou moc a hodnost máš, ale raději chceš pro hanebnou modloslužbu s pasáky sviní na zemi seděti.‘ On pak řekl: ‚V jaké nebezpečnosti bych se vydal pro tuto věc, nebo co dobré by mi přineslo náboženství křesťanské?‘ ‚Jestliže se zřekneš model a zlých duchů v nich sídlících‘, pravil biskup Metoděj, ‚staneš se pánem pánů svých a všichni nepřátelé tvoji budou podrobeni moci tvé a potomstvo tvé každodenně vzrůstati bude jako převeliká řeka, do níž se vlévají proudy rozličných potoků.‘ ... Tímto a podobným, jako med plynovcím povzbuzováním roznícená mysl jinochova prahla přijmouti milost křstu...“ (Kristiánova legenda, 1978, s. 21).*

Aj vražda sv. Václava je spojená s hostinou – pascou, ktorú pripravil jeho brat a vrah Boleslav (azda preto, aby vražda, ak bola skutočne dopredu pripravená, niesla v rámci starej pohanskej slovanskej „pravdy“ znaky výkonu práva?). Niečo podobné predpokladá D. Třeštík o smrti Václavovej „báby“ (starej matky) sv. Ludmily, ktorá prosila vrahov, aby ju sťali mečom, pretože chcela ako mučeníčka „vyliatť krv“ za Krista (kresťanský kód), oni ju však zaškrtia závojom, čo bol častý osud slovanských ovdovených žien za pohanstva, ich

povinnosťou bolo totiž nasledovať svojho manžela do pohanského záhrobia (dávnny slovanský kód). Z tohto uhla pohľadu potom spomínané zaškrtenie nebolo vraždou, ale výkonom zvykového práva (Třeštík, 1997). Tento Třeštík predpoklad považujeme za vážny pokus o „emické“ uchopenie významu udalosti, o ktorej nám zatiaľ postačoval „etický“ opis stredovekých legendistov. Na spomínanej hostine – pasci si ešte sv. Václav plnil svoju úlohu, nedbal na výstrahy priateľov a „...vrátil se zase do místnosti hodovní, chopil se poháru a pronášeje přede všemi přípitek prosebný, zvolal povýšeným hlasem: ‚Ve jménu blahoslaveného archanděla Michaela, vypijme tento pohár s prosbou a modlitbou, aby ráčil uvést naše duše nyní v pokoj věčné radosti.‘ A když mu někteří jeho věrní odpověděli: amen, vyprázdnil číši a políbiv všechny, vrátil se do svého hostinského příbytku a dopřáváje svým převzácným údům odpočinku, když se dlouho k Bohu modlil a žalmy zpíval, konečně unaven usnul“ (Kristiánova legenda, 1978, s. 67; k pohanským konotáciám tohto prípitku sa vyjadruje podrobne Bláha v štúdiu *K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku*). Prosebný prípitok veľmi pripomína svojou vonkajšou formou rituál, ktorý zaznamenal Helmold u polabských Slovanov. Bohatý materiál o kniežacích hostinách obsahujú tiež ruské byliny, prekvapujúco pasívne knieža Vladimír sa tiež nezúčastňuje vojnových ťažení, tým poveruje vojenských špecialistov, svoj epický čas trávi takmer výlučne organizovaním hostín.

Určitou indíciou, ktorá by ukazovala na spojenie rodu Přemyslovcov s funkciou riadenia rituálnych hostín, môže byť aj neskoršia tradícia, ktorú zachoval Dalimil. Bratovrah a nové knieža Boleslav bol s celou krajinou vojensky (v rámci pomsty za zavraždenie Václava, ako to Dalimil interpretuje) podrobený saskému cisárovi a bola mu uložená ponižujúca povinnosť, cisár:

„*Knězi u dvora svého káza úřad jmieti,
kotel nad ohněm káza držěti*“ (s. 370).

Spomínaný profánnny kuchynský „kotel“ možno čítať ako ironický ekvivalent posvätej čaše, ktorú používal Václav pri prípitkoch, ako bol napr. ten svätému Michalovi. Kotel by potom ironicky kontrastoval so vznešenou čašou a bol by ironickým a veľa hovoriacim symbolom úplného úpadku kniežacej funkcie (ak jej symbolom bola posvätná rituálna nádoba). Tento

úpadok zaviniel Boleslav a v dejí kroniky nutne nasledoval ako boží trest za bratovraždu.

Bádatelia sa vo všeobecnosti zhodujú v tom, že bájny Přemysl bol „virtuálna“ mytologická postava. V tejto súvislosti je treba zvlášť zdôrazniť jedno dôležité zistenie, ktoré najpresvedčivejšie formulovala fenomenologicky orientovaná literárna veda. R. Ingarden o literatúre (a platí to azda ešte viac pre mytológiu) tvrdí, že v nej vedomie vytvára nie reálne, ale intencionálne predmety (postavy, príbehy, udalosti), ktoré reálny charakter „iba predstierajú“. Klasický príklad je „kentaurus“ – meno, ktoré označuje typický intencionálny predmet, „*ku ktorému v skutočnosti neexistuje žiadny reálny korelát*“ (Zima, 1998, s. 248).

Intencionálna (virtuálna – ak chceme použiť modernejšie slovo) osoba – bájny Přemysl – a reálna osoba – skutočné české knieža – sa od seba nutne zásadne líšia, asi ako kentaurus a kôň. Intencionálne osoby ako čisté „schémy“ nie sú úplné, „*nemožno ich bezo zvyšku vyplniť – preto vykazujú miesta nedourčenosti alebo prázdne miesta. Úplne inak je to s reálnym predmetom*“ (Zima, 1998, s. 248), ktorý nevykazuje žiadne miesta nedourčenosti. Literárne dielo je teda vždy „*medzerovitý a mnohorozmerný konštrukt, ktorého miesta nedourčenosti sú v čitateľskom zážitku vyplňané významom alebo konkretizované*“ (s. 244). Inými slovami povedané, literárne dielo je „*ako intencionálny predmet plné prázdnych miest alebo miest nedourčenosti, ktoré sa nikdy nedajú úplne odstrániť, pretože ich je nekonečne veľa*“ (Zima, 1998, s. 248). Literárne dielo je teda vždy schéma, ktorá nepredpisuje jedinú správnu interpretáciu, ale „*necháva značný priestor čitateľskej fantázií. Tú si však nemožno zamieňať s ľubovôľou, pretože funkcia čitateľa spočíva v tom, že sa podrobuje ponukám a direktívam vyplývajúcim z diela a že aktualizuje aspekty nie ľubovoľné, ale ponúkané dielom. Ide tu teda o rovnováhu medzi jasne (ontologicky) „rekonštruovateľnou“ štruktúrou diela na jednej strane a aktualizujúcou čitateľskou fantáziou na strane druhej. Kedykoľvek čitateľ štruktúru diela ignoruje, dielo znásilňuje a túto rovnováhu ničí*“ (Zima, 1998, s. 249). Ako uvádza Jančovič (2006), ak rešpektujeme „zámer textu“, interpretácia dostáva isté „medze“.

Tu spomínaný rozdiel, synekdochicky ho označíme ako rozdiel medzi „kentaúrom“ a „koňom“, je veľmi užitočné uvedomiť si v súvislosti s „dívčí válkou“ ako typickou „medzerovitou“ a „konkretizovateľnou“ literárnou konštrukciou. Jej aktéri (postavy), ale i udalosti a rekvizity (zázračná medovina, magická trúba) nutne musia byť v interpretácii dourčené, a to nie odkazom na realitu, ktorú údajne literárne dielo nutne „zobrazuje“, ale skôr

odkazmi na predtexty, ktoré by mohli osvetliť „virtualitu“ (intertextuálnu dimenziu) postáv, udalostí i rekvizít. Zázračnú medovinu z nášho príbehu nám preto nepriblíži reálny nákup tohto skvelého nápoja v hypermarkete, jeho skonzumovanie a následné skúmanie ním navodených psychických stavov, ale skôr štúdium napr. indických či germánskych mýtov o zrode opojenia. Zázračná medovina v príbehu je totiž tiež „kentaurus“ nie „kôň“.

Spôsob, akým sme sa pokúsili „dourčiť“ postavu bájneho Přemysla, je postavený na tom, že „medzery“ v skúmanom texte sme vyplnili materiálom z iných textov odkazujúcich pravdepodobne k spoločnému predtextu. Postava, ktorá bola takouto operáciou dotvorená, sa v trojčlennej indoeurópskej schéme zmesť jedine do rámca prvej funkcie náboženskej zvrchovanosti. Pri jej rekonštrukcii sme sa snažili podrobovať ponukám a direktívam vyplývajúcim z literárneho textu, a teda rešpektovať hranice (či medze), ktoré čitateľskej „fantázii“ vymedzuje hĺbková štruktúra alebo zámer textu.

2.2.12 Koniec „dívčí války“

V Kosmovej verzii vojna končí spoločnou hostinou („dívky“ sú teda nakoniec pozvané na rituál, z ktorého boli predtým vylúčené) a následným nočným únosom panien (každý „jinoch“ unesie jednu z nich a ráno je uzavretý mier). U Dalimila sú pozvané „mocnejšie“ „pohanené“ a „za pravým mírom“ zbavené cti, po tomto úkone „ihned“ stratia silu a udatnosť – viac sa na Děvín nevrátia (zostanú teda ako „manželky“ a potenciálne matky na Vyšehrade). Ostatné obyvateľky Děvína sú zmasakrované a Přemysl je posadený na kniežací stolec.

Výsledný stav môžeme popísať ako syntézu a „rodinné“ splynutie otvárajúce obom stranám novú a spoločnú cestu. Spoločnosť je, podobne ako v iných verziách vojny funkcií, „definitívne scelená“ (Eliade, 1997, s. 94), a to „definitívnou a nespochybniteľnou dohodou po tvrdej vojne alebo prudkom spore, ktoré skončili nerozhodne, dohodou, podľa ktorej boli predstavitelia tretej funkcie, funkcie plodnosti a bohatstva... pridružení ako im rovní k zástupcom zostávajúcich dvoch funkcií magickej zvrchovanosti a vojenskej sily“ (Dumézil, 1997, s. 223). Môžeme to nazvať aj zjednotením funkcií „ústiacim v celistvú harmonickú indoeurópsku spoločnosť založenú na koordinácii jednotlivých stavov“ (Budil, 2001, s. 622).

Zmysel tohto príbehu je ten, že k sceleniu došlo až po dohode, „ktorá nasledovala po

konflikte, v ktorom každá skupina, či už sama alebo prostredníctvom nejakého spojenca hrozila zničením druhej spôsobom, ktorý bol jej povahe vlastný“ (Dumézil, 2001, s. 299). Príbeh ukazuje, ako sa na základe troch alebo dvoch prvkov „najprv oddelených a charakterizovaných každý jednou z troch funkcií (alebo jeden dvoma funkciami) vytvára jednotná, ‚lepšia‘ spoločnosť, ktorá bude naveky združovať odborníkov na politiku, právo a najvyššie náboženstvo i odborníkov na vojnu (obidve skupiny občas splývajú) s vládcami bohatstva a plodnosti“ (Dumézil, 2001, s. 312). Týmito vynikajúcimi kondenzovanými štylizáciami uzatvára Dumézil svoje dlhoročné výskumy vojny funkcií a my ich už môžeme iba priložiť k našim zisteniam ako absolútne výstižné a neprekonateľné. Podobnou trvalou symbiózou končia aj čerkeské a kabardinské verzie mytológie vojny funkcií na spôsob mužov a žien, ktoré zachytáva Komorovský: „V tých časoch, rozprávajú Čerkesi, keď naši predkovia ešte žili na pobreží Čierneho mora, viedli časté vojny s jemnečou. Tak sa volali bojovné ženy, čo žili blízko Svanetie a na východ po Achlo-Kabak (v malej Kabarde). Tieto ženy nepúšťali k sebe mužov, zato však priberali všetky ženy, ktoré si želali zúčastňovať sa na ich bojových podujatiach. Raz, po mnohých úspešných vojenských výpravách, stretli sa dve vojská na rozhodný boj. Náčelníčka jemneči, ktorá mala povest veľkej prorokyne, vyžiadala si stretnutie s Tulmem, náčelníkom Čerkesov, ktorý mal tiež dar prorocstva. Postavili šiator, v ktorom sa prorok stretol s prorokyňou. Po niekoľkých hodinách náčelníčka jemneči vyšla zo šiatra a svojim ženám vyhlásila, že súhlasí s nárokom Tulumeho a berie si ho za muža a že obe vojská majú nasledovať príklad svojich náčelníkov. Tak sa aj stalo. Ženy si vzali za mužov Čerkesov a rozišli sa s nimi po svojich príbytkoch. Pozorný čitateľ ľahko vybadá, že takéto vyústenie povesti o jemneči je veľmi blízke Herodotovmu rozprávaniu o Amazonkách a Skýtoch. O jemneči ako organizácii bojovných žien hovoria aj karačajevské legendy Teberdinskej úžľabiny. Teberdinská bohatierka Kzyz-čan vlastnila opevnený zámok, ktorý obývala výlučne dievčenská bojová posádka, kým neprišiel Nart Sosruko, nepremohol ich a neoženil sa s Kzyz-čan. Z tohto zväzku Nartov a jemneče vznikli dnešní ľudia“ (Amazonky, 1983, s. 18).

Takáto trvalá symbióza, naznačená aj v českých stredovekých kronikách, sa však vytratila v pozdejších českých prepisoch (transformáciách, dourčeníach, konkretizáciách) „dívčí války“. U Václava Hájka z Libočan už má „dívčí válka“ skôr podobu pochmúrneho príbehu končiaceho totálnym zmasakrovaním vzpurných panien. Na Přemyslom

organizovanej hostine už nedôjde k uzavretiu mieru (ako v prípade Kosmovej verzie), ale k totálnemu masakru: „*Měl jest kníže toho času tajně v jednom lese blízko od Libínu, jenž Stračí duol slove, sto mužuv výborných, po oběde kázal jích zavolati. Kteříž do jistby vskočivše na ty dívky se obořili a pohanivše jích, všechny je zmordovali a koně jích sobě pobrali, po slavném obědě ptákům a psům z dívek svačinu udělali*“ (Hájek z Libočan, 1981, s. 109). Podobný osud (a nepochopenie logiky príbehu nasledujúce po zabudnutí starých kódov) stretol aj osetínsky príbeh o vojne „silných“ a „bohatých“. „*Dnes je tento bájný příběh rozpráváný a chápaný ako chmúrny příběh reťazovej krvavej pomsty*“ (Dumézil, 2001, s. 574), buď je jedna z bojujúcich strán vyhladená – najčastejšie je zničená „bohatá“ strana a „silná“ zostáva pánom na „ihrisku“ – prípadne vojna pokračuje donekonečna. Trójska vojna (podľa Dumézilových žiakov tiež verzia vojny funkcií) tiež končí opakom syntézy, a to krvavým plienením dobytého mesta.

V Hájkovom krvavom závere je predsa jeden motív, ktorý sa nezachoval v stredovekých verziách a ktorý by mohol byť veľmi archaický, pretože úzko korešponduje s trojfunkčnou logikou – a tej už Václav Hájek z Libočan rozumie len veľmi málo alebo vôbec nie. Je to **motív zbohatnutia mužov** po krvavej porážke žien. Muži naložili s porazenými pannami nasledovne: „*Tu hned s nimi svú vůli měli a po té kratochvíli dohuov z zámku ze zdí je metali, z voken jimi házeli a žádné nepohřbili, ptákům a psům jich tu snísti nechali. Kořisti a loupeže když mezi bojovníky byly děleny, jeden každý rovný díl jest vzal; krom prsten drahý a řetěz zlatý, kterýž Vlášta na svých ramenú měla, ten jest dán Přemyslovi ... Po takové neřesti muži počali jako okřívati, mnoho vsí a dvoruv dobytčích sobě dělajíce, někteří pak možnější hrady a města sobě stavěli*“ (Hájek z Libočan, 1981, s. 109). Aj napriek vyvraždeniu žien následné udalosti ukazujú, že k aliancii Přemysla a mužov sa dostali dobrodenia tretej funkcie – bohatstvo, hojnosť stád, ale i telesné obcovanie, ktorého výsledný efekt – hojnosť potomkov, prekazilo len nezmyselné dofabulované vraždenie „pohanených“ žien. Toto masové vraždenie považujeme za novšiu kreáciu, ktorá nezapadá do pôvodnej logiky príbehu. No tej už Hájek sotva rozumel, a preto spojil dve u Dalimila paralelné udalosti – „pohanenie“ časti panien a ich následné integrovanie a vyvraždenie druhej časti nepohanených, a teda stále udatnosťou a silou obdarených, neintegrovateľných panien – do jednej nediferencovanej masovej vraždy. Miesta nedourčenosti u Dalimila a Hájkovo neporozumenie trojfunkčnej logike príbehu takýto spôsob „konkretizácie“ umožňujú.

2.2.13 Tri hriechy českých mužov

V predchádzajúcej kapitole sme ukázali, že českí muži stelesňujúci v Dalimilovom príbehu druhú funkciu, trikrát opakovane neposlúchnu svoje knieža (a teda isté dôležité princípy, ktoré on ako posvätný náčelník stelesňuje, dbá na ich dodržiavanie) a zakaždým to má pre nich fatálne následky. Dopustia sa viacerých previnení, ktoré sú v príbehu exemplárne potrestané, zaujímavý je pritom funkčný charakter týchto previnení, ktorý sa pokúsime v ďalšom výklade osvetliť. Pri výskyte takéhoto motívu je treba zbystriť pozornosť, niečo podobné totiž zaznamenala nová porovnávacia mytológia vo viacerých indoeurópskych tradíciách. V téme sa môže premietat' „*prastarý indoeurópsky motív o sociálnej a morálnej nezakotvenosti bohatierskeho stavu*“ (Puhvel, 1997, s. 72), ktorý sa objavuje v indických, gréckych i severských eposoch.

Materiál, ktorým sa pokúsime vyplniť medzery v textoch zachovaných verzií „dívčí války“, je v porovnávacej mytológii katalogizovaný pod signatúrou „**tri hriechy bojovníka**“ a základom tohto mýtu je „*zakorenený dešpekt k usporiadaným ľudským a spoločenským vzťahom prameniáci z moci a jej zneužívania*“ (Puhvel, 1997, s. 279), vlastný vojenskému stavu. Modelový prípad takéhoto bojovníka predstavuje „trojnásobný hriešnik“ Indra, indický boh (funkčný ekvivalent slovanského Perúna), ktorý sa dopustí zabitia príbuzného, porušenia zmluvy a smilstva (funkčný charakter týchto previnení budeme konkretizovať nižšie). V rámci tohto mýtu sa Indra nepredstavuje ako uctievaný hrdina, ale skôr ako „*problematický výtržník*“ (Puhvel, 1997, s. 70), „*ako neférový a vierolomný bitkár*“, ktorého morálka je veľmi vzdialená „*od kšatrijských (bojovníckych) ideálov, za ktorých ochrancu sa vydával*“ (Puhvel, 1997, s. 71), takúto negatívnu charakteristiku možno prisúdiť v niektorých fázach deja bez interpretačného násilia aj českým mužom.

Aj ďalší inak ideálny grécky hrdina – bojovník Herakles – sa dopustí troch funkčne interpretovateľných zločinov: 1. neposlušnosti voči Diovi, ktorá ho privedie k šialenstvu, v ktorom zabije vlastné deti (bezbožnosť, vražda detí), 2. ľstivého zvrhnutia Ífita (ľstivý útok nehodný bojovníka), 3. cudzoložstva s Iolou. „*Tieto zločiny veľmi pripomínajú Indrove tri*

hriechy“ (Puhvel, 1997, s. 289). Detailný rozbor príbehov ďalších indoeurópskych „hriešnych“ bojovníkov ponúka Dumézil (2005, s. 15 – 151), my sa pokúsime skondenzovať ich na malú plochu a ukázať, že rovnaká mytologická schéma je identifikovateľná aj v príbehu previnení českých mužov a za nimi nasledujúcich katastrof, ktoré majú charakter trestov. Aj napriek „medzerovitosti“ témy u Dalimila a Pulkavu ich texty obsahujú závažné „ponuky“ alebo „direktívy“, ktoré sa pokúsime využiť a tak podoprieť hypotézu, že máme dočinenia s ďalšou verziou tohto mýtu.

Puhvel (1997, s. 282) ponúka trojčlennú abstraktnú schému, do ktorej sa pokúsime vsadiť jednotlivé funkčne charakterizovateľné zlyhania českých „príkladných“ bojovníkov. Ich jednotlivé „hriechy“ predstavujú previnenia (určité charakteristické typy zločinov) proti všetkým trom spoločenským (i božským) stavom.

1. hriech: bezbožné, nespravodlivé, svätokrádežné konanie (prvofunkčný hriech).

V Dalimilovej i Pulkavovej verzii príbehu mu zodpovedá prvé neuposlušnosť Přemysla – tento pred vypuknutím vojny v Dalimilovej verzii varuje „mužov“, aby črtajúci sa konflikt „uhasili slovom“ a nedonútili (arogantnou nadradenosťou dávanou najavo možno vylúčením z náboženského rituálu) svoje dcéry a sestry (predstaviť ov plodnosti a bohatstva) odísť. V Pulkavovej verzii vystríha Přemysl mužov, aby ženám nenechali prílišnú slobodu a netolerovali im „mužskú činnosť“. Mužom sú jeho rady „*k smíchu*“ (Kroniky doby Karla IV., 1987, s. 275). Týmto hriechom môže byť aj bezbožné podcenenie významu Přemyslovo proročského sna, spomínané v oboch verziách.

Pokúsime sa ukázať, že toto previnenie je funkčne ekvivalentné iným charakteristicky prvofunkčným previneniam iných indoeurópskych bojovníkov. Napr. Indra zabije démonickú bytosť, ktorá má hodnotu brahmana a je príbuzná bohom (Dumézil, 2005, s. 19). Indický Šišupála odstráni koňa, ktorého kráľ určil ako obetný dar, naruší tak náboženský obrad (Dumézil, 2005, s.144), poškodzuje kráľa v kultovej oblasti, lebo mu zabraňuje sláviť najslávnejšiu kráľovskú obeť. V Dalimilovej i Pulkavovej verzii príbehu sa muži dopustia funkčne homologického previnenia: ignorujú proroctvá a rady svojho posvätného náčelníka. Trestom, ktorý vzápätí nasleduje, je v Dalimilovej verzii zdrvivá porážka neozbrojených mužov, zbavených koní, v prvom boji s „dívkami“. Pulkava podrobnejšie rozvádza, ako muži prišli o zbrane, pridáva k trestu ďalšiu kolektívnu katastrofickú epizódu, ktorú nemohol prevziať z Dalimilovej kroniky, musel ju teda počuť inde. Spiaci muži sú najprv v noci

olúpení o svoje zbrane a zdecimovaní, a až potom, pomocou takto získaných zbraní, „dívky“ porazia zvyšných neozbrojených mužov v otvorenom boji. Táto vojenská porážka, nazdávame sa, nie je náhodne vložená hneď za spomínané prvofunkčné previnenie, ale je jeho vyústením, presne zodpovedajúcim logike mýtu, je teda spravodlivým a nevyhnutným trestom za veľmi vážne previnenie proti prvej funkcii náboženskej zvrchovanosti.

2. Zbabelé, podvodné, nevojenské konanie (druhofunkčný hriech). S hanebnou a vzápätí potrestanou, vojenského stavu nehodnou zbabelou zákernosťou sa stretávame u viacerých mýtických indoeurópskych bojovníkov v rámci charakteristických previnení voči povahe druhej, vojenskej funkcie, vyžadujúcej isté kľúčové funkčné cnosti (predovšetkým odvahy). Takejto hanebnej zákernosti, nehodnej bojovníka, sa dopustí dokonca božský patrón druhej funkcie v mytológii védskych Indov – Indra. Ľst'ou zabije démona, z ktorého mal on, bojovník, strach, a ktorému sa v rozpore so svojím postavením neodvažoval čeliť v poctivom súboji. Podobne grécky Herakles prekvapí a zabije nepriateľa, namiesto toho, aby s ním zviedol súboj, dopustí sa teda úkladnej vraždy prekvapeného protivníka (Dumézil, 2005, s. 133). Iný mytologický bojovník, indický Šišupála, zase využije neprítomnosť kráľa, aby poškodil jeho mesto a služobníkov, „*namiesto toho, aby zviedol poctivý a otvorený boj, vyčkáva, až si bude istý, že kráľ odišiel, aby potom vypálil jeho hlavné mesto, resp. prekvapuje rádžanjov uprostred zábavy, aby ich povraždil či uniesol: ide o zbabelosť, ktorá je na rovnakej úrovni ako zbabelosť druhého Indrovho a Heraklovho previnenia, ktorí protivníka zabíjajú hanebnou ľst'ou, miesto toho, aby sa mu postavili v rovnom súboji*“ (Dumézil, 2005, s. 75). U škandinávskoho bojovníka Starkada spočíva druhé previnenie zase v „*hanebnom úteku z bojového pola*“ (s. 144).

Medzi českými mužmi sa zbabelosť objaví po prvej vojenskej katastrofe. Bližšie neupresnený (nedourčený) počet mužov, ktorí prežili masakru, sa (v Dalimilovej verzii) ukryje v lese. Vojenská odvaha sa z nich úplne vytratí:

*„Na Vlastu se i jeden nevrátil,
nerád bych byl jje škopa s pivem přěvrátil“* (s. 180).

U príkladných bojovníkov absolutne netolerovateľná zbabelosť sa ďalej znásobí a naplno prejaví v ďalšej epizóde. Českí muži, reprezentujúci vojenskú funkciu, ktorej esenciou by

predsa mala byť odvaha a česť, sa krásnymi a ľstivými pannami dajú nahovoriť na bojovníka nehodný pokus o zákernú vraždu. Na takúto podlosť ich nahovoria „*kraššie panny*“, odborníčky na „*chytré reči*“:

*„Ty diechu: „Jáz bych tvá ráda byla, by má tetka živa nebyla.
Chtěl-li by ty mě sobě jmieti,
musil by jej život otjieti.
A to se můž dobře státi,
chceš-li je na této cestě ždáti.
Jmát tú cestú taký den sama desátá jěti,
můžeš ji tu s jejími tovariškami jieti.“
Tak nebožátka přelúdiece,
zástavu jim zastaviece,
tým činem mnoho dobrých jinochov zbychu
a tak mocnějších nepřátel zbichu“ (s. 210).*

Aj ďalšia kompozične samostatná epizóda, ktorou Dalimil vzápätí pokračuje, by mohla byť interpretovaná v tomto rámci ako druhofunkčný hriech, ide o neúspešný pokus o zákerný nočný útok na Devín:

*„Pak jedna skutky milé jednomu zjevováše
A velikú vieru slibováše
řkúc: „Mrzí mně v tomto přiebytku býti!
Chceš můj muž býti?
Chciť Děvín zraditi.“
I je se jeho učiti,
kako jim jest k tomu příti.
Když to kněz Přemysl vzvědě,
Tako jim povědě:
„Razi vám, nerod'te jim věřiti,
věřte mi, žeť vy chtie tým činem zbiti.“*

*Mužie nerodichu jemu v tom věřiti,
podlé dievčie rady jechu sě v hrad jíti.
A když v hrad vjidechu,
dievky na nie vyjedechu.
Ihned všichni zbichu,
ijednoho neminuchu“ (s. 210).*

V obidvoch epizódach sa však vedľa zbabelosti, teda neochote čeliť nepriateľovi v priamom a otvorenom boji, objavuje aj paralelný motív, muži chcú navyše týmito bojovníka nehodnými spôsobmi získať aj fyzickú lásku (možno aj bohatstvo) obyvateľiek Devína. Ich smilné túžby krásne a chytré „dívky“ obratne využijú, ako návnadu im ponúknu nielen možnosť ľahko zvíťaziť, ale aj pohlavný styk (alebo aspoň jeho príslub). Muži neodolajú, dopustia sa tak ďalšieho, tretieho previnenia (v analyzovaných textoch sa druhé previnenie prepletá kompozične s tretím v obidvoch epizódach, druhé a tretie previnenie prebieha paralelne), nepodriadia svoj sexuálny apetít vyšším princípom vojenskej cti, čo je funkčne interpretovateľné ako treťofunkčný hriech a zaslúži si exemplárne potrestanie

Táto prepletenosť zbabelého a smilného konania je ešte výraznejšia v Pulkavovej verzii „dívčí války“. Pulkava tiež spomína tieto dve epizódy a tiež ich kompozične oddeľuje: „*V oné době za přímeří též krásné a lstivé dívky vylákaly s vychytralým úskokem muže na svůj hrad Děvín, říkajíce mladým a urozeným mužům, jakmile se kterákoli z nich octla s některým osamote: Churavím láskou k tobě, proto jestli mne též toužíš mít za manželku a družku, buď jak buď se s tebou spojím. Hle, vždyť ti také zjevují tajemství, že má velitelka Vlasta toho stanoveného dne chce jet sama na koni tou jistou cestou. Jestliže tam jakoby náhodou přijdeš se silnou družinou, můžeš ji porazit a spojit se se mnou pro svá objetí“*. Tak takovými slovy a prostředky lstivě připravovali mužům veliké úklady. Neboť když (muži) přišli na označená místa, byli dívkami krutě usmrceni“ (Kroniky doby Karla IV., 1987, s. 275).

Popri pokuse o zákernú vraždu prekvapenej protivníčky muži nie sú schopní ovládať ani svoje sexuálne chůtky v súlade s vysokým étosom svojej funkcie. Toto tretie previnenie je funkčne ekvivalentné previneniam Šišupálu a Herakla, u ktorých „*je tretím previnením sexuálne libido*“ (Dumézil, 2005, s. 144). Podobný funkčný charakter má „*sexuálna hanebnosť*“ Indru, ten vezme na seba podobu manžela ženy, po ktorej túži, a dosiahne tak

u nej svoj cieľ, trestom je, že stratí krásu (Dumézil, 2005, s. 19). U Herakla je to poburujúce cudzoložstvo, po ktorom nasleduje ako trest nevyliciteľné popálenie a dobrovoľná smrť (Dumézil, 2005, s. 133). Šišupála zase unáša urodzenú vydatú ženu preoblečenú za jej manžela a dopúšťa sa tak sexuálneho previnenia (Dumézil, 2005, s. 75). U Starkada je druhofunkčným previnením „*prekliata túžba po zlate*“ (Dumézil, 2005, s. 144). Nerozvážne sexuálne motivované konanie českých mužov v dôsledkoch vážne poškodzujúce alianciu posvätného náčelníka a nie celkom príkladných bojovníkov, je v podmienkach vojenskej krízy rovnako hanebné a poburujúce, ako Heraklove, Indrove či Šišupálove výčiny, vzorový mytologický bojovník nesmie tak ľahko podľahnúť zvodom tela.

Aj v ďalšej kompozične oddelenej epizóde, zaznamenatej Pulkavom, sa mieša zbabelé a zároveň smilné konanie mužov, po ktorom nasleduje ďalší zaslúžený trest: „*Jindy zase předstírali věrnost a poslali předákům království vzkaz: „Hnusí se nám žít dále v takových zápasech a válkách. Jsme prece ženy, kterým nesluší vládnout manželům. Hle bezpečnými kroky přijďte na hrad Děvín a naložte s námi jak chcete.*“ Muži s nádejou na ľahké víťazstvo (a možno aj na niečo iné, v posolstve je, nazdávame sa, opäť prítomný aj prísľub telesného obcovania), napriek Přemyslovmu prorockému varovaniu, „*v noci vstoupili na místo, které jim řečené dívky ukázali, do hradu Děvín. Všichni tam byli od oněch dívek, které ne ně vtrhly ze skrytých záloh, krutě pobiti*“ (Kroniky doby Karla IV., 1987, s. 275). Túžba zjednodušiť si údel bojovníka a popri tom si „užiť“ s obyvateľkami Děvína sa im vypomstí, pokus o zákerný nočný prepad nehodný skutočného bojovníka je kruto potrestaný.

3. Chamtivé, úplatkárske, smilné konanie (tret'ofunkčný hriech). Obidve analyzované kompozične samostatné epizódy v obidvoch zápisoch, u Dalimila i u Pulkavu, ukazujú jednak zbabelé, podvodné, nevojenské konanie (druhofunkčný hriech) českých mužov a zároveň obsahujú výrazné náznaky smilných pohnútok (možno tiež túžby po bohatstve). Tretia funkcia, ako upozorňuje Dumézil, vo všeobecnosti zahrňovala popri hojnosti stád a polí „*aj ľudskú plodnosť, s ktorou sa spájali obvyklé podmienky: fyzická krása, umenie rozkoše a všetko, čo podnecuje telesné obcovanie*“ (Dumézil, 2001, s. 589). Túžba poraziť protivníčky nie v otvorenom boji, ale pomocou zradných úskokov, protirečila ideálnemu étosu vojenskej funkcie, servírovanému prostredníctvom mýtu, rovnako, ako neschopnosť odolať ženským pôvabom v čase vojenskej krízy, keď étos predpisuje usilovať sa o iné, vyššie ciele. Obidva typy konania sú nezlúčiteľné s bojovníckym etickým kódom,

môžu byť legitímne azda len u nositeľov tretej funkcie. Ideálny bojovník má byť, na rozdiel od ideálneho výrobcu, imúnny proti zvodom tela a bohatstva, to je stará lekcia starého mýtu, ktorého účelom bolo stabilizovať vysoký étos vojenskej funkcie tým, že postupne privedie na scénu tri typy hriechov a exemplárne ich potrestá.

Aby sme hypotézu, že máme dočinenia s **českou verziou indoeurópskeho mýtu o troch hriechoch bojovníka**, lepšie pripravili na falzifikáciu, je potrebné odpovedať aj na otázku, prečo nemožno kompozične oddelené druhé a tretie previnenie českých mužov jednoznačne spojiť s druhou a treťou funkciou, prečo majú obidve previnenia funkčne zmiešaný charakter. Nazdávame sa, že obidvaja autori zapisovali starú, orálne uchovávanú látku, pričom ju krátili a upravovali (kondenzovali, komprimovali), vnášali tak do nej nové replikačné chyby a zároveň replikovali možno staršie chyby svojich orálnych informátorov. Jednou z častých replikačných chýb je práve kontaminácia (kríženie) alebo, ak použijeme fonetickú metaforu, „spodobovanie“ za sebou stojacich motívov. Nepriamym dôkazom, že v predtextoch išlo pôvodne o funkčne rozdielne previnenia, druhofunkčné a treťofunkčné, je už iba zachovaná formálna kompozičná samostatnosť obidvoch „hriešnych“ epizód, povaha obidvoch previnení je však už evidentne zmiešaná.

V interpretovaných textoch je stále možné rozoznať tri segmenty s naratívnu štruktúrou „previnenie – trest“ viazané na predstaviteľov druhej funkcie – mužov (čo tiež ťažko interpretovať ako náhodu). Jednoznačne určiť, teda spojiť s funkciou možno len prvý segment, ďalšie dva sú funkčne zmiešané. Ak by sme naše zistenia mali vyjadriť schémou, potom by vyzerala asi takto:

1. Bezbožné, nespravodlivé, svätokrádežné konanie (prvofunkčný hriech).
2. Zbabelé, podvodné, nevojenské a zároveň smilné (možno i chamtivé, úplatkárské) konanie (druhofunkčný hriech a zároveň treťofunkčný hriech).
3. Zbabelé, podvodné, nevojenské a zároveň smilné (možno i chamtivé, úplatkárské) konanie (druhofunkčný hriech a zároveň treťofunkčný hriech).

Keď Dumézil bilancoval svoje zistenia o „trojnásobne hriešnych“ indoeurópskych mytologických bojovníkoch, položil dôležitú otázku a zároveň si na ňu odpovedal: *„Zachovali azda i iné indoeurópske národy ako Indovia, Škandinávci a Gréci túto práve preskúmanú epickú schému tým, že ju pretvorili inými spôsobmi? Dosiaľ po mnohých prieskumoch zostáva odoved' na túto otázku záporná“* (Dumézil, 2005, s. 146). Túto otázku

treba znova otvoriť, v českých stredovekých kronikách máme možno k dispozícii ďalší dôležitý a zaujímavý exemplár tohto prastarého mýtu. Jeho výskyt v slovanskom prostredí by mohol spresniť predstavu o tom, ktoré epické látky zo spoločného indoeurópskeho mytologického fondu prevzala a akým spôsobom ich pretvárala a používala pohanská slovanská mytológia.

2.2.14 „Dívčí válka“ a pohanský slovanský panteón

Otázkou je, či hlavné postavy „dívčí války“ boli v pôvodných predtextoch, ktoré mali k dispozícii a ktoré počuli, „prepisovali“ a „transformovali“ Kosmas, Dalimil a Pulkava, iba hrdinovia, polobohovia alebo bohovia. Faktom je, že antagonizmus medzi bohmi tretieho stavu a bohmi kňazskej a vojensko-aristokratickej vrstvy je doložený na najrôznejších miestach v rímskej, keltskej i germánskej mytológii. Možné je i to, že u dávnych Slovanov neexistovala ostrá hranica medzi hrdinami a bohmi, že to teda môže byť „emický“ neexistujúca diferenciacia, ktorú vkladáme do tejto kultúry „etický“, teda zvonku.

Existuje však predsa jeden dôležitý doklad, ktorý naznačuje, že vo vojne sa mohol angažovať jeden z dôležitých všeslovanských bohov najvyššej úrovne – Svarog, že sa teda vojna pôvodne odohrala vo vnútri panteónu, alebo sa v nej aspoň panteón angažoval. Správu zanechal slovanský prekladateľ gréckej tzv. Malalovej kroniky a zachovala sa v Ipatijevskom letopise, napísanom pôvodne v 13. storočí na Rusi. Pisár letopisu dopĺňal text podľa domácich tradícií, Svarog sa tu síce nazýva bohom Egyptanov, ale pisár bol presvedčený o jeho slovanskom pôvode. Text pasáže citujeme v preklade J. Máchala (1907): *„Po potopě a rozdělení jazyků počal nejdříve panovati Mestrom z rodu Chamova, po něm Eremija (Hermes), po něm Feosta (Hefaistos), jež i Zvarogem (Sovarogem) nazývali Egyptané. Když tento Feosta v Egyptě panoval, spadly kleště s nebe: on byl první, který zbraně koval, neboť dříve bili se lidé holemi a kamením. Tento Feosta dal zákon, aby ženy jednoho muže pojímaly a počestně se chovaly, cizoložnice pak kázal trestati. Proto nazvali ho bohem Svarogem. Neboť dříve ženy tropily neřesti, s kým chtěli, a žily výstředně jako dobytek. Když některá porodila dítě, dala je tomu, kdo jí byl milý ... Feost zrušil tento zákon a přikázal, aby muž jednu ženu měl a žena za jednoho muže se vdala. Kdo se proti tomu provinil, měl býti uvržen do ohnivé peci. Proto jmenovali ho také Egyptané Svarogem a uctívali ho. Po něm kraloval*

syn jeho jménem Slunce, jemuž říkali Dažbog “ (Máchal, 1907, s. 135 – 136).

Správa o Hefaistovi – Svarogovi zachytáva okrem kompetencie božského kováča (tá asi spájala domáceho Svaroga a Hefaista) aj kompetenciu zákonodarcu (tú grécky Hefaistos nemal), ktorý ukončil (neznámym spôsobom) nebezpečný chaos vo vzťahoch medzi pohlaviami (možno oddelenosť, nepriateľstvo či vojnu) a zaviedol monogamné rodiny. Ukončil prax, keď ženy „*tropily neřesti s kým chtěly a žily výstředně jako dobytek*“ (muži boli v tejto záležitosti ako pasívne obeť ženskej promiskuity úplne nevinní?). Svarog vyhotovil aj prvé zbrane (možno mali „premiéru“ v „prvej vojne sveta“).

Ďalšiu domnienku možno vysloviť aj o božstve, ktoré bolo projekciou tretej funkcie, mohlo mať feminínnu povahu, ktorá by korešpondovala s úlohou ženského elementu vo vojne funkcií. Jediná všeslovansky doložená božská bytosť ženského pohlavia, ktorá by azda mohla kandidovať na túto funkciu medzi božstvami najvyššej úrovne (prípadne popri tom spĺňať aj úlohu transfunkcionálnej bohyně), je Mokoš, no ide iba o domnienku, ktorú nemožno spoľahlivejšie doložiť.

Zlomkovitú správu o problémovom vzniku monogamných rodín možno spojiť so základnou požiadavkou českých bojujúcich panien, a to s požiadavkou úplnej slobody vo voľbe svojich partnerov (jej výsledkom mala byť neprijateľná promiskuita). Túto požiadavku panny v čase svojho najväčšieho vplyvu vyhlásia ako kľúčový všeobecný zákon:

*„Opět Vlasta tomu za právo chtěla
a to všiej zemi pověděla,
aby dievka toho za muž jměla,
kteréhož by sama chtěla.“* (s. 219)

Nazdávame sa, že opäť ide o archaickú látku, prítomnú už v predtextoch. Odmietame teda názor, že ide iba o Dalimilovu alegóriu, tesne zviazanú s udalosťami doby, odrážajúcu nároky šľachty na slobodnú voľbu panovníka (Šťastný, 1991, s. 45). Ide len o konkrétne možné použitie „koadaptovanej“ mytológie, ktorá mala ďaleko univerzálnejšie možnosti použitia, pravdepodobne pôvodne upravovala, modelovala i vzťahy medzi pohlaviami a typ sobášov.

Požiadavka panien na slobodnú voľbu partnera je v závere príbehu odhalená ako

deštruktívna, a preto je odmietnutá. Přemyslom posvätený únos odhaľuje jej nepatričnosť i potrebu spojiť natrvalo každú pannu s jedným mužom, panna týmto aktom definitívne stráca slobodu voľby, čo možno paralelne dourčuje Svarogov zákon, „*aby ženy jedného muža pojímali a počestně se chovaly...*“

Máme teda pravdepodobne dočinenia aj s mýtom o vzniku rodiny ako trvalého zväzku, ktorý možno zároveň „alegoricky“ rieši aj pevné a večné spojenie treťofunkčných výrobcov s konkrétnou alianciou posvätného náčelníka a jeho bojovníkov, ukazuje nemožnosť vystúpiť z tohto večného zväzku a slobodne si zvoliť napr. (etnicky, kultúrne) iných ochrancov a náboženských predstaviteľov. Mýtus teda pevne („manželsky“) pripútal nositeľov tretej funkcie k svojim pánom a k ich náboženským predstavám. Šťastný osud nebezpečnej slobody zbavených českých panien po únose, teda v ucelenej spoločnosti, bol možno aj žiarivým príkladom a názornou metaforou ťažko vybojovanej sociálnej harmónie i zásadným odporúčaním tretiemu stavu trpezlivo znášať svoj večný údel.

2.2.15 Zhrnutie – „dívčí válka“ ako poeticky sformovaný sociogonický mýtus

„Dívčí válku“ považujeme na základe zhromaždených zistení za veľmi archaickú a dôležitú časť přemyslovskej dynastickej povesti. Ako výstavbový princíp sa dá v nej totiž rozoznať to, čo Budil nazval „*mýtopoetická logika, sledujúca rámeček indoeurópskeho potrojného princípu klasifikácie*“, ktorá aj v našom prípade „*prekračuje storočia a spája neskorú dobu bronzovú s antickou a stredovekom*“ (Budil, 2001, s. 622). To, že sa látka v Čechách uchovala do Kosmu a Dalimila, možno vysvetliť tak, že bola súčasťou memplexu, ktorý sa nazýva česká dynastická povest' a dynastické povesti uchovávali archaické prvky preto, lebo patrili medzi nežne opatrované štátne relikvie. Podobne bizarný archaický príbeh sa uchoval v uhorskej dynastickej povesti: zakladateľa arpádovskej dynastie Álmoša splodí dravý vták so spiacou ženou, príbeh má viaceré štrukturálne zhody s mýtom o zrodení Prvého šamana, rozšíreným u turkických i ugrofínskych etník.

Otvorenú nechávame otázku, či ešte v časoch Kosmu a Dalimila bola trojčlenná štruktúra povesti zrozumiteľná, významotvorná a či vzdelanci v tejto dobe boli s ňou ešte dôverne oboznámení alebo povest' uchovávali len z čisto pietnych dôvodov. Môžeme vysloviť určité domnienky, hlavne o „tak řečeném“ Dalimilovi, ktorý asi viac počúval svojich nám

neznámych informátorov a viac aj z orálne tradovaných predtextov zaznamenal, možno preto, že ešte vnímal dvojaký zmysel tohto textu, že ho dokázal dešifrovať a dokonca aplikovať na konflikty svojej doby. Možno dokázal „*prostredníctvom nadbytku zmyslu spojeného s udalosťou, ktorá vo svojej doslovnosti spadala do pozorovateľného dejinného sveta*“ (Ricoeur, 1993, s. 192), teda prostredníctvom konfliktu pohlaví (ktorým, aktuálnym alebo potenciálnym, bola i je zaplavená jeho i naša každodennosť), dešifrovať popri zjavnom i skrytý význam spomínaného textu. Analogický príklad textu s dvojitým významom uvádza Ricoeur – je to príbeh židovského exodu z Egypta (to je zjavný význam, môžeme ho identifikovať všetci), pod ktorým sa skrýva druhý význam, vyúsťujúci do určitého existenciálne žitého pútnického údela prežívaného ako pohyb od zajatia k vyslobodeniu (skrytý význam, môžeme sa k nemu „prebojovať“ len ak poznáme určité kultúrne kódy). Príbeh však môžeme rozprávať a teda ďalej šíriť aj bez toho, aby nám boli známe jeho skryté významy.

Česká verzia vojny funkcií (presnejšie v Čechách uchovaná, predpokladáme totiž, že tvorila spoločné vlastníctvo minimálne časti Praslovanov pred ich expanziou na západ i Balkán) mala oproti iným zachovaným indoeurópskym verziám zakladateľskej vojny jednu zvláštnosť. Vzájomne úzko prepájala a v podstate rovnakým jednoduchým pravidlom formovala vzťahy medzi pohlaviami a vzťahy medzi funkčnými stavmi spoločnosti, teda sociálny mikrokozmos aj makrokozmos. Vzájomné hierarchické postavenie mužov a žien v rodinnom spolužití i hierarchické postavenie funkčných stavov v prístupe k politickej moci upravovala tou istou „ideálnou“ štruktúrou (ňou utváraná zreteľná vzájomná „sebepodobnosť“ sociálneho mikrokozmu a makrokozmu, vystavaná na prísnej symetrii veľkých a malých merítok, indikuje, že išlo o typ štruktúry, ktorý nazývame fraktál).

Česká vojna funkcií využila naplno, až po najkrajnejšiu medzu, vnútorné mýtovotvorné možnosti protikladu mužský – ženský, ktoré naznačili v práci *Slavjanskije jazykovyje modelirujuščie semiotičeskije sistemy* (1965) už ruskí indoeuropeisti V. V. Ivanov a V. N. Toporov. Ich monografia je zásadným príspevkom k rekonštrukcii toho, čo nazývajú „praslovanským textom“ alebo praslovanským modelom sveta. Upozorňujú, že binárny protiklad mužský – ženský bol v praslovanskom „texte“ nielen vyjadrením v akejkolvek spoločnosti existujúcich biologických rozdielov, ale i „*semiotickým vyjadrením celého radu sociálnych opozícií*“, spojených napr. „*s rozdielnou hospodárskou funkciou*“ (napr.

uzavretosť ženyv priestoroch domu prípadne dvora: „*Babe doroga ot peči do poroga*“ (Ivanov – Toporov, 1965, s. 177) a v protiklade k nej sloboda pohybu muža – hrdinu, smerujúca jeho aktivity mimo domu, v epose a rozprávke napr. veľmi často k ďalekým dobrodružným cestám.

Konkrétne použitia takéhoto mýtu o zakladateľskej vojne boli viaceré, popri riešení konfliktov v rodinách a toho, čo dnes riešime ako partnerské problémy v manželstvách, mohol mýtus odôvodňovať vzťahy v rámci trojfunkčnej spoločnosti, mohol slúžiť aj ako modelový vzor mnohých miestnych vojen, ktoré sa skončili uzmiernením protivníkov a ich začlenením do jedného spoločenstva. Mohol to byť teda mýtus skutočne veľmi univerzálne použiteľný, preto aj tak dlho „kopírovaný“ a uchovávaný. Mohol mať, ak parafrázujeme Dumézila, „*rozsah a význam, ktorý už v repertoári dnešných rozprávačov nemá*“ (Dumézil, 2001, s. 573). Dodajme, že príbeh sa i dnes (v zásadne transformovanej podobe) v Čechách kopíruje a šíri v podobe populárneho muzikálu *Dívčí válka*.

Najviac chceme akcentovať jeden vážny dôsledok našich zistení, a tým je dôkaz prítomnosti trojčlennej indoeurópskej ideológie v slovanskej stredovekej epike. Tento dôkaz má, a to treba dodať, podobu hypotézy predloženej na kvalifikovanú falzifikáciu.

Pokúsili sme sa prepísať „rodokmeň“ tohto starého príbehu, pretože sa nazdávame, že sme v bezodnej priepasti predtextov zahliadli jeho bezprostredných predkov i široké príbuzenstvo. Nazrieť do tejto priepasti dnes umožňujú výskumy G. Dumézila, ktorý prvý odhalil vo viacerých časovo i priestorovo veľmi vzdialených príbehoch spoločnú schému, ozrejmujúcu vznik ucelenej spoločnosti. Tá patrila už „*k intelektuálnemu vybaveniu starých Indoeurópanov*“ (Dumézil, 2001, s. 312). Túto schému neskôr s obľubou využívalo i stredoveké letopisectvo.

Výklad, ktorý sme ponúkli nie ako nutný, ale ako možný (vedy o kultúre totiž nedisponujú a ani nebudú disponovať podobnou exaktnou metódou, akou je napr. v medicíne dokazovanie otcovstva pomocou testov DNA), chcel poukázať na veľké množstvo paralel v príbehoch a následne rozšíriť ich zoznam o ďalší dôležitý exemplár. Obojsmerný potenciálny prínos takéhoto rozšírenia azda najlepšie sformuloval Dumézilov žiak J. Puhvel: „*Týmto spôsobom sa nesúvislé zlomky určitých príbehov navzájom dopĺňajú a prispievajú k rekonštrukcii dôležitého protomýtu alebo aspoň k lepšiemu pochopeniu skutočnej časovej hĺbky jednotlivých verzií*“ (Puhvel, 1997, s. 244).

Zapísané české verzie „dívčí války“ sú košatejšie ako antické podania o skýtskych „mužobijkách“, dajú sa v nich navyše rozpoznať závažné štrukturálne podobnosti s inými verziami indoeurópskej vojny funkcií, ktoré českí kronikári nemohli prevziať z antického fondu textov o Amazonkách (to, čo mohli stredovekí kronikári poznať, je nám k dispozícii aj dnes, tento antický mytologický fond, starostlivo zapísaný a opatrovaný, sa totiž pravdepodobne kompletne uchoval). Museli ich teda preberať z iného zdroja, najpravdepodobnejšie zo živej domácej orálnej tradície neantického, teda slovanského pôvodu.

Tieto prastaré textové fosílie môžu byť (popri už dávnejšie objavených nápadných zhodách v slovanskej a iránskej náboženskej lexike, o ktorých sa podrobnejšie zmieňuje Jakobson (1985, s. 14 – 15)) novým vážnym dôkazom živých kultúrnych kontaktov (či príbuznosti) medzi starovekými Iráncami (Skýtmi, Sauromatmi) a Praslovanmi. Môžu napomôcť nielen pri rekonštrukcii slovanskej mytológie, ale aj pri rekonštrukcii mytológie starovekých Sauromatov, môžu byť teda perspektívnou témou rovnako pre slavistov, ako aj pre iránistov.

2.2 STREDOVEKÍ SVĚTÍ ORÁČI A POHANSKÁ SLOVANSKÁ MYTOLÓGIA

„... je důležitou funkcí tradice, že právě prostřednictvím svého reinterpretování a překvalifikování uchovává zvláště v revolučních dobách historickou kontinuitu, a tím zachraňuje v domnělých proměnách všech věcí daleko více minulého, než si kdokoliv uvědomuje.“

Hans-Georg Gadamer (citované podľa Hroch, 2000, s. 451)

To, čo by sme chceli v tejto štúdií predstaviť a následne interpretovať z perspektívy zistení novej porovnávacej mytológie G. Dumézila a jeho školy, sú zlomky príbehov, ktoré stredoveká ľudová tradícia navrstvila na oficiálne cirkevné podanie o niektorých svätcoch v slovanskom prostredí. Bude nás zaujímať najmä motív oborania určitého priestoru svätcom, ale i fragmenty ďalších príbehov, ktoré na tento motív veľmi pravdepodobne nadväzovali a úzko s ním súviseli. Podobné a podobne interpretovateľné motívy orby sú doložené aj v dynastických povestiach západných Slovanov (Přemysl – oráč, pohostinný oráč Piast, ale napr. i uhorskí králi – oráči sv. Štefan či Matej Korvín, ktorým ľudová tradícia tiež pridelila rovnaké atribúty (Komorovský, 1957, s. 41 – 49)). Rituálny korelát týchto príbehov sa zachoval na viacerých miestach stredovýchodnej Európy takmer do súčasnosti v podobe oborávania obce ako ochranného prostriedku proti moru a živelným pohromám.

Pri hľadaní spoločného významu týchto príbehov a im zodpovedajúcich rituálov vo vnútri systému Dumézilom objavenej a rekonštruovanej trojfunkčnej indoeurópskej ideológie ich bádatelia spájali hlavne s treťou funkciou plodnosti a výroby, vychádzajúc z predpokladu, že išlo o typickú agrárnu mágiu. Pokúsime sa o alternatívny výklad, ktorý odhalí pravdepodobné miesto týchto príbehov a rituálov v rámci právneho pólu prvej funkcie náboženskej suverenity.

Výskumy G. Dumézila ukázali dôležitú spoločnú črtu viacerých indoeurópskych náboženských systémov a tou je rozdelenie bohov do troch skupín, zodpovedajúce zároveň „špecifickému usporiadaniu spoločnosti i systematickej koncepcii magicko-náboženského života, pričom každý typ božstva má zvláštnu funkciu a jej zodpovedajúcu mytológiu“ (Eliade, 1997, s. 321). Takáto trojčlenná systematická reorganizácia celého magicko-náboženského života bola v hrubých rysoch ukončená ešte pred rozdelením Protoindoeurópanov. Posledný alebo skôr najznámejší výhonok tejto archaickej ideológie je stredoveké učenie o trojakom

ľude, podľa rovnakého kódu (prvá funkcia náboženskej zvrchovanosti, druhá funkcia vojny, tretia funkcia plodnosti a výroby) boli však delení i epickí hrdinovia, pokúsime sa ukázať, že v ľudovom legendovom podaní i niektorí svätci a mýtickí zakladatelia panovníckych dynastií.

Ďalšie dôležité, ale podstatne menej známe zistenia G. Dumézila sa týkali vnútorného dualizmu prvej indoeurópskej funkcie náboženskej zvrchovanosti. Nazdávame sa, že rituálna orba ako motív, ktorý ľudová tradícia Slovanov nápadne často pridávala k oficiálnym cirkevným legendám, môže odhaliť svoj zmysel práve na pozadí tohto dualizmu, nie je teda interpretačne produktívne jej rámcovanie tretou funkciou plodnosti a výroby, ktoré zatiaľ dominuje v odborných prácach vychádzajúcich z objavov G. Dumézila.¹²

Indoeurópsky náboženský dualizmus bol založený na myšlienke, že „zvrchovanosť je dvojité, že má dve tváre, jednu viac kozmickú, viac magickú a hroznú, druhú ľudskejšiu, viac spojenú s právom a zbožnejšiu...“ (Dumézil, 1997, s. 19). Vnútorný dualizmus prvej funkcie náboženskej zvrchovanosti našiel azda najčistejší, najarchaickejší a najlepšie zdokumentovaný výraz v panteóne Indoiráncov, kde je veľmi dobre viditeľný. Tu „teológia kladie na prvú úroveň svojej trojfunkčnej hierarchie nie jedného boha, ale dvoch úzko spojených zvrchovaných bohov, jedného viac kozmického, magickejšieho a obávanejšieho, druhého, ktorého samotné meno znamená „zmluvu“, a ktorý je viac obrátený k človeku, dbá viac o právo a je dobrotivejší“ (Dumézil, 1997, s. 18). Jeden je „úskočný a zlovestný spútavajúci boh“ diaľok, druhý je „benevolentný ochranca zmlúv“ (Puhvel, 1997, s.120). Meno prvého je Varuna, meno druhého Mitra.

Varuna „zahŕňa to, čo je inšpirované, nepredvídateľné, frenetické, rýchle, magické, hrozné, temné, prikazujúce, totalitné (iunior) atď.“ Mitra zase zahŕňa to, čo je „viazané pravidlami, exaktné, velebné, pomalé, právne, vlúdne, jasné, liberálne, merajúce podľa zásluh (senior) atď.“ (Curtius, 1998, s. 191). „Zo staroindických textov je zrejmé, že Mitra je

¹² Napr. Banaskiewicz (1986, s. 40 – 85), svoju argumentáciu zhromaždil v kapitole s charakteristickým názvom: *Trzeciofunkcyjny charakter Piastowskiej tradycji dynastycznej: król Oracz-Żywiciel i jego małżonka*. Aj Dumézil priraduje k tretej funkcii postavu oráča – bohatera Mikulu Seljanina z ruského bylinného eposu (Dumézil, 2001, s. 660 – 664). Rovnako interpretuje dynastické legendy západných Slovanov Le Goff: „Mnohé stredoveké dynastie majú za legendárneho predka kráľa-zemědělce, opatrovatele potravy... Tak u Slovanů Přemysl, praotec českých Přemyslovců, jehož podle kronikáře Kosmy povolají od pluhu, aby jej zvolili knížetem, jak je to vidět na fresce kostela svaté Kateřiny ve Znojmě z počátku 12. století, nebo Piast, z něhož vychází první polská dynastie, jež Gallus Anonymus nazývá oráčem, arator, rolníkem, agricola...“ (Le Goff, 2005, s. 323). Podobne uvažujú aj Merhautová a Třeštík: „Sotva lze pochybovat o tom, že původně byli Libuše a Přemysl bohy – jak je však lze zařadit do indoevropského a slovanského trojdílného schématu? Proti očekávání nepatří jistě k první „vládní“ funkci, již Přemyslovo oráčství a celý smysl „svatého snátku“ ukazují na funkci třetí“ (Merhautová – Třeštík, 1983, s. 28).

bohom blízkym ľudskej spoločnosti a pochádza z tohto sveta, zatiaľ čo transcendentný Varuna má sídlo na onom svete. Mitra je patrónom dňa, Varuna noci. Mitra bdie nad dodržiavaním zmlúv a uľahčuje medziľudské vzťahy. Varuna, obávaný čarodejník, vládne mocnou mágiou. Mitra je človeku priateľsky naklonený, zatiaľčo nevypočítateľný a prchký Varuna je násilnícky, znepokojivý a vyvoláva strach. Mitra je spojený s mierom, s prosperitou až po medzu pastorálnej idyly. Varuna má výrazne militaristický, divoký až barbarský charakter, je to božstvo dobyvateľskej vojny“ (Dumézil, 2001, s. 626).

Podľa indoeuropeistu Toporova rozdiely medzi Mitrom a Varunom vytvárajú pevný a jasný systém protikladov: Mitra je zviazaný s blahom, Varuna s jeho opakom; Mitra s pravou stranou, Varuna s ľavou. Mitra je blízky (zviazaný s „vnútrom“), Varuna ďaleký, vonkajší, Mitra sa viaže s východom, slnkom, s dňom, letom, ohňom. Varuna sa viaže so západom, s mesiacom, s nocou, zimou a vodou. Mitra sa viaže s kozmom, Varuna s chaosom; Mitra s kolektívnym, Varuna s individuálnym; Mitra so sociálnym, Varuna s prírodným; Mitra s právom, Varuna s mágiou. Tieto dve postavy sú preto zásadnými klasifikátormi v modeli sveta védskych Indov (Toporov, 1988, s. 157 – 158).

Rozdelenie kompetencií v správe posvätného na mágiu (Varuna) a právo (Mitra), ktoré sa prejavuje i v rozvrhnutí priestoru na dve protikladné zóny, nie je iba indickou záležitosťou. Funkčne totožné dvojice antagonistických, ale i navzájom sa dopĺňajúcich protikladov odhalil Dumézil a jeho žiaci v náboženských tradíciách ďalších Indoeurópanov, ale aj v ich hrdinskej epike, do ktorej sa veľmi často „preliali“ vyslúžilé mýty, hlavne ak boli odmietnuté novou náboženskou praxou.¹³

Dumézil túto dvojpólovosť náboženskej funkcie vníma ako špecificky indoeurópsku párovú teologému, ktorá je v rámci systému troch funkcií zodpovedná za prvú funkciu náboženskej zvrchovanosti, ktorá si teda rozdelila dve polovice všetko ovládajúceho

¹³V oblasti trojfunkčného bádania u Slovanov nám nie sú známe ucelené hypotézy, počítajúce s touto diferenciou v rámci prvej funkcie náboženskej suverenity, napriek tomu sa domnievame, že táto diferencia predstavuje základný pilier trojfunkčného systému a ak jeho existenciu môžeme odôvodnene u Slovanov predpokladať, mali by sme rátať aj s tým, že prvá funkcia si aj u Slovanov uchovala spomínané dve dimenzie. Vychádzame z toho, že pokiaľ je možné predpokladať v epike (bohatier Volch, Volha v ruských bylinách) i v panteóne (pravdepodobne Veles) varunovský, magický pól náboženskej suverenity, systém predpokladá i prítomnosť jeho párového protikladu „x“, ktorého výskyt je vysoko pravdepodobný a azda pre fungovanie systému i nutný. Na samotný prah postulovania existencie takéhoto láskavého slovanského pohanského božstva, garantujúceho právo a mier, stelesňujúceho blahodarné sily (a teda viac ako iné pohanské božstvá vhodného k prakticky úplnej christianizácii) sa dostal D. Třeštík v štúdiu *Mír a dobrý rok. Česká státní ideologie mezi křesťanstvím a pohanstvím* (1988, s. 23 – 45). Kľúčové aspekty tejto starej mitrovskej funkcie sústredilo stredoveké legendové podanie okolo osoby sv. Václava.

svetového poriadku. Môžeme to priestorovo vyjadriť aj tak, že si rozdelila svet na dve časti, ľudskú a ne-ľudskú. V tejto súvislosti je zaujímavý jeden prívlastok iránskeho Mitru ako „vytyčovateľa hraníc“ (Toporov, 1988, s. 157 – 158) a zároveň aj „pána šírych pastvín“ (Oběti ohňům, 1985, s. 98 – 114). Pastviny pravdepodobne synekdochicky, teda ako časť miesta celku, zastupujú celok ľudského sveta, určite však predstavujú jeho hraničné pásmo alebo periférny orgán. Iránsky Mitra je zároveň spájaný s ohňovým oltárom ako stredom a sakrálным centrom štátu.

V jednej časti takto štruktúrovaného priestoru sú záväzné posvätné kódy, ktoré riadia harmóniu sociálneho, vnútorného sveta, mierového, právom riadeného spoločenstva orientovaného na blahobyť, plodnosť a mier. Druhá časť zásadne odlišných, ale tiež posvätných kódov predpisuje konanie mimo tento vnútorný svet, spája sa s vojnou, dobývaním či lovom.

Teraz si podrobnejšie všimneme priestorový aspekt v starom indoeurópskom ponímaní náboženskej suverenity, pretože sa nazdávame, že veľa z tejto archaickej koncepcie priestoru sa uchovalo práve v neoficiálnych ľudových podaniach o niektorých stredovekých svätcoch – oráčoch. Časopriestor (chronotop) legendových podaní, ktoré nás budú zaujímať, nie je homogénny ako kresťanský (biblický) chronotop majúci jediného stvoriteľa a vládcu, je totiž rozčesnutý na dve zóny, striktne oddelené napr. vyoranou brázdou, ktorých odlišný poriadok garantujú dvaja veľmi odlišní suveréni. Nie je preň podstatné rozdelenie na stred a perifériu (toto delenie zodpovedá skôr biblickému chronotopu), ale oveľa radikálnejšie a archaickejšie delenie na domestikovanú a kultivovanú časť reality pod priamou kontrolou človeka a na zónu vzťahujúcu sa k divokej, nespútanej prírode, ktorá, ako uvádza I. T. Budil, „*inšpirovala najrôznejšie vojenské, lovecké a iniciačné bratstvá a predstavovala ich najvlastnejší živel*“ (Budil, 2001, s. 13).

Tieto dve sféry je potrebné v mytologickej narácii nejako definovať, odlíšiť, rozhraničiť v konkrétnom teréne, najlepšie rituálnym vymedzením hraníc. Tu sa núka ako jeden z arbitrárnych, ale mimoriadne názorných postupov oboranie ľudského sídla (niekedy následné oplotenie, ohradenie), prípadne i širšie poňatého ľudského sveta sezónne zahŕňajúceho napr. aj pastviny pre dobytok (hranice ľudského sveta sú totiž v pohybe, pulzujú vo vegetačnom rytme, v zime sa ľudský svet zmŕšti na priestor obydli, aby na jar expandoval a dočasne obsiahol napr. aj pastviny ako svoj periférny orgán).

Polaritu takýchto dvoch zásadne odlišných sfér priestoru skúmal helenista Vernant v inej, gréckej mytologickej tradícii, tam sa v archaickom spodobnení priestoru rysuje výrazný dualizmus. Priestor vyžaduje stred, pevný bod s výsadným postavením, východisko, vďaka ktorému sa možno orientovať – v gréckej mytológii je to domáci krb ako pevne daný stred a jeho personifikácia, bohyňa Hestia, vyjadrujúca tento aspekt archaického prežívania priestoru. Okolo krbu ako sakrálneho centra sa rozprestiera ľudský svet vyžadujúci hranicu, ktorá by ho viditeľne oddelila od chaotickej divočiny. Na hranici ľudského sveta (napr. vo dverách, v bráne) a za ňou má svoju doménu boh pastierov Hermes (v tom sa mu podobá slovanský „skotij bog“ Veles), párový protiklad (sused, ako to definuje Vernant) Hestie (Vernant, 2004). Podobné dichotómie sa vyskytujú univerzálne v mnohých tradíciách, indoeurópska tradícia však včleňuje dôležitý originálny prvok, spája rituálne oborávanie určitého priestoru a určenie jeho stredú zapálením posvätného ohňa.

G. Dumézil v roku 1941 upozornil na jeden „*dokázateľne archaický védsky rituál (Šatapathabráhmana, VII,2,2,12), ktorý spočíva v tom, že sa vyorajú obrysy miesta pre obetný oheň... Vyoranie každej brázdy doprevádza vzývanie „Kravy hojnosti“, aby uspokojila túžby všetkého živého...“* To, že nešlo iba o typický agrárny rituál, ale o niečo oveľa závažnejšie, dokazuje paralelné vzývanie archaických božstiev všetkých troch funkcií, na prvom mieste náboženských suverénov: „*Naplň (ako mliekom) ich túžby, Krava hojnosti, túžby Mitru-Varunu, Indru, obidvoch Ašvinov... (túžby) tvorov a rastlín*“ (Dumézil, 2001, s. 53). Domnievame sa, že to vôbec nebol magický agrárny rituál týkajúci sa tretej funkcie, ale prvofunkčný liturgický úkon premeny chaosu na kozmos, teda vlastne akt „kozmozovania“ sveta jeho rozdelením na dve zóny následne zverené do správy dvom božstvám, Mitrovi a Varunovi. Jeden komponent rituálu je stanovenie stredú sveta, a tým je obetný oheň – podobnú funkciu má „spoločný krb obce“ (Hestia, Vesta) v gréckej a rímskej náboženskej tradícii, kde obetný oheň funguje ako štátne centrum a symbol občianskej jednoty (Vernant, 2004, s. 41). U Skýtov, susedov Praslovanov, zase obdobnú funkciu kráľovského kozuba zaznamenal Herodotos.¹⁴ V ľudovej tradícii Slovanov (a nielen Slovanov) funguje domáci kozub tiež ako sakrálne centrum obydli (Plotnikova, 2002, s. 351 – 353).

¹⁴ „*Keď kráľ Skýtov ochoriel, posielal po troch najvýznamnejších veštcoch, ktorí mu veštia uvedeným spôsobom. Spravidla mu tvrdia, že ten a ten krivo prisahal pri kráľovskom kozube, pritom menujú toho z občanov, koho majú práve na mysli. Podľa skýtskeho zvyku sa prisahá pri kráľovskom kozube najmä vtedy, keď chcú odprisahať najväčšiu prisahu*“ (Herodotos, 1985, s. 252).

Druhý komponent rituálu, oboranie istého priestoru, je už menej univerzálne rozšírený, vnáša do nediferencovaného priestoru jasnú štruktúru tým, že vytvára svet z nebytia (Třeštík, 2003, s. 118), nazdávame sa práve tým, že rozdeľuje priestor na dve zóny, kultúrnu ľudskú (sezónne využívané pastviny sú jej periférny orgán) a divokú, späť s cudzincami – „barbarmi“, obludami a divokými zvieratmi. Oborávanie sa u Slovanov zachovalo až do 19. storočia¹⁵ ako magický obrad, zameraný na ohradenie a ochranu nejakého kultúrneho priestranstva (obyčajne dediny) a jeho obyvateľov od moru, epidémie a tiež živelných pohrôm. Brázda teda fungovala ako magický ekvivalent opevnenia. Oborávanie spočívalo v tom, že sa okolo obce vyorala brázda, symbolizujúca neprekročiteľnú hranicu (Agankina, 2002, s. 345). Priestor sa týmto liturgickým úkonom semiotickej povahy názorne rozčlenil na svoje a cudzie.¹⁶ Obidva komponenty rituálu, roznietenie posvätného ohňa i oboranie sídla, mohli fungovať aj samostatne, domnievame sa, že rituálne zapalovanie „živého ohňa“ a obrady posvätnej orby, bohato doložené u Slovanov, Baltov i iných Indoeurópanov, majú svoj pôvod v spoločnom mytologickom dedičstve. Vzácny a zdokumentovaný relikv tohto dedičstva veľmi pravdepodobne predstavuje rituál uchovaný v Bulharsku, kde „bolo dokonca zažíhanie svätého živého ohňa spojené s oborávaním obce“ (Třeštík, 2003, s. 143), podrobnejšie ho opísal Č. Zíbrt.¹⁷

Zaujímavá epická látka, pôsobiaca ako veľmi konzistentné mytologické vysvetlenie významu tohto rituálu, sa uchovala v ľudovej tradícii východných Slovanov, v etiologických povestiach o pôvode tzv. Dračích valov (starých opevnení v strednom Podneprí) alebo korýt riek – napr. Dnepra (tu by sme na chvíľu odbočili, dodajme, že podobná epická látka sa uchovala nielen u východných Slovanov, po príklady netreba chodiť ďaleko, možno spomenúť starú povesť zo Zvolena, ktorej zlomok zapísala vo svojom románe *Kliatba* Terézia Vansová: pod bránou zvolenského opevnenia je zakopaný obrovský pluh, ktorým vraj obri

¹⁵ Početné príklady uvádza Eliade (1997, s. 169–172).

¹⁶ Podrobnú semiotickú analýzu tejto binárnej opozície podávajú v rámci rekonštruovaného praslovanského modelu sveta Ivanov – Toporov (1965, s. 156–165).

¹⁷ „V Bulharsku za moru dobytčího zaprahujú obyčajne do pluhů dva voly a vyorávajú kolem vsi brázdu. Kde se voly potkají, zabíjejí je a zakopávají. Pak rozněcují „div oheň“ třením dřeva o dřevo. Ohněm zapalují trámec mezi dvěma sloupy, na způsob šibenice, postavené nad zakopanými dobytčaty. Pod sloupy stojí dva bratři, nejstarší a nejmladší v rodině, zároveň mají v rukou nože, kterými zabili voly. Lid vodí kolem těchto bratři dobytčata a bratři udeří každé po hrběte nožem. Jinde rozněcují v Bulharsku oheň dva krsňáci (levičkáři), když dobytčí mor vypukne. Přes oheň pak lid vodí dobytčata“ (Zíbrt, 1894, s. 93–94).

vyorali koryto Hrona.¹⁸ Podobne etiologické povesti o pôvode známych mimoriadne mohutných stredovekých valov v Bíni pri Hrone, kde „*praj čert na babe oral*“ (Dvořák, 2004, s. 264) alebo povesť, ktorú zapísal J. Botto s názvom *Báj Turca* (Botto, 1955, s. 302 – 306), rozprávajúca o tom, ako sa stal Turiec pre ľudí obývatelným až potom, keď staré jazero, ktoré ho pokrývalo, vypustil „kňaz Turan“ pomocou pluhu, do ktorého zapriahol „sto obrov“.

V ďaleko detailnejšom ukrajinskom ľudovom podaní Boh poslal na zem obludného draka (Zmeja), ktorý požadoval ľudské obete. Keď prišiel rad na cároviča, ten utiekol drakovi, čítajúc modlitbu a zachránil sa v kovárskej vyhni, v ktorej svätí Boris a Gleb kovali pre ľudí prvý pluh (mytologický orač je v týchto príbehoch často zároveň aj kováčom, ktorý ukoval prvý pluh). Svätí uchopili draka rozpálenými kliešťami za jazyk, zapriahli ho do pluhu a vyorali s ním brázdou, ktorá sa nazýva Dračie valy (Petruchin, 2002, s. 357 – 358), nezabili ho teda, skôr si z ním zmerali sily, skrotili ho. Druhý variant tohto podania bol priložený k oficiálnemu kultu inej dvojice svätcov, súhrnne a s odkazmi na rozsiahlu sekundárnu literatúru ho analyzuje Třeštík vo svojej poslednej knihe *Mýty kmene Čechů* (2003). V nej upozorňuje na súbor ukrajinských a bieloruských povestí, prevažne z oblasti stredného Podnepria, rozprávajúcich o oboraní sveta prvotnou brázdou. Povesti rozprávajú o tom, ako „boží kováči“ Kuzma a Damián (Kosmas a Damián) oslobodili ľudí od útlaku strašného draka (Zmeja) tak, že sa ho ľst'ou zmocnili, zapriahli ho do obrovského pluhu a vyorali s ním obrovskú brázdou, ktorú možno dodnes vidieť ako Dračie valy. Táto ľudová tradícia robí zo sv. Kosmu a Damiána kováčov a oračov bez akejkol'vek priamej opory v ich vlastnej legendovej tradícii: „*Dôvod je jednoduchý: podobnosť medzi slovami Kuzma a kuznja (v ukrajínčine) – kovárska vyhňa*“ (Třeštík, 2003, s. 121). V tradícii dokonca Kosmas a Damián vystupujú často ako jedna osoba – Kuzmodemjan.

V texte bulharského apokryfu s názvom *Kak Christosъ plugomъ oral a Kak Provъ carъ Christa bratomъ zvalъ*, ktorého celé znenie publikoval vo svojej štúdiu francúzsky slavista A. Mazon (1931, s. 149 – 170), oboráva krajinu dokonca samotný Kristus, v texte

¹⁸ V súvislosti s touto povest'ou nás na zaujímavú vec upozornila Mgr. Zora Myslivcová, pracovníčka Štátnej galérie v Banskej Bystrici. V zbierkových fondoch Lesníckeho a drevárskeho múzea vo Zvolene sa nachádza dosť záhadný zvolenský pluh, ktorého funkciu Gejza Balaša, žiaľ veľmi neúplne, priblížil slovami: „*Pluh, ktorým sa vyorávali mestské priekopy*“ (Balaša, 1943 – 44, , č. 9, s. 193 – 196.). Ako sme sa v múzeu dozvedeli, v evidencii nie je o získaní a využití pluhu žiadna zmienka, nedá sa teda vylúčiť ani rituálna funkcia, znamenalo by to, že vo Zvolene sa do nedávnej doby možno uchovávali relikty rituálneho oborávania, na kopanie priekop je pluh dosť atypické náradie, mohlo ísť o priekopy okolo mestského opevnenia, je to pravdaže hypotéza, ktorú predbežne nemožno dôkladnejšie podložiť, ale ani úplne vyvrátiť.

okrem Krista vystupuje zaujímavá dvojica, slepý cár *Selěvki* a jeho syn *Provъ*. Domnievame sa, že zmyslom Kristovej orby v apokryfe je rozvrhnutie priestoru, definovanie jeho dvojakej povahy, vymedzenie hraníc ľudského sveta. Motív orajúceho Krista ako pohanský relikv dáva tušiť, že v texte môžu byť ukryté aj ďalšie relikty, možno dokonca celý transformovaný mýtus. Pokúsime sa naznačiť niektoré interpretačné možnosti tohto tajomného textu nabitého pohanskou symbolikou, vychádzajúce z našej hypotézy o prvofunkčnom charaktere rituálnej orby (nechceme tajiť, že preklad textu nám robil značné problémy a málo poznáme aj kontext jeho vzniku¹⁹, pôjde teda o riskantné a slabo podložené hypotézy, o ktorých ďalšom osude musia rozhodnúť kvalifikovanejší slavisti).

V príbehu sa do bezprostredného kontaktu s Kristom dostane len cárovič *Provъ*, hľadajúci liek na slepotu svojho otca *Selevkiya*. Orajúci Kristus ho „obrátí“, „prehodí“ ponad brázdú a dá mu zázračnú rybu ako liek na slepotu jeho otca. *Selevkiy* a jeho žena vďaka rybe vyzdravejú a stanú sa veriacimi, Ježiša však nevidia, to je dopriate len ich synovi. Cárovič *Provъ*, blízky Kristovi (nazýva ho bratom) i ľuďom (vyberá od nich dane pre svojho vzdialeného otca, ktorý mu, azda kvôli slepote, diskvalifikujúcej ho v ľudskom svete, charakteristicky prenecháva túto záležitosť), má veľavravné meno, pravdepodobne odkazujúce na výkon práva, teda na láskavý právny pól funkcie náboženskej suverenity. Analogické meno má pohanské božstvo z iného konca slovanského stredovekého sveta: je to boh polabských Obodritov Prove, patriaci medzi prvých a hlavných bohov oldenburgskej krajiny, o ktorom informuje *Slovanská kronika* (Chronica Slavorum) farára Helmolda z Bosau (žil v rokoch 1108 – 1177) (Geľmoľd, 1963). V inej práci (Golema, 2006) sme sa pokúsili určiť miesto tohto polabského božstva v rámci predpokladaného trojfunkčného systému, jeho kompetenčným ťažiskom alebo „vlastným stredom“ bol najpravdepodobnejšie „mitrovský“, právny pól náboženskej suverenity.

V prípade cára *Selěvkiya* máme pravdepodobne tiež dočinenia s „hovoriacim“ menom, hovoriacim ale komplikovanejšou rečou, používajúcou už kryptické techniky, konkrétne anagramy, teda slová, ktoré sú najprv rozložené na písmená a potom vpísané, zašifrované, vsunuté do iných slov. Anagramy sa využívajú pomerne často i pri tvorení pseudonymov (tzv. anagramoným, ich častým druhom sú tzv. ananymá – obrátené mená, zrozumiteľné len

¹⁹ V starých indexoch zakázaných kníh sa rozprávanie o tom, ako Kristus pluhom oral, pripisuje bulharskému bogomilskému popovi Jeremiášovi. Legendy a piesne na túto tému sú časté v Rusku a u južných Slovanov. Vzťah bogomilstva a predkresťanských náboženstiev v Bulharsku analyzuje Haviernik (2004, s. 139–146).

zasväteným).²⁰ Položme teraz otázku, kto sa môže ukrývať za „pseudonymom“ *Selěvkiy* (A. Mazon upozorňuje, že nešlo o historickú postavu, odvodenie od dynastie Seleukovcov je málo pravdepodobné). Ak teleskopicky vysunieme, teda čítame obrátene prvých päť písmen mena *Selěvkiy*, dostaneme teonymum Veles, čo môže, ale nemusí byť náhoda. O podobný výklad podobného mytologického mena – ananyma sa pokúsil ruský indoeuropeista Toporov, keď vykladal meno *Solovéj* – *Razbójnik* z ruského bylinného eposu. Išlo o čiastočne antropomorfného, ale i obludného protivníka Ilju Muromca, porážajúceho nepriateľov strašným hvizdom, príbuzného Drakovi – rohatému Sokolovi (*Solovéju*) v bieloruskom epose. Ilja ho zasiahne do pravého oka, čiastočne ho oslepí a rozrúbe na časti. Toporov upozorňuje, že samotné meno „*Solovéj*“ je zviazané ak nie genetickým, tak aspoň anagramatickým vzťahom, zámernou zvukovou zhodou sprevádzajúcou významovú zhodu, s menom boha Volosa (Velesa), protivníka Hromobijcu (Toporov, 1988, s. 460; Ivanov – Toporov, 1973, s. 46 – 82), stačí len „teleskopicky“ vysunúť prvých 5 písmen mena *Solovéj*.

Nazdávame sa, že *Solovéj* a *Selěvkiy* sú ananymá toho istého slovanského pohanského božstva, že vznikli zámerným využitím kryptických techník pri transformácii dvoch dôležitých mýtov. Prvý mýtus už bol dôkladne rekonštruovaný a určený ako verzia základného indoeurópskeho mýtu o boji Hromobijcu s jeho protivníkom, v slovanskej mytológii o boji Perúna s Velesom (Ivanov – Toporov, 1974). Bolo konštatované, že v rámci slovanského panteónu ide o dvojicu s najstaršími (indoeurópskymi) koreňmi (Jakobson, 1969, s. 579 – 599) i s najväčšou rezistenčnou schopnosťou, vytrvalo odolávajúcu zmenám náboženskej reality. Vďaka kryptickým a transformačným technikám sa táto dvojica po zrušení pohanského panteónu vynorila v ruských bylinách, prežila nástup kresťanstva ako dvojica bohatierov s „novou“ epickou identitou. Perún sa transmutoval do postavy Ilju Muromca (ktorého meno odkazuje na sv. Eliáša, spájaného s búrkou) a zvrchovaný magický boh (Veles?) sa transmutoval do bohatiera – čarodějníka, premieňajúceho sa na zvieratá,

²⁰ Takéto kryptické techniky sú bohato doložené v mnohých archaických mytologických tradíciách. Mená božstiev sa rozčlenia na časti a tieto časti sa potom uložia na viaceré miesta textu, ukrývajú sa do iných slov. Po takejto operácii už iba sám poet alebo skúsený poslucháč opätovným zložením z týchto rozčlenených častí, z anagramov, dokáže spätne syntetizovať meno božstva. Časté sú prípady „teleskopického“ zasunutia, anatomizácie, či iného ukrývania božských mien. Napr. starý indoeurópsky mýtus o tom, ako boh – Hromobijca poráža svojho protivníka tak, že ho rozdrobí na časti a tie rozhádza po svete, sa v textoch ešte umocňuje tým, že aj meno protivníka sa rozdrobí a rozhádza v texte, ukrýje vo vnútri iných slov (Toporov, 1988, s. 508 – 510).

Volcha či Voľgu (Puhvel, 1997, s. 279; Dumézil, 2001, s. 660 – 664), ale aj do démonického antibohatiera *Solovéja – Razbójnika*.

V druhom mýte o rozdelení sveta medzi dvoch suverénov pomocou vyoraní hraničnej brázdy, majúcom korene azda tiež v indoeurópskej minulosti, sa opäť objavuje zvrchovaný magický boh s novou, už ľudskou identitou a novým menom, slepý cár *Selěvkiy*, po jeho boku stojí epicky transmutovaný, ľudom bližší a oveľa priateľskejší zvrchovaný boh práva, „Kristov brat“, cárovič *Provь*. Obe tieto postavy sa navzájom kompetenčne dopĺňajú, oddelí ich však brázda, cez ktorú oráč Kristus prehodí („obrátí“) cároviča na svoju stranu. Cárovič potom od Krista prináša svojmu otcovi čarovnú rybu, jej žľč *Selěvkiyovi* vráti zrak, jej útroby, ktoré majú moc vyháňať besov z ľudských duší, skonzumujú všetci spoločne, pretože aj žena starého cára je posadnutá a ani syn (*Provь?*) nie je zdravý. Starý cár *Selěvkiy* konvertuje – „obrátí sa“ a nariadi aj všetkým ľudom vo svojom dome a svojom cárstve veriť Kristovým zjaveniam (ale uvidieť Krista mu nie je dopriate, cez brázdu do chráneného ľudského sveta bol „prehodený“ iba *Provь*, Kristov brat). „Obrátenie“ sa možno udialo nielen s osobou, ale aj s menom starého cára (ako upozorňuje Toporov (1988, s. 508 – 510), spôsob použitia vlastných mien v texte môže byť totožný s tým, čo sa deje s nositeľom mena, napr. keď Hromobijca rozkúskuje svojho protivníka na časti, to isté sa udeje aj s menom protivníka v texte, tiež je rozkúskované na časti, ktoré sa ukryjú v iných slovách). Možno aj pôvodné meno Veles sa spolu so svojím nositeľom „obrátilo“, stalo sa anonymom, z Velesa sa stal *Selěv-kiy*. Autor apokryfu sa mohol pokúsiť o svojskú syntézu starých mýtov a biblických motívov²¹, podobné stratégie neboli v časoch christianizácie ničím vzácnym (viac Kožiak – Nemeš, 2004, s. 9 – 13; Slivka, 2004, 146 – 162; Kožiak, 2004, s. 103 – 124). *Provь* v apokryfe urobí z Krista sebe brata a *Selěvkiyovi* syna, je to naozaj rafinovaná syntéza dvoch rôznych príbehov, určite lahodiaca uchu poslucháčov len neochotne sa vzdávajúcich starej náboženskej praxe, rozprávajúca modelový príbeh christianizácie (pohanskí bohovia sú transformovaní na panovníkov, vďaka zázračnej rybe sa ich duše očistia a oni prijmú kresťanstvo, dokonca to isté prikážu svojim vyznavačom). Podobne ako sa periodického rozkúskovania Velesa (*Solovéja*) počas búrky musel v prvom mýte ujať sv. Eliáš, funkčný následník pohanského Perúna (v epose Eliášov menovec Ilja Muromec, stelesnenie druhej, bojovej indoeurópskej funkcie), v druhom mýte sa nie menej dôležitého spútania, zapriahnutia

²¹ Na zreteľné podobnosti tohto príbehu so starozákonnou Knihou Tobiášovou nás upozornila Z. Hurtajová.

Velesa („skotiego boga“ charakteristicky substituovateľného a aj substituovaného volmi) do pluhu a následnej orby ujíma samotný Kristus, „brat“ mladého cároviča (spolu s ním zastupujúci právny pól prvej funkcie náboženskej suverenity, to z nich robí bratov). Obidva mýty možno koherentne a zmysluplne vyložiť ako konkrétne aplikácie trojfunkčnej ideológie.

Na dôležitý rozdiel medzi zabíjaním drakov (alebo iných neľudských oblúd) a ich krotením, spútavaním, zapriahaním, ktoré má, ako sa nazdávame, svoj pôvod v inom archaickom mýte, upozorňuje v súvislosti s ľudovým podaním o sv. Kosmovi a Damiánovi aj D. Třeštík: „*Zatiaľ čo heroickí hrdinovia všetkého druhu bojujúci s drakom ho vždy zabíjajú, Kuzma s Demjanom ho iba znehybňujú (spútavajú) a potom ho zapriahajú*“ (Třeštík, 2003, s. 123), dodajme, že si s ním potom delia svet na dve zóny. Tento iný typ hrdinov – „krotiteľov“ nie je produktívne spájať s druhou funkciou vojenskej sily, ich kompetenčným ťažiskom alebo „vlastným stredom“ bol, podobne ako u Krista oráča v apokryfe, najpravdepodobnejšie „mitrovský“, právny pól náboženskej suverenity.

Ďalšia podobná látka, považovaná za preoblečený („kreolizovaný“ ak chceme použiť výstižný termín indoeuropeistov Toporova a Ivanova) slovanský kozmogonický mýtus, je známa z etnografického materiálu u balkánskych aj u východných Slovanov. Podľa nej tvoria svet dve rovnocenné bytosti, Boh a Diabol. Človeka Adama stvoril Boh a naučil ho orať. Obaja tvorcovia potom medzi sebou uzavrujú zmluvu, tú treba, domnievame sa, interpretovať nie ako výraz slabosti blahodárnych mocností ochraňujúcich ľudský svet, ako ju mali tendenciu vnímať kresťanskí misionári, ale ako obrovský kozmogonický úspech, rozdelením sveta sa vytvorí priestor ľuďom, rituálna orba, ktorá v tomto podaní chýba alebo je iba naznačená, ktorej by sa zúčastnili obidve mocnosti, by mohla túto dohodu urobiť viditeľnou v teréne. Iné verzie hovoria o spútaní diabla reťazou (motív prispôsobuje aj biblickú látku o archanjelovi Michalovi), diabol sa snaží oslobodiť, ale každoročne pri prvom hrnení na deň sv. Juraja je nanovo zakutý (Třeštík, 2003, s. 125).

Pozoruhodnú analógiu, ktorá by mohla tento mýtus osvetliť, ponúka egyptský mytologický fond. V súvislosti s ním J. Assmann upozorňuje na špecifické naratívne sformovanie symboliky dvojnosti, dvojica bratov Hor a Sutech zastupuje viac ako iba geografické rozdelenie na Horný a Dolný Egypt. „*Hor stelesňuje civilizáciu, Sutech divočinu, Hor poriadok, Sutech neusporiadanosť. Jednotu možno nastoliť iba zmierením týchto dvoch*

protikladných princípov – a zmierenie je možné len vtedy, pokiaľ sa jeden podrobí druhému. Právo, kultúra a poriadok musia bojovať a zvíťaziť, samovoľne sa nepresadia. Nepresadzujú sa však tak, že by chaos, neusporiadanosť, divokosť a násilie úplne vytlačili, ale ho spútavajú. Mýtus teda neposkytuje fundament pre nejaký trvalý stav, ale pre nezavršiteľný projekt, ktorým je spútanie chaosu a nastolenie poriadku... Tento mýtus sa nerozpráva len kvôli poučeniu a zábave. Jeho účinok je dvojaký. Na jednej strane rozvrhuje svet, ktorý je rozdelený na dve časti, a môže sa udržať v chode iba tým, že sa obidve časti spoja k vyššej jednote, vďaka čomu si poriadok udrží prevahu nad chaosom, kultúra nad divokosťou, právo nad násilím (zvýraznil M. G.). Zároveň však mýtus mobilizuje energie, ktoré sú k nastoleniu jednoty a udržaniu chodu sveta potrebné“ (Assmann, 2001, s. 148).

V dávných praslovanských verziách mýtu o rozdelení sveta možno predpokladať postavu odlišnú od drakobijcu, teda akéhosi „krotiteľa“ drakov, toho, kto si s nimi zmeria sily, skrotí ich alebo zapriahne, vynúti si od nich zmluvu o rozdelení sveta, následne ju obidve strany potvrdia napr. spoločným oboraním ako vymedzením vzájomných hraníc. Veľmi pravdepodobne išlo o mytologickú bytosť (prípadne bytosti, ktoré si podelili aspekty tejto funkcie) s vysokým postavením v panteóne, ktorej kompetencie tvoria logický a konzistentný celok práve vtedy, ak ich experimentálne umiestnime do koncepčného rámca trojfunkčnej ideológie, presnejšie do rámca právneho pólu náboženskej suverenity. Tento krotiteľ drakov a oráč nebol patrón bojovníkov, ale správca posvätného, suverénny vo sfére ľudského sveta, bol to odborník na uzatváranie zmlúv, prenechávajúci zmluvným spôsobom suverenitu za brázdou svojmu zmluvnému partnerovi démonickéj, neľudskej, zoomorfnej (dračej, býčej, vlčej) povahy. Garantoval a stelesňoval láskavý, právny a milosrdný aspekt funkcie náboženskej suverenity. Podobne ako Mitra z iránskej Avesty, priamy pokračovateľ védského Mitru a nositeľ mnohých jeho funkčných kompetencií (okrem toho, že bol pôvodcom svetla a ohňa, mal jeden zaujímavý atribút, „*karšō.rāzah*“, ruský preklad „*vypríamiteľ linij (granic)*“ (Toporov, 1988, s. 155), čo by sme preložili ako „vytyčovateľ línií, hraníc“), mohol byť aj „pánom širokých pastvín“²² teda sezónne využívaných periférií ľudského sveta, predstavujúcich jeho problémovú a spornú pohraničnú zónu (alebo aj synekdochu, teda nepriame pomenovanie celku ľudského sveta vyjadrené pomenovaním jeho dôležitej časti).

²² Tento konštantný prívlastok sa opakovane pridáva k Mitrovmu menu v hymnickej básni z Avesty (Jašt 10) „*Ku poctě Mithrově*“ (Oběti ohňům, 1985, s. 98 – 114).

Pre takúto pohraničnú zónu, teda pre pastviny, veľmi presne platí výrok Pierra Touberta: „*Hranica má lineárny charakter iba v abstraktnom vnímaní, reálne je to zóna. Statická je iba zdanlivo. Je vždy výsledkom pohybu a v priestore iba materializuje stav krehkej rovnováhy... Hranica nie je nikdy hradbou, jednoduchou stenou, vždy je to živá membrána či periférny orgán... Zdá sa, že hranica nápadne často produkuje špecifické typy, akým bol napr. „vojak – roľník“ Každopádne vytvára štýl života, v ktorého základoch stojí násilie a nedôvera v normy a v socializačné mechanizmy prevládajúce v centrálnych oblastiach. Hraničný svet je teda výsoštným svetom tzv. out law*“ (Toubert, 2002, s. 729).

Perzský Mitra, teda pán šírych pastvín a vytyčovateľ práve takýchto „krehkých“ hraníc, zároveň každoročne chytal (teda spútal) a následne zabíjal obrovského býka, podľa M. Eliadea to bola súčasť archaického, už indoiránskeho mýtu, ktorého rituálne stvárnenie bolo základným prvkom pri oslavách Nového roka, takže epizóda mala kozmogonický význam (Eliade, 1997, s. 124).

V ďalšom výklade zameriame pozornosť na sv. Juraja, vojaka a mučeníka, s menom ktorého folklórna tradícia Slovanov zviazala relikty zaujímavých pohanských obradov i bohatú mytologickú topiku (Averincev, 1988, s. 273 – 275), ktorá nemá oporu v oficiálnej cirkevnej tradícii. V slovanských folklórnych tradíciách existujú dva obrazy sv. Juraja, jeden sa približuje k oficiálnemu cirkevnému kultu drakobijcu a kresťanského vojaka, teda ukazuje skôr na možné spojenie s druhou vojenskou indoeurópskou funkciou, druhý ho kompetenčne spája s chovom dobytku (ochranca dobytku) a s roľníctvom, zdanlivo teda s treťou funkciou plodnosti a výroby. Tento obraz je zviazaný so začiatkom jari, s prvým vyhánaním dobytku na pastviny u východných a južných Slovanov. V chorváckych piesňach prichádza v deň svojho sviatku zelený Juraj na zelenom koni, Slovinci v tento deň odomykajú pôdu dreveným kľúčom, Bulhari a Srbi rituálne s ochranným cieľom obchádzajú polia (Tolstoj, 2002, s. 103 – 104), dodajme, že aj to je možný, teda arbitrárny spôsob, ako ozrejmiť a nanovo vytýčiť hranice ľudského a ne-ľudského sveta. Najzaujímavejší pre náš výklad je však iný originálny prvok, pridaný k oficiálnemu kultu u východných Slovanov a Baltov, sv. Juraj býva označovaný ako „vlčí pastier“. Ešte v 19. storočí sa v určitých oblastiach Ruska vlk nazýval „psom sv. Juraja“ (Budil, 2001, s. 44), zachovalo sa ruské príslovie: „*Čo je vo vlčích zuboch, to dal vlkovi sv. Juraj*“ (Tolstoj, 2002, s. 104). Podľa ruskej legendy, majúcej paralely v Bosne, Slavónii i v Bulharsku, jeden pastier zbadal udupanú trávu pod dubom a vyliezol

naň, aby zistil, čo sa tu odohráva. Odtiaľ uvidel cválajúceho sv. Juraja, za ktorým bežalo mnoho vlkov. Zastavili sa pod dubom a odtiaľ sv. Juraj posielal vlkov na všetky strany, povoľujúc im, čo smú zožrať. Nakoniec zostal iba starý chromý vlk, tomu sv. Juraj povolil zožrať „toho, kto na dube sedí“, po dvoch dňoch pastier zliezol a chromý vlk ho zožral. Zaujímavý výklad tohto a podobných motívov na základe rozboru mytologických predstáv Baltov a Slovanov podala litovská bádatelka Marija Gimbutasová, tá vidí za folklórnym obrazom sv. Juraja archaického „vládcu vlkov“ (Budil, 2001, s. 44), ktorý sa podľa nej objavuje v epicky transformovanej podobe aj v ruskom bylinnom epose v osobe fenomenálneho lovca a veľkého dobyvateľa, premieňajúceho sa na vlka, bohatiera Volhu Vseslavieviča. Chceli by sme tu ponúknuť iný hypotetický výklad motívu, sv. Juraj nie je vládcom vlkov, ale má s týmto vládcom zmluvu o rozdelení sveta, prostredníctvom nej ho ovláda a obmedzuje, paralyzuje a ohraničuje jeho moc, on určuje, čo si môže a čo nemôže démonický vládca vlkov prostredníctvom svojich démonických podriadených v ľudskom svete vziať. Svätý Juraj zároveň totiž v ľudových predstavách ochraňuje dobytok a ľudí pred vlkmi (v oficiálnej cirkevnej tradícii zase centruje ľudský svet – na čo ukazuje nápadná lokalizácia jeho svätýň (Třeštík, 2003, s. 72) a zároveň stráži ako vojak jeho hranice, podobne ako ľudový „vlčí pastier“). Ak niečo dovolí zožrať svojmu démonickému zmluvnému „partnerovi“, je to vysvetliteľné ako trest za mravný priestupok, potrestaný sa kvôli previneniu ocitá mimo ochranného „obalu“ dôležitej „zmluvy zmlúv“, čo má pre potrestaného tragické následky. Nazdávame sa, že folklórny sv. Juraj má blízko skôr k inej postave ruského bylinného eposu, k fenomenálnemu oráčovi z ruských bylín, Mikulovi Seljaninovi (jeho meno sa dáva do súvislosti so sv. Mikulášom (Toporov, 1983, s. 107)). S Mikulom si už spomínaný „pán vlkov“ (nie ich pastier) fenomenálny lovec a dobyvateľ Volha Vseslavievič „rozdolí svet“ tak, že ho urobí vyberačom daní a správcom troch ruských miest (teda správcom ľudského sveta, niečím podobným je poverený cárovič *Провъ* v bulharskom apokryfe) a sám Volha, vo sfére ľudského sveta nekompetentný (on a jeho družina nevládu vytiahnuť z brázdy Mikulov pluh), kamsi odchádza (nazdávame sa, že naspäť do svojej domény mimo ľudský svet). Podobne aj iná postava bylinného eposu s veľavravným menom Dobryňa (zvláštny bohatier, ktorý nemá rád zbrane, bojuje „mníšskou čapicou“, nerád bojuje a nerád zabíja, vyniká skôr zdvorilosťou a úspešne urovnáva konflikty) uzatvára večnú a neporušiteľnú zmluvu o rozdelení sveta s drakom Goryničom (Ruské byliny,

1964).

Vlci v pôvodnom mytologickom scenári mali teda takpovediac dvoch „šéfov“, podliehali vo svete ľudského sveta (t. j. napr. za magickou brázdou) sv. Jurajovi (pôvodne mytologickej bytosti alebo bytostiam, personifikujúcim blahodarné sily, ktorej interpretantom sa tento kresťanský svätec v ľudovom podaní stal), vo sfére divočiny má však vládu nad vlkmi v rukách iný, už démonický vládca, napr. v litovskej tradícii je to boh smrti, mágie a podsvetia Velinas (funkčný i jazykový ekvivalent slovanského „skotiego boga“, čo interpretujeme ako boha zvierat a divočiny – Velesa), v kresťanskej interpretácii stotožnený s diablom, pokladaný za stvoriteľa vlkov, uctievaný tiež ako ochranca stád pred vlkmi, ktorému boli prinášané hojné zvieracie obete (Budil, 2001, s. 44; Jakobson, 1969, s. 579 – 599). Je to ale „vládca vlkov“ iného typu, je im takpovediac priamo, nie sprostredkované nadriadený.

Človek pri obstarávaní životných potrieb musí hranice takto modelovaného ľudského a ne-ľudského sveta nutne a so všetkými rizikami prekračovať, potrebuje teda korektné vzťahy s obidvomi suverénmi. Napr. pastier na ruskom severe bol považovaný za čarodejníka majúceho vzťah s tzv. *lešim* (zoomorfným duchom lesa blízky Velesovi (Ivanov – Toporov, 1973, s. 46 – 82)) a ďalšími temnými silami. Verilo sa, že pastier uzaviera s *lešim* zmluvu, na základe ktorej mu obetuje najlepšiu kravu a zaväzuje sa dodržať viacero zákazov, napr. nezberať lesné jahody a huby, neodháňať komáre i muchy, nerozrývať mraveniská. Potvrdzujúc zmluvu, obchádza pastier okolo stáda so zámkom a kľúčom, zakopáva papier s textom zmluvy na odľahlom mieste, vyrýva nožom naprieč cesty hranicu (skromnejší ekvivalent rituálnej orby), cez ktorú nemôžu prekročiť nečisté sily (Plotnikova, 2002, s. 354).

Svätý Juraj, ak berieme do úvahy iba ľudové podanie, nie je teda Zabíjač drakov a patrón rytierov, stredovekých dedičov indoeurópskeho ponímania bojovníka stelesňujúcich druhú funkciu vojenskej sily, nie je ani dokonalým lovcom.²³ Ľudovú predstavivosť pohanských Slovanov na prahu christianizácie asi naopak viac oslovovala epizóda z oficiálnej legendy, v ktorej najprv svätý Juraj draka len vážne zraní, tým ho vlastne znehybní a skrotí, a povie oslobodenému dievčaťu: „*Neváhaj a hod' mu na krk svoj pás! Keď to urobila, drak šiel za ňou ako najkrotkejší pes*“ (Voragine, 1984, s. 157). Domnievame sa, že práve v tomto bode deja boli pripojené relikty pohanskej tradície, na základe ktorých „prischla“ v ľudovom podaní sv. Jurajovi kompetencia vlčieho pastiera, „centrujúceho“ priestor ľudského sveta

²³ Tak jeho funkcie popisuje Budil, (2001, s. 42).

a zároveň určujúceho a chrániaceho jeho hraničnú zónu a zároveň dôležitú časť, teda pastviny, majúceho zmluvu s pánom divočiny. Táto hypotéza, ktorú predkladáme na falzifikáciu, by mohla pomôcť pomerne konzistentne a možno presnejšie ako iné osvetliť výnimočné postavenie a modifikácie kultu tohto svätca u slovanských stredovekých národov, napr. budovanie jeho svätýň na miestach starých kultových miest v strede obývaného sveta (Třeštík, 2003, s. 200; Sláma, 1977, s. 269 – 280). Môžeme uviesť aspoň niektoré významné lokality, napr. povestami opradený stred českej krajiny – Říp v Čechách, Wawelský vrch v Krakove, kde sa na mieste jaskyne mýtického draka nachádzali svätyne zasvätené drakobijcom archanjelovi Michalovi a sv. Jurajovi (Koutský, 2005, s. 101). Ďalej možno spomenúť stredoveký uhorský Vesprém, sídlo najstaršieho uhorského biskupstva, so starším, pravdepodobne ešte veľkomoravským kostolom sv. Juraja a novším, už uhorským kostolom archanjela Michala (Steinhübel, 2004, s. 116). Nazdávame sa, že sv. Juraj a archanjel Michal sa až v neskoršom podaní stali patrónmi rytierov a vzormi všetkých stredovekých hrdinov bojujúcich s drakmi. V najrannejšej fáze christianizácie boli spájaní u Slovanov pravdepodobne skôr s náboženskou suverenitou, s právom.

Na posledne spomínaných miestach sa vedľa sv. Juraja objavuje ďalšia kompetenčne blízka postava „spútavača drakov“, nie už svätca, ale archanjela Michala, nazdávame sa, že pri hľadaní pohanských aspektov kultu sv. Michala v stredoveku sa objavili závažné zistenia pri výskume lokality Michalský kopec v Olomouci. Jozef Bláha zisťuje, že práve Michalský kopec bol „*ideovým a kozmickým stredom tunajšej oikumeny*“ (Bláha, 2002, s. 37 – 49), v stredoveku sa v okolí miestnej svätyne sv. Michala konali snemy, súdy a periodické trhy, niečo podobné vrátane intronizácie panovníka je doložené pre už spomínaný krakovský Wawel. Bláha uvádza viacero závažných dokladov o neutralizačnej funkcii zasväcovania bývalých pohanských obetísk archanjelovi Michalovi, všima si modifikácie michalského kultu predovšetkým v oblastiach strednej a východnej „slovanskej“ Európy.

Upozorňuje aj na ďalšie zaujímavé splývanie svätca a archanjela v slovanskom prostredí, ktorému sa venovali hlavne ruskí bádatelia, ide o sv. archanjela Michala a sv. Mikuláša, viacero vlastností sv. archanjela bolo prenášaných na sv. Mikuláša, onomastická kontaminácia mien oboch svätých je však doložená aj v olomouckom nekrológiu z r. 1236. V ľudovej tradícii východných Slovanov je sv. Mikuláš „starším“ medzi svätými, môže dokonca hereticky zameniť na prestole Boha (alebo Krista), v deň sv. Nikolaja Zimného

(Mikuláša) bolo zvykom v Rusku pripravovať hostinu so špeciálne na túto príležitosť uvareným pivom, išlo o sakrálny rituál, zvyk, ktorého nedodržanie by znamenalo narušenie svetového poriadku (Belova, 2002, s. 321 – 322). Dodajme, že varenie piva pre mužikov v ruskom bylinnom epose vykonáva menovec sv. Mikuláša, oráč Mikula Seljanin, deliaci si svet s démonickým Volhom.²⁴ Sv. Mikuláš v ruských ľudových zariekaniach ochraňuje pred čarodejníkmi, urieknutím, chorobami, zbraňami, ohnivým drakom letiacim k dievčatám, lieči ľudí i dobytok, je, podobne ako sv. Juraj, ochrancom dobytka (teda akýmsi strážcom pastvín).²⁵ V kontraste ku „hroznému“ sv. Iljovi (Eliášovi – prívlastok ukazuje na druhú funkciu vojenskej sily, sv. Eliáš (Ilja Gromovik), ktorý u východných a balkánskych Slovanov podedil veľa z pohanského nebeského bojovníka, patróna kniežacích vojenských družín, hrozného hromobijcu Perúna a osloboditeľa atmosférických vôd) je sv. Mikuláš označovaný ako „milosrdný“ svätý, stelesňuje teda niečo iné ako starú vojenskú funkciu, je skôr špecialistom na správu posvätného, presnejšie na jej láskavý, mitrovský pól. Kult sv. Mikuláša bol predovšetkým ľudovým, plebejským, zlieval sa na periférii s relikami pohanských kultov a nadväzoval na predkresťanské personifikácie blahodarných síl (Averincev, 1988, s. 217).

V ľudovej tradícii nielen východných Slovanov sa teda rysuje kompetenčne spríbuznená skupina svätcov: Sv. Juraj, sv. Mikuláš, sv. Kosmas a Damián, sv. Boris a Gleb, ale i archanjel Michal, dokonca samotný Kristus.²⁶ Do tejto skupiny svätcov, ľudovou

²⁴ Meno Mikula sa dáva do súvislosti práve so sv. Mikulášom, ochrancom ruského národa (Toporov, 1983, s. 107).

²⁵ Podľa O. V. Belovej (2002, s. 321 – 322) hlavné funkcie sv. Nikolaja (ochranca dobytka a divých zvierat, roľníctva, včelárstva, vzťah so záhrobným svetom) svedčia o zachovaní stôp kultu pohanského boha Velesa v ľudovom ponímaní. Pretože pohanského Velesa považujeme skôr za démonického a zoomorfného suverénneho pána divočiny, nazdávame sa, že sv. Nikolaj stelesňuje v ľudovom ponímaní jeho komplementárny, teda s ním úzko zviazaný, kompetenčne susediaci mitrovský, teda láskavý protipól (detailnejšie Golema, 2013).

²⁶ Sv. archanjela Michala a sv. Juraja spája kompetenčne J. Hudák, v súvislosti s kultom archanjela Michala na stredovekom Slovensku upozorňuje, že sv. Michal bol síce vnímaný ako symbol víťazného zápasu s pekelnými mocnosťami, teda aj s pohanstvom, zároveň však mohol aj substituovať kompetenčne blízke pohanské božstvá. „*Cirkev sa usilovala schristianizovať starú vieru nenásilne a návazne na domáce danosti, svoje kostoly stavala sprvoti na miestach starých pohanských obetísk, a to už aj preto, aby mala záruku, že sa neobjavia pokútne. Na túto funkciu patrocínia sv. Michala poukazuje i skutočnosť, že objekty jemu zasvätené sú zvyčajne na návršiach (tak je to aj v susedných krajinách, napr. v Krakove, Olomouci, Šoprone), obklopené cintorínmi. Toto patrocínium sa vyskytuje aj v neskorších obdobiach, a to retardovane v 16. – 17. storočí, pričom je príznačné, že vždy ako patrón nových sídlisk, vznikajúcich vnútornou kolonizáciou (hraničné oblasti Oravy, Liptova, Spiša a Kysúc) ... Asi podobný charakter v začiatkoch christianizácie zohralo aj patrocínium*

legendovou tradíciou obdarených podobnými atribútmi, účinkujúcich v podobných úlohách v podobných príbehoch, možno ešte, nazdávame sa, bez interpretačného násilia priradiť českého svätého Prokopa, zakladateľa Sázavského kláštora. Ten podľa ľudovej tradície, zapísanej v 19. storočí, nielen vyhnal čertov zo svojej pustovníckej jaskyne a vykázal ich na púste miesto (horu Lobec, teda „podelil“ si z nimi sféry vplyvu) (Dvĕ legendy z doby Karlovy, 1959, s. 52), ľudové podanie k tomu dodáva, že čerta v jaskyni zapriahol a vyoral s ním dodnes miestami viditeľnú tzv. Čertovu brázdnu medzi Sázavou a svojim rodiskom, dedinou Chotouň (Kadlec, 2001, s. 41 – 42).

Podobné epické témy späté s orbou sa objavujú nielen v ľudových legendách, ale aj v slovanských dynastických povestiach, nazdávame sa, že ide o fragmenty a varianty tej istej archaickej látky, nazdávame sa ďalej, že aj pri dynastických povestiach prispela k ich usporiadaniu práve trojfunkčná ideológia (v rôznych podobách a v rôznom rozsahu). V rámci Dumézilom objavenej trojfunkčnej ideologie bývajú obvykle takéto oráčske motívy dynastických povestí interpretované ako symbolický výraz tretej funkcie plodnosti a výroby. Mýtický pluh býva vnímaný ako v princípe poľnohospodárske, teda treťofunkčné náradie

sv. Juraja, ktoré však v svojej druhej vlne, v dobe vrcholného stredoveku, nadobudlo tvárnosť ochrancu rytierstva“ (Hudák, 1984, s. 19). Aj inde vníma Hudák patrociniá sv. Juraja a sv. archanjela Michala ako príbuzné: „Najstaršie patrociniá na Slovensku pochádzajú zo začiatkov christianizácie, spadajú do 9. a 10. storočia. Výrazom víťazstva christianizácie bývalo patrocínium sv. Michala, ktoré je na Slovensku najfrekvencovanejšie z celej skupiny hagiologických patrocinií, rátajúc do toho aj angelologické, a pravdepodobne aj patrocínium sv. Juraja, ktorého nositeľom je najstaršia zachovaná sakrálna stavba Kostolany pod Trábečom, ktoré však vo svojej druhej vlne v období vrcholnej gotiky nadobudlo stavovskú tvárnosť (ochranca rytierstva, patrocínium hradných kaplniek)“ (s. 460). Dodajme, že nás tu zaujíma predovšetkým oveľa menej prebádaná prvá vlna úcty. Kontinuita úcty k tejto dvojici pokračuje aj v Uhorsku „Novú christianizáciu v 10. a 11. storočí a jej stabilizáciu v 11. – 13. storočí reprezentujú misijné patrociniá (Michal, Juraj)“ (s. 57). Podobne aj J. Sláma odlišuje dve fázy kultu sv. Juraja: „Zatiaľ čo spočiatku bol tento svätec považovaný za patróna bojovníkov a ochrancu ohradených miest, v dobe križiackych výprav sa z neho stal symbol dokonalého rytierstva a patrón šľachty. Vtedy došlo k vyvrcholeniu svätoturajskej úcty“ (Sláma, 1977, s. 270). Ďalej konštatuje zaujímavú skutočnosť: „Medzi patrocíniami niekoľkých desiatok kostolov, ktoré boli v rannom stredoveku postavené v Čechách na približne tridsiatich hradiskách, tvorí najpočetnejšiu skupinu zasvätenie svätoturajské. Aj keď k veľkej obľube a k rozšíreniu kultu sv. Juraja dochádzalo na českom území až od konca 12. storočia, sú tieto hradné svätoturajské svätyne nesporne staršie“ (s. 277), všetko teda ukazuje na staršiu, málo prebádanú podobu kultu patróna ohradených (a predtým pravdepodobne rituálne oboraných) miest. V tejto súvislosti je zaujímavé, že dvojicu sv. Juraj a archanjel Michal nachádzame opäť vedľa seba aj v sídle najstaršieho uhorského biskupstva vo Vespréme. Na vesprémskom hrade stojaci „... kostol sv. Juraja bol najstarobylejší a najstarodávnejší zrejme spomedzi všetkých uhorských kostolov, ktoré stáli v dobe kniežaťa Imricha († 1031). Bol teda starší ako susedný chrám svätého Michala. Keďže v predošlej pohanskej dobe sotva niekto staval kostol, rotunda musela stáť už v 9. storočí a slúžila vesprémskym kresťanom aj po obsadení Zadunajska Maďarmi“ (Steinhübel, 2004, s. 116), má teda ešte veľkomoravský pôvod. Počiatok vesprémskeho biskupstva a teda aj stavba chrámu sv. Michala súvisí s príchodom misijného biskupa Bruna zo Sankt Gallenu do Uhorska v roku 972, ktorý pokrstil knieža Gejzu a ďalších Arpádovcov. Gejzov mladší brat, budúce knieža Nitrianska, „dostal pri krste meno Michal, podľa archanjela Michala, ktorý sa stal aj patrónom súčasne založeného vesprémskeho biskupstva“ (s. 115).

(obdarené síce v konkrétnych príbehoch magickými kvalitami). Na rozdiel od tejto častej interpretácie sa domnievame, že prvý pluh – prototyp pluhu²⁷ – bol predovšetkým veľmi dôležitou liturgickou prvofunkčnou rekvizitou, využívanou napr. pri voľbe či potvrdení posvätného náčelníka a súčasnom symbolickom spútaní, zapriahnutí zoomorfnej obludy či zvieratá (napr. v prípade českého Přemysla Oráča v Kosmovej *Kronike českej* (1975) túto úlohu splnili obyčajné strakaté voly, ktoré pravdepodobne zastúpili slovanského „skotiego boga“ Velesa, a potom sa veľavravne vytratili z ľudského sveta a navždy zmizli v skale). Táto rekvizita sa teda najprv využila obidvomi spolupracujúcimi zmluvnými stranami pri definovaní ľudského sveta, pluh bol až potom prenechaný a odovzdaný tretej funkcii už ako roľnícke náradie. Sakrálny vládca sa po tomto prvofunkčnom výkone odobral väčšinou „centrovat“ ľudský svet („liturgická“ náboženská funkcia pluhu sa ale môže aktualizovať vo výročných alebo ochranných rituáloch, vtedy sa sakrálny vládca alebo jeho splnomocnení vracajú opakovať orbu).

Takáto orba predstavovala základný prvofunkčný výkon nutný na to, aby sa dualita prvej funkcie stala zrejmou, etablovala sa v priestore. Tretej funkcii sa týmto (rovnako ako druhej) iba otváral rámec, aby sa vôbec mohla objaviť, tvorili sa elementárne kozmogonické podmienky, aby mohla „naštartovať“ (napr. oráč Mikula z ruského bylinného eposu po svojom oráčskom výkone prenechá pluh roľníkom a odchádza „centrovat“ ľudský svet, vymáhať dane a vynuocovať dodržiavanie práva v troch ruských mestách, ktoré mu ako kompetentnejšiemu správcovi prenechal jeho protipól, démonický lovec a dobyvateľ Volha, premieňajúci sa na zvieratá).

G. Dumézil sa pokúšal spojiť pluh s treťou funkciou pri interpretácii sociálnej legendy starovekých Skýtov, zaznamenanaj Herodotom. Skýtom z neba spadli tri zlaté a žeravé „funkčné talizmany“, ako ich Dumézil nazýva, nádoba (náboženská funkcia), sekera (funkcia vojny) a pluh (funkcia plodnosti a výroby). Domnievame sa, že podstatne bohatší, aj keď fragmentárny slovanský mytologický materiál môže túto interpretáciu spresniť, zlatý pluh primárne odkazoval na právny pól prvej náboženskej funkcie, zároveň a druhotne i na tretiu funkciu, bol teda symbolom, ktorý odhaľoval a ukazoval vzájomnú spriaznenosť týchto dvoch funkcií, ich spoločnú náklonnosť k mieru a prosperite.

²⁷ U starovekých Skýtov, susedov Praslovanov, ale i u súčasných Osetíncov, potomkov Skýtov, bol tento prvý pluh zlatý a žeravý, spadol z neba spolu so sekerou a miskou, ďalšími funkčnými talizmanmi a dotknúť sa ho mohol iba tretí, najmladší kráľov syn.

Na niečo veľmi podobné upozorňuje aj helenista Vernant v brilantnej trojfunkčnej interpretácii Hesiodovho mýtu o striedaní pokolení (zlaté a strieborné pokolenie spája s náboženstvom, bronzové a hérojské s vojnou a železné s plodnosťou a výrobou). Podľa Vernanta: „*První a třetí funkce, králové a zemědělci, jsou tedy spjati mytickým i reálným poutem. Hésiodův zájem je zaměřen právě na problémy, které se zároveň týkají první i třetí funkce, na otázky, které se jich týkají společně... Tato spřízněnost vychází jasně najevo v oné části Aratovi básně, kde tento autor z Hésioda přejímá mýtus o kovových pokoleních: Vláda Diké (bohyne spravodlivosti – pozn. M.G.) se tu jeví jako neodlučně spjatá se zemědělskou činností. Zlatí lidé (personifikovaná náboženská funkcia – pozn. M. G.) neznají žádné spory a boje: ‚dobytek, pluh a sama Diké, jež udílí oprávněné statky, jim všeho poskytují hojnost‘. Bronzoví lidé (personifikovaná funkcia vojny – pozn. M. G.), kteří si ukují meč války a zločinu, zabijí tažné voly a snědí je“ (Vernant, 2004, s. 130). Dodajme, že ani mýtický Přemysl (stelesnenie spravodlivosti) svoje voly (ako zmluvných partnerov) nezabije a nezje, ale odviaže ich a prepustí a nasýti sa charakteristicky „prvofunkčne“, chlebom a syrom na „železnom stole“ – pluhu.*

Nazdávame sa, že podobným spôsobom možno interpretovať obrad nastoľovania nového kniežat'a u korutánskych Slovanov, ktorý sa v modifikovanej podobe zachoval až do 15. storočia. Pred posadením na kamenný stolec na Gosposvetskom poli sa budúce knieža **preoblieklo do sedliackych šiat, nasadlo na kobyľu a bolo vedené trikrát okolo kamenného stolca**, pričom prítomní spievali slovinské Kirieeleison. Slávnosť bola dovŕšená omšou v ústrednom korutánskom kostole Panny Márie (Gospa Sventa), ktorý bol postavený práve v blízkosti tohto miesta okolo roku 760 (Třeštík, 1997, s. 345). Symbolika sedliackych šiat v tomto rituáli podľa nás nezdôrazňuje sedliacky pôvod kniežacej moci, ale presne naopak. Spolu s ďalšími symbolmi (kobyľu, kamenný stolec) ukazuje, ako prvotnou zmluvou medzi dvoma pólmi náboženskej funkcie (knieža jazdiace na osedlanej, „spútanej“ kobyľe) bol v teréne načrtnutý (trojitou obchôdzkou – jazdou, ekvivalentnou rituálnej orbe) chránený ľudský priestor, ktorý až následne môže zaplniť kozmogonicky a sociogonicky mladšia tretia funkcia. Zmluvní partneri sa po obchôdzke rozdelia a charakteristicky obsadia svoje domény, knieža je rituálne usadené na kamenný stolec (ekvivalent posvätného ohňa ako štátneho centra) uprostred ľudského sveta a posvätný kôň pravdepodobne odchádza do zóny za jeho hranicami.

Pluh v analyzovaných príbehoch bol teda najpravdepodobnejšie symbolom prvotnej zmluvy o rozdelení sveta medzi láskavým, ľudským a právnym (pluh ovládajúcim) pólom náboženskej suverenity na jednej strane a magickým, hrozným, démonickým, neľudským a zoomorfným (do pluhu zapriahnutým) pólom tejto suverenity.²⁸ Možno naň aplikovať jedno dôležité zistenie C. Lévi-Straussa: pluh svojou „dualistickou povahou“ patril k tým predmetom, ktoré možno použiť ako čosi, čo Lévi-Strauss nazýval binárnym operátorom (Lévi-Strauss, 1993, s. 28). Pluh môže mať z logického hľadiska vzťah k problému, ktorý je tiež binárny, je teda istá afinita medzi predmetom ako je pluh a problémom, ktorý sa mýtus o prvotnej zmluve pokúša vyriešiť.

Mytologický pluh bol však zároveň aj komplexnejším, transfunkcionálnym symbolom, osvetľujúcim nielen vzťah oboch pólů funkcie náboženskej suverenity, ale aj ich vzťah k funkcii tretej. Mimoriadny význam v mýte mala postava oráča, len vďaka jeho oráčskemu výkonu sa mohol uprostred divočiny plnej démonických tvorov objaviť ľudský svet ako chránený priestor. V ľudovom podaní sa pluhu ako dôležitej liturgickej rekvizity po vytlačení starej náboženskej praxe museli opätovne chopiť niektorí stredovekí svätci a mýtickí zakladatelia dynastií, aby mohli ako noví zástupcovia právneho pólu náboženskej suverenity presvedčivo demonštrovať svoju schopnosť centrovať ľudský svet a chrániť jeho hranice.

²⁸ Dualizmus prítomný v tomto skýtskom funkčnom talizmane robil interpretačný problém aj Dumézilovi (Dumézil, 2001, s. 473 – 480), v antických zmienkach o skýtskom pluhu sa totiž vždy spomínajú jeho dva komponenty, volské jarmo a pluh (*iugum boum, aratrum*) a takisto popri kráľovských Skýtoch, pravdepodobne špecialistoch na náboženskú zvrchovanosť a kočovných Skýtoch, bojovníkoch, sa u Herodota spomínajú ešte dva druhy špecialistov na tretiu (?) funkciu, sú to Skýti – oráči a Skýti – pestovatelia. Tento nepomer medzi počtom symbolických predmetov (3) a delením Skýtov na štyri funkčne definované skupiny by azda prestal byť nevysvetliteľnou anomáliou a stal by sa očakávaným výsledkom, ak by sme sa pokúsili vnímať pluh ako náboženský symbol komplexnejšie, „dualisticky“, teda aj s nutnou ľudskou obsluhou (zodpovedá jej pluh) a zvieracou hnacou silou (zodpovedá jej jarmo), takto to robíme v priloženej schéme, takto to však napr. robí aj staroveká iránska hádanka, ktorú si dovoľíme citovať: „*Co je to, co má deset nohou, tři hlavy, šest očí, šest uší, dva ohony, tři páry varlat, dvě ruce, tři nosy, čtyři rohy, tři hřbety a život a udržování celého světa na tom závisí?...Je to přece spřežení dvou býků s mužem, který orá...*“ (Oběti ohňům, 1985, s. 255). Text hádanky zaostruje na aktérov orby, nás viac zaujíma vzťah, ktorý ich spája a ktorý zmyslovo názorne, obrazne a nepriamo reprezentuje v hádanke vynechaný pluh s jarmom. Na tomto mieste je potrebné komentovať aj **schému** priloženú za textom, do ktorej sme sa pokúsili skondenzovať naše hlavné zistenia. Horná časť schémy je vybudovaná na rozlíšení denotačnej a konotačnej úrovne v mýte o pluhu. Rozlíšenie denotačnej a konotačnej úrovne mýtu rozpracoval v inej súvislosti R. Barthes (2004, s. 109 – 115; Marcelli, 2001, 220 – 225.). Spodná časť schémy vychádza z metodologických princípov C. Lévi-Straussa o konštruovaní modelov ako tabuliek vzťahov, pričom vzťahy majú logickú a metodologickú prioritu pred prvkami, ktoré spájajú (Lévi-Strauss, 1996, s. 176 – 177; Kanovský, 2004, s. 185). Schéma načrtáva model priestoru, v rámci ktorého pluh spolu s ľudskou obsluhou a zvieracou hnacou silou mal funkciu konkrétneho klasifikátora, nositeľa pojmu a dualistického **symbolu prvotnej zmluvy o rozdelení sveta**. Symbol pluhu mohol nepriamo pomenúvať v princípe identický zmluvný vzťah medzi historicky a kultúrne rôznymi dvojicami, zastupujúcimi však vždy funkčne komplementárne dva póly funkcie náboženskej suverenity.

DENOTAČNÝ SYSTÉM

- priradenie významu ku vnímanému predmetu
- reálny alebo „terminologický“ kód spriaznený s logikou

Pluh = poľnohospodárske náradie, charakteristické pre tretiu funkciu plodnosti a výroby

KONOTAČNÝ SYSTÉM

- systémy druhých významov, pridávanie sekundárnych významov a funkcií
- „rétorický“ kód spriaznený s mýtom umožňuje širšiu komunikáciu, zapája aj afektívny, ideologický svet, „kreslí“ socio-kozmozologický model sveta

Pluh = „konkrétny klasifikátor“, nositeľ pojmu, symbol prvotnej zmluvy v indo-európskom modeli sveta, prvofunkčná liturgická rekvizita (zmyslovo vnímateľným spôsobom dosvedčuje, že mytologický problém bol vyriešený, že rozpor bol prekonaný, ľudský svet bol vyčlenený z ne-ľudského)

Ne-ľudský svet

(neusporiadanosť, divokosť, násilie)

- obývaný zvieratami, mytologickými obludami, cudzincami
- divočina, les, vodné plochy

Hraničná zóna

Ľudský svet

(právo, kultúra, poriadok)

- sezónne využívané pastviny ako periférny orgán ľudského sveta
- obrábaná pôda, polia
- ľudské sídlo (hradisko, dedina)
- príbytok
- sakrálne centrum domu, štátu (napr. ohnisko, kamenný stolec, sakrálne stavba)



- démonické božstvá (had Varuna) a epickí hrdinovia, mytologické obludy, zvieratá (drak zapriahnutý do pluhu sv. Kosmom a Damiánom, čert zapriahnutý sv. Prokopom, obri, ktorí obrovským pluhom vyorali koryto Hrona, strakaté voly Přemysla Oráča, démonický lovec a dobyvatel Volha z ruských bylín, meniaci sa na vlka, vlky ako „psy sv. Juraja“, drak spútaný princeznou na príkaz sv. Juraja, kobyla korutánskeho kniežaťa

- brázda ako hranica (magický ekvivalent opevnenia, oplotenia) vyoraná pluhom (symbolom zmluvy spájajúcej obidve strany)

- sv. Juraj ako „vlčí pastier“, iránsky Míttra ako „pán šírých pastvín“
- sv. oráči (Kosmas, Damián, Prokop), oráči – zakladatelia dynastií (Přemysl, Piast), postavy v epose (oráč Mikula), ktoré ohraničujú a chránia svet ľudí -svätci „centrujúci“ svet ľudí (sv. Juraj, sv. Mikuláš), zakladatelia dynastií (Přemysl po zvolení za knieža), korutánske knieža posadené na kamenný stolec

2.3 INVÁZIA KOMICKÝCH PRVKOV DO STREDOVEKEJ LITURGICKEJ DRÁMY. (MOŽNÝ) PRÍBEH JEDNEJ SMRTELNE VÁŽNEJ LEGENDY V ĽUDOVOM PROSTREDÍ U ZÁPADNÝCH SLOVANOV

„... aby se hloupost (bláznovství), která je naší druhou přirozeností a je člověku vrozena, mohla aspoň jedinkrát v roce svobodně vyžít. Bečky s vínem praskají, jestliže se čas od času neotevřou a nevpustí se do nich vzduch. My všichni lidé jsme špatně sbité soudky, které puknou od vína moudrosti, bude-li toto víno v stálém kvasu pokory a zbožného strachu. Je třeba dát vínu vzduch, aby neskyslo. Proto také v sobě povolujeme v určité dni bláznivinám (hlouposti), abychom se pak s tím větší horlivostí vrátili k službě boží.“

Apológia sviatku bláznov z 15. storočia (citované podľa Bachtin, 1975, s. 66)

Postoj stredovekej cirkvi ku komickému živlu nechával otvorené viaceré možnosti od rigorózneho odmietania smiechu až po jeho blahovoľné strpenie. Nadväzoval tak na antickú tradíciu, ktorá sa prostredníctvom tragédie prvá pokúsila realizovať pojem plnej a neporušenej vážnosti s vylúčením smiešneho ako menejcenného, „a tým se vědomě vzdálila životu – bios – a primitivním smíšeným formám“ (Curtius, 1998, s. 455). Antika však tiež vypracovala a zdôvodnila zmiešaný štýl vážne-smiešne, kde žart slúžil, podobne ako v kázňach neskorého stredoveku, cieľu v smiechu hovoriť pravdu.

Pre hagiografiu ako žáner ranokresťanskej biblickej epiky je typické niečo, čo M. Bachtin trefne nazval mrazivo kamennou vážnosťou. Jej odtieňmi a prejavmi sú strach, zbožná pokora, poníženosť; iní, týmto antropologickým stavom (a teologicky podloženým modelom sveta) žičlivejšie naklonení bádatelia hovoria skôr o zmiešaných pocitoch smútku, jemnosti a radosti, ktoré pramenia z úprimného pokánia (Milko, 2005, s. 56). Žáner je veľmi blízky myšlienkam konštantinopolského patriarchu Jána Zlatoústeho († 407), ktorý učil, že Kristus sa nikdy nesmial (Curtius, 1998, s. 452) a kresťanom preto odporúčal trvalú vážnosť, hlboké pokánie a ľútosť nad vlastnými hriechmi (Bachtin, 1975, s. 65). Dodajme však, že ani hagiografia nebola vždy a všade hermeticky uzavretá pred prenikaním komických prvkov.

Nás teraz bude zaujímať veľmi konkrétna byzantská hagiografia a jej, ako sme sa to už pokúsili detailnejšie zdôvodniť inde (Golema, 2009, 2012), ľudové kontinuity u západných Slovanov, v ktorých je intenzívne prítomný práve komický živel. Hojný výskyt komických fragmentov v skúmaných textoch tzv. „jarného vynášania smrti“ na 5. nedeľu Veľkého pôstu odporučíme čítať trochu paradoxne – ako dôkaz ich liturgického pôvodu, ako výsledok invázie komických prvkov (mimoriadne výstižný metaforický termín *invázia* preberáme

z pojmového inštrumentária V. Černého) do zľudovenej pololiturgickej drámy.

Geografické rozšírenie zvyku jarného vynášania smrti zahŕňa (domnievame sa, že vôbec nie náhodou) práve tú časť strednej Európy v 9. až 11. storočí zasiahnutú grécko-slovanskou kultúrou, ktorú Dvorník (2008, s. 142) nazýva *Sclavinia*, zahŕňa teda západných Slovanov, z časti aj susediace nemecké oblasti, J. Grimm (1968, s. 629 – 658) ho však považuje za slovanský zvyk. Medzi Maďarmi južná hranica výskytu zvyku „*kiszehajtás*“ – vynášania kyseľa (Moreny) prevzatého od Slovanov – siahala na juhu skoro až po čiaru Budapešti (Manga, 1956). Uvažuje sa o presnejšie nedatovanom stredovekom pôvode zvyku, ktorý predstavuje syntézu „*ľudovej mágie a rustikalizovanej kresťanskej ideológie*“ (Slivka, 1992, s. 56). Na tento názor sme sa pokúšali nadviazať a bližšie ho spresniť, sformovanie rituálu datovať už do čias Veľkej Moravy a jeho šírenie, etablovanie a pretrvávanie vysvetliť dočasne birituálnym prostredím českého biskupstva, Poľska i Uhorska (podrobnejšie Golema, 2009, 2012).

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

Legenda (opakovane čítaná a rozsiahlo komentovaná v liturgii 5. týždňa Veľkého pôstu) *Život Marie Egyptské, někdejší nevěstky, konající přísné pokání v Jordánské poušti* (Byzantské legendy, 2007, 83 – 95) bola napísaná v 7. storočí, autorstvo je pripísované

Sofróniovi I. (634 – 644), jeruzalemskému patriarchovi. Autorom *Veľkého kánonu* – pozoruhodnej „homílie vo veršoch“, v pravoslávnej liturgii stále živého diela a skvostu byzantskej hymnografie – bol sv. Andrej Krétsky, biskup na Kréte (660 – 740). Spoločné čítanie a spievanie obidvoch liturgických textov počas 5. týždňa Veľkého pôstu ustálil VI. všeobecný cirkevný koncil v r. 680 v Konštantinopole, Trióda z 11. storočia (byzantská liturgická kniha) predpisuje spievať *Veľký kánon* v 5. nedeľu Veľkého pôstu²⁹.

Je dôležité upozorniť, že sv. Mária Egypťská (lat. *Maria Aegyptica*/gr. *Μαρία Αιγυπτία*) bola a stále je rozdielne vnímaná, hodnotená a liturgicky „používaná“ západnou a východnou cirkvou, v systéme východných svätcov a svätíc premietajúcom jej kult až do troch sviatočných dní sa teší podstatne väčšej úcte ako jej západný náprotivok. Kým západná Mária Egypťská je len radová až periférna svätica, kult prepodobnej matky Márie Egypťskej je u východných kresťanov liturgickou dominantou nielen 5. týždňa veľkého pôstu (v súčasnosti dva dôležité sviatky – štvrtok *Veľkého kánonu* a Nedeľa prepodobnej matky Márie Egypťskej), ale podľa mienky teológov dokonca najlepšie odráža náboženskú psychológiu pôstnych dní na Východe. Patrí teda, čo sa týka multimediálneho „veľkopôstneho textu“ (ako ho v hlavných rysoch liturgicky definuje byzantská liturgická kniha Pôstna trióda), nepochybne k jeho ústredným zložkám. Pre veľmi pôsobivo poeticky stvárnený východný kult Márie Egypťskej úplne platí Jakobsonova definícia textovej dominanty, jej text skutočne vo výraznej miere (spolu)zakladá štruktúrnú jednotu východného veľkopôstneho textu a jeho špecifický charakter, (spolu)ovláda, determinuje a transformuje jeho ostatné zložky a tak zaisťuje jednotu a súdržnosť celej jeho textovej štruktúry. Zároveň sa spolupodieľa,

²⁹ „ВЕЛИКИЙ КАНОН – Богослужбное употребление В. к. впервые зафиксировано в памятниках студийской традиции, в Ипотипосисе (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 235) и др.; они предписывают петь канон в четверг 5-й седмицы Великого поста (см. ст. Марино стояние). Текст В. к. встречается уже в древнейших известных греч. и слав. рукописях Триоди. В греч. Постной Триоди X в. (Sinait. gr. 734-735) канон отделен от рядового дневного последования четверга 5-й седмицы заголовком: «В тот же день седальны, поемье на Великий канон» - это, возможно, указывает на то, что он не так давно был добавлен к корпусу песнопений Триоди. В Триоди XI в. (Vator. 315-949) В. к. предписано петь по частям на 5-й седмице с понедельника по пятницу. Подобное разделение канона (неясно, относящееся ли к 5-й или 1-й седмице) указано соответственными пометами на полях в слав. Триоди XII-XIII вв. (РГАДА. Тип. 137). Триодь XI в. (Vat. 771) предписывает петь В. к. в 5-е воскресенье поста. Т. о., первоначально В. к. был привязан к 5-й седмице поста, но не обязательно к четвергу“ (Лукашевич, online).

domnievame sa, že značnou mierou, i na fenoméne, ktorý býva označovaný aj ako „paschacentrismus byzantskej liturgie“ (Bugel, 2009, s.61).

K prevzatiu dialogizovanej liturgickej hry o Márii Egyptskej zbožnými laikmi, k jej úniku mimo chrám mohlo dôjsť za dramatických okolností, ktoré nastali po cirkevnej schizme v polovici 11. storočia, po ktorej už predtým tolerovaná birituálnosť nebola možná a Nedeľa prepodobnej Márie Egyptskej (a zároveň tiež nedeľa – alebo štvrtok? – *Velkého kánonu*) odrazu vypadla z liturgického kalendára západných Slovanov. Táto zmena nebola všeobecne prijatá z dôvodov, ktoré určite nastali po úplnom zákaze východnej liturgickej praxe.³⁰ Predpokladáme, že časť zbožných laikov i kňazov zmenu liturgických zvyklostí neprijala a naďalej mimo chrámu bez kontroly cirkevných vrchností pokračovala v starej (polo)liturgickej praxi, vo „vynášaní smrti“. Išlo totiž o sviatok, ktorý sa už pevne etabloval v kolektívnej pamäti. U ľudových vrstiev, vzdialených od subtílnych teologických polemík, nepochopiteľný zákaz takéhoto predtým dôležitého sviatku (sviatkov) musel vyvolať úzkostnú tenziu. Sviatok teda, ako sa nazdávame, začali sláviť „ilegálne“, bez cirkevnej kontroly a mimo chrámu. Takýto vývoj možno predpokladať iba u tých Slovanov najprv obradovo silno ovplyvnených byzantskými misiami, neskôr istý čas birituálnych, ktorí sa po cirkevnej schizme ocitli na západnej, latinskej strane „železnej opony“, teda práve a len u Slovanov stredovekej Sclavinie. U južných a východných Slovanov používajúcich naďalej byzantský obrad podobne načasovaný a takto rozvinutý „ľudový sviatok“ nemohol vzniknúť jednoducho preto, lebo východiskový text sviatku neopustil priestor chrámu a zostal (dodnes) v podobe živej liturgie inscenovaný v jeho vnútri, pod kontrolou cirkvi, nemohol sa teda kontaminovať ani spájať do hybridných útvarov.

Nedeľa prepodobnej Márie Egyptskej ako „muriénová nedeľa“ (Zelinová, 1992, s. 205), „marmariénová ňedeľä“ (Habovštiak, 1983, s. 228), „smrtná nedeľa“ v ľudovom podaní na Slovensku či „niedziela marzania“ v Poľsku prežila s príslušnými rituálmi napriek opakovaným cirkevným zákazom ako ľudový sviatok do 19., dokonca miestami až do 20. a 21. storočia, kedy bola popísaná etnografmi. Títo však „zahodili kľúče“ od jej interpretácie chybným apriórnym (a plošne prijímaným) predpokladom, že byzantsko-slovanská etapa

³⁰ Pápežská politika po rozdelení cirkvi roku 1054 v oblastiach, kde dominácia latinskej kultúry a orientácia na Rím boli jednoznačné (teda napr. v Čechách a na Morave), bola taká, že kúria neváhala potláčať akékoľvek prejavy iných rítov ako bol rímsky a likvidovať akékoľvek reziduá iných kultúr, než bola latinská (Avenarius, 1992, s. 134).

stredovekých dejín tzv. Sclavinie nemohla zanechať v ľudovej kultúre také výrazné, pomerne komplexné a dokonca živé rezíduá.

Pevné usadenie (načasovanie) rituálu jarného vynášania smrti v liturgickom roku – teda predovšetkým 5. nedeľa Veľkého pôstu – odkazuje tiež práve na dávnu spojitosť s liturgiou.³¹ Len u západných Slovanov zaužívaný ľudový názov „smrtná nedeľa“ nie je bez interpretačného násillia priamo odvoditeľný z latinského názvu tejto nedele *Dominica passionis*, ide celkom zrejme o regionálnu anomáliu, domnievame sa, že aj o datovateľnú terminologickú fosiliu z čias pred cirkevnou schizmou. Napr. Maďari používajú iný, tiež ľudový variant názvu tejto pôstnej nedele – *feketevasárnap*, teda čierna nedeľa (odvodený od zvyku zakrývať v tomto čase v kostoloch kríž čiernou látkou – volá sa to aj „pôst očí“), možno práve vďaka tomuto jazykovo determinovanému odstupu si mohol maďarský etnograf Manga (a my spolu s ním) všimnúť: „*Túto nedeľu Česi a Moravia* (dodávame, že nielen oni – pozn. M. G.) *volajú smrtnou nedeľou*“ (Manga, 1956, s. 433).

Navrhujeme alternatívny výklad vzniku názvu „smrtná nedeľa“ (< Nedeľa prepodobnej matky Márie Egypťskej), jeho podstatou chce byť to, že názov predstavíme ako možný (logický, konzistentný a možno až takmer nutný) výsledok chodu inak dobre známych mechanizmov transformácie textu, pôsobiacich na paradigmatickej či syntagmatickej osi jazyka, teda, ako produkt procesov, ktorými bežne vznikajú nepriame (obrazné) pomenovania. V poeticky (či rétoricky) sformovaných textoch sa často vyskytuje nahradenie sémanticky užšieho vlastného mena apelatívom v štýle: Homér – knieža básnikov, Komenský – učiteľ národov. Poetické slovníky takéto obrazné pomenovanie nazývajú antonomáziou a definujú ju ako druh synekdochy používajúci namiesto vlastného mena osoby jej charakteristickú vlastnosť. Antonomázia je svojho druhu „generalizujúca“ synekdocha podobného typu ako napr. obrazné pomenovanie „smrteľníci“ namiesto „ľudia“. Centrálnou udalosťou *Života Márie Egypťskej* je, ako v každej legende, smrť tejto svätice, ktorá je však zároveň aj *dies natalis*, teda dňom jej zrodzenia do pravého života. Logiku predpokladaného transformačného procesu možno preto schematicky zachytiť nasledovne: Prepodobná matka Mária Egypťská > Muria, Maria, Marej, Mara, Morena, Mařena, Marzana > antonomázia: české a moravské Smrtholko, Smrtonoško-Velkonočko, Smrtničko; slovenské Šmertka, Smrť; lužickosrbské Smerdniza > z toho následne odvodená „smrtná nedeľa“.

³¹ Korene stredovekej drámy treba hľadať „*miestne v chráme a vecne v určitých presne vymedzených partiách liturgie*“ (Černý, 1964, s. 14).

Práve na „smrtnú nedeľu“ si východná cirkev pripomína pamiatku spomínanej sv. Márie Egyptskej, vo východnej tradícii mimoriadne významnej kajúcnice (hrdinky prechádzajúcej víťazne „bojiskom pôstu“, ako to formuluje sv. Andrej Krétsky vo *Velkom kánone*), pred odchodom do púšte sa **umývajúcej v rieke Jordán, zázračne prechádzajúcej** na Zelený štvrtok **po hladine rieky Jordán** z pustého brehu na breh obývaný ľuďmi, po prijatí eucharistie sa rovnako zázračne **vracajúcej po hladine rieky naspäť do púšte** (s riekou-vodou teda bytostne spojenej) a navyše v ten istý deň **zomierajúcej** (to by mohlo uspokojivo osvetľovať už citované názvy topenej figúry typu Smrtholko, Smrtonoško-Velkonočko (Čechy), Smrtničko (Morava, v tomto znení ich uvádza Veselovskij (1880, s. 97), Šmertka, Smrt' (Slovensko) či lužickosrbská Smerdniza (Grimm, 1968, s. 645). Iné frekventované pomenovania možno tiež vyložiť ako antonomázie, napr. slovenské Kysel', maďarské kisce, pôvodne názov bezmlicnej pôstnej kyslej polievky a zároveň vhodné obrazné (synekdochické) pomenovanie Veľkého pôstu či jeho ľudských stelesnení³².

Svätec býva definovaný svojimi atribútmi rovnako, ako hrdinu eposu charakterizuje jeho prívlastok: sv. Katarína má svoje koleso, sv. Juraj draka, sv. Martin plášť, meč a žobráka, sv. Mária Egyptská má starca Zosimu, nahotu, prísny pôst napučané hrachy (šošovice?), riekou, víno a chlieb, smrť, pohreb. Všetky tieto kľúčové atribúty sa objavujú veľmi frekventovane i v textoch jarného vynášania smrti.

V rituáli vynášania smrti často spoluúčinkuje mužský protipól Moreny na Slovensku označovaný ako Dedko, Ďatko, v Čechách a na Morave Mařák, Mařoch, Smrťák; v Poľsku

³² Už najstarší zákaz pražskej synody z roku 1366 „cituje“ (pololiturgickú?) vetu odrážajúcu, domnievame sa, kresťansky paradoxné chápanie smrti ako narodenia do večného života, ku ktorej možno nájsť v liturgických textoch početné paralely (pre náš výklad významné segmenty sme zvýraznili): „...*Item v mnohých městech, městečkách a vesnicích zachovávají klerici i prostý lid zvrácený zvyk: uprostřed Velkého postu figurínu v podobě smrti nosí za zpěvu a pověřených her městem až k řece, kde tu samu figurínu prudce vhodí do vody a ve své nevědomosti prohlašují, že smrt jim již nemůže více uškodit, protože je zcela a dokonale vyhoštěna z jejich hranic. Proto se nařizuje všem i jednotlivě, aby farní správci, kteří se společně se svým lidem něčeho podobného účastní, byli okamžitě zbaveni svatých úřadů tak dlouho, dokud řečení narušitelé a pověřivci nepřijmou od pana arcibiskupa náležité a uzdravující pokání za provinění, jejichž rozhřešení si ctihodný otec zvláště pro sebe ponechává...*“ (citované podľa Těra, 2009, s. 142). Najstarší zachovaný cirkevný zákaz jarného vynášania smrti hovorí teda o **účasti kňazov** a o praktizovaní zvyku v politických a kultúrnych centrách (hradoch, mestách) – teda nie na periférii, vidieku. Domnievame sa, že českej cirkvi v roku 1366 nešlo o likvidáciu pohanských povier, ale aj o likvidáciu, zdá sa, veľmi populárnych a tvrdošijne odolávajúcich pozostatkov grécko-slovanskej kultúry, ktoré už v zmenených pomeroch nemali liturgickú oporu. K citovanej „pololiturgickej“ vete uvedieme aspoň dve liturgické paralely: „*Psalite regi magno, devicto mortis imperio.*“ („*Spievajte žalmy veľkému kráľovi, víťaznému premožiteľovi smrti*“, Resurrectio – Hra o vzkriesení Pána, 10. storočie; citované podľa Černý, 1964, s. 17). „*Zmiluj sa nado mnou, Bože, zmiluj sa nado mnou. Získal som teba, víťaz nad smrťou, a v tebe prameň života*“ (Veľký kajúci kánonsvätého Andreja Krétskeho, 8. storočie, online).

Marzak (všetky varianty mena môžu byť interpretované ako antonomázie „starca Zosimu“ z textu oficiálnej legendy).

Podľa účastníkov rituálu z Nižnej na Orave je Morena „*prezodedze*“, čo vraj znamená, že nemá kabáta (logickejší výklad by bol, že je „bez odedze“, teda nahá (ako sa o tom zmieňuje legenda), to, prečo v princípe nedôverujeme „etiologickému mýtu“ účastníkov rituálu, vysvetlíme nižšie).

Mária Egyptská je hrdinka, „víťazne prechádzajúca bojiskom pôstu“ (ako to vo *Veľkom kánone* obdivne konštatuje sv. Andrej Krétsky), na ortodoxných ikonách je štandardne zobrazovaná ako na smrť vychudnutá starena s bielymi vlasmi (ťažko si predstaviť, že by si byzantskí misionári medzi Slovanmi nepomáhali ikonami). Pôst je jej (i Zosimov) kľúčový atribút, obidvaja sú skutočnými virtuózmi pôstu, spolužijú s hladom (vidieť to na ich výtvarnom zobrazení), dobrovoľne ho znášajú a každodenne nad ním víťazia. Pripomeňme, že stredoveká cirkev prostredníctvom liturgického kalendára vnášala istú pravidelnosť do spolužitia s hladom, vyhľadovaní askéti prostredníctvom hladu dosahovali zmenené stavy vedomia a približovali sa takto cielene na dosah k inak nedostupnému sakrálnemu. Rituálne hladovanie mal povinne okúsiť každý kresťan, okolo 150 dní v roku vrátane Adventu a Veľkého pôstu bolo pôstnych, východný úzus, na rozdiel od menej prísneho západného, zakazoval v pôste navyše jesť i mlieko a vajcia. Za nedodržanie pôstu hrozili prísne tresty, Karol Veľký pre porazených a násilne pokresťančených Sasov ustanovil dokonca trest smrti (Hägermann, 2002, s. 782), poľské kniežatá v 11. storočí trestali nedodržanie pôstu „miernejšie“ – vytrhávaním zubov (Montanari, 2004, s. 86).

Legenda *Život Marie Egyptské* sa hneď v úvode obsiahlo zmieňuje o zvláštnych pôstnych praktikách palestínskych mníchov (úvod možno čítať aj ako akúsi mníšsku regulu vo forme rozprávania³³), mnísi na začiatku Veľkého pôstu prešli riekou Jordán a rozptýlili sa po púšti, zásobení malým množstvom potravy zodpovedajúcej (podľa prísnejšieho

³³ Najstaršia uhorská legenda *Život svätých pustovníkov Svorada vyznávača a Benedikta mučenika, napísaný od Maurusa, päťkostolského biskupa* (vznikla v r. 1064 – 1070, Svorad zomrel okolo r. 1031) dokazuje, že pustovník, nitriansky benediktín Svorad, inšpirujúci sa v mnohom asketickými praktikami palestínskych pustovníkov, **dôverne poznal neskrátenú (byzantskú?) verziu textu *Život Mária Egyptskej* a veľmi pravdepodobne teda i s ňou do úzkeho diptychu spojený *Veľký kánon***, pridržal sa totiž dôsledne pôstnych zvyklostí detailne priblížených práve v *Živote Mária Egyptskej* (teologicky zdôvodnených vo *Veľkom kánone*), text jeho legendy sa na ne priamo odvoláva a nazýva ich „regula Zosimi“ (Legendy stredovekého Slovenska, 1997, s. 33 – 43, 345 – 348). Sv. Svorad je v tejto legende nasvietený ako ten, kto tiež víťazne prechádza „bojiskom pôstu“ – určite nie náhodou rovnakým spôsobom a z rovnakých dôvodov ako starec Zosimas či Mária Egyptská.

východného úzu zakazujúceho nielen mäso, ale aj vajcia a mlieko) obdobiu pôstu (vymenúva sa tu chlieb, sušené ovocie – figy a datle, máčané a naklíčené bôby (šošovice? hrachy?)), niektorí si vzali iba potrhaný odev a svoje telo sýtili iba trávami rastúcimi na púšti.

Pri dĺžke Máriinho kajúcneho pobytu v púšti a pri jej pôstnom „jedálničku“ (a jeho, ako sa domnievame, v karnevalovom duchu revidovaných ľudových dotvoreniach) sa pristavíme detailnejšie. Oficiálna legenda nám časové a priestorové súradnice Máriinho dlhého pôstu predstavuje v dialogických (a teda ľahko zdramatizovateľných) segmentoch takto:

„Zósimas jí řekl: „Kolik let, paní má, žiješ na této poušti?“

Žena odpověděla: „Zdá se mi, že je to čtyřicet sedm let, co jsem opustila Svaté město“ (Život Marie Egyptské, 7. storočie).

Ľudové podanie tvrdošijne uchováva základnú štruktúru otázky:

„Hej Maria, hej, Maria, kaj si dluho byla?“; „Muriena, Muriena, kde si prebývala? Marmuriena, kde si bola?“; „Ej, Marej, Marej! Ďe si prebivala?“; „Muria, Muria! Ďe si prebivala?“ (texty jarného vynášania smrti, 19. – 20. storočie).

O Máriinom jedálničku sa z oficiálnej legendy dozvedáme toto:

„Zósimás pravil: „Čím se živíš, má paní?“

Žena řekla: „Dva a půl **chleba** jsem mněla s sebou... Když jsem snědla ty chleby, o kterých jsem Ti říkala, sedmnáct let jsem se živila **trávami** a vším, co jsem mohla na poušti najít...“ (Život Marie Egyptské, 7. storočie).

Ľudové podanie už tento jedálniček trochu modifikuje:

„Cos Mařeno, cos Mařeno, cos v postě jídala? (O mila Mařeno, cos ty v postě jedla? Mořana, Mořana cos v pošče jodala? Marzanna, marzanna, což v pošcie jadala? Mařéno, Mařéno, co si obědvala?); Chlyb ze **slaninami** miły Panbug z nami. (Groch ze **stoninami**, Miły Pan Bóg z nami. Zele s kopřivami, hrách se **slaninami**, kašu s **oškvarkami**. Ach jídavala sem ja zeli s kopřivama)“ (texty jarného vynášania smrti, 19. – 20. storočie).

Morena si teda, spolu s povolenými potravinami (kapusta, žihľava) a v rozpore s pôstnymi pravidlami, až brutálne „gargantuovsky“ zajedá i oškvarky či slaninu, čo mohlo (a iste i malo) u ľudových (nie vždy dobrovoľných) aktérov rituálneho hladovania a znalcov pôstnych zvyklostí vyvolávať smiech. Svätica, ktorá si „pôstom vysušila telo“ a stala sa vďaka tomu „anjelom v tele“ (*Velký kánon*), sa tu neúctivo paroduje, napchávajúc sa práve

zakázanými jedlami. Sú to vážne signály, že máme do činenia s inverznou, parodujúcou kultúrou, ktorá cielene ruší uznávané hierarchie.

Pre texty jarného vynášania smrti vo viacerých ohľadoch platia konštatovania V. Černého týkajúce sa stredovekej pololiturgiekej drámy. Skutočne nad slušnú mieru sa v nich rozbuje živel svetský, komický a neslušný. Zbožní stredovekí laici (i niektorí klerici) v snahe recepčne zatriktívniť text a priblížiť ho vkusu publika, recenzovali a adaptovali, druhovo a žánrovo prispôbovali východiskový textový materiál, pridávajúc na vhodných miestach komické pasáže. V našom prípade ešte navyše oficiálna písaná textová podoba ako stabilizujúci činiteľ bola po schizme odvrhnutá (asi podobne ako napr. byzantské obetné kvasené chleby, tzv. profory, či iné zreteľne byzantské symboly a zvyklosti – západných Slovanov bolo potrebné po schizme „odhelenizovať“). Text, impregovaný pôvodne do hĺbky mrazivou vážnosťou a pevne stabilizovaný kanonizovaným písomným podaním, odrazu už nebol chránený pevným druhovým a žánrovým obalom a začali ho riadiť iné pravidlá. Prostredie, v ktorom sa odrazu (po odvrhnutí písanej výstuže byzantského pôvodu) ocitol (bol v ľudovej orálnej pamäti uskladnený), nebolo už sterilne vážne, naopak, bolo presiaknuté vysoko infekčným karnervalovým smiechom. Ako uvádza Černý, keď zväzok hry s liturgickou príležitosťou a liturgickým obradom je už nesmierne uvoľnený, vzniká tzv. pololiturgieká dráma, liturgická súvislosť jej síce navždy ostane, no takáto dráma už nie je povinná správať sa liturgickými náležitosťami ani cirkevnými zvyklosťami (Černý, 1964, s. 27). Cirkev v takomto prípade mohla už iba „kázat, varovať, zavrňovať, dovolávať sa štátnej moci, cirkevne trestať; zamedziť nemohla nič“ (Černý, 1964, s. 28), ak sa nedarilo zvyk vykoreniť trestaním, mohla zmeniť stratégiu a zvyk „zadusiť v objatí“, reinterpretovať – napr. poľská stredoveká (špekulatívna a nekorektná) nadinterpretácia v ňom „identifikovala“ pamiatku na topenie pohanských modiel v riekach na úsvite kresťanskej éry v Poľsku – a takto novým etiologickým mýtom ospravedlnený, predefinovaný, prípadne od karnevalových výstrelkov očistený ľudový sviatok už pravdepodobne bolo možné tolerovať. Cirkev po takejto „reinterpretácii“ mohla usilovať navyše o dozor alebo pomocnú a poradnú účasť.

Ako zisťuje Bachtin: „... smích, vytlačený ve středověku z oficiálního kultu a pohledu na svět, vystavěl si neoficiální, ale téměř legální hnízdo pod střechou každého svátku. Proto měl každý svátek vedle své oficiální – církevní a státotvorné – stránky zároveň ještě druhou

stránku, ľudové karnevalovou a pouliční, jejímž organizujícím principem byl smích a materiálně tělesné dole“ (Bachtin, 1975, s. 72). Skúmaný prípad ľudového sviatku – jarného vynášania smrti – je, ak je naša hypotéza pravdivá, unikátny aj tým, že u západných Slovanov sa uchovala už iba jeho „pouličná“, vidiecka, karnevalová verzia (a v nej si, naopak, uchovala či postavila nové „hniezdo“ vážnosť – o tom sa však zmienime nižšie).

Vstúpime (lebo musíme) teraz, bachtinovskyy povedané, do jazyka materiálno-telesných nížin (Bachtin, 1975, s. 75). Počas stretnutia Márie a Zosimu sa tento pomodlí, keď skončí modlitbu, Mária „*podle obyčeje políbila starcova ústa*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 93). Ľudové podanie ide v stvárnení tejto epizódy trochu ďalej: „*V obci Rózsaszentmárton dievčatá pripravili ženskú a chlapci mužskú figúru, s ktorými sa dali na cestu z dvoch koncov dediny. Stretli sa uprostred dediny, kde dali ženskej a mužskej figúre **pobozkať sa***“ (Manga, 1956, s. 446). „*Děvčata vyjdou s Mařenou z jedné strany vsi, chlapci s Mařochem z druhé strany, aby se setkali prostřed dědiny, kdež se chce Mařoch s Mařenou **rozloučiti a ji políbíti***“ (Zíbrt, 1893, s. 467). Toto stvárnenie epizódy je ešte pomerne decentné, čisto duchovné stretnutie hanblivej starency-kajúcnice v deň jej smrti a starca-mnícha mohlo byť nadinterpretované či dointerpretované aj v drsnejšom štýle, napr. v 1. polovici 20. storočia zhotovovali dolnozemskí Slováci v Rákoskeresztúre „*dve slamené bábky kisel'a, jednu obliekali za mladuchu a druhú za ženícha. Do rázporku ženíchových nohavíc – ako jednoznačný symbol plodnosti umiestňovali mrkvu. Spievajúc obchádzali s oboma bábkami chotár a medzitým ich spolu prikrývali, akoby sa bozkávali a páрили*“ (Krupa, 1998, s. 122). Súčasťou vynášania smrti v slovenských Kameňanoch bolo napr. aj charakteristicky „šťavnaté“ prekárание s dievčatami zo susednej dediny:

*„Naše krajšie ako vaše,
naše cicky ako gence (teda súdky – pozn. MG)*

naše ritky ako hrnki...“

Ktoré ďalej pokračovalo:

„... kebi to náš mlinár

Sto sinov mal,

žebi nám každému,

jednoho dal.

Hé, Hana, hé!“ (Elscheková, 1976, s. 260).

Vyjadrenie bujarej radosti z vlastných tiel a ich sexuálnych kvalít i túžby po vydaji nachádza otvorený priestor v rámci týchto textov. Mladé aktérky rituálu môžu celkom legitímne upozorniť prizerajúcich sa mládencov na svoje anatomické danosti či nabúrať sebavedomie svojim rivalkám zo susednej dediny, ťažko nazvateľný hybridný žáner (Černého termím „pololiturgická dráma“ je v našom prípade trochu zavádzajúci, možná liturgická súvislosť je už aktérmi rituálu i rituálu neprajúcimi cirkevnými vrchnosťami dávno neuvedomovaná) dokáže bezproblémovo absorbovať a v texte rozmiestniť aj takýto materiál. Na Orave si zase aktérky rituálu robili v podobnom štýle napr. posmech z novomanželov.:

„Šuvadovie mladí tak sä mal'i rad'i,
od veľkej ľúbosti post'eľ polámal'i“ (Habovštiak, 1983, s. 229).

Ako vo svojej známej interpretácii románu *Gargantua a Pantagruel* poznamenáva Bachtin, moč a výkaly sú „veselá matéria“ účinne meniaci strach na smiech, premieňajúca des z kozmu na veselé karnevalové strašidlo (Bachtin, 1975, s. 262). Obrazy moču a výkalov sú ambivalentné, znižujú, umŕtvujú i obrodzujú, obnovujú, nesú v sebe požehnanie i urážku, je v nich nerozlučne prepletená smrť so zrodením, pôrod s agóniou. „*Smrt i zrození jsou v obrazech moči a výkalů prezentovány ve veselém smíchovém aspektu*“ (Bachtin, 1975, s. 123), to možno v plnej miere vzťahnúť i na našu podľa ľudového karnevalového vkusu transformovanú sväticu – Smrť („rodiaču“ sa smrťou, paradoxne, do pravého života), jej neviazane gargantuovské vyprázdňovacie aktivity totiž môžeme dokumentovať na konkrétnych textoch:

„*Gizelica, gizela* (< Kysel', pozn. M. G.)

štiri roky visela

a na páti rok odrisla..

šeckich chlapcov oščala“ (osada Kestúc, Krupa, 1998, s. 123).

„*Kiselica, kisela*

štiri roky visela,

až na páti odvisla,

šeckich chlapcov odrisla (ohnusila)“ (osada Šarišáp, Krupa, 1998, s. 125).

V Šámšone si 85-ročná starenka pripomína text príznačne miešajúci vysoké a nízke (kňaza a prasiatko):

„*Tavo, Kisel', tavo, na to čierno právo*

dě sa kňazovo prasiatko visralo“ (Krupa, 1998, s. 119).

Etnológ Krupa (v podtexte azda aj trochu moralizujúco) konštatuje na adresu ľudových informátorov, že podobne ladené texty len zriedkavo zamieňajú jemnejším variantom. V slovenskej obci Rákoskeresztúr (dnes časť Veľkej Budapešti) opäť nachádzame obvyklú otázku týkajúcu sa stravovacích zvyklostí, no s dosť prekvapivým vyústením:

„Hob diouča čo ti jest’,

Hovno zjedz, jeden, dva, tri, štyri

Murjéna za koho si umrela...“ (Manga, 1956, s. 439).

K textom tohto typu ostáva už len, po počiatkových rozpakoch a hľadani vhodného interpretačného rámca, priložiť skvelý a chápaný Bachtinov komentár, aj uvádzané príklady totiž jednoznačne *„svědčí o tom, že ohazování výkaly a polévání močí je tradiční snižující gesto... Jeho snižující význam je obecně známý a srozumitelný. V kterémkoli jazyce se lze patrně setkat s výrazy jako „na ... na tebe“ (či s paralelními výrazy „naplivat“ nebo „nachcat na tebe“)*“ (Bachtin, 1975, s. 120). Všetky podobné gestické i slovné obrazy sú organickou súčasťou karnevalového celku, ovládaného jednotnou obraznou logikou. *„Tento celek je smíchové drama smrti starého světa a současně zrození nového“* (Bachtin, 1975, s. 121), je to skutočne paradigmatické, karnevalovou kultúrou zvlášť obľúbené „veselé pochovávanie“, v rámci ktorého sú obrazy moču a výkalov bežnou a nutnou rekvizitou. *„Takové obrazy nesnižují jen umírajícího, ale dekoronizují a „uzemňují“ samu smrt, mění ji ve veselé strašidlo“* (Bachtin, 1975, s. 123) – presne takto možno popísať i z veľkej časti (nie však úplne a vo všetkom) „veselé“ pochovávanie, teda jarné vynášanie smrti – Márie u západných Slovanov. Z nášho pohľadu vulgárne či obscénne (ale nápadne frekventované) elementy textov jarného vynášania smrti nemožno pri skúmaní jednoducho „taktne“ a prudérne odfiltrovať a odignorovať – často totiž tvoria práve „chrbtovú kosť“ lokálnych variantov rituálu, užitočné bude skôr prijať Bachtinov metodologický postulát: *„Kultura smíchu a smíchového cynismu naprosto nemůže být označována jako naivní a vůbec si neřádá naší shovívavosti. Potřebuje být pozorně studována a pochopena“* (Bachtin, 1975, s. 123).

V rámci takto smiechovo zacieleného rituálu vyznieva potom zrozumiteľnejšie a aj menej surovo a bezcitne (možno dokonca aj zo strany „obetí“ veselo recipované) strašenie starčekov a stareniiek, ktorého obsahom je symbolicky „hodiť“ smrť na najstaršieho človeka v dedine, ktorý je smrti najbližšie. V Kocel’ovciach tento symbolický úkon doprevádzal napr.

nasledovný text: „*Nesemo smrt, nesemo na starího Komela, šva mu brada obtlela. Nesemo smrt, nesemo na starího Fajsa, šva má veľkie vajcia*“ (Elscheková, 1976, s. 261).

Kultúra smiechu vitálne bujnejšia v tkanive skúmaných textov však nebola (lebo nechcela byť?) taká expanzívna, aby úplne prekryla mrazivú vážnosť starého liturgického textu, aby ju úplne a bez stôp zrušila. Pri zrode dnešnej podoby textov nestál len programový zámer ironicky, úplne a celoplošne sa dištancovať od vážnosti východiskového textu (ako to vo svojej chápacej a sympatizujúcej apoteóze „pokrokovej“, revolučnej karnevalovej kultúry, stojacej v opozícii voči monologickej vážnosti „nepokrokových“ vládnucich kultúr, vyhmatal Bachtin). V skúmaných textoch po komických pasážach sa (pre náš na čisté žánrové formy zvyknutý vkus asi dosť prekvapivo a nečakane) bežne objavujú aj veľmi vážne segmenty, účastníci rituálu akoby celkom „nebachtinovsky“ a nerevolučne vôbec netúžili bezbranný text dôsledne a v celku sparodovať. Po opisoch veselej zábavy odrazu účastníčka rituálu z Oravy (nar. 1908) konštatuje: „... *aj pobožne zme spievali:*

Mária Magdaliena sveta sa kochala

Bola veľká hriešnica, dlhý čas trvala“ (Habovštiak, 1983, s. 232);

dodajme len, že to platí aj o inej „hriešnici“, tiež Márii, spomenutý „dlhý čas“ sa azda aj lepšie viaže na jej dlhé, v legende zdôraznené 47 ročné pokánie v púšti. V gemerskom Rybníku po vynesení Moreny účastníci rituálu chodili z domu do domu, pričom najprv vždy zaspievali pôstnu nábožnú pieseň. V Lehôtke po pôstnej nábožnej piesni nasledoval veselý text: „*Išla nevesta cez pole, roztrhla si sukňu na kole. Dajteže jej masla, aby sa jej zrástla*“ (Bednárík, 1943, s. 86). V Honte maďarské dievčatá prv, než sa sprievod so slamenou bábkou pohol, (maďarsky) zvolali: „*Ježišu, pomôž!*“ Prítomné ženy odpovedali: „*S pomocou Ježiša neste*“ (Manga, 1956, s. 444).

V Rožňavskom Bystrom dievčatá, miešajúc opäť vysoké a nízke, spievali: „*Klaňajte sa, klaňajte, našej starej handre*“ (Elscheková, 1976, s. 246, 278), autorka komentára a fundovaná etnologička to interpretuje ako klamanie démona predstieraním úcty, aby ho v závere rituálu dievčatá ovládli a utopili. My sa skôr domnievame, že hľadať kódy k tomuto textu treba inde, text je nielen transformatívna paródia (handra) ale aj imitatívny pastiš (klaňajte sa). Pokyny k slúženiu už spomenutého *Veľkého kánona* predpisujú po každom z 234 tropárov spievať „Zmiluj sa nado mnou, Bože, zmiluj sa nado mnou“ („*Ελέησόν με ο Θεός, ελέησόν με*“) a urobiť 3 zemné poklony (tzv. veľké metánie, pri ktorých sa kľaká

a hlavou dotýka zeme) – spolu teda veriaci musel vykonať počas služby Veľkého kánona viac ako 700 (!) týchto zemných poklôn (Milko, 2005, s. 56). Išlo o každoročne sa opakujúcu vysilujúcu námahu, na ktorú si účastníci rituálu určite dlho pamätali. Rituál sa po schizme pravdepodobne z chrámov rýchlo vytratil, no mohol byť, ak bol vnímaný ako dôležitý, blahodarný, pre chod sveta neopomenuteľný, (v karnevalovom rúchu) imitovaný naďalej mimo chrámu. Medzi pravoslávnyimi veriacimi je rituál ako každoročná súčasť liturgie aj dnes známy pod názvom „Utieren s poklonami“ alebo „Poklony“³⁴ (počet predpísaných poklôn však dnes klesol na 1/3). Drobný relikť práve tohto každoročného klaňania v biliturgickej stredovekej Sclavinii sa mohol ako neurčitá spomienka uchovať v Rožňavskom Bystrom.

Veľký kánon obsahuje 9 krátkych modlitieb, adresovaných prepodobnej matke Márii Egyptskej, slovenský preklad jednej z nich uvidieme: „*Prepodobná matka Mária, pros Boha za nás. Žila si netelesný život v tele, Prepodobná, a tak si prijala skutočne veľkú milosť zastávať sa u Boha tých, čo si ťa verne ctia. Preto ťa prosíme: Svojimi modlitbami vyslobod' i nás zo všetkých nástrah. Bola si zvedená do hlbiny veľkých nemiestností, ale neudržali ťa. Najlepšou myšlienkou si sa rozbehla nahor k dokonalej čnosti, ktorú si preslávnne ukázala skutkami, čím si, Mária, vzbudila údiv anjelov*“ (Veľký kánon, online). Následne chceme upriamiť pozornosť čitateľa na ľudové zariekanie (tvoriace antikomický segment inak skôr komicky ladeného jarného vynášania smrti v obci Šára) obracajúce sa vážnym modlitbovým tónom na vynášajú Kiselicu ako na evidentne blahodarnú silu (teda vôbec nie ako na „démona“):

„*Kiselica, kisela, vodička svatá,
odnes od našej d'ediny šecké chrasti,
šecké rani, šecké mrchavé němoce,*

³⁴ Ruský ľudový názov tejto služby je „Мариино стояние“ – aj tu použitý tvar privlastňovacieho prídavného mena „Мариино“ mohol spolupôsobiť pri vzniku variantov mena Mária typu Marena, Marina – podobnou príponou v slovenčine bežne vznikajú hovorové varianty ženských mien typu Evina, Dášena, ale napr. i mamína. „*На пятой седмице Великого поста совершается утренняя, которую в народе принято называть «Мариино стояние».* Обычно она совершается в среду вечером. Это по-настоящему продолжительное богослужение. Во время этой службы единственный раз в году прочитывается целиком Великий канон святого Андрея Критского, который читался по частям в начале Великого поста (первый раз Великий канон, разделенный на четыре части, читают в понедельник, вторник, среду и четверг первой седмицы Великого поста). Также на этой службе прочитывается житие Марии Египетской. Житие преподобной Марии составил св. Софроний, патриарх Иерусалимский, а св. Андрей Критский, посланный Иерусалимским патриархом Феодором на VI Вселенский Собор (692 г.), представил это житие вместе со своим каноном. Чтение канона св. Андрея и жития Марии Египетской на 5-й седмице совершается Церковью со времени VI Вселенского Собора“ (Мариино стояние, online).

abi šeci ľud'á boli zdraví“ (Krupa, 1998, s. 127).

Štýl i celkové vyznenie zariekania sa podobá modlitbe z Veľkého kánona v takom rozsahu, ktorý umožňuje legitímne uvažovať minimálne o typologickej a azda i genetickej príbuznosti obidvoch textov. Ľudové zariekanie opäť charakteristicky pracuje s antonomáziami (kiselica, vodička svatá).

Výrazne antikomické prvky obsahuje tzv. nočné vynášanie Murieny, doložené v Turci i na Liptove. V Turčianskej Štiavničke a v Podhradí Murienu vynášali v noci (Zelinová, 1992, s. 205). V Podhradí vynášali dvakrát, prvý raz v noci približne medzi polnocou a treťou hodinou rannou to bola skupina mladších dievčat, druhý raz ráno okolo 7. – 8. hodiny ráno. Aktérky nočného rituálu boli 12 – 13 ročné dievčatá (cirkevne nepotrestateľné?), ktoré sa ešte iba chystali „gu spovedi“. Zhotovili figúru v dome jednej z nich, po skončení príprav sa uložili na symbolický spánok – všetky v jednej miestnosti na slamu rozloženú na zemi. O polnoci prechádzali s nočnou Murienu po dedine. Medzi 7. – 8. hodinou ráno vyniesli staršie dievčatá druhú Murienu, dennú alebo veľkú. Cestou spievali nábožnú pieseň *Pod'ekujmež Kristu Pánu*. Niesli „košík mladému“ (košík s eucharistiou a pôstnymi pokrmami – sušeným ovocím a napučanými bôbmi je Zosimov atribút), do ktorého vyberali výslužku – „múčky na púčky³⁵“. Po hostine išli dievčence (podobne ako v nedeľu týždeň pred rituálom) spievať

³⁵ Pri poslednom stretnutí, po ktorom Mária Egyptská odchádza po hladine rieky Jordán do púšte, kde v ten istý deň aj zomiera, Mária i Zosimas prijímú „životodarné sviatosti“. Následne Zosimas nalieha, aby Mária zjedla niečo z pôstnych pokrmov, ktoré doniesol spolu s eucharistickým chlebom a vínom vo svojom košíku: „*Ale splň aspoň jedinou prosbu starcovu a ochutnej z toho, čo jsem ti zde přinesl. A při těch slovech jí ukázal svůj košík. Světice se jenom konečky prstů dotkla fazolí, tři z nich si vzala a nesla je ke rtům, řkouc, že jí postačí duchovní milost, zachovávající duši člověka v čistotě*“ (Byzantské legendy, 2007, s. 93). Nazdávame sa, že práve táto pasáž legendy predstavuje paradigmu charakteristickej rituálnej pôstnej „hostiny“, ktorá sa nie náhodou práve na smrtnú nedeľu ako súčasť vynášania smrti praktizovala v Čechách a na Morave a na ktorú upozornil Zíbrt. Konzumovala sa vtedy tzv. „pučálka“ – vo vode napučaný (naklíčený) a na sucho upražený hrach pripravovaný za starých čias ako obľúbené pôstne jedlo a „podnes známá pochoutka, obvyklá zvláště na neděli smrtnou na Moravě a v Čechách“ (Zíbrt, 1910, s. 43). So staročeskými zvykmi sa zhoduje aj „obyčej moravský, posavád užívaný, jidati na smrtnou neděli smažený hrách, pučálku. Na Zábřežsku již týden před smrtnou neděli děvčata prosila po dědině hrachu na pučálku: „Děte nám trochu hrachu na pučálku, budem strojit Smrt.“ Když se mládež z obchůdky vrátí, jídá v tom domě, kde se smrt strojila, společně pučálku“ (Zíbrt, 1910, s. 58). Do nášho výkladu výborne zapadajúce nápadné syntagmatické spojenie Smrti (Moreny) a tohto pôstneho jedla (pučálky), majúce asi nie náhodou oporu v texte legendy, je skutočne evidentné. Púčky sa spomínajú aj v slovenských textoch: „... potom zme robili také púčki v datorom dome...“; „Dajte jej múčky na púčky“ (Habovštiak, 1983, s. 229 – 230); v Turci sa pre „murienovu nedeľu“ používal aj variantný názov „púčková“ (Zelinová, 1992, s. 205). Dodajme, že na Slovensku sa termínom „púčky“ označovalo obradové pečivo – názov sa však mohol metonymicky posunúť aj na za sebou nasledujúce pôstne jedlá. Skonzumovanie troch napučaných fazulí (alebo šošovic, ak veríme viac latinskému a anglickému prekladu legendy či gréckemu filmovému spracovaniu ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ ΑΙΓΥΠΤΙΑ (dostupnému na <http://www.youtube.com/watch?v=5hZBHstUMgU>)), povýšené na sakrálny úkon, presne načasovaný v rámci liturgického roka, sa mohlo pokojne stať paradigmou stredoeurópskych pôstnych hostín.

určené nábožné piesne na vrch Hrádok (ustálená syntax segmentov rituálu bola takáto: spievanie nábožných piesní nad obcou – vynesenie nočnej Murieny – prinesenie letka – hostina – spievanie nad obcou (Zelinová, 1992, s. 209)). Podobný jav bol evidovaný v Pribyline a v Kokave na Liptove. V liptovskej obci Dovalovo v noci okolo druhej hodiny sa mládenci a dievčatá zišli na hornom konci dediny, z jedného snopka urobili babu, obliekli ju do starých ženských šiat a z vyšného konca niesli ju cez dedinu, spievajúc (Húska, 1956, s. 505). Potom ju roztrhali a hodili do vody, „každý mládenec a dievča usilovali sa uchytiť a domov odniesť kúšтик slamy alebo handričku³⁶. Doma potom ten kúšтик podložili pod kvoku alebo hus, aby im tieto dobre sedeli“ (Húska, 1956, s. 506).

Tento veľmi zvláštny nočný nedeľný rituál môže byť, domnievame sa, že dokonca celkom uspokojivo a vyčerpávajúco, vyložený ako ľudový kontinuant tzv. celonočného bdenia, tzv. „vsenočnej“. Celonočné bdenie v predvečer nedeľí a sviatočných dní zjednocuje vo východnej cirkvi služby veľkej večierne, sviatočnej utrene a 1. hodinky, liturgicky podchytené a definované je v byzantskej liturgickej knihe Horologion (Časoslov). Praktizovanie celonočného bdenia prešlo zložitým vývojom³⁷, kým sa vo východnej cirkvi ustálilo na 68 celonočných bdení v roku.

³⁶ Upozorňujeme na analogické narábanie s mŕtvym telom svätíc a svätcov, ktorého cieľom bolo získanie relikvií do osobnej držby, pri smrteľnej posteli sv. Alžbety Durínskej zbožní laici s napätím očakávali, kedy táto odovzdá svoju dušu Bohu, ihneď po smrti začali kúskovať jej telo i šaty, odrezávali jej dokonca hroty prsníkov i články prstov.

³⁷ „Всенощное бдение (Всенощная), богослужение православной церкви, совершаемое накануне воскресений и отдельных праздников. Возникло в первые века христианства, с IV в. распространилось в Византии и на православном Востоке, с конца XIV в. на Руси. Объединяет службы великой вечерни, утрени и первого часа... ВСЕНОЩНОЕ БДЕНИЕ (всенощная, агрипния) (греч. агрипния, букв. — бессонное, бодрствование), в византийском обряде торжественное богослужение, совершающееся в канун воскресных и праздничных дней в вечернее время суток. Представляет собой соединение великой Вечерни, праздничной Утрени и 1-го Часа. Практика Всенощного бдения возникла в среде монахов, которые жили в отдельных кельях в отдалении друг от друга и собирались вместе раз в неделю, в канун воскресных и праздничных дней для совместной службы, продолжавшейся всю ночь. Древние монашеские Типиконы предписывали начинать богослужение во время захода солнца и заканчивать при его восходе, при этом молитвы и песнопения Вечерни и Утрени строго соотносились с конкретными часами суток. В основе обычая совершать всенощное бдение лежала заповедь Христа: «Бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (Евангелие от Матфея 25:13). Наиболее раннее упоминание о всенощном бдении содержится в Деяниях апостолов. Всенощное бдение получает особое развитие в 4 в., когда благодаря Иоанну Златоусту оно приобретает чинопоследование, близкое к современному. Однако в 4 в. Всенощное бдение совершалось преимущественно в канун субботы, а не под воскресеньем. От начала 7 в. сохранился рассказ о посещении (около 606) воскресного бдения у синайского аввы Нила иноками Иоанном Мосхом и Софронием (см. [СОФРОНИЙ \(патриарх Иерусалимский\)](#)), будущим патриархом Иерусалимским. Схема общей службы была сходна с современной, однако по строгому уставу монахов-отишельников, на Всенощном бдении не полагалось пения стихир и тропарей, которые были принадлежностью соборных церквей и

Osobitný exkurz si žiada chlieb a víno ako vážne atribúty prepodobnej matky Márie Egypťskej a zároveň aj nápadne bežné rekvizity pri jarnom vynášaní smrti. Život Márie Egypťskej na dvoch prelomových miestach jej príbehu (na počiatku a konci pokánia) opakovane zaraďuje motív prijímania svätých darov – eucharistie. Ide o významovo nabité dominanty textu, ktoré sa, ako sa domnievame, museli dočkať (ak naozaj máme dočinenia s transformovanou legendou ilustrujúcou pôvodne zmysel eucharistie v spojitosti s významom pôstu a pokánia) a aj sa skutočne dočkali dramatického ľudového stvárnenia. České a moravské textové komentáre rituálu vynášania smrti sa pravidelne zmieňujú vo veršovo ustálených formulách o zvláštnych veľkonočných koláčoch, kvasených pšeničných chleboch okrúhleho tvaru – mazancoch, pomazancoch (Zíbrt cituje desiatky dokladov, zaznamenáva aj technológiu ich prípravy, ide vždy o **kvasené** okrúhle koláče z bielej (pšeničnej) múky, na vrchu ktorých býva nožom narezaný kríž; dodávame, že takmer rovnakou technológiou sú pripravované východné obetné chleby, tzv. profory, na rozdiel od západných oplátok – hostií vždy kvasené).

Staročeské mazance (nižšie sa pokúsime aj cez motiváciu názvu ukázať, že asi nejde o obyčajné pečivo) veľmi pravdepodobne majú podľa nás svoj pôvod v obradových zvyklostiach východnej cirkvi. Byzantská cirkev vždy používala pri liturgii **kvasený chlieb**, vychádzajúc pritom z evanjelia (v Biblii sa totiž spomína, že Kristus pri ustanovení eucharistie použil kvasený chlieb; gréčtina rozlišuje medzi ἄρτος (čo je kvasený chlieb) a ἄζυμος (nekvasený chlieb)). Pri správach o ustanovení eucharistie je v evanjeliách všade

менее строгих монастырей, полагалось лишь одно псалмопение прочитывалась полностью за одну ночь), чтение Священного Писания, молитв «Отче наш» и «Господи, помилуй». Всенощное бдение составляет отличительную черту Иерусалимского богослужебного Устава; Студийский устав не предполагает Всенощного бдения ни для одного дня года и предписывает отдельно совершать Вечерню, Утреню и 1-й Час. В памятниках позднейшего времени число ежегодных всенощных бдений достигает 68. В его состав входят молитвы, чтение Ветхого Завета, псалмов и поучений, песнопения и антифоны. В Русской Православной Церкви Всенощное бдение появилось только в конце 14 в. — со введением на Руси Иерусалимского Устава.

В латинском обряде всенощные бдения чаще всего устраиваются в ночь на некоторые из праздников (особенно, Рождество и Пятидесятницу) или в последние дни Страстной недели и состоят из серии действий, не предписанных какими-либо правилами, избираемых по усмотрению пастырей и общин или исходя из уже сложившегося обычая: в их число могут входить богослужения суточного круга, Месса, литании, Розарий, Крестный Путь, отдельные молитвы, чтение Священного Писания и других благочестивых книг, размышления, сопровождаемые молитвой и собеседованием в кругу общины, и т. п. В последние годы всенощные бдения получают в Католической Церкви все большее распространение, особенно в монашеских орденах и конгрегациях и в харизматических общинах, а также в некоторых приходах, где осуществляются, как правило, силами молодых прихожан“ ([Энциклопедический словарь, online](#)).

použitý termín $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma$ (Škoviera, 2007, s. 163). Ak v eucharistickom chlebe chýba kvas (teda niečo v ňom chýba), je vo východnom ponímaní neúplný. Západ, počnúc od 8. storočia, začal používať výlučne **nekvasený chlieb**. Následný (minimálne potenciálny) obradový spor okolo kvasených a nekvasených eucharistických chlebov mohol tlmene tlieť niekoľko storočí,³⁸ mimoriadne sa však vyostril v polovici 11. storočia a stal sa jedným z vážnych dôvodov schizmy v roku 1054, po ktorej v Čechách určite prestala byť birituálnosť (teda aj kvasené chleby pri liturgii) tolerovaná.

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

Možno teda ponúknuť odpoveď na pri jarnom vynášaní smrti veľmi frekventované dvojveršie-otázku typu: „Jaký je to mazanec, bez koření, bez vaječ?“ Je to zľudovená byzantská prosfora pevne etablovaná v birituálnych stredovekých Čechách, ktorej paralelných dobrodení sa po cirkevnej schizme ľud odmietol vzdať a naďalej ju hlavne vo veľkonočnom čase pripravoval (a dodnes rovnakým spôsobom pripravuje!), označoval narezaným krížom a rituálne konzumoval v domácom prostredí, zároveň si ju však v chráme nechával vo veľkonočnom čase aspoň posvätiť spolu s vajcami, syrom a mäsom (o posväcovaní viac Zíbrt, 1889, s. 73 – 75).

Ľud v chráme síce prijímal nekvasené pšeničné oblátky, doma si však neodoprel ani folklórny kontinuant prosfory – veľkonočné mazance³⁹, dávna birituálnosť sa teda premietla, uchovala a petrifikovala v rámci ľudových veľkonočných zvykov. Mazance sa

³⁸ Sú náznaky, že vyvolával napätie medzi byzantskou misiou a latinským franským klérom už v 9. storočí na Veľkej Morave (Škoviera, 2007, 163).

³⁹ V stredoveku u zbožných žien túžiacich po každodennom prijímaní eucharistie museli spovedníci doslova krotiť hlad po eucharistii (Schmitt, 2002, s. 449).

v analyzovaných textoch dávali do nápadne úzkeho súvisu s Mařenou – Velikonočkou (pokriky typu „Něsemy Mařenu na poly smaženu, s vajci, pomazanci“). Druhý komponent eucharistie – víno-krv (niekedy nahradený aj pivom, pálenkou) sa v analyzovaných ľudových textoch tiež pravidelne pripomína na Morave a v Čechách v na prvý pohľad svetsky, ba až pijansky či karnevalovo znejúcich štvorveršiach typu: „Svatý Petr z Říma dal nám flaši vína, abychom se napili, Pána Boha chválili.“ Evidentne podobný textový materiál sa uchovával aj medzi dolnozemskými Slovákami, napr. v Santove:

*„Ide dedo pri ma
nese fl'ášu vína,
abi sme sa napili,
pána boha zivali,
Šejhaj, zelení máj!“* (Krupa, 1998, s. 145).

V Kestúci:

*„Ide Peter z Rímu,
Nese fl'ášu vína,
Abi sme sa napili
Pána Boha chválili“* (Krupa, 1998, s. 146).

Drsnejšie, až „korheľsky“ rozvinutý motív vína sa vyskytoval pri vynášaní smrti v obci Vanyarc:

*„A keď sa napijem
Aj si zatancujem,
Íreš, kurva, íreš,
Rada vínko piješ“* (Manga, 1956, s. 437).

Sarvašský informátor hovorí o „*opojim-járásról*“, tj. o „*chodení s opojimom*“ (Krupa, 1998, 130) (s obojím?), ktoré praktikovali už len cigánske deti.

Pokúsime sa teraz upozorniť na niektoré dlhodobo pretrvávajúce faktory, vďaka ktorým sa skúmané texty mohli uchovať stáročia (aj bez pomoci písma) v ľudovej pamäti. Svätí mučeníci (neskôr vyznávači), ktorí boli najprv len výnimočnými mŕtvymi, ktorých pamiatku spoločenstvo uchovávalo tým, že dávalo slúžiť zádušné omše v deň výročia ich smrti (*dies natalis*, deň zrodzenia do pravého života), sa pre svoju blízkosť bohu stali postupne orodovníkmi, sprostredkovateľmi a mocnými ochrancami, získali titul patrón a plnili funkcie

analogické tým, ktoré zastával rímsky patrón voči svojim klientom – obciam i jednotlivcom. Svätec bol „neviditeľným spoločníkom ľudí“, ktorí žijú v dobe kríz a potrebujú nadviazať upokojujúci dôverný vzťah k nejakému zosnulému (Boesch Gajano, 2002, s. 755). Práve rezíduami tejto vážnej potreby, teda neochotou vzdať sa dôležitej „neviditeľnej spoločníčky“ – prepodobnej matky Márie Egyptskej – možno vyložiť ľudové zdôvodňovanie potreby a priam aj nevyhnutnosti rituálu jarného vynášania smrti. V Modrovke na Považí odmietol richtár Morenu odkúpiť (čo bol podľa starého zvyku povinný). Dievky ostali zahanbené a na druhý rok ju už nevniesli. V tom roku bolo mnoho pohrebov a starency v existenciálne motivovaných obavách nahnali dievky dodatočne, aby „utopili smrť“. Dievky poslúchli a v čase žatvy vynášali Morenu. Potom „sa už toľko neumieralo“ (Bednárík, 1924, s. 138). V obci Vinohrady sa dozvedáme: „... *to sa muselo chodiť, lebo ľudia by boli nešťastní...*“ (Elscheková, 1976, s. 249). Frekventované sú i dôvody typu: keby kyseľ ostal dnu, dievčatá by sa nevydali, kyseľ sa vynášal aj preto, aby ľadovec nezbil chotár, aby nekapali ošípané, aby v siatinách nerástla burina atď. Pravidelné vykonanie rituálu jarného vynášania smrti jednoducho dodávalo ľudovým spoločenstvám istotu, že vegetačné rytmy, tvorba manželstiev či zdravie ošípaných sú rituálne (magicky) podporené.

Je známe, že stredoveká cirkev ako na monopol ašpirujúca „agentúra na tvorbu obradov“ (Schmitt, 2002, s. 447) nebola vždy schopná pokryť dopyt po ochranných a blahodarných rituáloch v celej jeho šírke: „... *kromě toho, nehledě na nároky kleriků, nebyly církevní obřady nikdy samy o sobě schopny zajistit výlučně a absolutně komunikaci mezi lidmi a posvátnými mocnostmi. Samotní klerikové přiznávají, že církvi se nikdy nepodařilo vykořenit „magické“ obřady, vykonávané přímo laiky či dokonce kleriky pohybujícími se spíše na okraji církevní instituce a jejích norem. Příčinu této trvalé konkurence, která byla na konci středověku pocíťována jako určitá hrozba pro rovnováhu církevní instituce a společnosti, bychom neměli hledat v přežívání pradávnej magie nebo starobylého, předkřesťanského čarodějnictví, ale spíše v neschopnosti církevních obřadů uspokojit poptávku v celé její šíři, například když se zdálo, že tradiční vzývání oficiálně uznávaných světců nestačí k navrácení zdraví nějakému blízkému člověku, k oddálení blesku nebo k odvrácení kleteb zlomyslného souseda*“ (Schmitt, 2002, s. 449).

Ochota vzdať sa už etablovaného sviatku (Nedele prepodobnej Márie Egyptskej) bola v tradičných spoločnostiach určite minimálna, v tradičných agrárnych spoločenstvách ľudí

„žijú v spomienkach na jednu slávnosť a v očakávaní ďalšej“ (Burke, 2001, s. 194). Po schizme vzniknutú „dieru“ v liturgickom kalendári bolo preto potrebné nejako svojpomocne zaplátať – napr. aj pomocou osvedčených a obľúbených karnevalových prostriedkov.

Ako upozorňuje Jiří Šubrt (2000, s. 31 – 33), vychádzajúc z téz E. Durkheima, kalendár u predmoderných spoločností nikdy nevyjadruje priamo a nesprostredkovane iba a hlavne prírodné rytmy, ale **predovšetkým časovú dimenziu náboženstva, kolektívnych predstáv a symbolov**, predstavuje teda usporiadanie sviatkov, ktorého **základnou úlohou nie je merať čas, ale zaisťovať rytmus náboženských úkonov**. V kalendári, ktorý je náboženského pôvodu (to pre stredoveké liturgicky rozfázované kalendáre nepochybne platí), hrajú významnú úlohu tzv. kritické dátumy (*les dates critiques*), ktoré majú kvalitatívnu povahu, a tým, že sú vyzdvihnuté z ostatného času v roku, prerušujú jeho kontinuitu. Ich význam býva podčiarknutý rituálmi, intervaly medzi dvoma kritickými dátumami predstavujú homogénnu, nepretržitú periódu. Takto kódovaný kalendár je v princípe nie prírodný, ale „sociálny fakt“, vyjadrujúci rytmus kolektívneho náboženského života, „*vystupuje jako neosobní, objektivny, nutný, obecně platný a závazný; jako vnější tlak, jemuž je nutné se podříditi*“. Je teda, pochopiteľne, aj nezrušiteľný a nezmeniteľný. Vzťahuje sa predovšetkým k symbolickému univerzu danej kultúry a až druhotne k meteorologickým a vegetačným „reáliám“. Prípadné akokoľvek motivované zmeny takto utvoreného kalendára musia narážať na odpor. V náboženskej oblasti nebývajú novoty vítané, môžu totiž vyvolať napr. hnev boha alebo duše predka. Ako uvádza Max Weber, „*strach z toho, že by sa tučet svätých nebezpečne urazil, ak by im raz odpadli sviatky, bránil v Rusku donedávna prijatiu gregoriánskeho kalendára*“ (Weber, 1998, s. 126); podobne motivované dôvody mohli komplikovať i zrušenie Nedele prepodobnej matky Márie Egyptskej (a jej nahradenie rímskym sviatkom *Dominica passionis*) v čase po cirkevnej schizme u západných Slovanov.

Primárne sociálny (náboženský) rozmer predmoderného kalendára sa až následne, druhotne premieta do iných, čisto prírodných sfér. „*Shoda kritických dat s určitými přírodními úkazy může budit domněnku, že o uspořádanosti sociálního času rozhodlo pozorování těchto fenoménů; vývoj kalendářních systémů však nasvědčuje tomu, že přes roli, kterou v určování kritických dat sehrávají astronomické a přírodní jevy, rozhodující slovo patří sociálním a náboženským faktorům. Na sociální povaze času nic nemění ani to, že kritická data obvykle spadají v jedno s určitým přírodním fenoménem, např. s pohybem hvězd.*

Tato skutečnost slouží pouze k jeho objektivnímu značení v rámci sociální organizace“ (Šubrt, 2000, s. 33). „Vynášanie zimy a prinášanie leta“ (často sa tak skúmané texty interpretujú bádateľmi i ľudovými aktérmi rituálu⁴⁰) je postavené práve na takejto domnienke, na „podinterpretácii“ starej Nedele prepodobnej matky Márie Egyptskej, nepatrične (následkom amnézie, zabudnutia na starý liturgický kód) a skôr z núdze akcentujúcej prostý „fyzikálny“ fakt, že spomínaná nedeľa je lokalizovaná práve v tom období roka, ktoré v rámci stredoeurópskej klímy môžeme vnímať ako koniec zimy a počiatok jari, ignorujúcej však nápadne pevnú pozíciu sviatku medzi pohyblivými sviatkami liturgického roka. Ak sa s touto interpretáciou (ako s dodatočne utvoreným etiologickým mýtom) uspokojíme, v pozadí ľudového sviatku potom už, samozrejme, nehľadáme starú, zakázanú a zabudnutú liturgickú prax (ako možný kód), popierame teda (nereflektovane a určite chybné) v stredoveku platný primát liturgického kalendára pred prírodným, astronomickým, „fyzikálnym“ časom.

Neexistuje obrad, ktorého aktéri by neponúkali nejaké vysvetlenie jeho domnelých prapočiatkov a prapríčin, akýsi „etiologický mýtus“ (Schmitt, 2002, s. 444). Lévi-Strauss však varoval pred pokúšením zužovať význam obradu na komentáre informátorov, na to, čomu hovorí implicitný mýtus obradu (v našom prípade implicitný mýtus v zhode s dominujúcim etnologickým vysvetlením hovorí o Morene ako o prostej a priamej personifikácii zimy-smrti). Štrukturalizmus však oprávnene akcentuje zistenie, že význam klíči skôr zo vzťahu znaku k iným znakom a spravidla ho nemožno redukovať iba na takéto prosté a nekomplikované „zrkadlenie“ mimojazykovej reality. Snažíme sa preto, v zhode s týmto upozornením, v našej interpretácii vychádzať viac z obradu samotného, z toho, ako bol prevádzaný, ako a kedy bol vklinený medzi iné obrady, a nie z toho, ako ho chápú a komentujú pamätníci. Snažíme sa zúročiť aj upozornenia postštrukturalistov, že význam je vždy „odkladaný“ a „nahrádzaný“, teda v princípe nestabilný, „klzajúci“ po reťazci označovaných (teda citovaným etiologickým mýtom v čase zdokumentovania zvyku len prechodne fixovaný v polohe zima (< smrť < Morena < Mária Egyptská)).

Pri vyššie navrhovanom interpretovaní výrazne karnevalizovaných textov jarného vynášania smrti nechceme teda vystačiť s prostým „dekódovaním“ v zaužívanom

⁴⁰ Na Orave účastníci rituálu pri hodení Marmurieny do vody silno zakričali: „*Dolu zima, hore leto!*“ (Habovštiak, 1983, s. 229). Podľa komentára jedného z nich: „*Pekní zvuk to bou, teraz ho ňehali. To bolo ako znak, že ide jar*“ (Habovštiak, 1983, s. 223).

„meteorologickom“ štýle, pokúšame sa skôr o abdukciu (hypotézu),⁴¹ tento štýl podozrievavo odmietajúcu, upozorňujúcu na niektoré veľmi zvláštne (a zatiaľ nepovšimnuté) okolnosti. Tie môžu byť vysvetlené domnienkou, že ide o prípad určitého všeobecného pravidla (byzantského vplyvu v stredovekej Sclavinii). V závere takto opísateľného abdukčného úsilia navrhujeme zhromaždeným atribútom typu pôst, starec, nahota, rieka, chlieb, víno, košík, smrť, pohreb + karnevalový smiech prideliť dosiaľ nekódovanú denotáciu „sv. Mária Egyptská v ľudovom karnevalovom rúchu“. Tým, že sme pridali a pri interpretácii akcentovali dosiaľ ignorované okolnostné selekcie, sme zámerne skomplikovali kód – dosiaľ sa používala ako hlavná okolnostná selekcia pri interpretácii trochu naivne aplikovaná „pohanská slovanskosť“ obradu – my chceme akcentovať nepovšimnutú, no možnú „byzantsko-slovanskosť“ obradu, opretú o jeho nie náhodné rozšírenie **iba a len medzi západnými Slovanmi**, ovplyvnenými najprv byzantskou misiou, neskôr istý, nie nevýznamný čas biliturgickými. Zmocňujeme sa teda významu nie prostým dekódovaním na základe dnes plošne prijímanej konvencie, ale operáciou nadkódovania⁴² – teda, ako dúfame, v princípe inovačnej aktivity obohacujúcej kód, „*kerá postupně ztrácí svou provokativní sílu, a tím podněcuje sociální akceptaci*“ (Eco, 2009, s. 168). Ponúkame teda novú hypotézu, v rámci ktorej sa nevysvetľované (len opisované a konštatované) „anomálie“ v textoch vynášania smrti (napr. prečo musí mať personifikovaná „zima“ mužského protihrača, prečo nám tak úporne približuje svoje pôstne zvyklosti, prečo má taký dôverný vzťah k vode-rieke, umývaniu, hrachu, chlebu (mazancom), vínu, košíku, smrti a pochovávaniu) odrazu stávajú očakávaným a dokonca až predpovedateľným výsledkom.

Predstavili sme možný (hypotetický, prostredníctvom abdukcie zrekonštruovaný) príbeh textovej „ruiny“, neodborne reštaurovanej, prestavanej a „zobytnenej“ (z nášho „vzdelaneckého“ pohľadu skutočne „amatérsky“) podľa pravidiel ľudového karnevalového

⁴¹ Abdukcia je úsudok „*vytvářen z pravidla a závěru: Všechny fazole z této tašky jsou bílé – dané fazole jsou bílé – Dané fazole pocházejí z této tašky (pravděpodobně)*“ (Eco, 2009, s. 164) Analogicky: Atribúty Márie Egyptskej z textu oficiálnej legendy sú rovnaké – ako atribúty smrti/ Moreny z textov vynášania smrti – texty vynášania smrti vznikli transformáciou legendy o sv. Márii Egyptskej.

⁴² Ikonologická (teda hĺbková, na rozdiel od ikonografickej, teda povrchovej) analýza obrazov svätých identifikuje konkrétne zobrazenie spravidla prostredníctvom nadkódovania: „*Budeme-li předpokládat, že existuje kód, který člověku umožní rozpoznat jako takové zobrazení ženy upírající své oči k misce, pak operace ikonografického nadkódování ustanoví korespondenci mezi ženou a sv. Lucií*“ (Eco, 2009, s. 167) – podľa legendy si totiž sv. Lucia vylúpila oči, aby sa nemusela vydať za pohanského ženicha, za čo ju Panna Mária obdarila ešte krajšími očami, miska (obvykle s vylúpenými očami) je tradične hlavný atribút na výtvarných zobrazeniach sv. Lucie.

vkusu. Mária z takto transformovaného príbehu by už vzbudila skôr pohoršenie ako údiv anjelov. V skúmaných textoch sa totiž zvláštnym spôsobom zlúčila hrubozrnná komika a mrazivá vážnosť, text zastal kdesi na polceste medzi legedou (liturgickou hrou) a bujarým ľudovým karnevalom. Adaptovaný text prežíval stáročia v prostredí, ktorého ochota tradovať bola obrovská, zmysel pre prijímanie novôt chabý, miešanie smiešneho a vážneho úplne prirodzené, toto prostredie urobilo z byzantskej svätice (asi preto, aby si ju ľahšie pamätalo) veselé karnevalové strašidlo.

Texty jarného vynášania smrti u západných Slovanov prežili schizmu (a následné imperiálne ťaženie západnej cirkvi proti pretrvávajúcim byzantským zvykom) ako veľmi populárny a tvrdošijne odolávajúci relikv byzantsko-slovanskej kultúry. V prvej, predpokladanej a nezdokumentovanej fáze zakazovania zvyku cirkevné vrchnosti iritoval pravdepodobne jeho zrejmý byzantský pôvod (kým tieto vrchnosti boli ešte schopné rozoznať, čo je vlastne byzantské). Neskôr už cirkev iritovali viac karnevalové či „pohanské“ prvky⁴³. Zvyk prežil príchod nových etník, aj tých na dominanciu ašpirujúcich, infikoval aj susedov, prenikol do ľudového repertoáru Maďarov i Nemcov. Protestantizmus (luterský i kalvínsky) v ňom identifikoval „katolícke črty“, osvietenci tiež väčšinou nejavili porozumenie pre ľudový karnevalový smiech. Napriek viac-menej kontinuálnemu zakazovaniu zvyk zostal jedným z vážnych podmetov zloženého súvetia zvaného ľudový (polo)liturgický rok. Domnievame sa, že v budúcnosti by sa azda mohol a mal uchádzať aj o čestné miesto v katalógu byzantských relikv. Nežnej štátnej opatere, ktorá inak relikvom z tejto doby (nielen na Slovensku) prislúcha, sa však asi tešiť nebude, nemá totiž tú vznešenú vážnosť, ktorou disponuje Proglas či bronzové sochy, umiestňované obvykle na hlavných námestiach v národných metropolách, ide totiž iba a len a hlavne o veselé karnevalové strašidlo.

⁴³ Proti analogickému karnevalovému „znetvoreníu“ kvetnej nedele (6. nedele Veľkého pôstu) horlí napr. známa postava českého stredoveku, Ján Hus, inak v mladosti tiež aktér tohto karnevalového podujatia: „*Copak činie zjevné nekázni v kostele, strojiece krabošky – jakož i já v mladost byl jsem jednú pohřiechu kraboškú – kto by vypsal na Praze! Učiniece žáka potvorného biskupem, posadie na oslici tváři k uocasu, vedú ho do kostela na mši a před ním mísu polévky a konev neb čbán piva, i držíe před ním, an jie v kostele. A viděch, an kadí oltáře a zdvih nohu nahoru, i vece hlasem velikým. Bú! – A žáci nesiechú před ním veliké pochodně miesto svęc a chodie oltář od oltáře, tak kadě. Potom uzřech, ano žáci vse opak kukly kožišné obrátili a tancují v kostele a lidé se dívají a smějí a mnějiece, by to bylo by vse svatě neb právě, že to mají v své rubrice, to jest v svém ustanovení... Dokud sem byl mladý v letech i rozumu, také sem byl z té rubriky bláznivé; ale když mi dal pán Buoh poznání v písmě, již sem tu rubriku, to jest ustanovenie toho zabylstvie z své hlúposti vymazal. A svatě paměti kněz Jan arcibiskup, ten jest pod kletbú ty hry a nekázni zapověděl a velmi dobře; neb jest křesťanské ustanovenie, že k řádu kněžskému nemá dopúšteno býti, ktož ty hry a svátky strojí“ (citované podľa Zíbrt, 1889, s. 84).*

ZÁVER

Slovinský literárny vedec Marko Juvan veľmi presne vystihol zmysel dejín literatúry ako tzv. „*veľkého žánru*“ pre také národné kultúry, k akým patrí aj slovenská. „*U tzv. kultúrnych národov, ktoré boli v porovnaní s tzv. historickými národmi ukrátené o jednotne a štátne inštitucionalizovanú individuálnosť (do tej smutnej skupiny patrili tak Nemci, ako aj Slovinci), sa práve literárna historiografia objavila na scéne ako záchranca, ktorý starostlivým a vrúcny opisovaním duchovných hrdinstiev ľudí od pera vyvážil doterajšie deficity v hrdinskej histórii kráľov a dobyvateľských vojen*“ (2003, s. 303). S touto funkciou ustanovený „veľký žáner“ potrebuje nutne svojho hrdinu – autora. Neponáhľal sa preto príliš vyjadrovať sa k obdobiam, kde autorov niet, absencia autorov a písaných textov je (arbitrárnou) hranicou oblastí, ktoré už odbor („žáner“) ochotne prenecháva iným disciplinám (napr. porovnávacej mytológii, archeológii). Takou je aj oblasť s pohanstvom spojenej stredovekej slovesnosti Slovanov, teda toho, čo Scholes a Kellogg (2002) v inej súvislosti nazývajú „orálna literatúra“. Typ autora, ktorý bol zodpovedný za jej „údržbu“ a tradovanie a ktorého obraz možno do určitej miery rekonštruovať, by asi v rámci „veľkého žánru“ pôsobil dosť cudzorodo, pretože by sa skôr podobal na pohanského žreca. Navyše „prirodzený“, samozrejmy rámec nášho slovenského „veľkého žánru“ tvorí kresťanstvo, literatúra pre nás začína prijatím kresťanstva, v „temnom“ období pred prijatím sa predpokladá nanajvýš niečo ako nie príliš rozvinutá „ľudová“ slovesnosť.

„Veľký žáner“ našich literárnych dejín totiž do seba absorboval naivný evolucionizmus práve toho typu, ktorý principiálne odmietal G. Dumézil. Dumézil totiž nikdy „*nepodľahol nástrahám naivného evolucionizmu, ktorý predpokladal vývoj náboženstva (i literatúry – pozn. M. G.) od elementárnych a zmyslovo konkrétnych foriem k formám abstraktným a komplexným. Aj ten najarchaickejší človek myslí podľa Dumézila systémovo... Tak, ako neexistujú primitívne jazyky či myslenie, neexistujú ani primitívne náboženstvá. Dumézil si bol vždy vedomý, že nesmieme podceňovať intelektuálnu výkonnosť archaických Európanov. Ich predstavivosť, hĺbka, subtilnosť a rafinovanosť, s ktorou používali svoje intelektuálne nástroje, boli úplne rovnocenné myšlienkovým postupom akejkolvek inej ľudskej populácie, vrátane populácií moderných*“ (Budil, 2001, s. 600).

Ak sa necháme inšpirovať týmto typom myslenia, potom musíme premýšľať aj o tom,

ako archaickým Európanom, ku ktorým patrili aj Praslovania, pootvoriť dvere do „veľkého žánru“, ako im nájsť miesto v príbehu literatúry. S týmto cieľom, opierajúc sa predovšetkým o koncept V. N. Toporova (1998), môžeme vyčleniť vo vnútri literárnych dejín nový rámec bádania a tematickú perspektívu s možnými variantnými názvami archeológia literárnej komunikácie alebo predhistória literatúry u Slovanov.

Použiteľný model „otvárania dverí“ ponúka teória intertextuality. Tá upozorňuje, že *„rukopis nejakého určeného diela... pod povrchom línie slov obsahuje reprízy, paródie, ozveny iných písaní ...“* (Marcelli, 2001, s. 285), je teda vhodná ako teoretický rámec aj pri sledovaní „prelievania“ mýtu do literatúry. V takomto rámci je mýtus vlastne protoliteratúra a literatúra je zase dieťaťom mýtu.

To, čo by sme radi takýmto „intertextuálnym“ spôsobom vpustili do „veľkého žánru“, nebude konkrétny autor a jeho text, bez toho sa musíme zaobísť, skôr to bude neosobná štruktúra (napr. trojfunkčná indoeurópska ideológia) rozoznatelná na fragmentoch starých príbehov, použitých ako surovina pri koncipovaní stredovekých eposov, legiend či kroník.

V prípadových štúdiách sme sa pokúsili extrahovať zo skúmaných textov fragmenty niektorých príbehov, porovnať ich s inými príbehmi, ktorým už systematickejšiu pozornosť venovali predchádzajúce výskumy, konštatovať analógie a formulovať hypotézy, ktoré by tieto analógie vysvetľovali. Pozornosť sme venovali aj panteónu starých Slovanov v širších indoeurópskych súvislostiach, pretože trojfunkčná štruktúra, presvitajúca v niektorých textoch, bola veľmi pravdepodobne stabilizovaná aj s pomocou panteónu. Podobne ako v iných indoeurópskych tradíciách mohla práve v ňom nájsť svoje najpresnejšie, najvyššie vyjadrenie a ústredné „sídlo“, z ktorého sa mohla šíriť do iných, menej „anachrónnych“ oblastí života.

Pri formulovaní hypotéz v prípadových štúdiách sme neboli vedení úpornou snahou zabezpečiť ich verifikáciu, ich onticita sa môže (ale nemusí) osvedčiť jedine v procese falzifikácie. Poučení Dumézilom sme úplne *„zmierení s tým, že sa občas dopustíme omylu, ale rozhodnutí, že len čo ho rozpoznáme alebo budeme naň upozornení, zúžitkujeme ho preskúmaním okolností, ktoré ho umožnili alebo mu boli priaznivé“* (Dumézil, 1997, s. 28). Sme presvedčení, že aj falzifikovaná hypotéza, teda omyl, má vo vede svoju hodnotu, že *„pozorné poznávanie obtiažneho postupu vpred, všetkých zákrut a slepých uličiek bádania prispieva lepšie k osobnému rastu a je aj viac vzrušujúce ako čítanie nezrelej*

učebnice“(Dumézil, 1997, s. 10).

Predmet nášho bádania si žiada kombinovať smelosť a pokoru, tá druhá sa obvykle vyjadruje rozličnými formulami autorskej skromnosti. Keďže si netrúfame zoštylizovať žiadnu lepšiu a presnejšiu, použijeme tú, ktorú Dumézil adresoval svojim poslucháčom na záver svojej inauguračnej prednášky. Upozornil ich, že v tejto oblasti bádania nebudú svedkami „*dokonalého výkladu vytríbeného poznania, ale tápania, skúmania omylov, postupného približovania, dramatického zrodu toho, čo sa neskôr, oveľa neskôr, objaví v učebniciach ako neškodné malé pravdy*“ (Dumézil, 1997, s. 29).

Túto formulu môžeme azda len doplniť inou, kompatibilnou, formulovanou už nie na pôde porovnávacej mytológie, ale literárnej histórie. Marko Juvan, slovinský literárny historik, konštatuje stratu ilúzie, že v historiografii je možné zabezpečiť absolútne poznanie a objektívnosť a odporúča „*zmierenie sa s tézou, že historiografia je dialogický proces revidovania a reinterpretovania jestvujúcich výkladov a skutočností, jej hľadanie ‚pravdy‘ však možno prirovnať k súdnemu procesu, v ktorom ‚skutočný stav‘ nemôže byť zistený s absolútnou platnosťou, ale iba prostredníctvom stroho regulovaných procedúr pri konfliktnom uvádzaní a tlmočení dôkazov, svedectiev, stôp...*“ (Juvan, 2003, s. 323).

Budeme radi, ak v „súdnom procese“, týkajúcom sa literárnej (i protoliterárnej) minulosti Slovenska v širšom kontexte strednej i stredovýchodnej „slovanskej“ Európy, trvajúcom už celé storočia, budú vypočuté a podrobené obvyklým falzifikačným procedúram aj naše hypotézy.

LITERATÚRA

ÚVOD

BARROW, J.: Vesmír plný umění. JOTA, 2000.

BAUMAN, Z.: Vzdělání: za, pro a navzdory postmodernite. In: Bauman, Z.: Individualizovaná společnost. Praha : Mladá fronta, 2004, s. 147 – 165.

BECK, U.: Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně. Praha : Slon, 2011.

CURTIUS, E. R.: Evropská literatura a latinský středověk. Praha : Triáda, 1998.

DUMÉZIL, G.: Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů. Praha : OIKOYMENH, 2001.

DUMÉZIL, G.: Mýty a bohové Indoevropanů. Praha : OIKOYMENH, 1997.

GLEICK, J.: Chaos. Vznik nové vědy. Brno : Ando Publishing, 1996.

JUVAN, M.: Ako písať literárnu históriu dnes ? (O osude „veľkého“ žánru). In: Slovenská literatúra, roč. 50, 2003, č. 4, s. 301 – 327.

LIESSMANN, K. P.: Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění, Praha : Academia, 2008.

LOTMAN, J.: Text a kultura. Bratislava: Archa, 1994.

NÜNNING, A. (ed.): Lexikon teorie literatury a kultury. Brno : Host, 2006.

PRŠOVÁ, E.: Literárna kompetencia v primárnom vzdelávaní. In: Liptáková, L. a kol.: Integrovaná didaktika slovenského jazyka a literatúry pre primárne vzdelávanie. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, 2011.

1. TEORETICKÉ A METODOLOGICKÉ VÝCHODISKÁ PREDHISTÓRIE LITERATÚRY U SLOVANOV

ASSMANNOVÁ, A. – ASSMANN, J.: Archeológia literárnej komunikácie. In: Úvod do literární vědy. Usporiadali Miltos Pechlivanos, Stefan Rieger, Wolfgang struck a Michael Weitz. Praha : Herrmann & synové, 1999, s. 200-206.

ASSMANN, J.: Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku. Praha : Prostor, 2001.

BANASKIEWICZ, J.: Podanie o Piašce i Popielu. Studium porównawcze nad wszesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo naukowe, 1986.

BARKER, Ch.: Slovník kulturních studií. Praha : Portál, 2006.

BAUMAN, Z.: Myslet sociologicky. Praha : Sociologické nakladatelství, 1996.

- BENVENISTE, E. (Бенвенист, Э.): Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия. Москва : Прогресс—Универс, 1995
- BERENDOVÁ, N. (ed.): Christianizace a utváření křesťanské monarchie. Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10. – 12. století. Praha : Argo, 2013.
- BLACKMOREOVÁ, S.: Teorie memů. Kultura a její evoluce. Praha : Portál, 2001.
- BUCZYNSKA – GAREWICZ, H.: Semiotika a dekonštrukcia. In: Estetika, roč. XXXVI., 2000, č. 1, s. 52 – 60.
- BUDIL, I. T.: Mýtus, jazyk a kulturní antropologie. Praha : Triton, 1992.
- BUDIL, I. T.: Za obzor Západu. Praha : TRITON, 2001.
- CARDINI, F.: Válečník a rytíř. In: LE GOFF, Jacques et al.: Středověký člověk a jeho svět. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 69-101.
- CULLER, J.: Krátky úvod do literární teorie. Brno : Host, 2002.
- CURTIUS, E. R.: Evropská literatura a latinský středověk. Praha : Triáda, 1998.
- DAWKINS, R.: Příběh předka. Pouť k úsvitu života. Praha : Academia, 2008.
- DRAAISMA, D.: Metafory paměti. Praha : Mladá fronta, 2003.
- DUBY, G.: Tri řády aneb Představy feudalismu. Praha : Argo, 2008.
- DUMÉZIL, G.: Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů. Praha : OIKOYMENH, 2001.
- DUMÉZIL, G.: Mýtus a epos II. Indoevropské epické vzory: hrdina, kouzelník, král. Praha : OIKOYMENH, 2005.
- DUMÉZIL, G.: Mýty a bohové Indoevropanů. Praha : OIKOYMENH, 1997..
- DUPKALA, R.: K počiatkom slovenskej duchovnosti. In: Fenomén slovanstva I. Zostavili V Bilasová, R. Dupkala, V. Žemberová. Prešov : Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2004, s.6-28.
- DUPKALA, R.: Slovenská mytológia. Prešov : Metod. centrum, 1995.
- ECO, U.: Inovace a opakování: mezi modernistickou a postmodernistickou estetikou. In: Filmová teorie, roč. 36, 1990, č. 1 – 3., s. 38 – 39, 93 – 96, 162 – 163.
- ECO, U.: Mysl a smysl. Sémiotický pohled na svět. Praha : Vize 97, 2000.
- ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / I. Bratislava : Agora, 1995.
- ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / II. Bratislava : Agora, 1997.
- ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / III. Bratislava : Agora, 1997.
- ELIADE, M.: History of Religions and a New Humanism. In: History of Religions, č. 1, 1961, s. 1 – 8.
- ELIADE, M.: Kovári a alchymisté. Praha : Argo, 2000.

- ELIADE, M.: Od Zalmoxida k Čingischánovi. Praha : Argo, 1997.
- GAMKRELIDZE, T. – IVANOV, V. V.: Indo-European and the Indo-Europeans: A reconstruction and historical analysis of a proto-language and a proto-culture. Berlin: Mouton de Gruyter, 1995.
- GAMKRELIDZE, T. – IVANOV, V. V. (Гамкрелидзе, Т. – Иванов, В. В.): Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. С предисловием Романа Якобсона. Тбилиси : Изд-во Тбилисского университета, 1984.
- GEERTZ, C.: Interpretace kultur. Praha : Sociologické nakladatelství, 2000..
- GELLNER, E.: Rozum a kultura. Brno: CDK, 1999.
- GIEYSZTOR, A.: Mitologia Slowian. Warszawa : Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986.
- GLEICK, J.: Chaos. Vznik nové vědy. Brno : Ando Publishing, 1996.
- GOLEMA, M.: Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo. Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006.
- GORFUNKEL, A. Ch.: Od „Apoteózy Tomáša Akvinského“ k „Aténské škole“. In: Kultura v zrcadle dějin filozofie. Red. M. A. Lifšic, Praha : Mladá fronta, 1982.
- HORVÁTHOVÁ, E.: Reminiscencie na staroslovanské božstvá v slovenských prameňoch. In: Studia Academica Slovaca 19, Bratislava : Alfa, 1990, s. 151 – 164.
- IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N. (Иванов, В. В. – Топоров, В. Н.): Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. Москва: Наука, 1965.
- JANČOVIČ, I.: Interpretácia: medzi textom a "svetom". In: Minulé a súčasné podoby filozofickej reflexie človeka. Banská Bystrica : FHV UMB, 2006.
- JAKOBSON, R.: Linguistic evidence in comparative mythology. In: Selected writings 7, New York, 1985, s. 12 – 30.
- JAKOBSON, R.: Slavic mythology. In: Funk – Wagnalls: Dictionary of Mythology and legend II. New York, 1950, s. 1025 – 1028.
- JAKOBSON, R.: The slavic god Veles and his Indo-European cognates. In: Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani, Torino, 1969, s. 579 – 599.
- <http://books.google.sk/books?id=db7iuvTX1bkC&pg=PR5&lpg=PR5&dq=JAKOBSON,+R.:+The+slavic+god+Veles+and+his+Indo-European+cognates.&source=bl&ots=CDGIOojqKX&sig=Q9gQiki_kEEfCctq6m_dZhgbrEs&hl=sk&ei=-S-USYPvOZLm0AW8o5yfCg&sa=X&oi=book_result&resnum=1&ct=result#PPP1,M1>
- KANOVSKÝ, M.: Kultúrna a sociálna antropológia. Bratislava : CHRONOS, 2004.
- KANOVSKÝ, M.: Náboženstvo a typy poznania. Kognitívny prístup k náboženským predstavám austrálskych Joluguov. [online, citované 2006-04-07]. Dostupné z WWW: <http://www.fphil.uniba.sk/z_kanovsky/html/text2.html >
- KANOVSKÝ, M.: Mémy a sociobiológia. In: Kritika a kontext, roč. V., 2000, č. 1, s. 109 – 111.
- KOMOROVSKÝ, J.: Kráľ Matej Korvín v ľudovej prozaickej slovesnosti. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1957.

KOVÁČIK, L.: Mytologizmus v slovenskom literárnom romantizme. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2003.

KOŽIAK, R. – NEMEŠ, J.: Pro praefatione alebo niekoľko poznámok k výskumu cirkevných dejín. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, s. 9-13.

KOŽIAK, R.: Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, 103 – 124.

KOŽIAK, R.: Misionári, gentes a christianizácia. In: Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica vol. 6, 2006.

KOŽIAK, R.: Špecifické črty vývoja kresťanstva a monasticizmu v Írsku v ranom stredoveku. In: Rehole a kláštory. Zostavili Rastislav Kožiak a Vincent Múcska. Bratislava : Chronos, 2002, s. 31-48.

KVASNIČKA, V.: O sebeckých génoch a mémoch. In: Kritika a kontext, roč. V., 2000, č. 1, s. 100 – 104.

LACHMANOVÁ, R.: Paměť a literatura. In: Česká literatura, 1994, č. 1, s. 3 – 22.

LE GOFF, J.: Středověká imaginace. Praha : Argo, 1998.

LE GOFF, J.: Středověký člověk. In: LE GOFF, J. et al.: Středověký člověk a jeho svět. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 9 – 39.

LÉVI-STRAUSS, C.: Myšlení přírodních národů. Praha : Dauphin, 1996.

LOTMAN, J.: Text a kultura. Bratislava: Archa, 1994.

MALLORY, J. P. – ADAMS, D. Q.: The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford : OUP, 2006.

MALLORY, J. P. – ADAMS, D. Q.: Encyclopedia of Indo-European Culture London & Chicago : Fitzroy Dearborn Publishers, 1997.

MARCELLI, M.: Aj Dunaj, aj more. In: Interiér versus Exteriér alebo na hranici (možných) svetov. Vedecký redaktor Peter Michalovič. Bratislava : Sorosovo centrum súčasného umenia – Slovensko, 1996, s. 44 – 47.

MARCELLI, M.: Rétorika, teória argumentácie a problém kreativity. In: Od moderny k postmoderne. Red. Tibor Žilka, Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 1997, s. 43 – 53.

MINÁRIK, J.: Stredoveká literatúra. Svetová, česká, slovenská. Bratislava : SPN, 1976.

MÚCSKA, V.: Boj uhorského štátu proti pohanstvu v 11. storočí. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, s. 201 – 210.

MÚCSKA, V.: Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. Storočia. Bratislava : Stimul, 2004.

PAVERA, L.: Otázky a otazníky nad intertextualitou. In: Intertextualita v postmodernom umení. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 1999, s. 53 – 60.

PARRY, M.: The making of homeric verse. Oxford : Clarendon Press, 1971.

PEIRCE, CH. S.: Logika ako semiotika: teória znakov. In: Pragmatizmus. Malá antológia filozofie 20. storočia. Bratislava : IRIS. 1998, s. 131-141.

- PLETERSKI, A.: Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. In: Zgodovinski časopis, roč. 50, 1996, č. 2, s. 163 – 185.
- PROFANTOVÁ, N. – PROFANT, M.: Encyklopedie slovanských bohů a mýtů. Praha : Libri, 2000.
- PUHVEL, J.: Srovnávací mythologie. Praha: NLN, 1997.
- RICOEUR, P.: Život, pravda, symbol. Praha : ISE, 1993.
- SCHOLES, R. – KELLOGG, R.: Povaha vyprávění. Brno: Host, 2002.
- SLÁDEK, O.: Aplikovaná hermeneutika Mircei Eliada a Wiliama E. Padena [online, citované 2006-04-07, a]. Dostupné z WWW: <http://profil.muni.cz/01_2002/sladek_herman-eliade-paden.html>
- SLÁDEK, O.: Hermeneutika náboženství [online, citované 2006-04-07, b]. Dostupné z WWW: <http://www.phil.muni.cz/fil/next/hermeneutika_nabozenstvi.html>
- SLIVKA, M.: K náboženskému synkretizmu v strednej Európe. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, s. 147-162.
- STEINHÜBEL, J.: Nitrianske kniežatstvo. Bratislava : Veda, 2004.
- STEINHÜBEL, J.: Vznik Uhorska a Nitrianske kniežatstvo. In: Historický časopis, 47, 1999, č. 4, s. 569 – 614.
- STRUCK, W.: Sociální funkce a kulturní statut literárních textů neboli: Autonomie jako heteronomie. In: Úvod do literární vědy. Usporiadali Miltos Pechlivanos, Stefan Rieger, Wolfgang struck a Michael Weitz. Praha : Herrmann & synové, 1999, s. 184-200.
- STURLUSON, S.: Edda. Sága o Ynglinzích. Praha : Odeon, 1988.
- TÉRA, M.: Perun bůh hromovládce: sonda do slovanského archaického náboženství. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009.
- TÉRA, M.: Smerdi – zapomenutý termín raně středověké slovanské společnosti. In: Slovanský přehled: review for the history of central, eastern and southeastern Europe. 2013, roč. 99, č. 3-4, s. 217 – 237.
- ТОПОРОВ, В. Н. (Топоров, В. Н.): Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур. Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 1998
- TŘEŠTÍK, D.: Král Muž. Slovanský etnogonický mýtus v Čechách 9. – 10. století. In: Nový Mars Moravicus, Brno, 1999, s. 71 – 85.
- TŘEŠTÍK, D.: Mýty kmene Čechů (7. – 10. století). Tři studie k ke starým pověstem českým. Praha : NLN, 2003.
- VÁŇA, Z.: Svět slovanských bohů a démonů. Praha : Panorama, 1990.
- WALLERSTEIN et al.: Kam směřují sociální vědy. Zpráva Gulbekianovy komise o restrukturalizaci sociálních věd. Praha : Sociologické nakladatelství, 1998.
- WEBER, M.: Sociologie náboženství. Praha : Vyšehrad, 1998.
- WATKINS, C.: How to kill a dragon: aspects of Indoeropian poetics. New York – Oxford: Oxford University Press, 1995.

WEST, M. L.: Indo-European Poetry and Myth. Oxford University Press, 2007

ZAJAC, P.: Štylistika, poetika, rétorika. In: Od moderny k postmoderne. red. Tibor Žilka. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa a Ústav literárnej a umeleckej komunikácie. 1997, s. 27 – 42.

2. INTERPRETAČNÉ SONDY DO TEXTOV

2.1 KOSMOVA A DALIMILOVA „DÍVČÍ VÁLKA“ AKO METAFORA INDOEURÓPSKEJ VOJNY FUNKCIÍ

Amazonky. Mýty a legendy o vláde žien, o bojovných ženách a o krajinách žien. Vybral úvodnú štúdiu a poznámky napísal Ján Komorovský. Bratislava : Tatran, 1983.

Anonima tzw. Galla Kronika czyli dzieje książąt i władców polskich. Vydal, úvod a komentár napísal Karol Maleczyński. Kraków : Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, 1952.

AUSTIN, J. L.: Obrana ospravedlnení. In: Filozofia prirodzeného jazyka. Zostavila, preložila a úvodnú štúdiu napísala Marianna Oravcová. Bratislava : Archa, 1992, s.67 –88.

AUSTIN, J. L.: Performatívne výpovede a konštatácie. In: Filozofia prirodzeného jazyka. Zostavila Marianna Oravcová. Bratislava : Archa, 1992, s. 161 – 170.

BANASKIEWICZ, J.: Wątek „ujarzmienia kobiet“ jako składnik tradycji o narodzinach społeczności cywilizowanej. Przekazy „słowiańskie” wcześniejszego średniowiecza. In: Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym, pod red. R. Michałowskiego, Warszawa 1997, s. 27 – 44.

BAUMAN, Z.: Myslet sociologický. Praha : Sociologické nakladatelství, 1996.

BOTHEROYDOVÁ, S. – BOTHEROYD, P.: Lexikon keltské mytologie. Praha : Ivo Železný, 1998.

BUDIL, I. T.: Mýtus, jazyk a kulturní antropologie. Praha : Triton, 1992.

BUDIL, I. T.: Za obzor Západu. Praha : TRITON, 2001.

DERRIDA, J.: Texty k dekonstrukci. Bratislava : Archa, 1993.

DUBY, G.: Tri řády aneb Představy feudalismu. Praha : Argo, 2008.

DUMÉZIL, G.: Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů. Praha : OIKOYMENH, 2001.

DUMÉZIL, G.: Mýtus a epos II. Indoevropské epické vzory: hrdina, kouzelník, král. Praha : OIKOYMENH, 2005.

DUMÉZIL, G.: Mýty a bohové Indoevropanů. Praha : OIKOYMENH, 1997.

ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / I. Bratislava : Agora, 1995.

ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / II. Bratislava : Agora, 1997.

- ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / III. Bratislava : Agora, 1997.
- GELMOULD (Гельмольд): Славянская хроника. Москва : Изд-во Академии наук СССР, 1963.
- GOLEMA, M.: Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo. Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006
- HÁJEK Z LIBOČAN, V.: Kronika česká. Praha : Odeon, 1981.
- HERM, G.: Kelti. Bratislava : Obzor, 1985.
- HERODOTOS: Dejiny. Bratislava : Tatran, 1985.
- HOLUB, J.: Etymologický slovník jazyka českého. Praha : Státní nakladatelství učebnic, 1952.
- HURTAJOVÁ, Z.: Európska stredoveká, renesančná a baroková anonymná zábavná próza v knižkách ľudového čítania na Slovensku. In: Slovenská literatúra, roč. 43, č. 3, 1996, s. 202-206.
- HURTAJOVÁ, Z.: Od stredovekého Ponciána cez ľudové knižky k ľudovej rozprávke. In: Zlatý máj, roč. 36, č.3, 1992, s. 158- 160.
- HURTAJOVÁ, Z.: Staršia slovenská literatúra ako prekladateľský, recepčný a vydavateľský problém? In: Filologická revue, roč. 2, č. 3, 1999, s. 37-40.
- IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N. (Иванов, В. В. – Топоров, В. Н.): Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. Москва: Наука, 1965.
- Jablko z nartskej záhrady. Nartské báje z kaukazských vrchov a dolín. Texty vybral, z ruských predlôh preložil, štúdiu a poznámky napísal Ján Komorovský. Bratislava : Tatran, 1982.
- JAKOBSON, R.: Linguistic evidence in comparative mythology. In: Selected writings 7, New York, 1985, s. 12 – 30.
- JANČOVIČ, I.: Minulosť literatúry v optike súčasnej literárnej vedy. In: Studia Slovaca. Ved. redaktor Ľubomír Kováčik, Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2006, s. 48 – 58.
- KALANDRA, Z.: České pohanství, Praha : Fr. Borový, 1947.
- KANOVSKÝ, M.: Kultúrna a sociálna antropológia. Bratislava : CHRONOS, 2004.
- KARBUSICKÝ, V.: Báje, mýty, dejiny. Nejstarší české pověsti v kontextu evropské kultury. Praha : Mladá fronta, 1995.
- Kosmova Kronika česká. Praha : Svoboda, 1975.
- KOVÁČIK, Ľ.: Mytologizmus v slovenskom literárnom romantizme. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2003.
- KOŽIAK, R.: Misionári, gentes a christianizácia. In: Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis, Folia 43, Studia Historica, vol. 7., Kraków, 2007, s. 11 – 31.
- Kristiánova legenda. Život a umučení svätého Václava a jeho báby Ludmily. K vydání připravil, přeložil a poznámkami opatřil Jaroslav Ludvíkovský. Praha : Vyšehrad, 1978.
- Kroniky doby Karla IV. Úvod a studii Kroniky doby Karla IV. napsala, vysvetlivkami soupisem literatury

- a seznamem skratek opatřila dr. Marie Bláhová, CSc. Praha : Svoboda, 1987.
- LÜBEN, G.: Orální slovesnost – psaná literatura. In: Úvod do literární vědy. Usporiadali Miltos Pechlivanos, Stefan Rieger, Wolfgang Struck a Michael Weitz. Praha : Herrmann & synové, 1999, s. 32-36.
- MÁCHAL, J.: Bájelství slovanské. Praha : Nákladem J. Otty, 1907.
- MACHEK, V.: Etymologický slovník jazyka českého. Praha : NLN, 1997.
- MALLORY, J. P. – ADAMS, D. Q.: The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford : OUP, 2006.
- MALLORY, J. P. – ADAMS, D. Q.: Encyclopedia of Indo-European Culture London & Chicago : Fitzroy Dearborn Publishers, 1997.
- MERHAUTOVÁ, A. – TŘEŠTÍK, D.: Románské umění v Čechách a na Moravě. Praha : Odeon, 1983.
- NORA, P.: Mezi pamětí a historií: problematika míst. In: Antologie francouzských společenských věd. Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách, 1996, s. 39 – 64.
- NOVOTNÝ, B. et al.: Encyklopédia archeológie. Bratislava : Obzor, 1986.
- Pramene k dejinám Velké Moravy. Na vydanie pripravil Peter Ratkoš. Bratislava : Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied, 1964.
- PROFANTOVÁ, N. – PROFANT, M.: Encyklopedie slovanských bohů a mýtů. Praha : Libri, 2000.
- PUHVEL, J.: Srovnávací mythologie. Praha: NLN, 1997.
- REJZEK, J.: Český etymologický slovník. Voznice : LEDA, 2001.
- RICOEUR, P.: Život, pravda, symbol. Praha : ISE, 1993.
- RYBAKOV, B. A. (Рыбаков, Б. А.): Язычество древних Славян. Москва : Издательство Наука, 1981.
- RYLE, G. Systematicky zavádzajúce výrazy. In: Filozofia prirodzeného jazyka. Zostavila Marianna Oravcová, Bratislava : Archa, 1992, s. 35 – 55.
- Staročeská kronika tak řečeného Dalimila I. K vydání připravili Jiří Danhelka, Karel Hádek, Bohuslav Havránek, Nadežda Kvítková , Praha : ACADEMIA , 1988.
- STURLUSON, S.: Edda. Sága o Ynglingzich. Praha : Odeon, 1988
- ŠŤASTNÝ, R.: Tajemství jména Dalimil. Praha : Melantrich, 1991.
- TACITUS: Z dějin císařského Říma. Praha : Svoboda, 1976.
- ТОПОРОВ, В. Н. (Топоров В. Н.) : Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур. Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 1998
- TŘEŠTÍK, D. : Kosmas. Praha : Svobodné slovo, 1966.
- TŘEŠTÍK, D.: Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530 – 935). Praha : NLN, 1997.
- TŘEŠTÍK, D.: Mýty kmene Čechů (7. – 10. století). Tři studie k ke starým pověstem českým. Praha : NLN,

2003

TURNER, V.: Průběh rituálu. Struktura a antistruktura. Brno : Computer Press, 2004.

VERNANT, J. P.: Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků. Praha : OIKÚMENÉ, 2004.

WEBER, M.: Sociologie náboženství. Praha : Vyšehrad, 1998.

ZIMA, P. V.: Literární estetika. Olomouc : VOTOBIA, 1998.

2.2 STREDOVEKÍ SVĚTÍ ORÁČI A POHANSKÁ SLOVANSKÁ MYTOLÓGIA

AGAPKINA, T. A. (АГАПКИНА, Т. А.): Опахивание. In: ТОЛСТАЯ, С. и коллектив: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва : Международные отношения, 2002, s. 345.

ASSMANN, J.: Kultura a paměť. Praha : Prostor, 2001.

AVERINCEV, S. S. (АВЕРИНЦЕВ, С. С.): Георгий. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва : Советская энциклопедия, 1988, s. 273–275.

AVERINCEV, S. S. (АВЕРИНЦЕВ, С. С.): Николай. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва : Советская энциклопедия, 1988, s. 217.

BALAŠA, G.: Mestské múzeum vo Zvolene. In: Krásy Slovenska (tematické číslo 700-ročný Zvolen). roč. 22, 1943–44, č. 9, s. 193–196

BANASKIEWICZ, J.: Podanie o Piašce i Popielu. Studium porównawcze nad wszesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo naukowe, 1986, s. 40 – 85.

BARTHÉS, R.: Mytologie. Praha : Dokořán, 2004.

BELOVA, O. V. (БЕЛОВА, О. В.): Николай. In: ТОЛСТАЯ, С. и коллектив: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва : Международные отношения, 2002, s. 321–322.

BLÁHA, J.: K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku. In: Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Philosophica – Aesthetica 23. Historia artium IV., 2002, s. 37 – 49.

BOTTO, J.: Súborné dielo. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1955.

BUDIL, I. T.: Za obzor Západu. Praha : Triton, 2001.

CURTIUS, E. R.: Evropská literatura a latinský středověk. Praha : Triáda, 1998.

DUMÉZIL, G.: Мýты a bohové Indoevropanů. Praha : OIKOYMENH, 1997.

DUMÉZIL, G.: Мýtus a epos I. Praha : OIKOYMENH, 2001.

DVOŘÁK, P.: Stopy dávnej minulosti 3, Zrod národa. Budmerice : Rak, 2004.

Dvě legendy z doby Karlovy (Legenda o svatém Prokopu, Život svaté Kateřiny). K vydání připravili prof. Dr. Jozef Hrabák a prof. Dr. Václav Vážný. Praha : Nakladatelství ČSAV, 1959.

- ELIADE, M.: Od Zalmoxida k Čingischánovi. Praha: Argo, 1997.
- ELIADE, M.: Šamanizmus a najstarší techniky extáze. Praha : ARGO, 1997.
- GEIMOLD (ГЕЛЬМОЛЬД): Славянская хроника. Москва : Издательство Наука СССР, 1963.
- GOLEMA, M.: Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology. In: Studia mythologica Slavica X, Ljubljana : Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija in / e / and Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell'Europa Centro-Orientale, Udine, Italia; 2007, s. 155 – 177.
http://sms.zrc-sazu.si/pdf/10/SMS_10_Golema.pdf
- GOLEMA, M.: Slavic Mitra. Benevolent and Legal Pole of the Function of Religious Sovereignty in the Slavic Mythology and Epic. In: Studia mythologica Slavica XXVI, Ljubljana : Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija in / e / and Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell'Europa Centro-Orientale, Udine, Italia; 2013, s. 81 – 104.
<http://sms.zrc-sazu.si/pdf/16/06-sms16-golema.pdf>
- GOLEMA, M.: Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo. Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006.
- HAVIERNIK, P.: K možným vzťahom bogomilstva a predkresťanských náboženstiev v prvom bulharskom cárstve. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, s. 139 – 146.
- HROCH, J.: Hans-Georg Gadamer a hermeneutická filosofie. In: Filosofický časopis, roč. 48, 2000, č. 3, s. 445 – 463.
- HUDÁK, J.: Patrocíniá na Slovensku. Bratislava : Umenovedný ústav, 1984.
- IVANOV, V. V. – ТОПОРОВ, V. N. (ИВАНОВ, В.В. – ТОПОРОВ, В. Н.): Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. Москва, 1974.
- IVANOV, V. V. – ТОПОРОВ, V. N. (ИВАНОВ, В. В. – ТОПОРОВ, В. Н.): К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях северной Руси и вопросы критики письменных текстов). In: Труды по знаковым системам, Выпуск 6, Тарту, 1973, p. 46 – 82.
- IVANOV, V. V. – ТОПОРОВ, V. N. (ИВАНОВ, В.В. – ТОПОРОВ, В. Н.): Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Москва : Издательство Наука, 1965.
- JAKOBSON, R.: The slavic god Veles and his Indo-European cognates. In: Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani, Torino, 1969, s. 579 – 599.
- KADLEC, J.: Svatý Prokop český strážce odkazu cyrilometodějského. Praha : Benediktinské arcidiecézní muzeum sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2001.
- KANOVSKÝ, M.: Kultúrna a sociálna antropológia. Bratislava : CHRONOS, 2004.
- KOMOROVSKÝ, J. : Král Matej Korvín v ľudovej prozaickej slovesnosti. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1957.
- Kosmova Kronika česká. Preložil Karel Hrdina. Praha : Svoboda, 1975.
- KOUTSKÝ, K.: Draci středověkého světa. Praha : Mladá fronta, 2005.

KOŽIAK, R.: Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, 103 – 124.

KOŽIAK, R. – NEMEŠ, J.: Pro praefatione alebo niekoľko poznámok k výskumu cirkevných dejín. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, s. 9 – 13.

KUZNECOVA, (Кузнецова, В. С.): Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск : Издательство СО РАН, 1999. [online, citované 2007-05-09]. Dostupné aj z WWW:
<<http://www.ruthenia.ru/folklore/kuznetsova2.htm>>

LE GOFF, J.: Kultura středověké Evropy. Praha : Vyšehrad, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C.: Myšlení přírodních národů. Praha : Dauphin, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C.: Mýtus a význam. Bratislava : Archa, 1993.

MARCELLI, M.: Příklad Barthés. Bratislava : Kalligram, 2001.

MAZON, A.: Mikula, le prodieux laboureur. In: Revue des Études Slaves XI. 1931, s. 149 – 170.

MERHAUTOVÁ, A.- TŘEŠTÍK, D.: Románské umění v Čechách a na Moravě. Praha : Odeon, 1983.

Oběti ohněm. Výběr z památek staroiránské a středoiránské literatury. Vybral a přeložil Otakar Klíma. Praha : Odeon, 1985.

PETRUCHIN, V. (ПЕТРУХИН, В.): Пахарь, орабай. In: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва : Международные отношения, 2002, s. 357–358.

PLOTNIKOVA, A. A. (ПЛОТНИКОВА, А. А.): Очаг. In: ТОЛСТАЯ, С. и коллектив: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва : Международные отношения, 2002, s. 351–353.

PLOTNIKOVA, A. A. (ПЛОТНИКОВА, А. А.): Пастух. In: ТОЛСТАЯ, С. и коллектив: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва : Международные отношения, 2002, s. 354.

PUHVEL, J.: Srovnávací mythologie. Praha : NLN, 1997.

Ruské byliny (vybral a přeložil Ján Vladislav). Praha : SNKL, 1964.

SLÁMA, J.: Svatojiřské kostely na raně středověkých hradištích v Čechách, Archeologické rozhledy 29, 1977, s. 269 – 280.

SLIVKA, M.: K náboženskému synkretizmu v strednej Európe. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava : Chronos, 2004, s. 147 – 162.

STEINHÜBEL, J.: Nitrianske kniežatstvo. Bratislava : Veda, 2004.

TOLSTOJ, N. I. (ТОЛСТОЙ, Н. И.): Георгий. In: ТОЛСТАЯ, С. и коллектив: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва : Международные отношения, 2002, p. 103–104.

ТОПОРОВ, V. N. (ТОПОРОВ, В. Н.): Имена. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва : Советская энциклопедия, 1988, s. 508–510.

ТОПОРОВ, V. N. (ТОПОРОВ, В. Н.): Митра. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва : Советская энциклопедия, 1988, s. 155.

ТОПОРОВ, V. N. (ТОПОРОВ, В. Н.): Митра. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва : Советская энциклопедия, 1988, s. 155.

ТОПОРОВ, V. N. (ТОПОРОВ, В. Н.): Русский Святогор: свое и чужое. In: Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контекстов. Москва : Издательство Наука, 1983, s. 107.

ТОПОРОВ, V. N. (ТОПОРОВ, В. Н.): Соловей-Разбойник. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва : Советская энциклопедия, 1988, s. 460.

TOUBERT, P.: *Střed a periferie*. In: *Encyklopedie středověku*. Praha : Vyšehrad, 2002.

TŘEŠTÍK, D.: Mír a dobrý rok. Česká státní ideologie mezi křesťanstvím a pohanstvím (In: *Folia Historica Bohemica* 12, Praha, 1988, s. 23 – 45).

TŘEŠTÍK, D.: *Mýty kmene Čechů*. Praha : NLN, 2003.

TŘEŠTÍK, D.: *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530 – 935)*. Praha : NLN, 1997.

USPENSKIJ, B. (УСПЕНСКИЙ Б.): *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)* Москва : Издательство Московского университета, 1982.

VERNANT, J. P.: *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků*. Praha : OIKÚMENÉ, 2004.

VORAGINE, J. de: *Legenda aurea*. Praha : Vyšehrad, 1984.

ZÍBRT, Č.: Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. In: *Rozpravy ČAVU*, tř. I, roč. 3, č. 2, Praha, 1894, s. 93 – 94.

2.3 INVÁZIA KOMICKÝCH PRVKOV DO STREDOVEKEJ LITURGICKEJ DRÁMY. (MOŽNÝ) PRÍBEH JEDNEJ SMRTELNE VÁŽNEJ LEGENDY V ĽUDOVOM PROSTREDÍ U ZÁPADNÝCH SLOVANOV

ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ ΑΙΓΥΠΤΙΑ. [online, citované 2010-11-20]. Dostupné z WWW:
<<http://www.youtube.com/watch?v=5hZBHstUMgU>>

AVENARIUS, A.: *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí*. Bratislava : VEDA, 1992.

BEDNÁRIK, R.: Jarné zvyky podtematínskeho ľudu. In: *Český lid*, roč. 32, 1924, s. 136 – 138.

BEDNÁRIK, R. et al. *Slovenská vlastiveda II*, Bratislava : SAVU, 1943

BĚLIČ, J. – KAMIŠ, A. – KUČERA, K.: *Malý staročeský slovník*. Praha : SPN, 1979.

BOESCH GAJANO, S.: Svatost. In: *Encyklopedie středověku*. ed. Jacques Le Goff – Jean-Claude Schmitt. Praha : Vyšehrad, 2002, s. 754 – 765.

BUGEL, W.: Hlavní teologické důrazy paschálního kánonu Jana Damašského a byzantské velikonoční jitřní. In: Vít Hušek, Petr Kitzler a Jana Pilátová (eds.): *Antické křesťanství: liturgie, rétorika, antropologie*. Brno : CDK, 2009, s. 53 – 68.

BURKE, P.: *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. Praha : Argo, 2001.

Byzantské legendy. Výběr textů ze IV. – XII. století. Přeložili Emilie Bláhová, Zoe Hauptová, Václav Konzal, Ilona Páclová. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2007.

ČERNÝ, V.: Středověká dráma. Bratislava : SVKL, 1964.

DUBY, G.: Rok tisíc. Praha : Argo, 2007.

DVORNÍK, F.: Byzantské misie u Slovanů. Praha : Vyšehrad, 1970.

DVORNÍK, F.: Zrod střední a východní Evropy. Mezi Byzancí a Římem. Praha : Prostor, 2008.

ECO, U.: Teorie sémiotiky. Praha : Argo, 2009.

GOLEMA, M.: Heľuška, Helička, Hela, Mariška, ľalia, kráľka, Ďundľa. Možné textové zdroje veľkopôstnych jarných dievčenských obradov a hier u západných Slovanov. In: Studia mythologica Slavica XV, Ljubljana : Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija in / e / and Università degli Studi d.i Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell'Europa Centro-Orientale, Udine, Italia; 2012, s.137 – 157.

http://sms.zrc-sazu.si/pdf/15/SMS-2012-08_golema.pdf

GOLEMA, Martin: Kresťanské hagiografie (Život Márie Egyptskej, Život Margity/Mariny Antiochijskej) a texty tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u západných Slovanov. Pokus o paralelné čítanie. In: Studia mythologica Slavica XII, Ljubljana : Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija in / e / and Università degli Studi d.i Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell'Europa Centro-Orientale, Udine, Italia; 2009, s. 87 – 104.

http://sms.zrc-sazu.si/pdf/12/SMS_12_Golema.pdf

GRIMM, J.: Deutsche mythologie. II Band. Graz : Akademische druck- u. VERLAGSANSTALT, 1968.

HABOVŠTIAK, A.: Oravci o svojej minulosti. Martin : Osveta, 1983.

Here beginneth the life of Mary of Egypt. In: Medieval Sourcebook: The Golden Legend (Aurea Legenda). Compiled by Jacobus de Voragine, 1275, Englished by William Caxton, 1483, [online, citované 2009-04-07]. Dostupné z WWW:

<<http://www.fordham.edu/halsall/basis/goldenlegend/GoldenLegend-Volume3.htm#Mary%20of%20Egypt>>

HORVÁTHOVÁ, E.: Rok vo zvykoch nášho ľudu. Bratislava : Tatran, 1986.

HROCHOVÁ, V. – TŮMA, O.: Byzantská společnost (Soubor byzantských reálií). Praha : Karolinum, 1991.

HURTAJOVÁ, Z.: Legendy staršej medzinárodnej proveniencie v knižkách ľudového čítania na Slovensku a dimenzie ich „outsiderstva“. In: Ćlovek z okraja uprostred literatúry. Banská Bystrica : Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela, 2007, s. 58 – 69.

ИВАНОВ, В. В. – ТОПОРОВ, В. Н.: Марена, Марана, Морена, Маржана, Маржена. In: Мифы народов мира 2. Москва : Советская энциклопедия, 1988, s. 111

JANČOVIČ, I.: Tematizácia outsiderstva v prozaickom texte a možnosti jej literárnovedného výskumu. In: Ćlovek z okraja uprostred literatúry. Banská Bystrica : Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela, 2007, s. 7 – 57.

KOŽIAK, R.: Cyrilometodské misie a počiatky kresťanstva v Poľsku. [online, citované 2009- 05-01]. Dostupné z WWW:

<<http://www.ff.umb.sk/rakoziak/pociatky-krestanstva-v-polsku.html>>

KOŽIAK, R.: Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji: príbeh svätcov-misionárov, svätá vojna alebo kultúrny šok? [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: <<http://www.ff.umb.sk/rakoziak/christianizacia-avarov-a-slovanov-na-strednom-dunaji.html>>

KOŽIAK, R.: Misionári, gentes a christianizácia. In: *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis : Studia Historica* VI., 2007. roč. 43, č. 6, s. 11 – 31.

KRUPA, O.: Kalendárne obyčaje III. Békéšska Čaba : Slovenský výskumný ústav, 1998.

Legenda na dzień św. Marii Egypcjanki. In: VORAGINE, Jakub de: *Złota legenda*. Wybór (Tłumaczyła z języka łacińskiego Janina Pleziowa). Warszawa : Instytut wydawniczy PAX, 1983, s. 201 – 206.

Legendy stredovekého Slovenska. (vybral, zostavil, poznámkami, komentármi a registrom doplnil a úvodnú štúdiu napísal Richard Marsina). Budmerice : Rak, 1997.

Life of St. Mary of Egypt. In: *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*. [online, citované 2009-03-02]. Dostupné z WWW: <<http://www.fordham.edu/halsall/sbook1c.html>>

ŁUCZYŃSKY, M.: Kognitywna definicja Marzanny – Próba rekonstrukcji fragmentu tradycyjnego obrazu świata Słowian. In *Studia mythologica Slavica* XI, 2008, s. 173 – 197.

ЛУКАШЕВИЧ, А. А. 2010. ВЕЛИКИЙ КАНОН. In: *Православная энциклопедия* [online, citované 2010-11-11]. Dostupné z WWW: <<http://www.pravenc.ru/text/150105.html>>

Мариино стояние. Пост. In: *Православие и Мир*, [online, citované 2010-11-20]. Dostupné z WWW: <http://www.pravmir.ru/article_3975.html>

MANGA, J.: Morena a jej maďarské obmeny. In: *Slovenský národopis*, roč. IV., 1956, č. 4 –5, s. 421 – 454.

MARINČÁK, Š.: Slovanská liturgia – liturgické dedičstvo byzantskej misie z 9. storočia. In: *Slavica Slovaca*, 2005, roč. 40, č. 1, s. 34 – 62.

MILKO, P.: Služba Velkého kánonu sv. Ondřeje Krétského z perspektivy hesychizmu. In: *ANNALES HISTORICI PREŠOVIENSIS ANNO 2005*. Zostavili Martin Pekár, Patrik Derfiňák, Peter Zmátlo. Prešov : UNIVERSUM, 2005, s. 43 – 66.

MOJZEŠ, M.: Eucharistia pre život večný v byzantskej tradícii. In: *Studia theologica* 8, č. 3 (25), podzim 2006, s. 62 – 72.

MONTANARI, M.: Hlad a hojnosť. Dejiny európskeho stravovania. Bratislava : Kalligram, 2004.

MÚCSKA, V.: Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia. Bratislava : Stimul, 2004.

NÜNNING, A. (ed.): *Lexikon der Theorie der Literatur und Kultur*. Brno : Host, 2006.

OLEXÁK, P.: Matky púšte. In: *Ružomberký historický zborník I*. Zostavil Peter Zmátlo, Ružomberok : Filozofická fakulta Katolíckej univerzity, 2007, 51 – 81.

PRŠOVÁ, E.: *Aktivizácia žiakov metódami dramatickej výchovy*. Banská Bystrica : Metodické centrum, 2000.

PRŠOVÁ, E.: *Rozvoj literárnej kompetencie metódami tvorivej dramatiky*. Banská Bystrica : FHV UMB, 2010.

RAPP, F.: *Církev a náboženský život západu na sklonku středověku*. Brno : CDK, 1996.

SCHMITT, J.-C.: *Obřady*. In: *Encyklopedie středověku*. ed. Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt. Praha :

- Vyšehrad, 2002, s. 442 – 453.
- SLIVKA, M.: Slovenské ľudové divadlo I. Genéza a vývoj hier. Bratislava : VŠMU, 1992.
- Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков). 1994. Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва : Русский язык, 1994.
- ŠKOVIERA, A.: Obradové spory medzi byzantskou a latinskou misiou na Veľkej Morave. In: Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku. Ved. redaktor doc. PhDr. Peter Žeňuch, PhD. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Slovenský komitét slavistov, 2007, s. 129 – 171.
- ŠKOVIERA, A.: Svätí slovanskí sedmopočetníci. Bratislava : Slovenský komitét slavistov, Slavistický ústav Jána Stanislava, 2010.
- ŠKOVIERA, A.: Tretí slovanský život Nauma Ochridského a dátum vyhnania Metodových žiakov. In: Slavica Slovaca, roč. 42, 2007, č. 2, s. 111 – 123.
- ŠVAGROVSKÝ, Š.: Grécko-byzantský rítus na území Slovenska. In: Slavica Slovaca, roč. 33, 1998, č. 2, s. 97 – 108.
- TÉRA, M.: Perun – bůh hromovládce. Sonda do slovanského archaického náboženství. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009.
- ТОПОРОВ, В. Н. (ТОПОРОВ, В. Н.): Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур. Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 1998.
- Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11.-14. Jahrhunderts. Teil I. Vorfaztenzeit. Mit einer Einführung zur Geschichte des slavischen Triodions von M. A. Momina. Herausgegeben von M. A. Momina und N. Trunte. Paderborn, München, Wien, Zürich : Verlag Ferdinand Schöningh, 2004.
- TURČAN, V. et al.: Byzantská kultúra a Slovensko. Bratislava : Slovenské národné múzeum – Archeologické múzeum, 2007.
- WEBER, M.: Sociologie náboženství. Praha, 1998
- Veľký kajúci kánon svätého Andreja Krétskeho. [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: <<http://www.grkat.nfo.sk/Texty/index.html>>
- ВЕСЕЛОВСКИЙ, А. Н.: Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ. Санктпетербургъ, 1880.
- Vita Sanctae Mariae Egyptiaca. In: The Legend of Mary of Egypt in Medieval Insular Hagiography. Edited by Erich Poppe & Bianca Ross. Dublin : Four Courts Press, 1996, s. 51 – 99.
- Всенощное бдение. In: Энциклопедический словарь, [online, citované 2010-11-20]. Dostupné z WWW: <<http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/13284/%D0%92%D1%81%D0%B5%D0%BD%D0%BE%D1%89%D0%BD%D0%BE%D0%B5>>
- ZÍBRT, Č.: Staročeské umění kuchařské. Praha : Nákladem „Staré gardy mistrů kuchařů“, 1927.
- ZÍBRT, Č.: Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní. Praha : Tiskem a nákladem Jos. R. Vilímka, 1889.
- ZÍBRT, Č.: Veselé chvíle v životě lidu českého. Smrt nesem ze vsi ... pomlázka se čepejí. Sv. III. Praha, 1910.

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

ZÁVER

BUDIL, I. T.: Za obzor Západu. Praha : TRITON, 2001.

DUMÉZIL, G.: Mýty a bohové Indoevropanů. Praha : OIKOYMENH, 1997.

JUVAN, M.: Ako písať literárnu históriu dnes ? (O osude „veľkého“ žánru). In: Slovenská literatúra, roč. 50, 2003, č. 4, s. 301 – 327.

MARCELLI, M.: Príklad Barthés. Bratislava : Kalligram, 2001.

SCHOLES, R. – KELLOGG, R.: Povaha vyprávění. Brno: Host, 2002.

ТОПОРОВ, В. Н. (ТОПОРОВ, В. Н.): Предистория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур. Москва : Российский государственный гуманитарный университет, 1998.

BIBLIOGRAFICKÁ POZNÁMKA

Texty, ktoré tvoria teoreticko-metodologickú a interpretačnú časť tejto vysokoškolskej učebnice, sú doplnené a didakticky upravenou verziou samostatne publikovaných štúdií a niektorých kapitol monografie *Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo. Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov* (Banská Bystrica : Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006).

Kapitoly *Teoretické a metodologické východiská predhistórie literatúry u Slovanov a Kosmova a Dalimilova „dívčí válka“ ako metafora indoeurópskej vojny funkcií* vychádzajú z tejto monografie.

Kapitola *Stredovekí svätí oráči a pohanská slovanská mytológia* je modifikáciou štúdie *Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology* (In: *Studia mythologica Slavica X*, Ljubljana : Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija in / e / and Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell'Europa Centro-Orientale, Udine, Italia; 2007, s. 155 – 177; http://sms.zrc-sazu.si/pdf/10/SMS_10_Golema.pdf).

Kapitola *Invázia komických prvkov do stredovekej liturgickej drámy. (Možný) príbeh jednej smrteľne vážnej legendy v ľudovom prostredí u západných Slovanov* je verziou štúdie s rovnakým názvom publikovanej v kolektívnej práci s názvom *Smiech, slzy a svet komiky* (editor Ivan Jančovič, Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2011).

Názov: **Predhistória literatúry u Slovanov**

© Autor: doc. PaedDr. Martin Golema, PhD.

Recenzenti: prof. PhDr. Zuzana Hurtaiová, CSc.

doc. Ivan Jančovič, PhD.

doc. PaedDr. Ľubomír Kováčik, PhD.

Rozsah: 189 strán

Náklad: 100 ks

Formát: elektronický

Vydanie: prvé

Rok vydania: 2013

Vydavateľ: Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici – Belianum

Fakulta humanitných vied 2013

ISBN 978-80-557-0645-0