Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Katedra teorie kultury (kulturologie)

Rigorózní práce

Tomáš Šťástka

Význam slovanských motivů v díle K. J. Erbena a B. Němcové (v kulturologické perspektivě)

Slavic Motives and their Function in the Works of K. J. Erben and B. Němcová (Cultural Studies)

Praha 2012

„Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“

V Praze dne 27.9.2012 Tomáš Šťástka

„Ho, ten růženec z klokočí jako had Tebe otočí! Zúží tě, stáhne tobě dech: zahoď jej pryč – neb máme spěch!“[1]

[1] ERBEN, Karel Jaromír. *Mateří Doušky*. Praha: KPP, 1969, s. 31.

Anotace: V českých pohádkách vystupují vedle „civilních“ postav i postavy nadpřirozené. Některé z nich naši autoři přejali odjinud, jiné jsou původní a odkazují k naší prastaré mytologii. Právě role těchto démonů, duchů a nejrůznějších bytostí nám ukazují, jak se v raném středověku adaptoval tehdejší člověk na neznámé prostředí a jak se dokázal vypořádat s jeho hrozbami. Cílem práce je najít slovanské kořeny právě u těchto pohádkových postav. V první části práce se budeme věnovat rozboru nejvýznamnějších pohádkových děl Karla Jaromíra Erbena a Boženy Němcové. Měl vliv na dnešní vnímání pohádkových postav jejich cílený sběr lidové slovesnosti či spíše jejich vlastní umělecké představy? U těch postav, u nichž se nám podařilo objevit inspiraci původními slovanskými démony, dále pomocí systému V. J. Proppa určíme jejich funkci přímo v dané pohádce. Následující kapitoly jsou věnovány dosud známým poznatkům a závěrům slovanského pohanství, odkud se dostáváme k výčtu a popisu jednotlivých bohů a démonických postav. Vzhledem k fatálnímu významu procesu christianizace se krátce podíváme i na kulturně-historický vývoj Velké Moravy, který je z hlediska středoevropského regionu neopomenutelný.

Abstract: There are numerous characters in the world of Czech fairytales: apart from the common ones, there is also a multitude of supernatural entities. Inspiration for some of them came from different sources, other characters are indigenous and refer to Slavonic ancient mythology. It is exactly the role of these daemons, ghosts and other beings, that depicts the way a mediaeval person was able to adapt to an unknown environment and deal with its threats. The aim of the thesis is to find Slavonic roots of these supernatural beings. First part of the thesis presents an analysis of the most important works of Karel Jaromír Erben and Božena Němcová. Regarding the contemporary understanding of their work, this part questiones the significance of writers‘ own preconceptions on one side, and the importance of the persisting remains of pagan tradition on the other, and discusses the resulting image and our contemporary understanding of the work. The beings inspired by ancient Slavonic daemonology will be further analysed according to the systematics of V. J. Propp and their role will be explained in the specific fairytales. Following chapters summarize our current knowledge of Slavonic paganism and describe its particular figures and deities. Due to the consequences of christianization, as well as its historical role in the development of Central Europe, final part of the thesis briefly sums up the culture and history of Great Moravia.

Klíčová slova: Slované, slovanské, démonologie, mytologie, panteon, bohové, duchové, křesťanství, christianizace, pohádky, pohádkové, bytosti, démoni, Erben, Němcová, pověry, folklór, náboženství, pohanství, kultura, kulturologie, Propp, nový historismus.

Obsah

1. Úvod 9
2. Systematizace pohádek, Proppův přístup, nový historismus 11
2.1 Obecně k českým pohádkám 13
2.2 Nový historismus jako východisko 15
3. Karel Jaromír Erben 16
3.1 Kytice z pověstí národních 16
3.1.1 Kytice 17
3.1.2 Poklad 17
3.1.3 Svatební košile 18
3.1.4 Polednice 20
3.1.5 Zlatý kolovrat 21
3.1.6 Štědrý den 22
3.1.7 Holoubek 22
3.1.8 Záhořovo lože 23
3.1.9 Vodník 24
3.1.10 Vrba 25
3.1.11 Lilie 26
3.1.12 Dceřina kletba 26
3.1.13 Věštkyně 27
3.1.14 Svatojanská noc 27
3.1.5 Závěry 28
3.2 Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních 29
3.2.1 Tři zlaté vlasy Děda-Vševěda 30
3.2.2 Dlouhý, Široký a Bystrozraký 31
3.2.3 Zlatovláska 31
3.2.4 Rozum a Štěstí 32
3.2.5 Otesánek 33
3.2.6 Raráš a Šetek 33
3.2.7 Jezinky 34
3.2.8 Lesní ženka 36
3.2.9 Jirka s kozú 37
3.2.10 Smrt kmotřenka 38
3.2.11 Čtvero bratří 38
3.2.12 Budulínek 39
3.2.13 Karlovské jezero 39
3.2.14 Ševc a čert 40
3.2.15 Tri citroni 41
3.2.16 Slncoví kuoň 42
3.2.17 Bračok vtáčok 43
3.2.18 Zlatá páva 43
3.2.19 Zlatá priadka 44
3.2.20 Či se hnevace? 45
3.2.21 My trae bratae 45
3.2.22 Závěry 46

4. Božena Němcová ... 49
4.1 Národní báchorky a pověsti ... 49
4.1.1 Čertův švagr ... 50
4.1.2 Kdo je hloupější ... 50
4.1.3 Chytrá horákyně ... 51
4.1.4 Strejček Příhoda ... 51
4.1.5 O kocouru, kohoutu a kose ... 51
4.1.6 Vděčné zvířátka ... 51
4.1.7 Selka a Honza ... 52
4.1.8 Sedlák milostpánem ... 52
4.1.9 Anděl strážce ... 52
4.1.10 Půjčka za oplátku ... 53
4.1.11 O hloupém Honzovi ... 53
4.1.12 Alabastrová ručička ... 53
4.1.13 O Nesytovi ... 53
4.1.14 Závěry ... 54
5. Démon jako zákaz a apel ... 56
5.1 Obor, předmět a smysl výzkumu démonologie ... 56
5.2 Démon a slovanská dualita ... 56
5.3 Démon antropologicky ... 57
5.4 Démon psychologicky ... 58
6. Slovanské náboženství obecně ... 60
6.1 Stvoření a představa světa ... 61
6.2 Pohanské svatyně ... 61
7. Základní panteon ... 64
7.1 Svarog ... 64
7.2 Svarožic – Dažbog – Radegast ... 65
7.3 Perun ... 65
7.4 Veles ... 67
7.5 Mokoš ... 68
8. Další bohové ... 70
8.1 Nesrovnalosti ... 71
8.1.1 Zelú ... 72
9. Démoni a jiné bytosti ... 73
9.1 Démoni elementů ... 73
9.2 Vegetační démoni ... 75
9.3 Duchové času ... 76
9.4 Ochránci domovů ... 76
9.5 Rusalky ... 77
9.6 Baba Jaga, jezinka, ježibaba ... 77
9.7 Duše mrtvých a vampyrismus ... 78
9.7.1 Upír ... 80
9.7.2 Mora ... 80
9.7.3 Vlkodlak ... 82
10. Prameny poznání ... 83
10.1 Velesova kniha jako falzum ... 83
10.1.1 Mytologie a obsah „Staroruských Véd“ ... 84
10.1.2 Původ ... 84
10.1.3 Vědecká zkoumání ... 85
11. Obecně o Slovanech ... 86

11.1 První zmínky ... 86
11.2 Konfrontace ... 87
11.3 Velká Morava v dobovém kontextu ... 88
11.3.1 Cyril a Metoděj jako zlom v náboženském vývoji ... 90
11.3.2 Svatoplukova Morava ... 91
11.3.3 Období po Metodějovi ... 93
11.3.4 Závěry z velkomoravské éry ... 93
11.4 Rané Čechy ... 94
11.4.1 Ustanovení stolce ... 94
12. Christianizace jako pozvolný proces ... 96
12.1 Křest svatého Vladimíra ... 97
12.1.1 Vláčení Peruna ... 98
13. Závěr ... 100
Seznam literatury ... 126
Seznam příloh ... 129

1. Úvod

Představu pohádkové bytosti jako vodníka, hejkala, rusalky nebo polednice máme všichni víceméně společnou, ač s nimi nikdo z nás nepřišel do žádného kontaktu. Jejich vzezření, vlastnosti, místo a dobu výskytu i druh oblečení známe a patří do běžné výbavy našeho vědomí, ač to pro nás v praxi nemá žádný smysluplný efekt. Jsou to zachovalé vzpomínky z dob, kdy jsme jako malí rádi poslouchali pohádky a jitřili si tak fantazii. Kde se však tyto informace o bytostech vzaly? Je to jen kvalitní práce českých pohádkářů z konce národního obrození? Nebo se za představou zeleného mužíčka skrývá něco víc? Kult našich slovanských předků, kde každý přírodní jev a všechny noční zvuky zapadaly do složitého a provázaného systému představy světa? Není tento archetyp přírodních, časových a jiných démonů tím posledním, co nám zbylo z původní primitivní víry? A pokud ano, jak to, že tyto představy nevymizely náporem křesťanství podobně, jako se to stalo s mocnými slovanskými bohy? Kult Peruna, Velese nebo Svantovíta je pro nás jen čímsi vzdáleným, čímsi, co už pomalu ani nepovažujeme za část naší přímé historické linky. Zato polednice, hejkal nebo jezinka jsou pro naší pohádkovou tvorbu stejnou samozřejmostí, jako postava hloupého Honzy jdoucího do služby, hodného krále či zakleté princezny.

V této práci se pokusíme nalézt tyto možná poslední stále aktuální stopy naší pohanské víry. V prvních kapitolách se zaměříme na konkrétní zbytky pohanské víry. Pokusíme se pomocí rozboru nejvýznamnějších děl našich dvou nejvýraznějších pohádkářů zjistit, kde vzali inspiraci k vytvoření imaginárního a pro nás tak lákavého fantazijního světa. Pohádky a balady Karla Jaromíra Erbena a pohádky Boženy Němcové byly inspirací pro jakoukoli další domácí pohádkovou tvorbu. Otevřely nám jakýsi obecně vnímaný soubor hodnot a postupů, které od pohádky očekáváme či při jejich čtení vyhledáváme. K tomuto souboru patří nezaměnitelné postavy a my se pokusíme najít, které z nich nás odkazují až k původním starým představám slovanským.

Karel Jaromír Erben i Božena Němcová jsou na tomto literárním poli bezesporu největšími osobnostmi. Inspirovali celou řadu následovníků a jejich pohled a popis „časů dávno minulých“ se nám tak zachoval dodnes. Mají velký vliv na naši představivost a to, jak popsali tehdejší dobu, zvyky a právě i pohádkové postavy, v nás zůstalo zakořeněno.

Prozkoumáme proto jejich největší pohádková a baladická díla, abychom zjistili, nakolik a zda vůbec se při tak zásadním ovlivnění našich představ nechali inspirovat původní vírou, a kde jen popustili uzdu své bohaté fantazii. Postavy v jednotlivých pohádkách

porovnáme se slovanskou mytologií. Pokud se nám podaří spolehlivě určit, že daná postava odpovídá svému pohanskému předobrazu, podrobíme ji dále rozboru, který ve svém stěžejním díle načrtl ruský lingvista V. J. Propp. Ten přiřazoval funkce pohádkovým procesům, jejichž frekvenci vysledoval v souhrnném soupisu pohádek, tedy katalogu Aarne-Thompsona. Zkusíme tak zjistit, jakou úlohu daná postava v pohádce měla.

V druhé části práce nastíníme slovanské pohanství obecně, od nejvyššího slovanského panteonu po nejnižší démony. Zkusíme rozčlenit nižší bytosti podle místa jejich výskytu a činnosti na duchy lesa, vod, domovů, ale i na démony času či neklidné duše lidské. Získáme tak komplexní představu o náhledu na svět obyčejného obyvatele našich zemí doby sedmého osmého století našeho letopočtu. Právě tento přehled nám slouží jako klíč k rozboru předchozích pohádek.

Jako velký zlom pak zmíníme proces christianizace, tedy dobu, kdy původní víru předků nahrazuje propracovanější monoteistický systém zakomponovaný do politické doktríny úspěšných raněstředověkých evropských zemí.

Pro kompletizaci výše uvedených myšlenek krátce zmíníme i sporé prameny poznání, které se nám ohledně slovanské víry dochovaly. Podrobněji se však zaměříme jen na takzvanou Velesovu knihu, která nám poslouží jako příklad snahy o umělé zpětné vytvoření mytologie. Můžeme ji srovnat s Erbenovými a Němcové postupy.

Protože přechod na křesťanskou víru byl na našem území díky staroslověnské liturgii velice specifický, podíváme se dále zevrubně na kulturně-historický vývoj naší oblasti. Krátké dějiny Velké Moravy jsou přímo provázané s přechodem celého středoevropského regionu na vyšší formu správy, vyšší formu víry a tak i vyšší formu vnímání světa.

A konečně obrazové přílohy v závěru práce nám ukážou, jak se mytologických postav zhostili umělci, včetně našich předních. Ti totiž nejvíc působí jako zprostředkovatelé myšlenek zkoumaných literátů a jejich představy se pak stávají představami našimi.

2. Systematizace pohádek, Proppův přístup, nový historismus

Pohádky patří mezi lidovou tvorbu, která se vyvíjela v dané oblasti v průběhu staletí. Jádrem lidové pohádky je vymyšlený příběh s nereálným dějem, kterým chtěl anonymní tvůrce vyjádřit své úvahy, názory, zkušenosti či vztah k přírodě.[2] Soudobá folkloristika dělí lidovou pohádku do třech tipů. Pohádka může být kouzelná (fantastická), zvířecí a novelistická. Záleží na povaze hrdinů a dějů.

Kouzelná pohádka je nejběžnější, zároveň patří vývojově mezi starší. V jejím ději se objevují mytologické postavy, nevysvětlitelné jevy a síly, které ovlivňují život i společenské procesy. V pohádce působí nadpřirozené postavy, které mají často zásadní vliv na vývoj děje či přímo jeho rozuzlení. Kouzelná pohádka bude i cílem našeho bádání, protože její součástí je takzvaná *pohádka démonická*[3].

Démonická pohádka má oproti základní kouzelné dramatičtější děj a musí v ní vystupovat nadpřirozené bytosti, strašidla či démoni.

Zvířecí pohádka je nejstarší pohádková větev. V hlavních rolí zde vystupují zvířata, která však často mají lidské vlastnosti a zastupují lidské hrdiny. *„Zakládá se na pradávném animistickém a antropomorfizujícím pojetí přírody, typickém pro člověka prehistorické éry.“*[4]

Nejmladší větví je *pohádka novelistická,* která už plně pracuje s modernějšími motivy. Je střízlivá a nadpřirozených jevů či bytostí se v ní vyskytuje jen málo. To, co ji odlišuje od skutečných příběhů, je však nadsázka s jakou popisuje běžný život. Tím působí realita v ní nevěrohodně a výjimečně.[5]

Toto dělení zmiňuje i Vladimir Jakovlevič Propp ve vsé Morfologii pohádky, velkou váhu mu však nedává. *„Mimoděk se však vynořuje otázka: což pohádky o zvířatech neobsahují někdy ve značné míře prvky nadpřirozené? A naopak, nehrají v pohádkách s nadpřirozeným obsahem velmi závažnou úlohu zvířata?“*[6] Uvádí dále několik pohádek,

[2] TOMAN, Jaroslav. Vybrané kapitoly z teorie dětské literatury. České Budějovice: Pedagogická fakulta JU 1992, s. 64.
[3] TOMAN, Jaroslav. *Vybrané kapitoly z teorie dětské literatury.* České Budějovice: Pedagogická fakulta JU 1992, s. 66.
[4] TAMTÉŽ.
[5] TAMTÉŽ, s. 67.
[6] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 15.

v nichž se cestou po Evropě měnilo obsazení hlavních hrdinů ze zvířat v nadpřirozené bytosti, přičemž princip pohádky zůstal stejný. Pouhou obměnou zvířete za pohádkovou bytost by se však dané pohádce dostalo plně rozdílného zařazení.

Podobně kriticky se vyjadřuje i dalším způsobům dělení, které na přelomu devatenáctého a dvacátého století navrhovali další vědci. Podle Proppa by teoretik pohádky měl nejdříve prokoumat a zanalyzovat stavbu každé pohádky a pak až teprve se pouštět do jejich taxonomie obecně.

Proto se i my podíváme na námi zkoumaný okruh pohádek Proppovým okem a zkusíme v něm nalézt, jakou úlohu v každé pohádce od Erbena či Němcové hrály démonické bytosti. Propp ponechává výše zmíněné dělení a věnuje se z něj pouze pohádkám kouzelným. Považuje je totiž za pohádky „ve vlastním slova smyslu“, které lze dobře rozebírat.[7]

Jak jsme si rozdělili výše, právě mezi kouzelné pohádky jako poddruh patří pohádky démonické, Proppova práce a jeho teorie nám tedy pro naše zkoumání vyhovují. Propp rozebírá materiál podle funkcí jednajících osob. Nedělí tedy osoby podle toho, co jsou či koho představují, ale podle toho, jak v dané pohádce jednají a jaký mají vliv na její děj. Podle nalezených souvislostí pak sestavuje obecné vzorce pohádek. Pohádky se stejnými vzorci pak řadí k sobě, porovnává je a hledá souvislosti. Podle Proppova postupu tedy zkusíme v pohádkách Němcové a Erbena vysledovat, jakou funkci pro děj zde mají démonické postavy.

[7] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 11.

2.1 Obecně k českým pohádkám

I přes nespornou jazykovou propojenost slovanských národů v oblasti lidové slovesnosti a pohádek vidíme mnoho rozdílů. Pokud upustíme od jazykového a národového příbuzenství a vezmeme v potaz oblast kulturně-geografickou a historickou, tak můžeme slovanskou slovesnost rozdělit do tří dosti rozdílných skupin. Karel Horálek to shrnuje takto: *„V pohádkové tradici je situace podobná, zde srovnávací studium vedlo k vydělení tří základních oblastí. Protože pohádková tradice snadno podléhá mezinárodní asimilaci, vyznačují se její tři základní oblasti slovanské tím, že se začleňují každá do jiných souvislostí. Západoslovanské pohádky se začleňují do okruhu evropského a vykazují nemálo souvislostí s celou západoevropskou tradicí, pohádky východoslovanské tvoří součást tradice východoevropské (k té patří z neslovanských národů zvláště Litevci, Lotyši, různé národy ugrofinské, jsou tu spojitosti s Asií, zvláště přes Kavkaz), pohádky jihoslovanské se začleňují do prostoru balkánského, který se vyznačuje zvláště kontakty s tradicí tureckou.“*[8]

Dělení na první pohled kopíruje obecné přijímané dělení slovanských národů. Mělo by zde však být zdůrazněno, že v tomto případě se nemá jednat o spojitost, ale spíše o rozdíl mezi jednotlivými větvemi. V mnoha případech se výběr motivů a postav liší i region od regionu a proto lze jen těžko mluvit o nějakém obecném slovanském pohádkovém motivu.

Česká pohádková tradice byla výrazně ovlivněna knížkami lidového čtení, které byly v mnoha případech pouze přeložené či adaptované tituly západoevropské (německé, latinské, …).[9]

Zájem o záznam české pohádky se začal projevovat až od třicátých let osmnáctého století. Do té doby můžeme zmínit pouze německou sbírku Wolfganga Adolfa Gerleho, která byla tvořena uměle či vyčtena z kronik. Až další generace se pokusila do této sféry lidové tradice proniknout. K. S. Amerling popisoval mytologické pověsti, jež dosazoval do Čech a považoval je za slovanské. J. K. Tyl psal *„kouzelné báchorky lahodného slohu“*[10], které však vyznívaly příliš romanticky a moralizačně. První knižní sbírku tak vydává až Jakub Malý. Všichni tito pohádkáři však tvořili předtím, než se objevil nový silný inspirační proud z Německa, a to pohled bratří Grimmů. Pohled, který před morálním apelem či historizující

[8] HORÁLEK, Karel. *Slovanské pohádky*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 1964, s. 54.
[9] Tamtéž, s. 56.
[10] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 47.

snahou upřednostnil milou prostotu a naivní pohádkovou náladu.[11] Prvním, kdo v duchu grimmovské tradice tvořil, byl Josef Franta Šumavský ve svých „Jezinkách“, který se tak stal inspirátorem pro následnou tvorbu Karla Jaromíra Erbena. Toho můžeme bez diskuze řadit na první místo mezi českými pohádkáři spisovateli i pohádkáři sběrateli.

Erben nejdříve vytváří lidové povídky s obsaženým nadpřirozeným zásahem. Poté, konečně ovlivněn Grimmy, objevuje pohádkový svět kouzel a doplňuje ho o vědecky podložený sběr chodského materiálu. Tím si Erben vytváří osobitý pohádkový žánr.

Božena Němcová začíná psát až na Erbenův popud o několik měsíců později. Její styl je výrazně jiný od Erbenova – více pracuje s vlastními motivy a nechává se inspirovat sebranou tvorbou jen zhruba ve třetině svých pohádek.

[11] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 47.

2.2 Nový historismus jako východisko

Naskýtá se samozřejmě otázka, zda ve vybraném vzorku pohádkových knih nenastává trochu rozpor. Na jedné straně totiž máme Erbenovu sbírku *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních*, která svým záběrem patří mezi klasická díla české (i slovanské) folkloristiky a na straně druhé máme umělou sbírku balad *Kytice* od stejného autora. Kdesi mezi tím se pohybují Němcové *Národní báchorky a pověsti.* Můžeme porovnávat autentický soubor lidové slovesnosti osmnáctého století s uměle vytvořeným dílem, které se původní tvorbou jen inspirovalo? Vzhledem k tomu, že všechna tři díla vznikla ve stejném historickém období českého národního obrození to možné je. Alespoň pokud použijeme jedno z mnoha východisek nového historismu.

Právě z pohledu nového historismu, směru, který se začal prosazovat v osmdesátých letech minulého století, totiž literární díla stojí sama o sobě na stejné úrovni jako dobové vědecké práce. (Výraz „směr" je ovšem trochu zavádějící, neexistovala tu nikdy žádná škola a samotní představitelé propojovali svou práci s nejrůznějšími přístupy (marxistickými, dekonstruktivistickými, feministickými i postkolonialistickými[12]).)

V době, kdy pozornost světové vědecké obce upoutal (zejména) francouzský strukturalismus, působil nový historismus trochu jako zjevení. I strukturalismus totiž vytrhával literární díla z jejich kulturního kontextu a snažil se je interpretovat jednotlivě.[13] „Nový historismus rozrušuje pevné základy literární vědy i literatury."[14]

„Kritická praxe (...) zpochybňuje předpoklady, jež zaručují bezpečné rozlišení mezi ‚literárním popředím' a ‚politickým pozadím', anebo obecněji, mezi uměleckou produkcí a jinými druhy společenské produkce. Taková rozlišení sice opravdu existují, nejsou však vnitřní součástí textů; spíše jsou vytvářeny a neustále přepisovány umělci, diváky a čtenáři. Tyto kolektivní společenské konstrukce na jedné straně definují rozsah estetických možností daného reprezentačního modu a na straně druhé propojují tento modus s celkovou sítí institucí, činností a názorů, jež tvoří kulturu jako celek. V tomto světle studovat žánr znamená studovat poetiku kultury," píše například ve své úvaze Stephen Greenblatt.[15]

[12] BOLTON, Jonathan (ed.). *Nový historismus / New historicism.* Brno: Host 2007, s. 278.
[13] BOLTON, Jonathan (ed.). *Nový historismus / New historicism.* Brno: Host 2007, s. 7.
[14] BOLTON, Jonathan (ed.). *Nový historismus / New historicism.* Brno: Host 2007, s. 42.
[15] BOLTON, Jonathan (ed.). *Nový historismus / New historicism.* Brno: Host 2007, s. 43.

3. Karel Jaromír Erben

Karel Jaromír Erben už od čtyřicátých let osmnáctého století měl v plánu systematicky zaznamenat zvyky a obyčeje českého národa. Toto dílo chtěl uvést stručným výkladem slovanského bájesloví, včetně do té doby známého kulturně-historického podtextu.

„Jestliže Šafaříkovy Slovanské starožitnosti prokázaly starobylost Slovanů, jestliže Palacký vylíčil národu jeho dějiny, pokouší se Erben vyvolati obraz pohanských Čechů v jejich pradávné minulosti, dříve než se co hmotného po nich zachovalo.“[16]

Právě na tuto snahu navázal Erben svou umělou literaturou. Vycházel z toho, že původní lidové básnictví, které přežilo všechny náboženské i politické zásahy, je skutečně tou esencí původní pohanskosti našeho národa. Cítil tedy, že by se básnictví té doby mělo snažit o obnovu původní národní poezie či se jí alespoň inspirovat a pomocí nejčistšího jazyku vytvářet kvalitní literaturu s odkazy na české kořeny. Například Máchovo dílo považoval Erben za slepou uličku *„příčící se přirozené povaze českého lidu.“*[17]

Erben tak s pomocí přátel sesbíral na tisíc různých českých písní, říkanek a nápěvů. Z těch, co považoval za nejryzeji české, sestavil pak sbírku. Tím, jak mu rukama prošlo tolik lidového materiálu, získal neobvyklý cit a praxi pro „lidovou tvorbu“, známou z Kytice.

Po sbírce českých písní se Erben zaměřil na sběr lidových pohádek.

3.1 Kytice z pověstí národních

Erben využíval sesbírané látky jako námět ke svému samostatnému uměleckému tvoření. Motivy z lidových povídek jsou pro něj pouze inspirací k vytvoření vlastního umění. Neimituje národní poezii, ale sám ji vytváří.[18] Folkloristický výzkum, který celý život prováděl, byl však natolik důmyslný a podrobný, že i jeho vlastní literární dílo přeplněno motivy původní lidové slovesnosti.

Projdeme proto všechny balady z Kytice a po krátkém nástinu děje v nich zkusíme objevit postavy slovanské mytologie. Ač má básnická sbírka ve své finální podobě balad třináct, my jich prozkoumáme o jednu víc, protože nedokončenou „Svatojánskou noc“ Erben

[16] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 38.
[17] Tamtéž, s. 39.
[18] TILLE, Václav. *České pohádky do roku 1848*. Praha: J.Laichter, 1909, s. 68.

do původního konceptu zařadit chtěl a vzhledem k její tématice by jí bylo pro potřeby práce škoda vynechat.

3.1.1 Kytice

Úvodní titulní balada je prodchnutá silnou vlasteneckou tématikou. Alegorie zemřelé matky, která se vtělí do kvítků mateřídoušky tak, aby byly děti utěšeny, vztahuje Erben na českou lidovou slovesnost obecně. Autor čerpal poetický námět na Klatovsku. Původní lidová pověst byla obsáhlá a vypravovala o princezně, které v lásce bránil zlý černokněžník.[19] Bez vyloženě démonického motivu, avšak převtělení matky v kvítek lze považovat za určitou formu personifikace rostliny a její oživení. Vidíme zde dále víru v převtělení duše.

Báseň je v podstatě takovým úvodem do sbírky a vysvětlením smyslu Erbenovy snahy. Autor chce vzbudit čtenářův zájem o českou slovesnost a snad tak probudit i jeho jakoby vlasteneckou víru.

3.1.2 Poklad

Balada o ženě putující s malým děckem na Velký pátek do kostela. Cestou objeví otevřenou skálu s pokladem. Nechá se unést leskem zlata a pro samý mamon vynáší ven plné hrsti cenností. Dítě nechává uvnitř s tím, že snad chvilku vydrží. Když doběhne domů s druhou várkou, zjistí, že se všechno zlato proměnilo v hlínu a stříbro v kamení. Procitne tak z očarování a běží chvatem zpět pro zapomenuté dítě. Bohužel je však už skála opět bez sebemenších známek života uzavřená. Celý rok se pro ztraceného potomka trápí, aby se pak do roka, opět na Velký pátek, pro něj mohla vrátit. Skála je znovu otevřená a ona ho najde uvnitř v pořádku, jako kdyby ani rok neuplynul. Pokladu si už ani nevšimne.

V baladě, která se obešla bez jakýchkoli vedlejších rolí tak budeme démonický motiv hledat jen těžko. Erben pracuje se snad ještě předkřesťanskou pověrou, kdy se na Velký pátek otevírají poklady. K zajímavé paralele ale dojdeme, zamyslíme-li se nad strukturou děje: cesta na mši - objev pokladu – matčin mamon – stesk po dítěti – shledání po roce. Matka míří na do kostela na významnou velkopáteční mši, ale po cestě ji z cesty svede otevřená skála s pokladem. Motiv balady spočívá v pevnosti víry. Cestu na mši můžeme vnímat jako počestnou cestu životem ke křesťanskému vykoupení v podobě mše. Otevřená skála s pokladem je pak scestí, které má od správné víry odvést. Prastarý pohanský motiv jako symbol odklonu od víry a znejistění jistě nevybral Erben náhodně. Matka zakouší tedy jakousi

[19] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 67.

zkoušku, ve které neobstojí. Za svůj čin pak pyká výčitkami a ztrátou potomka. To, že do roka dojde k určitému „vykoupení“ a odpuštění je však už ryze motiv křesťanský. Pohanská víra zvratnost osudu většinou nepřipouští (viz další balady.)

Podle některých zdrojů je Poklad reminiscencí pověsti o blanických rytířích. Jak uvádí Zdeněk Vyhlídal, motiv přeměny zlata má dokonce původ v německé pověsti o Rybrcoulovi[20].

3.1.3 Svatební košile

Jeden z vrcholů Erbenovy baladické tvorby. Mladá osiřelá panna marně vyčkává příchod svého nastávajícího z vojny. Ten však mezitím kdesi v cizině zemřel. Ona nic netuší a tak se pro jeho návrat každý večer modlí. Jednoho večera se jako znamení pohne obraz na stěně. Brzy následuje ťukání na okno a slova milého, že už se vrátil. Místo milého vítání ji ale snoubenec vytáhne ven a žene se s ní nocí ke hřbitovu. Mladá dívka stále netuší, že se jedná o umrlce a tak ho důvěřivě následuje. Po cestě se zbavují všech „nepotřebných“ věcí – růžence, modlících knih i křížku. Umrlec ji dovleče až na hřbitov a to už panna tuší, že něco není v pořádku. Vydá ještě svému ženichu dvě svatební košile, ale když má za ním skočit přes zeď, schová se do márnice. Umrlý se snaží pannu vylákat a probouzí další mrtvolu ležící uvnitř na márách. Tu však panna svým modlením opět uspává. Dramatický závěr za neustálého probouzení a usínání mrtvého v márnici vrcholí kohoutím zakokrháním. Tedy i příchodem nového dne, kdy mrtví spí.

Erben pověst poprvé po dlouhé době od dětství slyší v rodném Miletíně v roce 1842, kdy mu ji převypráví kamarád. Demonologický motiv umrlce, který vstal z mrtvých, aby si přišel pro svoji vyvolenou, Erbena zaujal. Chtěl už dlouho zpracovat píseň podobnou – Panna a pekelní páni – k té ale nenašel dostatek materiálu krom hlavního ponurého nápěvu: „*Stroj se panno, stroj se, déle nemeškej se, už je čas, hodina, bysi s námi jela.*“[21] Tato neúplná balada je o potrestání hříšných panen a jejich únosem do pekla. Erben chtěl zpracovat právě takový vampýrský motiv do své sbírky, a tak ho zkombinoval s pověstmi o umrlcích, kteří se vracejí pro svoje snoubenky. Vampýrské balady byly v té době oblíbené po celé Evropě, čemuž nasvědčoval například velký věhlas Byronova Upíra, který se přeložený dostal i k nám.[22]

Miletínská pověst měla oproti jiným děj ozvláštněný závěrečným schováním nevěsty do márnice a její záchranou za kuropění. Právě tento motiv, kdy síly záhrobí s počátkem

[20] VYHLÍDAL, Zdeněk. *Klasická pohádka a skutečnost.* Olomouc: Matice cyrilometodějská 2004, s. 49.
[21] Tamtéž, s. 70.
[22] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 71.

nového dne zalézají, je čistě slovanský.[23] Erben závěr zkušeně napíná finálním „soubojem“ v márnici, kdy se střídavě probouzí a usíná druhý umrlec. Balada tak dostává čtyř aktů – přivolání mrtvého, rychlý únos, únik panny a její záchrana. Složitý děj a zároveň mravní poselství činí ze Svatebních košil jednu z našich nejlepších balad.

Co se týče upířího původu nebožtíka, je třeba připomenout vynechané dvojverší ze závěru balady:

„Kousky sebrali, spálili,
hrob dutý sosnou probili
a dívku zbožnou z ciziny
uvedli do své dědiny,“[24]

Proklátí nebožtíka dřevěným kůlem je nepopiratelný znak vampyrismu, což zde mělo zřejmě jen podtrhnout onu morální myšlenku balady o nezlomné víře mladé dívky, která jí zachránila život. Dalo by se říci, že Erben umně napojuje původní lidovou víru v záhrobí (respektive upíry) s křesťanskými motivy (atributy růžence, křížku a brevíře). Spíše ale zachycuje skutečnou dobovou souhru, kdy všeobecné křesťanské povědomí do sebe asimilovalo všechny přežívající slovanské démonické motivy. Popisuje tak dobře jemu známou skutečnost – mix vytvářející jedinečnou středoevropskou slovesnost.

Pokud motiv balady osekáme až na samotné jádro – nápadník se vrátí pro dívku a ač ona nechce, odvádí si jí pryč do své říše – nabízí se nám klasický zaobalený motiv ztráty panenství. Krom nejhrubší kostry děje nás na tuto paralelu může upozornit jen jeden jediný opakující se motiv a to dívčina krev, která po cestě ulpívá. Dívka ji tratí nejdříve na hloží a křemení při cestě po skalách a později i na kapradí, jak je pořezána o trávu ostřici.

Pověst je známa u všech slovanských národů. Sám Erben připouští, pověsti jsou příbuzné i s příběhy o upírech a vlkodlacích. Ty nalezl u Slovanů, ale i u dalších evropských národů[25]. Dle katalogu Aarneho-Thompsona se motiv „Mrtvý ženich unáší svoji nevěstu“ objevuje v pohádkách severských národů (Estonci, Finové, Laponci, Norové, Švédové, Vlámové i Livonci).[26]

Umrlec jako vampýr zastává pohledem ruského lingvisty V. J. Proppa v baladě několik funkcí. Momenty, kdy ťuká na dívčino okno a vábí ji k sobě, přiřadíme k *„VI. Škůdce*

[23] Tamtéž, s. 70.
[24] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 75.
[25] VYHLÍDAL, Zdeněk. *Klasická pohádka a skutečnost.* Olomouc: Matice cyrilometodějská 2004, s. 49.
[26] AARNE Antti - THOMPSON Stith. *Typy ľudových rozprávek. Klasifikácia a bibliografia. Díl 1.-2.* Praha: Společnost československých národopisců při ČSAV 1960, s. 63.

se snaží oklamat svou oběť, aby se zmocnil jí nebo jejího majetku"[27]. Umrlec dále během cesty na hřbitov třikrát pannu přemluví, aby odhodila něco ze své „křesťanské" výbavy (*„VII. Oběť podlehne úskoku a tím bezděčně pomáhá nepříteli"*[28]). Když se panně podaří skrýt se v márnici, začíná finální souboj, který je zde představen vstávajícím a opět klesajícím mrtvým, který uvnitř leží na márách (*„XVI. Hrdina a škůdce vstupují do bezprostředního boje"*[29]).

Panna v baladě vystupuje zároveň v roli oběti i hrdiny.

3.1.4 Polednice

Z Erbenova nejznámějšího počinu nám pro potřeby práce vyvstane Polednice zcela jednoznačně. Motiv démona času, který obchází v době poledne, je zcela slovanský. Notoricky známý děj, kdy mladá matka straší své zlobivé dítě příchodem strašidla, zatímco jí *„hasne u vaření"*[30], není třeba příliš rozebírat. Krátká báseň se ve stručném sledu celá točí okolo ústředního motivu příchodu polednice, která žádá dítě po matce. Ta lituje svých unáhlených slov a potomka vydat nechce. Hrůzou omdlévá a probouzí ji až přicházející manžel. Dítě se bohužel udusilo během matčina šoku. Příchod polednice může být vysvětlován horkým poledním úpalem či jen matčiným bludem. Každopádně využití slovanského motivu je zde zcela nepopiratelné. Polednice byla poprvé otištěna v dobovém listu Dennice s poznámkou „dle pověsti národní."[31]

Motiv démona času tak nás odkazuje do předkřesťanských dob, kdy si naši předci běh času pomáhali vysvětlit pomocí těchto strážců. Někteří z nich hlídali denní chod, jiní naopak měli pod dohledem celý lidský život. Polednice patři do prvně jmenovaných. Proč už démon polední má podobu vetché stařeny, je sporné. Bylo by logické, kdyby polednice byla, řekněme, mladou ženou, klekánice ženou zralou a konečně až půlnočnice stařenou nad hrobem? Do tohoto schématu by nám chyběla postava čtvrtá stojící na začátku. Zmínky o jakési „rannici"(v podobě mladé dívky) nemáme žádné. Zjevně zde tedy o paralelu rytmu života a rytmu dne nejde. Jestliže ale smysl polednice budeme spatřovat v tom, co nabízí právě Erbenova balada – strážci času a jakémsi drábovi, který dohlíží na nedochvilné osoby, zejména děti – mohli bychom se už s podobou staré ženy vzbuzující respekt i hrůzu spokojit.

[27] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H 2008, s. 32.
[28] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H 2008, s. 32.
[29] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H 2008, s. 47.
[30] ERBEN, Karel Jaromír. *Mateří Doušky*. Praha: KPP, 1969, s. 37.
[31] TILLE, Václav. *České pohádky do roku 1848*, Praha: J.Laichter, 1909, s. 65.

Erben nám tak přináší skvělou zprávu o smyslu takového démona. Zároveň nám zachovává i jeho vzhled.

Polednice jako postava byla známá i v jiných slovanských jazycích, zde je ale původní český motiv zřejmý, jak připouští i moravský bohemista Zdeněk Vyhlídal[32].

Proppovým pohledem zastává polednice nejprve funkci *„II. Hrdinovi je něco zakázáno“*[33], kdy matka dítě varuje a straší ho právě příchodem démona času. Je samozřejmě otázka, kdo je v nerozsáhlém formátu balady „hrdina“, zda dítě či matka. Vzhledem k rozměru útvaru můžeme za hrdinu považovat oba dva. Příchod polednice a zděšení matky každopádně přináší *„XVI. Hrdina a škůdce vstupují do bezprostředního boje“*[34]. Boj končí až úderem dvanácté a příchodem otce, kdy polednice zmizí (*„XVIII. Škůdce je poražen“*[35]). Ten nachází matku ve mdlobách a dítě mrtvé (*„VIII. Škůdce působí jednomu ze členů rodiny škodu nebo újmu“*[36]).

3.1.5 Zlatý kolovrat

Hrdinkou další balady je mladá panna Dora, kterou si při jedné své vyjížďce vyhlídne král. Její macecha mu ale místo ní podstrčí svou pravou dceru. Nevlastní Doru pak obě ženy odvedou do lesa, kde jí odseknou ruce, nohy a vypíchnou oči. Nic netušící král si pak vezme na honosné svatbě podstrčenou dceru. Mrtvé tělo zbavené údů a očí leží pohozené kde si v lese v křoví. Než král odjede do války a nechá svou ženu i s macechou na hradě, přikáže, aby manželka mezitím přadla.

Dořino tělo najde stařeček a odnese do své jeskyně. Svému pacholeti pak přikáže, aby vzalo zlatý kolovrat a v královském hradě ho vyměnilo za nohy. Chlapce s kolovrátkem zahlédne králova novomanželka, samozřejmě ho chce, a protože shodou okolností nohama navíc disponuje, vymění ho za ně. Stejným způsobem pak získá od pacholete i zlatou přeslici a zlatý kužel; vymění je za dívčiny ruce a oči. Stařeček pomocí živé vody navrátí mrtvé Doře nejen ztracené části těla ale i život.

Když pak konečně chce svému králi něco z nového nástroje upříst, tak ten začne zpívat píseň o nebohé Doře. Král se zhrozí a jede si do lesa pro již oživenou Doru. Zlé matce i dceři je učiněno to samé, useknuty nohy, vypíchnuty oči.

[32] VYHLÍDAL, Zdeněk. *Klasická pohádka a skutečnost.* Olomouc: Matice cyrilometodějská 2004, s. 49.
[33] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 30.
[34] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 47.
[35] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 47.
[36] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 33.

Podle Antonína Grunda má zlá matka popisem připomínat ježibabu – „*Vyšla babice, kůže a kost: ...*“,[37] což je sice jen těžko průkazné, ale vzhledem k její negativní roli v příběhu možné a těžko vyvratitelné. Je tu ovšem ještě postava pohádkového dědečka s šedivými vousy po kolena. Dal by se považovat za formu lesního ducha sídlícího v jeskyni, který v pravý čas pomůže. Staří Slované pohřbívali své mrtvé v lese, a proto není divu, že do lesa pohodili i mrtvou Doru. Té se pak ujal lesní démon sídlící v jeskyni. Podle pověstí právě on určoval, zda s návštěvníkem naloží v dobrém či zlém. Protože se macecha a její dcera dopustily nepěkného činu na jeho území, usoudil, že je třeba je potrestat.

Stařeček používá k oživení Dory živou vodu, což je motiv, který Erben rozvíjí dále u pohádky Zlatovláska.

Závěrem neopomeňme, že autora k napsání této básně inspirovala pohádka Boženy Němcové „*O zlatém kolovrátku*.“[38] Pozdější zkoumání ukázala, že motiv Zlatého kolovratu lze najít i v literatuře německé, ruské, polské, jihoslovanské[39].

Stařeček (lesní duch) má v baladě funkci dárce. Pokud budeme považovat nebohou Doru za hrdinku (která vlastně v ději vystupuje velice pasivně), je to právě lesní duch, který ji zachrání pomocí kouzelného prostředku, konkrétně zlatého kolovratu („*XIV. Hrdina dostává k dispozici kouzelný prostředek*“[40]).

3.1.6 Štědrý den

Zimní balada o dvou dívkách, které si jdou den po Štědrém večeru vyvěstit osud do díry v ledu. První z nich, Hana, uvidí ve vodě, že se do roka vdá. Druhá pak, Marie, spatří jen rakev v kostele a svou blízkou smrt.

Zde je silně odražena víra v nezlomný osud. Erben ji při hlubším a hlubším studiu lidové slovesnosti pociťoval a tvrdil, že hluboce zasahuje do mravní, citové a náboženské struktury českého lidu.[41]

3.1.7 Holoubek

Podobně jako u Štědrého dne, i zde se Erben inspiruje pouze motivem a děj balady si vymýšlí. V Holoubkovi je jednoduchý motiv, kdy žena zabila svého muže a bere si mladšího.

[37] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 79.
[38] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 75.
[39] VYHLÍDAL, Zdeněk. *Klasická pohádka a skutečnost.* Olomouc: Matice cyrilometodějská 2004, s. 49.
[40] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 41.
[41] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 80.

Píseň je jinak zcela vlastní.[42] Zaujme však motiv holoubka vrkajícího na doubku nad hrobem zavražděného, kde Erben odráží klasickou pověru v posmrtné převtělení duše.

Duše v podobě bílého ptáka je ale známá všem slovanským jazykům[43].

3.1.8 Záhořovo lože

Pověst o vykoupení zbojníka Záhoře, velkého hříšníka, který zabil spoustu lidí. Ten se jednoho dne setká s poutníkem, který jde do samotného pekla odčinit rodinnou kletbu. Pro ten těžký úkol ho Záhoř výjimečně nezabije a nechá ho jít pod podmínkou, že mu poutník na cestě zpět poví, jak to v pekle vypadá. Poutník se skutečně za rok vrátí a vypráví Záhořovi o tom, jak Satan žádal po ďáblovi smlouvu a když ji ďábel nechtěl vydat, nechal ho mučit třemi různými způsoby. Nejdříve pekelnou koupelí, kde voda na jedné straně hoří a na druhé mrzne. Dále ďábla vystavil objetí pekelné děvy ze železa. Až hrozba třetího trestu – položení na Záhořovo lože ďábla přesvědčí, aby úpis vydal. Když toto poutník Záhořovi pověděl, ten se velice zhrozil nad Záhořovým ložem, protože usoudil, že je připraveno v pekle pro něj. Poutník zbojníkovi doporučil, aby po zbytek života prosil o odpuštění u jeho jabloňového kyje, který před něj zarazil. A skutečně, když se za devadesát let poutník, už jako starý vysloužilý biskup, k Záhořovi vrátí, najde ho ve stejné prosebné pozici. Společně pak usmířeni se životem umírají.

Erben opět zpracovává motiv viny a trestu, který prochází skoro všemi jeho baladami. Antonín Grund u rozboru Záhořova lože uvažuje, zda je to dáno nějakým Erbenovým osobním prožitkem z mládí, či zda tak autor Kytice pouze naplňuje pravou podstatu balady, které je to průvodní jev.[44] Krom nepatrných zmínek je jinak balada prostá jakýchkoli démonických motivů. Zajímavý je popis pekla: „*...moře plamenův – břidké ďáblův pluky…*“[45], který je však založen spíše na křesťanských konstruktech.

Sám Erben k baladě poznamenává: „Pověst v Čechách, v Polště i v Lužici známá. České jméno Záhoř zastupuje v polské pověsti Madej a v lužické Lipskulijan.“[46]

[42] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 85.
[43] VYHLÍDAL, Zdeněk. *Klasická pohádka a skutečnost.* Olomouc: Matice cyrilometodějská 2004, s. 50.
[44] Tamtéž, s. 88.
[45] ERBEN, Karel Jaromír, *Mateří Doušky*. Praha: KPP, 1969, s. 57.
[46] VYHLÍDAL, Zdeněk. *Klasická pohádka a skutečnost.* Olomouc: Matice cyrilometodějská 2004, s. 50.

3.1.9 Vodník

Vedle Polednice nejklasičtější Erbenova balada. Balada o dívce, kterou si vodník odvedl do svého vodního království. Zde mu byla za ženu a porodila mu syna. Jednoho dne se žena dovolí na jeden den navštívit zpět nahoru svoji matku. Vodník jí dá ultimátum do večerního klekání, avšak matka se s dcerou zamkne v domě a nedbají vodníkova varování a volání. Vodník pak pohrozí ženě plačícím dítětem, čímž ji skoro přesvědčí, ale když opět matka zasáhne, chce žena, aby bylo dítě přineseno na práh domu. Vodník tak učiní, ale z pomsty dítěti usekne hlavičku.

Vodník byl v lidových povídáních popisován jako spíše směšná, veselá i když občas potměšilá bytost. Erbenovi k inspiraci posloužila pověst o lesním muži, který si do lesů odvedl ženu, zplodil s ní dítě, a když mu žena utekla, roztrhl jej vejpůl[47]. Dále i lužická pověst, která taktéž popisuje svazek vodníka a ženy. Žena si vyprosí návštěvu kostela, ale když se do konce mše nevrátí, vodník dítě roztrhá.[48]

Erben si vodníka pro svoji baladu trochu upravil. Ponechal jeho lidové vzezření mužíka v zeleném oblečení a rudými botami. Z dětské hry „na hastrmana“ převzal popěvek, který si vodník při práci prozpěvuje.[49] Dodal mu však více démonické rysy, hlavně v závěru, kdy ho nechá rozpoutat v jezeře bouři.[50] Škodolibost vodníka pak Erben zvýraznil častým využitím zdrobnělin v jeho mluvě: „botičky“, „do vodičky“…[51]

Dalo by se říci, že Erbenova představa vodníka ovlivnila jeho dnešní vnímání. Motivy použité v Kytici byly přeneseny na všechny pozdější pohádky, kde je vodník zmiňován. Role vodníka jako komické, respektive potměšilé, postavy tak ustupuje do pozadí a mnohem častěji se setkáváme s vodníkem zlým, který topí nešťastníky a schraňuje jejich duše. Je tedy hlavně Erbenovým přínosem, že postavě vodního muže vrátil roli démona zlého.

Ve staroslovanské mytologii měl totiž vodník (ruský vodjanoj) jasnou funkci odstrašující. Působil jako takový pomyslný strážce, který měl držet děti a všechny „nesvéprávné“ dál od nebezpečné vody. V pozdější době o tuto funkci pomalu přichází a stává se spíše rozmrzelým stařík em s kapajícím šosem. Z jakých důvodů došlo v jeho roli k takovému posunu je nejasné. Mohlo tomu napomoci vodníkovo poměrně komické vzezření – zelené oblečení, rudé boty, bafající kruhy z dýmky. Na obhajobu lidové slovesnosti si je třeba ovšem přiznat i to, že Erben baladu záměrně vykresluje v nejčernějších barvách tak, jak

[47] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 90.
[48] Tamtéž.
[49] Tamtéž, s. 91.
[50] ERBEN, Karel Jaromír. *Mateří Doušky*. Praha: KPP, 1969, s. 67.
[51] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 92.

to daná forma vyžaduje. I inspirace lesním mužem dokazuje, že pro něj forma vodníka tak, jak ji znal z tehdejšího vyprávění, nebyla „dostatečně strašná“ a bylo třeba ji trochu zdramatizovat.

„Podobnou pověst o vodníkovi v národní píseň mají Lužičané,“ doplňuje sám Erben[52].

Vodník v baladě vystupuje v jasné úloze škůdce. Jakmile panna poruší zákaz a jde k vodě, tak jí zatáhne k sobě pod hladinu (*„VIII. Škůdce působí jednomu ze členů rodiny škodu nebo újmu“*[53]). Po nějaké době žádá nyní už vodníkova žena, aby ji alespoň na chvilku pustil za matkou, ten svolí pouze za jasně daných podmínek (*„XII. Hrdina je podroben zkoušce, …“*[54]). Když žena podmínky nesplní, přichází si pro ni vodník k domu (*„XVI. Hrdina a škůdce vstupují do bezprostředního boje“*[55]). Jako odplatu za porušení slibu nechává pak vodník před prahem mrtvé dítě (opět tedy *„VIII. Škůdce působí jednomu ze členů rodiny škodu nebo újmu“*[56]). Oproti polednici, kterou zastavil příchod otce, nemůžeme o vodníkovi říci, že by byl jako škůdce poražen.

3.1.10 Vrba

Balada vypráví o ženě, která je napůl spjata s blízkou vrbou u potoka. Každou noc leží jako mrtvá, protože její duše spočívá ve vrbě. Její muž nic netuší a snaží se její noční „mrtvolnost“ vyléčit. Dá na radu staré ženy a vrbu pokácí. Tím však svojí milou zabije. Mrtvá vrba mu ještě poradí, aby z ní vyrobil pro osiřelého syna kolébku a aby zasadil proutí.

Erben pro tuto báseň našel inspiraci na Bydžovsku. Podobně zpracovala motiv i Němcová ve své Viktorce.[57] Pověst nese jasný vampyrický motiv. Ženu bychom mohli považovat za formu mory – bytost tajuplně spojenou se stromem. Muž si stěžuje, že jeho žena každou noc leží jako mrtvá. To by právě odpovídalo popisu osoby postižené morou. Ta se ze zasaženého těla každou noc vydává ven a nechává ho bez hnutí. Sám Erben přiznává, že byl tímto motivem fascinován. Nenašel ho nikde jinde, ani v příbuzných slovanských zemích.

V baladě dále můžeme vytušit vztah k posvátnému stromu, jehož kult mezi Slovany ještě zmíníme. Ve Vrbě najdeme i drobnou zmínku o sudičce[58], ve verši, kdy se žena snaží muži vylíčit svou nemoc.

---

[52] VYHLÍDAL, Zdeněk. *Klasická pohádka a skutečnost.* Olomouc: Matice cyrilometodějská 2004, s. 50.
[53] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 41.
[54] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 39.
[55] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 47.
[56] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 33.
[57] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben.* Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 92.
[58] ERBEN, Karel Jaromír, *Mateří Doušky*. Praha: KPP, 1969, s. 69.

Balada začíná rozpravou muže (zde jako hrdina) a ženy o jejím „nočním stavu“ (*„VIII. Jednomu ze členů rodiny se něčeho nedostává“*[59]). Když se hrdina dozví, že za stav jeho milé může vrba u potka, vyrazí k ní, aby ji porazil (*„XV. Hrdina je přenesen, dovezen nebo přiveden k místu, kde se nalézá předmět hledání“*[60]). Vzhledem k provázanosti ženy a vrby a hlavně nevhodnému činu pokácení stromu, který ženu zabije, lze jen těžko dál určit, zda je vrba skutečně škůdcem. Je spíše škůdcem domnělým, jehož odstranění (*„XVIII. Škůdce je poražen“*[61]) se ve výsledku ukáže jako chyba.

3.1.11 Lilie

Třetí vampyrická balada byla do Kytice přidána až v jejím druhém vydání. Panna doma umírá a je pohřbena na své přání v lese. Na jejím hrobě vykvete krásná bílá lilie, kterou pak spatří jeden pán na lovu. Zamiluje se do ní a nechá ji odnést domů na svoji zahradu. Lilie pak ožije a v noci se *„...vláčí po sadě.“*[62] Pán se s ní nechá oženit a ona mu povije dítě. Když pak pán musí odjet plnit královy rozkazy, nechá lilii na starost matce. Ta se o ni ale nestará a lilie zvadne.

Lilie navazuje dějově na Svatební košile. Erben totiž vyjmul motiv květu vyrostlého na panenském hrobě a vytvořil z něj samostatný příběh, který se ke Svatebním košilím nijak neodkazuje. Převtělení panny v květinu a její následné probuzení nese prvky vampyrismu a nezapře původní předlohu básně, kterou je pohádka „Upír“, jíž dal Erbenovi ke zpracování František Doucha.[63]

Tematicky navazuje Lilie na předchozí Vrbu. Mrtvá dívka se vtělí do rostliny a v její podobě večer ožívá. Postava mory z minulé balady tu tak funguje podle obráceného principu.

V roli škůdce zde působí matka ke konci balady, kdy lilii nechává i s dítětem zabít (*„VIII. Škůdce působí jednomu ze členů rodiny škodu nebo újmu“*[64])

3.1.12 Dceřina kletba

Zpěvná předposlední balada opět zpracovává motiv vraždy ženy, jako Holoubek. Zde však mladá žena zabila své nemanželské dítě a proklíná všechny své blízké, kteří mají na činu svůj podíl. Báseň má morální odkaz a démonické bytosti tu žádné nenacházíme. Zajímavé je,

[59] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 36.
[60] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 46.
[61] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 47.
[62] ERBEN, Karel Jaromír. *Kytice. Z pověstí národních.* Praha: Mladá fronta, 2009, s. 143.
[63] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben.* Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 93.
[64] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 33.

že tuto baladu vytvořil Erben podle skotské balady „Egmont“, jenž zpracoval velký slovanofil J.G. Herder.[65] Autor mu tak zřejmě touto básní skládá poklonu.

3.1.13 Věštkyně

Závěrečná báseň, ke které autor rovnou v názvu doplnil poznámku, že se jedná o úlomky, je určena pro pozvednutí českého povědomí v těžkých dobách. Odkazuje se na pověst o Přemyslu Oráči, Libušiny věštby i Blanické rytíře. Libuše zde trochu vystupuje jako sudička českého národa.[66] Baladě škodí její nedokončená rozmáchlost, a protože už zřejmě dnes neporozumíme všem dobovým dvojsmyslům, nemůžeme její hodnotu skutečně docenit.

3.1.14 Svatojanská noc

Svatojanská noc se do Kytice nedostala, ač tam původně byla zamýšlena. Erben ji patrně nestihl dokončit a později po vydání sbírky se k ní už nevrátil. Svatojánská noc měla v plánované osnově Kytice, kde (krom Holoubka stojícího ve středu) jsou všechny básně uspořádány do tématických dvojic[67], být v páru se Štědrým večerem a pozičně tak na osmém místě. Z dochovaného zlomku však můžeme dostatečně odtušit děj. Oslava jedné z nejtajemnějších nocí v roce nás přivádí k mladému ovčákovi, který hledá v lese zatoulanou ovečku. Naráží na svatojánské kapradí, které zpřístupňuje nálezci různé zapomenuté poklady. Podléhá čarovné moci a náhle se před ním oživuje noční příroda plná mluvících zvířat a zářícího zlata. Díky různým překážkám se k darům ovčák nemůže dostat a na závěr je omámen lesními žínkami. Balada by zřejmě skončila špatně, ovčákovou smrtí v rukou krásných žen.

Díky motivům duchů lesa, oživlých zvířat a hlavně lesních žen může balada inspirovat k hledání démonologických motivů. Bohužel však její základ není založený na tradici slovanské, ale spíše na elfských německých baladách.[68] Motiv lesních žen ji však přeci jen ukotvuje v naší tradici. Erbenův popis je i v několika verších dokonalý: *„Tenoučké košilky po*

[65] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s 95.
[66] Tamtéž.
[67] Vždy podle osy první-poslední, druhá-předposlední atd. Tématicky pak spojuje *Kytici* a *Věštkyni* buditelský podtext, *Poklad* a *Dceřinu kletbu* mateřská vina, *Svatební košile* a *Vrbu* vampyrismus, *Polednici* a *Vodníka* postavy běsů, *Zlatý kolovrat* a *Záhořovo lože* pohádkový motiv. *Štědrý večer* a nedokončená *Svatojánská noc* popisují kouzelné dny v roce. *Holoubek* měl stát sám uprostřed, aby odděloval starší a mladší Erbenovo období. Později připojená *Lilie* už do tohoto kontextu nezapadá a není ve sbírce zařazena příliš šťastně.
[68] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 66.

kolena, krček i raménka obnažena, po raménkách černé splývají vlásky a přes košilku věnec místo pásky.“[69]

Vzhledem k tomu, že nebyla balada dokončena, nemůžeme ji tak ani důkladně rozebrat Proppovým systémem.

3.1.5 Závěry

Erbenova sbírka je uměle vytvořeným literárním dílem. Autorova inspirace lidovou slovesností a zachycení pověr jsou však natolik autentické, že lze výstupům ze sbírky přikládat hodnotu.

V pěti ze čtrnácti balad hraje konkrétní slovanský démon hlavní roli. (Polednice, Vodník, Svatební košile, Vrba, Lilie). V dalších dvou má výraznou roli vedlejší (Zlatý kolovrat, Svatojánská noc). To je tedy celá polovina všech zkoumaných balad. Jen pro zajímavost uveďme, že motiv odplaty za hříchy nacházíme taktéž v pěti baladách (Holoubek, Dceřina kletba, Záhořovo lože, Poklad, Zlatý kolovrat).

Erbenův přínos našemu povědomí o démonech našich předků nejprůkazněji najdeme u Polednice a Vodníka. Obě tyto bytosti zviditelnil tak, že se staly nedílnou součástí našich pohádek a vypravování. Vodník zcela jistě a nepopiratelně zakotvil v pohádkách pro děti. Žije tedy dál a je dokladem přímé návaznosti původní slovanské pověry na dnešní dobu. Polednice stojí spíše sama o sobě a dnešnímu člověku vyvstane na mysl pouze ve spojení s Erbenem. Její odkaz tedy živý není.

U Svatebních košil, Vrby a Lilie hraje démon taktéž hlavní roli, ale je více skrytý. Všechny tři spojuje vampyrismus. Vampýr ve Svatebních košilích působí jako „obyčejný“ oživlý umrlec a nebýt nepoužité sloky, o jeho původu bychom pochybovali. Mora ve Vrbě má vampyrický motiv jasně průkazný, ale vzhledem k tomu, že Erben do názvu balady použil jméno stromu namísto jména démona, ukryl moru pouze do kontextu a ta tak z našeho povědomí vymizela. Zde je zajímavé srovnat rozdíl mezi morou ve Vrbě a polednicí v Polednici. Kdyby se později jmenovaná balada obešla bez oslovení oné babizny v názvu i textu, lze se domnívat, že by slovo „polednice“ vymizelo z našich slovníků podobně jako mora. Erbenova zásluha na zachování tohoto archaismu je drtivá. Lilie pak pracuje opět s ukrytým motivem.

[69] ERBEN, Karel Jaromír, *Mateří Doušky*. Praha: KPP, 1969, s. 84.

Je otázkou, zda mělo pro Erbena nějaký smysl vyhnout se běžnému označení „upír“, „vampýr“, „mora“ či „vlkodlak“. Vzhledem k tomu, že tak postupoval u všech třech balad, nevypadá to na náhodu. Zda k tomu Erbena vedl nějaký motiv, se můžeme jen dohadovat. Je možné, že v postromantickém a prerealistickém konci devatenáctého století se tito démoni prostě do naší národní lyriky nehodili.

Funkcemi V. J. Proppa jsme rozebrali výše zmíněné balady, ve kterých jsme našli stopy po původních démonech. Nyní si shrneme, v jakých funkcích se v těch konkrétních baladách démoni vyskytovali a zda hráli aktivní (přímou funkci) či pasivní (nepřímou funkci) roli.

V baladě *Svatební košile* vystupuje vampyrická bytost ve dvou funkcích přímo: 1. klame oběť, 2. bezprostřední boj (prohrává) a v jedné nepřímo: 1. hrdina podléhá úskoku.

V baladě *Polednice* vystupuje démon času ve dvou funkcích přímo: 1. bezprostřední boj (prohrává), 2. působí újmu a v jedné nepřímo: 1. hrdinovi je něco zakázáno.

V baladě *Zlatý kolovrat* vystupuje lesní duch v jedné funkci, nepřímé: 1. hrdina dostává kouzelný prostředek.

V baladě *Vodník* vystupuje vodní duch ve třech funkcích přímo: 1. působí újmu, 2. bezprostřední boj (prohrává), 3. působí újmu. V jedné pak nepřímo: 1. hrdina je podroben zkoušce.

V baladě *Vrba* vystupuje mora ve dvou funkcích přímo: 1. členu rodiny se něčeho nedostává, 2. škůdce je poražen. Nepřímo pak v jedné. 1. předmět hrdinova hledání.

V baladě *Lilie* vystupuje mora v jedné nepřímé funkci: 1. škůdce jí působí újmu.

Celkem tedy démoni zastávají v šesti baladách Erbenovy Kytice čtrnáct Proppových funkcí, z toho devět přímých.

3.2 Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních

Monumentální Erbenovo dílo se snaží v celé šíři obsáhnout lidovou slovesnost všech slovanských národů. V původním znění sesbírává pohádky a pověsti ruské, běloruské, ukrajinské (zde jako maloruské), bulharské, srbské, chorvatské, slovinské (zde korutansko-slovenské), české, slovenské (jako uhersko-slovenské), ale i srbsko-lužické a kašubské. Pro

potřeby práce se podívejme na pověsti sestavené do kapitol „české“[70], „moravské“[71] a i „slovenské.“[72] Erbenovým záměrem bylo vydat reprezentativní výběr všech slovanských pohádek tak, aby uceleně popsal všechny motivy se v nich vyskytující[73]. Kniha sama o sobě způsobila na vědeckém poli veliký rozruch a přinesla mnohé, do té doby neznámé, texty. Například pohádky bulharské a kašubské byly uveřejněny vůbec poprvé a vědecký svět se tak teprve díky nim o těchto slovanských okruzích dozvěděl.[74]

Erben chtěl svým dílem dále dokázat provázanost slovanských pohádek s ostatními evropskými a považoval je za začátek svého budoucího komplexního díla o slovanském bájesloví a zvykosloví.[75]

Autor samozřejmě pátral ve svých dílech mimo jiné i v rozměru, jenž je vodítkem této práce – hledal původní slovanské motivy démonické, postavy slovanského folklóru. Konkrétně byl příznivcem takzvané „solární teorie“ a snažil se nalézt v původních motivech symbolizaci slunce[76]. Bližší vysvětlení pak najdeme v konkrétních pohádkách, které jsou zde uváděny s nástinem děje. Z celé knihy rozebereme pohádky české (od pohádky „*Tři zlaté vlasy Děda-Vševěda“* po „*Jirka s kozú“*), moravské (od „*Smrt kmotřenka“* po „*Ševc a čert“*) a slovenské (od „*Tri citroni“* po „*My trae bratae“*).

3.2.1 Tři zlaté vlasy Děda-Vševěda

V této známé pohádce vystupují hned na začátku sudičky, které stejně jako polednici můžeme řadit mezi duchy času. Jejich role je pro děj zásadní, protože určují osud malému uhlířovu synovi, pozdějšímu Plaváčkovi. Ten si musí složitě zasloužit královu přízeň i ruku jeho dcery mu souzené. Vydává se na cestu za dědem Vševědem[77] pro tři zlaté vlasy a zároveň pro odpověď na tři otázky, jež mu cestou položí různí lidé, které potká. Děd Vševěd je personifikovaná podoba slunce, které se na východě rodí mladé a večer dochází na západ jako starý muž. Zajímavé je srovnání s další pohádkou, v souboru uvedenou mezi slovenskými: Tri citroni. I zde putuje mladý kralevic, aby si zasloužil ženu, respektive ji přímo vysvobodil a potkává tři obry, kteří žijí se svými starými matkami – Ježibabami.

[70] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 1.
[71] Tamtéž, s. 37.
[72] Tamtéž, s. 49.
[73] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 136.
[74] Tamtéž, s. 138.
[75] Ze svého záměru nakonec realizoval jen jediné pojednání – *Česká zařikadla v nemocech*.
[76] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 139.
[77] Zajímavá postava, vyskytující se pouze v této pohádce.

Shodný je tedy motiv získání ženy a setkání hrdiny s „moudrými“ muži žijícími u starých matek.

Erben pokládá děda Vševěda za staré zimní slunce, které za zimního slunovratu všechno zná a obrozuje se v slunce nové.[78]

Podle Proppova systému zde sudičky hrají roli informátorek, které postavě škůdce (král) nepřímo sdělují, že si Plaváček vezme jeho dceru. Vystupují tedy ve funkci: *„IV. Škůdce dostává informace o své oběti“*[79].

3.2.2 Dlouhý, Široký a Bystrozraký

Průvodními postavami pohádky a kralevicovi pomocníci jsou tři muži obdaření nadlidskými schopnostmi. Společně se snaží přemoci černokněžníka věznícího kralevicovu vyvolenou a měnícího vše živé v kámen.

Sám Erben považuje postavu černokněžníka za boha zimy, který věží bohyni léta. Mladý kralevic je pak jarní slunce a tři pohádkoví pomocníci, kteří zachraňují princeznu ze vzduchu, ze země a z vody, mají symbolizovat přírodu[80]. Pokud na Erbenovo schéma přistoupíme, máme co do činění s mytologickými postavami vyššího panteonu, tedy nikoli s démony.

3.2.3 Zlatovláska

Děj je notoricky známý. Mladý král po pojedení hada rozuměl jazyku všech zvířat. Kousek ale ochutnal i jeho dvorní kuchař Jiřík, který se pak při nalévání vína prozradil, když porozuměl ptáčkům handrkujícím se o vlas zlatovlasé panny. Král ho za trest pro tu pannu poslal. Po cestě pomohl mravencům, krkavčatům a zlaté rybě. Zlatovláska sídlí se svými dvanácti sestrami v křišťálovém zámku. Její otec ji Jiříkovi slíbí, pokud si ji vysloužíza tři dny práce. Jiřík s pomocí mravenců první den perly sesbírá, druhý den díky zlaté rybě zlatý prsten přinese a třetí den za pomoci krkavců najde i živou a mrtvou vodu. Tu hned vyzkouší, když usmrtí pavouka a oživí mouchu chycenou v pavučině. Právě i záchrana mouchy se vyplatila, protože když mu otec nechal vybrat ze třinácti stejných panen, moucha mu

[78] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 139.
[79] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H 2008, s. 31.
[80] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 139.

prozradila, která z nich pod čepcem skrývá zlaté vlasy. Zlatovlásku pak Jiřík odvedl ke svému králi. Ten mu jako důkaz vděku místo oběšení dal „jen“ useknout hlavu.

Zlatovláska se ale jeho těla ujme a pokropí ho nejdříve mrtvou vodou, čímž hlava opět přiroste k tělu a poté i vodou živou, čímž Jiřík opět ožije „*...čerstvý jak jelen a mladost jen se mu z tváří svítila*.“[81] Když to viděl král, chtěl také omládnout a poručil se nechat popravit. Oživovali ho ale nejdříve vodou živou a pak až mrtvou, což k úspěchu nevedlo. Než poddaní na správný postup přišli, tak všechnu živou vodu vyplýtvali. Králem pak jmenovali Jiříka.

I zde Erben vychází z podobných záměrů jako u předchozí pohádky – Zlatovláska je živoucí příroda, kterou se snaží dobýt jarní slunce (Jiřík) tím, že překoná tři překážky třech živlů: povětří (živá a mrtvá voda), země (perly) a vody (prsten).[82] Zajímavý je motiv hada, který podle Erbena vychází (chybně) etymologicky ze slova „hádati“ a odkazuje tak k schopnosti porozumět zvířecí řeči.[83]

V této pohádce tedy musíme konstatovat stejné jako v předchozí, nenacházíme žádné démonické bytosti.

3.2.4 Rozum a Štěstí

Alegorická pohádka o setkání Štěstí s Rozumem na mostě. Nevěděli, kdo se komu má vyhnout, kdo je lepší a tak se rozhodli, že to posoudí podle toho, kdo víc dokáže. Nejdříve Rozum vstoupil do selského synka. Ten, jakmile prozřel, opustil sedlačení a nechal se najmout jako zahradník. Vedl si velice dobře a dostal se do královské zahrady, kde se časem dozvěděl, že král má němou dceru a slibuje ji za ženu tomu, kdo ji dokáže rozmluvit. Zahradníkovi se to povedlo, ale protože byl prostého původu, král mu jí dát nechtěl. Svým rozumem navíc krále dopálil a ten se ho rozhodl nechat popravit. Pak do něj ale vstoupilo Štěstí a to ho nejen zachránilo od katova meče, ale i vnuklo králi myšlenku udělat ze zahradníka šlechtice a ten by tak byl hoden jeho dcery. *„A od té doby prý Rozum, kdy koli se má potkat se Štěstím, zdaleka se mu vyhýbá.“*[84]

Přes symbolický úvod se pohádka odehrává podle tradičního děje. Opět musíme konstatovat absenci démonických prvků.

---

[81] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 19.
[82] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 139.
[83] Tamtéž, s. 164.
[84] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 21.

3.2.5 Otesánek

Pohádka o chudém muži a ženě, kteří nemají dítě. Jednoho dne muž najde v lese kořen, který vypadá jak dětské tělíčko a vyseká ho do podoby dítěte. Přinese ho pak ženě, která ho hned ráda zavine a stará se o něj jako o vlastní. Otesánek tím také ožije a hlasitě se dožaduje jídla. Co mu žena dává, je málo, a tak ji sní. Poté i otce. Stále však nemůže ukojit svůj hlad a tak vyrazí ven a spořádává všechno, co potká. Dojde až na pole k babičce okopávající zelí. Ta jediná se dokáže postavit jeho apetitu a dřív, než ji spolkne, mu motykou rozsekne břicho. Otesánek padne mrtvý k zemi a z rozpáraného břicha vylezou všechny jeho oběti.

Motiv nenasytného syna najdeme i v pohádce Boženy Němcové „O Nesytovi", inspirace zřejmě vyšla ze společného zdroje. Naskýtá se otázka, kam postavu Otesánka zařadit. Pro jeho hrůzné kanibalistické vlastnosti a téměř hororový nádech celé pohádky se zdá, že se chudé ženě a muži narodil démon. Při prohledání slovanské mytologie však nenacházíme bytost, která by něco takového činila. Zabití člověka pozřením by se samozřejmě dalo počítat mezi formy záhuby, které mnohé bytosti obyčejnému Slovanovi přály a způsobovaly, ovšem ty to činily z nějakého důvodu. Většinou se jednalo o trest za nějaké provinění – vstup do zakázaného lesa (hejkal), pohyb v nebezpečné vodě (vodník), cesta přes mokřady (jezinky). Pohádka však rodiče Otesánka z ničeho neviní a ani je za nic netrestá, proto ho nemůžeme považovat za démona s jasnou funkcí. A protože nenacházíme ani žádnou další podobu s nějakou démonickou bytostí, nemůže ho Otesánka považovat ani za démona obecně.

3.2.6 Raráš a Šetek

Dva příběhy o šotcích, ochráncích domovů. Zde spíše v rolích zlovolných šibalů. Erben spojil podobnou látku dvou příběhů do jednoho dvoudílného. V prvním příběhu vystupuje šotek v roli malého černého kuřete, kterému pomůže sedlák od smrti umrznutím a to se mu pak „odvděčuje" svojí přítomností. Sedlákovi sousedé se obávají, že si zadal s čertem. Zde je tedy znát, jak původní příběh prostoupila křesťanské tématika.

Druhý příběh pak popisuje Šetka, což je podle Erbena totožná postava: *„V Liběnicích v ovčárně zdržoval se taky Raráš, ale tu mu říkali Šetek.*"[85] Vzezření tohoto šibala je od

[85] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 26.

prvního značně odlišné: *„Vypadal jako malý klouček, jen že měl na rukou a na nohou pazourky…“*[86]

V obou příbězích si shodně Raráš i Šetek dělají, co chtějí a přes veškerou snahu obyvatel vesnice se jim nic na oplátku nestane.

Druhá z dílčích pohádek je jen popis Šetkových skutků, postrádá jakýkoli děj. První ho však má stavěný klasicky, proto se zaměříme na ni. Hrdinou kraťoučké pohádky je sedlák. Jaká tedy bude funkce Raráše podle Proppových funkcí? Poprvé do děje vstupuje jako zmoklé politováníhodné kuře pod hruškou, tedy ve funkci *„VI. Škůdce se snaží oklamat svou oběť, aby se zmocnil jí nebo jejího majetku“*[87]. Když se Raráš dostane do sedlákova stavení, okamžitě začne působit škody (*„VIII. Škůdce působí jednomu ze členů rodiny škodu nebo újmu“*[88] – konkrétně jde o formu č. 18., tedy *„Škůdce trýzní oběť po nocích“*[89]), což se jednou opakuje. Sedlák se snaží Raráše na rady vesničanů po zlém (a později dle vlastního úsudku i po dobrém) zbavit, což můžeme zařadit jako funkci *„XVI. Hrdina a škůdce vstupují do bezprostředního boje“*[90]. Otázkou však zůstává k jaké funkci připodobnit konec pohádek, kdy Rarášův teror ukončuje až sedlákova prosba, na kterou škůdce reaguje pozitivně a nechává se odnést. ((Pokud bychom Rarášův požadavek, aby byl odnesen zpět na místo, kde byl prve nalezen, považovali za úkol, který sedlákovi ukládá, mohli bychom zde přiřadit funkci *„XII. Hrdina je podroben zkoušce, …“* (konkrétně kategorie *7. „Jiné prosby“*[91]) a následně *„XXVI. Úkol je splněn“*[92].)

3.2.7 Jezinky

Klasický slovanský motiv pohádky se dá vytušit už ze samotného názvu. Zde konkrétně vystupují Jezinky jako tři krásné mladé dívky s dlouhými černými vlasy oblečené do bílých šatů. Hlídají hůrku, kam se chodí pást ovce. Kohokoli tam potkají, snaží se na něco nalákat (první na chutné jablko, druhá na voňavou růži, třetí na česání vlasů) a následně mu vydloubat oči.

Jediný, kdo se jim úspěšně postaví, je mladý Janeček, který pase ovce slepého dědečka. Všechny tři mladé krasavice přelstí a sváže ostružiním. Následně je nutí, aby mu

[86] Tamtéž.
[87] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 32.
[88] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 33.
[89] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 35.
[90] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H 2008, s. 47.
[91] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 40.
[92] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 54.

vrátily oči pro slepého dědečka. První a druhá se ho snaží podvést, a tak je utopí v řece. Třetí se nakonec vydá do jeskyně (kde Jezinky přebývají) a pravé oči mu přinese.

Čistější motiv budeme hledat jen stěží. Erben pracuje s opravdu slovanským vzorem do všech podrobností. Mladé divoženky jsou líbezné a lákají nebohé pastýře, aby jim mohly vydloubnout oči.

Motiv je čistý až na několik nesrovnalostí. Lidová tvořivost, kterou Erben zachytil, totiž zřejmě míchá dvě odlišné démonické postavy. Jak ještě uvedeme v rozdělení démonů, jezinka je český ekvivalent ruské Baby Jagy, tedy stará a zlá škodící čarodějnice, která přebývá v jeskyni. Zdejší jezinky taktéž žijí v jeskyni, ale to je krom jména vše, co mají s Babou Jagou společného. Erbenův popis mladých krásných panen sedí spíše na rusalky. Ty vábily mladé muže svou krásou do bažin a lesů, aby je zde utopily či jinak zabily. Ale rusalky patřily mezi bytosti vodní, což zde opět nesedí. Erben či spíše jeho zdroj tak tady dohromady spojil dvě rozdílné bytosti v jednu. Vzhled a povahu převzal od rusalek, zatímco jméno a místo výskytu od jezinek.

Tato nesrovnalost by nám ale neměla bránit si tyto bytosti (ať už jezinky nebo rusalky) rozebrat. Poprvé do děje vstupují pasivně, když slepý dědeček varuje Janečka, aby svěřené ovce nepásl na hůrce, kde jezinky řádí (*„II. Hrdinovi je něco zakázáno“*[93]). Samotnému dědečkovi totiž bytosti vydloubaly oči a oslepily ho (*„VIII. Škůdce působí jednomu ze členů rodiny škodu nebo újmu“*[94]). První jezinka pak nabízí Janečkovi jablíčka, aby ho mohla okrást o oči *(„VI. Škůdce se snaží oklamat svou oběť, aby se zmocnil jí nebo jejího majetku“*[95]). To se opakuje třikrát. Třetí jezinku pak Janeček šlehne ostružinovým proutkem *(„XVI. Hrdina a škůdce vstupují do bezprostředního boje“*[96]) a zajme ji. To samé se mu posléze povede i se zbylýma dvěma. Když ale po nich žádá oči pro dědečka, všechny tři mu postupně nabízejí oči jiné (*„Och běda, běda! To nejsou moje oči; vidím samé sovy!“*[97]), což můžeme považovat za funkci *„XII. Hrdina je podroben zkoušce, …“*[98]. Jezinky ale Janečka nepřelstí, ten dvě z nich hodí do vody a třetí po navrácení pravých očí propustí a ta se již na hůrce neukáže (všechno *„XVIII. Škůdce je poražen“*[99].

[93] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H 2008, s. 30.
[94] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H 2008, s. 33.
[95] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H 2008, s. 32.
[96] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H 2008, s. 47.
[97] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 29.
[98] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H 2008, s. 39.
[99] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H 2008, s. 47.

3.2.8 Lesní ženka

Postavu z titulu pohádky, která každého dne tancuje s mladou Bětuškou, lze asi považovat za druh rusalky. I když se rusalky obyčejně vyskytují okolo vody, odpovídá jinak tato bytost plně jejich popisu. Dochází zde tedy k podobné záměně, jako v minulé pohádce, ovšem s tím rozdílem, že všeobecné pojmenování „lesní ženka" nemotá jinou mytickou postavu do děje. Lesní ženka (rusalka) je mladá krásná dívka, která plete hlavy chlapcům svým zjevem a dívkám pak tancem. V některých krajích bývají nahrazeny synonymem „lechtalky", což nám zde odpovídalo vzhledem k větě, již pronese v závěru Bětuščina matka: *„... Tak dlouho by s tebou byla tancovala, dokud by duch v těle byl, aneb tě k smrti ulochtala."*[100]

Bětuška totiž každý den tancuje s lesní ženkou *„za hudby líbezné, po které nohy samy skáčou,"*[101] ačkoli by měla během pasení ovcí příst přízi. Večer se po skončení reje vždy zhrozí nad nedodělanou prací a lesní ženka jí vždy kouzelně pomůže. Třetí den jí promeškanou činnost vynahradí plnou mošničkou březového listí, které se po příchodu domů promění ve zlato.

Varování před čarovnou silou lesní žínky přichází až v samém závěru skutečně jen lehce. Bětuška žila díky zlatu šťastně a spokojeně, ale už nikdy nezažila takovou krásu, jako byl tanec s rusalkou. Dívka, se kterou rusalky mívají *„slitování a mnohdy je i bohatě obdarujou,"*[102] tak dopadla dobře. Chlapce ženy většinou utopily či zavlekly do lesa. Spíše než varování by pohádka mohla mít úlohu spíše takového „povzdechu" nad slábnoucím vírou v lidové pověry.

Úloha démonické bytosti je zde velice rozporuplná, vzhledem k tomu, že Bětušku odlákává od práce a motá jí hlavu, mohli bychom ji považovat za škůdce. Na druhou stranu ale dívce vždy nakonec nějak pomůže. Vzhledem k poslednímu odstavci, kde Erben píše, že (Bětušce) *„přece jí nic takovou radost nepůsobilo, jako tanec s ‚lesní ženkou'."*[103], ji jako škůdce brát můžeme. Vykládat tanec s lesní ženou jako souboj hrdiny se škůdcem by ale už asi bylo příliš odvážné. Pokud si ale všimneme momentu, kdy dívka po tanci zjišťuje, že je večer a musí se vypravit domů s prázdnou přízí, najdeme funkci *„VIII. Škůdce působí*

[100] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 33.
[101] Tamtéž, s. 32.
[102] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 33.
[103] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 33.

jednomu ze členů rodiny škodu nebo újmu"[104] Když se situace opakuje, pomáhá Bětušce právě lesní žena tím, že jí dá přízi kouzelnou (*„XVI. Hrdina dostává k dispozici kouzelný prostředek"*[105]) a posléze ještě kouzelnou mošnu s listím, které se změní ve zlato (znovu tedy funkce XVI.). A jak jsme zmínili výše, kvůli tomu, že Bětušku už pak nic netěší tak jako dřív opět přidáváme funkci *„VIII. Škůdce působí jednomu ze členů rodiny škodu nebo újmu"*. Lesní ženka působí jako škůdce, ale zároveň hrdinovi pomáhá vyhrát a odstranit nedostatek.

3.2.9 Jirka s kozú

Pohádka má v Erbenově výběru českých pohádek zvláštní místo. Je jako jediná psána v chodském nářečí, což je už samo o sobě zajímavým studijním materiálem pro bohemisty. Děj působí značně zmateně, skoro jakoby to Erben zapsal přímo z místních úst. Pastýřův syn Jirka se rozhodne rozesmát královu dceru, která *„büla dycky smutná"*.[106] Bere si sebou z domova jen kozu a cestou potká tři muže s neobvyklými schopnostmi (srovnej s Dlouhý, Široký a Bystrozraký). První má nohu přes rameno a sundá-li ji, tak doskočí na sto mil daleko. Druhý má přes oči prkénko, které když sundá, tak dohlédne na sto mil daleko. A konečně třetí drží v podpaží láhev, ve které má místo uzávěru vlastní palec. Pokud ten palec vytáhne, tak dostříkne obsahem láhve na sto mil daleko. Specifické vlastnosti těchto tří postav se přesně hodí k pozdějším úkolům, které Jirka od krále dostane. Poté, co se mu podaří rozesmát jeho dceru, není totiž králi dost dobrým zetěm pro prostý původ. Jedním z úkolů je doskočit ke sto mil vzdálené studánce pro vodu. Druhým pak zabít zlého jednorožce, který *„támhle ve skále hubí lidi."*[107] Postava jednorožce je zde velmi překvapivá a lze se jen stěží dobírat, co jí bylo inspirací. Pohádka celkově nepůsobí příliš lidovým dojmem, působí spíše jako takový zachycený mix.

Zajímavé je, že pokud se srovná původní Erbenův přepis s knižní verzí, nalezneme zde několik důkazů, že i přes snahu o autentičnost si autor nedokázal odpustit několik zásahů do děje a vylepšoval tak plynulost vyprávění. Jirka s kozú tak původně potkal muže čtyři. Erben tak spojil v jednu osobu druhého muže s palcem v řiti a čtvrtého muže se špuntem v hubě,

[104] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 33.
[105] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 41.
[106] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 34.
[107] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 35.

který dokázal sníst uherského vola. Do dějové linie si vystačil s pomocníkem, který drží v podpaží láhev a v jejím hrdle palec.[108]

Zmiňovaná postava jednorožce v pohádce zjevně zastupuje obecnějšího draka. Proč ale pohádka využívá mytologické zvíře (panevropské, s kořeny v severské mytologii), které v jiných dílech hraje roli pozitivní, je podivné. Jednorožec zde zřejmě funguje jako zástupné jméno pro něco neznámého, cizokrajného a tudíž zřejmě i strašlivého.

3.2.10 Smrt kmotřenka

V této moravské pohádce vystupuje personifikace smrti jako mladé ženy, která ve sklepeních svého obydlí přechovává svíce. Každá svíce měří život jednomu člověku a dohoří-li, smrt si pro něj přijde. Jednoho dne ji osloví chudý muž, který potřebuje kmotru pro své dítě. Ta mu, potěšena, vyhoví a za odměnu ukáže sklepení se svícemi. Muž neváhá a sobě hned zapálí novou svíci, aby si prodloužil život. Tím si ale smrt nerozhněvá, ta mu naopak nabídne „spolupráci". Ona bude chodit pro lidi, jimž svíce dohořívá a chudý muž je bude moci léčit. Smrt mu totiž pokaždé prozradí, jaký lék by dotyčného umírajícího uzdravil.

Z chudého muže se tak stal věhlasný léčitel, který si tím přišel na nemalé jmění. Nakonec však i jemu svíce dohořela a smrt si pro něj přišla. Zajímavý je popsaný způsob, jakým lékaře sprovodila ze světa: *„Potom se mu smrt zjevila, a vezla se s nim v kočáře. Začala ho lechtať a dokazovať s ním a šustla ho zelenou ratolestí pod krk, on se jí svalil do klína a odespal smrtelným spánkem."*[109]

Pohádka poukazuje na ženský element zosobňující smrt. To je slovanské specifikum. Už i samotné slovo je všech slovanských jazycích ženského rodu. Postava, která ve slovanských zkazkách chodila vybírat daň života, byla tedy vždy žena.

3.2.11 Čtvero bratří

Pohádka o čtyřech synech myslivce, kteří se do světa vydali vyučit nějakému řemeslu. Všichni čtyři před rozdělením na křižovatce čtyř cest zabodli do velkého dubu nůž se slovy, že se zde do roka opět sejdou a komu nůž do té doby zrezne, patrně zemřel. Všichni čtyři se pak do roka vrátili domů, každý vyučený novému řemeslu, které ovládal neobvykle dobře. (Dalo by se srovnat s postavami s neobvyklými schopnostmi.) Jeden se vyučil „latařem"[110]

[108] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 50.
[109] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 38.
[110] Tamtéž, s. 40.

(což by se dalo přeložit jako „příštipkář“, „správkař“[111]) a dokáže všechno do minuty vyspravit. Druhý „poberou“[112] („zloděj“[113]) a je schopen vše do chvíle opatřit. Třetí hvězdářem, takže umí ze hvězd všechno vyčíst. A konečně čtvrtý je myslivcem, takže všechno do chvilky zastřelí.

Všichni čtyři se pak vydají najít královu pohřešovanou dceru, kterou vězní drak za červeným mořem. Pomocí svých speciálních řemesel ji společnými silami vysvobodí a vrátí se zpět do království. Následuje ale hádka, kdo se o princeznu zasloužil nejvíc a komu připadne za ženu. Král ji přiřkne hvězdáři za to, že ji skutečně našel, což byl prvotní úkol. Všem čtyřem ale rozdělí rovným dílem své království.

Bez démonických motivů.

3.2.12 Budulínek

Klasická pohádka o neposlušném chlapci, kterého po tři dny nechávají babička s dědečkem doma s navařeným jídlem a varováním, ať nikomu neotvírá. Každý ten den pak na jeho dveře klepe liška, která ho prosí o vstup dovnitř pod příslibem povození na jejím ocásku. Budulínek vždy otevře a liška mu jen sní oběd a zmizí. Třetí den pak Budulínka skutečně povozí, ale na závěr ho zavleče do liščí nory ke svým třem mláďatům. Babička s dědečkem pak s houslemi, sekerkou a džberem před liščí dírou zpívají a vylákávají jednu lištičku po druhé a sekají jim hlavy. Nakonec přelstí stejným způsobem i starou lišku a vysvobodí vystrašeného a poučeného Budulínka.

Pohádka je klasickým příklad motivu zvířat, kterým jsou přisouzeny lidské vlastnosti. Tento motiv ale nalezneme napříč evropským spektrem a jen těžko mu přisuzovat nějaký domácí původ.

3.2.13 Karlovské jezero

Psáno ve valašském nářečí o sekáči, ke kterému jednoho dopoledne přišel černokněžník s prosbou. Ve velkém Karlovském jezeře prý žijí dva draci a ty by černokněžník chtěl odsud vystrnadit. Domluvili se a černokněžník modlením draky z jezera vyvolal a oběma nasadil lýkovou ohlávku, čímž je zkrotil. Poté na ně sedli a letěli s nimi do dalekého kraje, kde je černokněžník oba zabil a dračí maso prodával velice draze místním. Prý z toho

[111] ERBEN, Karel Jaromír, *Národní pohádky*. Červený Kostelec: J. Doležal, 1941, s. 53.
[112] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 40.
[113] ERBEN, Karel Jaromír, *Národní pohádky*. Červený Kostelec: J. Doležal, 1941, s. 53.

důvodu, že v tom kraji je obrovské vedro a tamním obyvatelům pomáhá jedině vkládat si dračí maso pod jazyk. Sekáč dostal za pomoc velice dobře zaplaceno. Domů se dostal pomocí černého kozla, kterého mu černokněžník přivolal. Jakmile dorazil domů, zjistil, že uplynul přesně rok od jeho odchodu.

Motiv draka opět zřejmě nebude slovanského původu. Drak v pohádkách většinou obecně zastupuje zlo či jeho pomocníky.

3.2.14 Ševc a čert

Tentokrát v nářečí hanáckém. Pohádka o chudém ševci, který se s celou rodinou upsal čertu pro blahobytný život. Jednoho dne k němu zavítají jako poutníci převlečený Pánbůh a svatý Petr. Švec je dobře a nezištně pohostí, za což mu oni nabízejí splnit přání. Ten si tedy přeje rovnou tři věci – židli, ze které se nebude moci odtrhnout ten, co na ni sedne, okno, od kterého nebude moci odejít ten, kdo se jím podívá dovnitř a do třetice strom, který nepustí nikoho, kdo z něj bude trhat plody. Po sedmi letech ho navštíví čert a chce si ho podle smlouvy odnést do pekla. Švec ho vychytrale posadí na židli a nechce ho pustit, dokud neslíbí, že mu dá ještě dalších sedm let. Poté co nastavená doba uplyne, čert se nachytá u okna a opět milerád přislíbí dalších sedm let pokoje. Napotřetí se pak čert nechá nalákat na trnky na stromě a opět nechce vzít ševce do pekla. Ten se naoko dopálí a přilepenému čertu vypráší kožich.

Když pak po letech švec konečně zemře, nechtějí ho přijmout ani v nebi (pro smlouvu s čertem), ani v pekle (pro strašnou pověst). Švec tak dlouho chodí mezi oběmi institucemi, až opět použije lsti a sedne v nebi na svou zástěru se slovy, že sedí na svém.

Křesťanské motivy naznačují, že tato pohádka bude pozdějšího data.

Zajímavý je úvodní motiv Pánaboha a svatého Petra, kteří jako dva převlečení poutníci dorazí k ševci. Lidová tvořivost zde vyjmula všeobjímající motiv křesťanského boha, přisoudila mu lidské vlastnosti a postavila ho na zem. Po bok mu pak dala další postavu, nebeského klíčníka, kterou antropomorfizovala stejným způsobem. Není v tomto lidovém v nahlédnutí na nedotknutelná křesťanská dogmata kus původní pohanské víry? Není to lehká reminiscence na dobu, kdy v povědomí starého Slovana sestupovali bozi bok po boku na zem a rozmlouvali s lidmi? Tento příklad jistě nelze přisoudit výlučně pouze Slovanům, podobný motiv najdeme i jinde. Je to však jasný důkaz středověkého myšlení obyčejného člověka a snaha si onu nedotknutelnou víru trochu zlidovět a zpřístupnit.

Pánbůh je zde navíc místy nazýván „Kristus Pán“ a zjevně brán jako jedna a tatáž osoba.

3.2.15 Tri citroni

Tato slovenská pohádka vypráví o synu krále, který jde do světa hledat nevěstu. Zjeví se mu stará žena, jakási vědma a vyjeví mu, že pokud najde skleněný vrch a zde utrhne tři citrony, tak bude mít ženu podle svých představ. Dlouho putuje, až narazí na olověný zámek, kde potká starou Ježibabu, kterou prosí o radu. Ta ho odkáže na svého syna obra, před kterým se má mít na pozoru. Obr přijde, ale o skleněném vrchu nic neví, a tak mu poradí, aby zašel za jeho bratrem (asi spíše bratrancem?) na stříbrný zámek. Na cestu mu dá hrst olověných halušek. Princ putuje, až dojde k stříbrnému zámku, kde se celá historie opakuje. Ježibaba ho odkáže na obřího syna, který opět neví, dá mu stříbrné halušky a pošle ho za třetím obrem, tentokrát do zámku zlatého. Třetí Ježibaba ho zavede k třetímu obrovi a ten konečně ví, kde se skleněný vrch nalézá. Pošle ho správným směrem s radou, že tři citrony mu samy do rukou spadnou, jsou-li mu souzené. S dalším porcí halušek se kralevic vydá na skleněný vrch.

Ten je ale opravdu skleněný, takže klouže a mladý princ se nemůže dostat nahoru. Zachrání ho až právě všechny tři porce těžkých halušek, které se, jedna po druhé, přilepí na sklo a princ tak po nich jak po schodech vystoupí k vrcholu. Do rukou mu skutečně padnou tři citrony a on se vydá na cestu domů. Po cestě však dostane hrozný hlad a na poslední obrovu radu rozkrojí jeden citron. Z něj vyskočí krásná dívka a žádá po něm jídlo, pití a krásné šaty. Jelikož jí princ nic z toho nabídnout nemůže, spráskne rukama a zmizí. Princ rozkrojeným citronem zažene hlad i žízeň a pokračuje dále. Cesta je však dlouhá, a tak obětuje ještě druhý citron, ze kterého se po zmizení druhé krásné dívky opět dobře nají.

Třetí citron už domů donese a během hostiny ho rozkrojí. Vyskočí z něj ta nejkrásnější dívka, kterou konečně kralevic obleče i nakrmí. Posléze je jim vystrojena svatba.

Starý král zemře a přenechá novomanželům království. Mladý král však brzy musí odtáhnout do války a pro jistotu svoji krásnou ženu schoval do vysoké věže nad jezerem, aby se jí nic nestalo. Blízko toho jezera ale žila i stará žena, která mu prve vyprávěla pověst o třech citronech. Zapomněli ji pozvat na svatbu, ani princ jí za radu nepoděkoval, a proto se chtěla trochu pomstít. Poslala svoji služebnou cikánku, aby přesvědčila mladou královnu k učesání vlasů a nahoru se k ní nechala vytáhnout. Stalo se tak. Cikánka během česání a zaplétání vlasů královnu uspí a píchne jí do hlavy jehlici. Královna se proměnila v holubici a cikánka se oblekla do jejích šatů a zůstala nahoře.

Král se vrátí a místo manželky najde ošklivou cikánku, která tvrdí, že je jeho královnou a jen pro žal a smutek se takhle proměnila. Smutný král pak v žalu nad ztracenou krásou své ženy narazí na holubici, která smutně vrká. Pohladí jí a hmatem ucítí hlavici jehlice v jejím krku. Vytáhne ji a holubice se opět promění zpět v jeho ženu. Ta mu vše popravdě poví, načež král nechá cikánku i babu chytit a bez soudu upálit.

Postavy tří Ježibab zde vystupují v nezvyklé úloze rádkyně. Motiv staré matky a syna, co všechno ví je pak shodný s českou pohádkou „Tři zlaté vlasy děda Vševěda".

Motiv drobných víl vyskakujících z citrónů vzbuzuje otazníky. Lze tuto postavu považovat za rusalku? Vzhledem ke škodící povaze rusalky a stejně tak s přihlédnutím k osudu poslední víly v pohádce, kdy se úspěšně promění v královu nastávající, spíše ne.

V katalogu Aarneho-Thompsona najdeme položku „Princezna na skleněném vrchu"[114] přímo pouze v oddíle „Zvířata pomocníky". Hrdina totiž jede pro princeznu na vrch na koni, což v Erbenově případě neplatí.

3.2.16 Slncoví kuoň

Slunečný kůň je pohádka o králi, který měl svého koně se sluncem na hlavě. Ten kůň ozařoval celé království, a když jednoho dne zmizel, vše se ponořilo do tmy. Králi se nabídl jeden věštec, že ho najde. Vydal se tedy se sluhou přes šest království do sedmého, kde panovali tři bratři. Ti tři bratří měli za manželky tři dcery jedné čarodějnice. Nejmladší z bratrů jezdil právě na ukradeném slunečném koni. Věštec se proměnil v zeleného ptáčka a i přes snahu čarodějnice lapit ho, postupně vyzvěděl u všech tří sester, kdy se jejich manželé vrací z obhlídky království.

Se sluhou se pak schovali u jednoho mostu, přes který všichni tři králové jet domů museli. První večer jel nejstarší král, kterého srazili z koně pomocí dřeva přes cestu. Věštec pak krále v boji zabil mečem. Druhý večer jel druhý král, který zastavil, když viděl krev na mostě. I on padl po krátkém boji s věštcem. Třetího krále jedoucího na onom slunečném koni třetí večer už tak lehké porazit nebylo. Po dlouhém boji, kdy se meče zlámaly, přišla na řadu kouzla. Nejdříve se dohodli, že se promění v kolesa, která se pak pustí z vrchu a kdo dřív dolů dorazí, ten vyhrál. Věštec se pomocí lsti promění ve velké kolo vozové a královo kolo rozdrtí už v kopci. To však krále nezabije, a tak se domluví, že budou bojovat pro změnu jako dva ohně – kdo koho dřív upálí. Věštec se promění v červený oheň, král v bělavý. Prochází

[114] AARNE Antti - THOMPSON Stith. *Typy ľudových rozprávek. Klasifikácia a bibliografia. Díl 1.-2.* Praha: Společnost československých národopisců při ČSAV 1960, s. 93.

zrovna kolem žebrák, a tak ho věštec uplatí grošem, aby bělavý oheň polil vodou. Tak je konečně třetí král poražen a věštec se zmocní slunečného koně.

Cestu se jim však snaží zkomplikovat čarodějnice, která běsní nad ztrátou tří zeťů. Nejdříve jim do cesty postaví jabloň, což je však proměněná první dcera. Dále studánku s křišťálovou vodou, což je dcera druhá. Konečně pak třetí dceru jako růžový keř. Věštec se sluhou však všechny tři nástrahy překonají a dovedou slunečného koně zdárně ke svému majiteli.

Zajímavostí je, že tato pohádka je jako jedna z mála autorem krácena. Údajně pro přílišnou rozvleklost.[115] Na této vskutku pozoruhodné pohádce nás krom věštce a slunečního koně, který snad symbolizuje slunce samotné, zaujme jen postava staré matky („strigy"). Vzhledem k jejím vlastnostem, popisu a kouzelným schopnostem v ní opět spatříme pravou ježibabu, škodící hrdinům a zde i bránící svoji rodinu.

Čarodějnice má v pohádce následující funkce:

Po porážce všech svých zeťů se postaví hrdinům do cesty byť nepřímo: *„XXI. Hrdina je pronásledován"*[116]. Věštec a sluha však všechny její tři léčky překonají.

3.2.17 Bračok vtáčok

Balada, která by stylem i dějem zapadala do Erbenovy Kytice, se nevyznačuje žádnými nadpřirozenými postavami. Zlá macecha nemá co připravit muži k obědu, tak zabije nevlastního syna. Toho otec sní. Malá dcera pak kosti zakope pod šípkový keř. Ráno na něm štěbetá malé ptáče písničku o té hrozné historii. Okolo procházející kramáři nadělí ptáčeti ručník, kloboučníci klobouk a kameníci ten největší kamen. Ptáče pak všechny dary vynese na střechu domu a ráno, když celá rodina vychází ven, podaruje jednoho po druhém. Sestřička dostane shůry ručník, otec klobouk a na závěr macecha po zásluze kamenem do hlavy.

Pohádka patří mezi novelistické, démonické motivy bychom v ní hledali marně.

3.2.18 Zlatá páva

Podobnou mordýřskou tématiku má i další pohádka. Král měl tři děti a ženu. Manželka jednoho dne zemřela a dětem nechala jen tři oříšky s radou, aby je každý večer do popela zahrabali, že jim to vždy nějak pomůže. Král se do roka oženil s novou ženou, která však byla dětem tou nejhorší macechou a chtěla je zabít. Po dvě noci je před zlou ženou

[115] GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935, s. 138.
[116] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 50.

oříšky v popelu ochránily, avšak pak lest macecha prokoukla a popel znovu zapálila. Třetí noc tedy už spálené oříšky nijak nepomůžou a macecha všechny děti podřeže a do nejzapadlejší místnosti schová.

Krále však před ztrátou děti zachrání nečekaná návštěva. Jednoho dne přiletí pavice na okno a přinese králi masti pro mrtvé děti a zazpívá v písni, kde je najde. Král vytušil, že se jedná o převtělenou jeho první ženu a poslechne ji. Děti opravdu nalezne, oživí je a macechu, zlou čarodějnici, nechá čtyřmi koňmi roztrhat.

Zde nacházíme pouze motiv převtělení duše ve zvíře, kdy se královna znovu zjeví v postavě pavice a zachrání své děti. Převtělení mrtvého do stromu či zvířete nese znaky slovanské mory, vampyrické bytosti, kterou si popíšeme dále. Mora je však člověk živý. Funkce této nejasné bytosti v pohádce: *„XXV. Hrdinovi je uložen těžký úkol“*[117]. Zlatá pavice totiž dává svému muži instrukce, po jejichž splnění najde a oživí děti.

3.2.19 Zlatá priadka

V liptovském nářečí. Pohádka o lenivé přadleně Hance, kterou matka tři dcer jako nejpracovitější ženu podstrčí jednomu muži. Ten si ji domu odveze, posadí jí do místnosti plné příze a dá jí za úkol, že pokud mu do rána všechno na nitky upřede, pak se hned vezmou. Pokud ne, ohrozí jí smrtí. Mladá dívka sedí pak nešťastná v místnosti nad vřetenem a spíná ruce nad svou leností a neochotou naučit se příst. Najednou se před ní rozevře zeď a z díry vyskočí malý mužík s červenou čepičkou a zlatým vozíkem. Navrhne Haničce, že ji naučí příst výměnou za dohodu, že pokud za rok neuhodne jeho jméno, stane se ženou jeho a on si ji odveze s sebou domů. Haničce nezbývá nic jiného, než na tuto dohodu přistoupit a ten mužík ji pak třikrát objede se svým vozíkem dokola a za zpěvu ji naučí příst. Poté opět zmizí ve zdi. Hanička za noc stihne upříst všechno, co v místnosti bylo a hned druhý den je svatba. V hlavě jí však leží ona dohoda a za ten rok bohužel na jméno malého mužíka nepřijde. Svěří se s trápením i svému muži, ten nechá po jeho jméně pátrat, ale výsledku se nedobere.

Až den před výročím slibu zabloudí muž v lese na lovu, s blížící se bouřkou hledá jakékoli obydlí k přespání a uvidí v dálce kouř. Když se konečně dostane k centru dýmu, najde místo očekávaného obydlí díru v zemi a dole v díře vidí onoho malého mužíka, jak připravuje hostinu pro svoji budoucí ženu. Mužík pobíhá okolo stolu a prozpěvuje si písničku, kde zmiňuje i svoje pravé jméno – Martynko Klyngáš. Jak to muž uslyší, vydá se domů a ženě

[117] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 53.

jméno prozradí. Ta pak v osudnou noc, kdy se opět stěna rozevře a z ní malý mužík vyskočí, jeho jméno zavolá a tím se z nešťastného slibu vysvobodí.

K postavě malého mužíka nenacházíme žádnou vyloženě slovanskou analogii. Šotek nebo domovoj by žil spíše přímo v lidském obydlí. Lesní domov odpovídá postavě hejkala či libovolného ducha lesa. Přesto si opět zkusíme rozebrat podle Proppových funkcí:

Když malý mužík přijde Hance pomoci, dělá to pro to, aby ji později získal, tedy *„VI. Škůdce se snaží oklamat svou oběť, aby se zmocnil jí nebo jejího majetku"*[118]. Ukládá jí zároveň podmínku, že pokud za rok neuhodne jeho jméno, vezme ji s sebou (*„XXV. Hrdinovi je uložen těžký úkol"*[119]).

3.2.20 Či se hnevace?

V šarišském nářečí je předposlední pohádka ze slovenské sady. Pojednává o dvou chytrých a jednom hloupém bratru. Do cizí vesnice na službu šel nejdříve ten první, Miško. V jednom domě se domluvil s pánem, že kdo se první nechá rozhněvat, tomu ten druhý uřízne nos. Po dva dny ho nevolali k jídlu a pán se ho vždy ptal, zda se za to hněvá. Mladíkovi však stačily vlastní zásoby a tedy že ne. Když mu však zásoby došly a stále k jídlu nebyl volán, nechal se jednou nachytat a za rozčilení přišel o nos. Vrátil se domů a na zkušenou se vydal druhý bratr, Pavko. Dopadl úplně stejně. Třetí, nejhloupější Adam, šel zkusit štěstí tamtéž. Dával si však pozor a chodil jíst do krčmy. Jednoho dne dostal od pána úkol, aby jednu ovci podřízl a s petrželí uvařil. Adam však podřezal všechny a místo petržele vhodil do vroucí vody pánova psa, stejného jména. Pán se však nachytat nenechal a nehněval se, ani když tu spoušť viděl. Pán pak chtěl, aby mu Adam posvítil a ten zapálil střechu jeho domu. Ani tady ale pán nic neříkal, aby o nos nepřišel. Vydali se tedy do světa. Adam jednou v noci hodil pánovu ženu do vody. A to už pána nachytal, protože ten se rozčílil vida, že jeho žena nikde není. Adam vzal nůž, odřízl mu nos a odešel domů.

Pohádka spadá do novelistické skupiny, proto v ní žádné démonické motivy hledat nemusíme.

3.2.21 My trae bratae

Pohádka v gemerském nářečí opět opakuje motiv tří bratrů, kteří se jeden po druhém vydají na stejnou službu. První tedy jde a potká kulhavého žebráka, který mu nabídne službu

[118] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 32.
[119] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 53.

na svém zámku. Slíbí mu, že pokud bude rok míchat v kotli a stále dokola volat: „My tři bratři!“[120], tak mu dá na konci služby tolik zlata, kolik unese. Stane se tak a když se pak nejstarší syn vrací domů, nese plné kapsy zlata. Ovšem za ten rok ustavičného opakování jedné věty, zapomněl všechno ostatní slova a tak stále volá tu samou větu. Poté jde do služby druhý a vrátí se po roce taktéž s kapsami plnými zlata a s větou: „Za pytel pepře!“[121] Třetího pak potká stejný osud a vrátí se pro změnu se slovy: „I tam nám dobře bude!“[122].

Starý otec je pak vyšle na jarmark nakupovat. Když se vrací, připojí se k nim jeden kramář a právě ten kulhavý žebrák. Spolu pak přenocovali na jedné louce. V noci zabil kulhavec kramáře a utekl s jeho bohatstvím. Ráno pak najdou mrtvého kramáře jiní lidé a hned odvedou tři bratry jako hlavní podezřelé do města.

Rychtář se jich pak ptá, kdo toho kramáře zabil. Na to první bratr vyhrkne svou odpověď: „*My trae bratae!*“. Dále se jich rychtář ptá, proč tak učinili a ozve se druhý bratr: „*Za mech pepre!*“. Rychtář jim tedy oznámí ortel oběšení za zabití a třetí to okomentuje: „*I tam nám dobre bude!*“ A tak jsou všichni tři bratři oběšeni. Na závěr pohádky pak vypravěč prozrazuje, že ta tajemná kulhavá osoba byl čert, který jen chtěl získat další tři duše do svého kotle.

Bez výrazně slovanského motivu, i přes postavu čerta (která nemá pro děj žádný význam) můžeme pohádku opět zařadit do novelistické větve.

3.2.22 Závěry

Oproti Erbenově Kytici nacházíme v této sbírce výrazně méně slovanských démonických motivů. Pohádky, které se mohou pyšnit výraznou slovanskou postavou, jsou jen tři („*Jezinky*“, „*Lesní ženka*“, „*Raráš a Šetek*“) a všechny v kategorii české. Slovanského démona jako postavu vedlejší najdeme ještě u dalších čtyř zaznamenaných pohádek. V podružných rolích nacházíme jednou sudičky („*Tři zlaté vlasy Děda-Vševěda*“), dvakrát ježibaby („*Tri citroni*“, „*Slncový kuoň*“) a jednou náznak mory („*Zlatá Páva*“). Pro zajímavost uveďme, že se jedná krom jedné české výhradně o pohádky slovenské. Z pohádek sebraných Erbenem na Moravě tak nenacházíme ani jednu se slovanským démonem.

Motivům draků, černokněžníků a dalších nadpřirozených bytostí už nemůžeme s určitostí přiřadit slovanský původ. Zajímavá je naopak postava smrti ve „*Smrt kmotřenka*“,

[120] ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních. Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I.L. Krober, 1865, s. 74.
[121] Tamtéž.
[122] Tamtéž, s. 75.

protože částečně mezi pravé slovanské motivy patří. Postava smrti v ženské osobě je totiž čistě slovanská tradice, společná pro národy od Ruska až po Slovinsko.

Vzhledem k tomu, že se jedná o folkloristickou dobovou sbírku, je na považenou, že oproti uměle vytvořené Kytici v ní najdeme tak málo motivů. Kdybychom Kytici brali jen jako umělecké dílo, nebylo by pochyb, že Erben pracoval jen se zažitými umělými představami o slovanském folkloru. Je tu ale několik ale. Vzhledem k tomu, že víme, že Erbenova Kytice se opírá o reálný základ sebraných pohádek, můžeme i uvažovat, že z toho důvodu právě tyto pohádky autor do tohoto výboru nezařadil. Možná právě vybral do Kytice ty nejlepší a nejprůkaznější a po svém je vybrousil do baladických podob. Vzhledem k obrozenecké náladě a potřebě té doby by na tom nebylo nic neobvyklého. Právě naopak. Do samotného souboru by pak logicky zbyly pohádky méně průkazné.

Tak jako tak je dílo Sto prostonárodních pohádek a pověstí slovanských v nářečích původních pro slovanskou folkloristiku důležité a významné, nejen ve své době jedinečné.

Pokud shrneme naše bádání Proppovými funkcemi z hlediska účasti slovanských démonů, pak nám seznam pohádek vykrystalizuje takto:

V pohádce *Tři zlaté vlasy Děda-Vševěda* vystupují duchové času (sudičky) v jedné funkci nepřímé: 1. škůdce dostává informace.

V pohádce *Raráš a Šetek* vystupuje šotek. Z toho třikrát v přímých funkcích: 1. klame oběť, 2. působí škodu, 3. bezprostřední boj (vyhrává). A dále případně v jedné nepřímé: 1. hrdina je podroben zkoušce.

V pohádce *Jezinky* vystupují rusalky. Čtyřikrát ve funkcích přímých: 1. působí újmu, 2. snaží se oklamat oběť, 3. bezprostřední boj (prohrávají), 4. poraženy. Dvakrát pak nepřímo: 1. hrdinovi je něco zakázáno, 2. hrdina podroben zkoušce.

V pohádce *Lesní ženka* vystupuje opět rusalka. Dvakrát vystupuje ve funkci přímé: 1. působí újmu, 2. působí újmu a dvakrát nepřímé: 1. hrdina dostává kouzelný prostředek, 2. hrdina dostává kouzelný prostředek.

V pohádce *Sľncový kuoň* vystupuje jezinka. Ta zde zastává jednu funkci nepřímou: 1. hrdina je pronásledován.

V pohádce *Zlatá páva* vystupuje zřejmě mora. I ta zde má jednu funkci nepřímou: 1. hrdinovi je uložen těžký úkol.

V pohádce *Zlatá priadka* vystupuje šotek nebo duch lesa s jednou funkcí přímou a jednou nepřímou: 1. klame oběť respektive 1. hrdinovi je uložen těžký úkol.

Celkem tedy démoni zastávají v sedmi z Erbenových sebraných českých a slovenských pohádek devatenáct Proppových funkcí, z toho deset přímých.

4. Božena Němcová

Naší druhou nejvýraznější pohádkářskou postavou se stala Božena Němcová, která začala s publikováním téhož roku co Erben. U Boženy Němcové je obecně zajímavé, jak do svých děl odráží vlastní psychické stavy a pohnutky. Nejinak tomu bylo i u některých pohádek. Konkrétně nejvíce se to projevuje v, z běžného standardu se vymykající, pohádce *„Jaromil“* a dále *„Orel, slavík a růže“* z posledního, sedmého, sešitu.

Obecně by se daly Němcové pohádky rozdělit do dvou druhů. Jednak pohádky romantické a dále humoristické a strašidelné. První skupina zahrnuje spíše vlastní tvorbu Boženy Němcové a pohádky z dětství přejaté. Druhá skupina naopak sdružuje díla napsaná podle domažlických zdrojů.

Zajímavé je, že všechny povídky jsou autorkou dotvořeny a žádná si nezanechává původní stylistiku či výrazivo nářečí. Nikam nejsou vkládána násilná poučení a děj je většinou situován do neznámých zemí (a nikoli tedy do Čech či nějakých pohanských časů). Odkazy do „zlaté minulosti“ lze vysledovat pouze po sociální a mravností stránce. Ne tedy náboženské.[123]

„Scénický aparát Němcové se neliší od kouzelných spisovných pohádek 18. věku: věštebné sny, čarodějnice, radící ptáci, ctihodní starci, vodící laňky, lživá předstírání – to vše jsou běžné rekvisity, užívané bez ohledu na látku k spájení dějových prvků a na výpomoc všudy, kde je jich právě za potřebí. Stejným způsobem užívá – také hojněji než tomu bývá v povídkách lidových – těkavých prvků látkových, přenášených z látky do látky např. duchů, čertů, bratří, peroucích se o divotvorné věci, služby u čarodějnice za divotvorného koně, bytostí, rekovi nebo dívce cestou radících (slunce, měsíc, vítr, král zvěře, ptactva, ryb), zrady závistivých bratří atd.“[124]

4.1 Národní báchorky a pověsti

Němcová sepsala svoje dílo v rozmezí let 1845-1847, pobízena k tomuto činu K. J. Erbenem. Dílo vyšlo postupně v rozmezí dvou let v sedmi sešitech u pražského nakladatele Jaroslava Pospíšila. Inspiraci pro tuto tvorbu sbírala v oblasti Domažlicka. První dva sešity a tedy všech dvanáct pohádek v nich jsou založeny plně na vlastní tvorbě s minimem

[123] TILLE, Václav. *České pohádky do roku 1848*. Praha: J.Laichter, 1909, s. 126.
[124] Tamtéž.

inspirací[125]. Tím minimem inspirací jsou myšleny vzpomínky na příběhy z dětství. Použitá látka působí jako evropský standard, ovšem jedná se o Němcové konstrukty. Od třetího sešitu už využívá autorka materiálu sebraného na Domažlicku, ovšem nejdříve spíše sporadicky. Velký podíl vlastní tvorby nese i čtvrtý svazek, ale zde už jistě nacházíme pohádky s lidovými motivy. Konkrétně „*Čertův švagr*“, „*Kdo je hloupější*“, „*Chytrá horákyně*“, „*Strejček Příhoda*“. V pátém svazku jsou za chodské považovány „*O kocouru, kohoutu a koze*“, „*Vděčná zvířátka*“, „*Selka a Honza*“ a „*Sedlák milostpánem*“. Konečně v šestém pak „*Anděl strážce*“, „*Půjčka za oplátku*“, „*O hloupém Honzovi*“, „*Alabastrová ručička*“ a „*O Nesytovi*“. Sedmý svazek má původ neurčitý.[126]

4.1.1 Čertův švagr

Domažlická[127] pohádka o Petrovi, kterého macecha podvodem nechala najmout na vojnu. Ten z ní však zběhnul a hledal práci po světě. Nemohl žádnou dlouho najít a uchytil se až v pekle, kde sedm let přikládal pod kotle. Za odměnu dostal nekonečný měšec plný peněz. Na zem se však vrátil tak jak byl - nemytý, zasířený tak, že vypadal jako čert. Lidé se ho báli, dokud neukázal, že je hodný a že má hodně peněz, kterými chudé podarovával. Dozvěděl se o něm až kníže a tak se za ní Petr už jako mocný pán vypravil, aby si vzal jednu z jeho dcer. Dvě namyšlené a zlé ho odmítly, tak si vybral tu třetí hodnou. Jakmile ale viděl, že si ho bere se zapřením, vyměnil všechny peníze za svůj původní zjev a nechal se čertem od pekla očistit. Sám čert si pak odvedl zbylé dvě sestry a stal se tak jeho švagrem.

Průvodním motivem pohádky je postava čerta, která je však zřejmě křesťanského původu.

4.1.2 Kdo je hloupější

Pohádka bez démonického motivu. Vypráví o muži, který má hloupou ženu, ale rozhodne se, že zkusí ve světě najít někoho hloupějšího. Pohádka je dle autorky známá po celých Čechách.[128]

[125] TILLE, Václav. *České pohádky do roku 1848*. Praha: J.Laichter, 1909, s. 121.
[126] Tamtéž, s. 123, 124.
[127] NĚMCOVÁ, Božena. *Národní báchorky a pověsti II.* Praha: Československý spisovatel, 1950, s. 312.
[128] Tamtéž.

4.1.3 Chytrá horákyně

Taktéž bez motivu. O chytré husopasce, která přelstila všechny, včetně svého manžela prokurátora. Němcová vede tuto pohádku jako „národní“.[129]

4.1.4 Strejček Příhoda

Z Domažlicka i odjinud z Čech[130], bez motivu. Krátká pohádka o Honzovi a jeho hloupé ženě.

4.1.5 O kocouru, kohoutu a kose

Úsměvná pohádka o třech bratrech, kteří dostali po otcově smrti chalupu, kocoura, kohouta a kosu. Jeden po druhém se vydávají do hloupého království, kde uplatňují postupně kosu, kohouta i kocoura. Z Domažlicka, bez motivu.[131]

4.1.6 Vděčné zvířátka

Zajímavá pohádka, podle autorky známá po celých Čechách i na Slovensku[132], o dvou nevlastních sestrách, Doře a Lence. Lenku nemá macecha ráda a pošle ji do světa. Ta se na noc schová v jedné chaloupce, kde sedí u kamen jen pejsek a kočička, kteří ji prosí o jídlo. Ona se s nimi nezištně rozdělí. Následně vtrhne do místnosti „*ošklivé zvíře, jako medvěd veliké*“[133] a požaduje po hrdince, aby ji na lavici posadila, umyla mu nohy a následně s ním strávila noc. Lenka si neví rady a na radu vděčných zvířátek tak učiní. Ráno se pak probudí do krásného paláce s krásným mladíkem po boku, kterého svým dobrým skutkem vysvobodila od kletby.

Podobně jde zkusit štěstí i Dora, která však zvířátkům nepomůže, a tak je odnesena čertem do pekla. Zvířátka se pak promění v anděly.

Zajímavá pohádka v sobě schovává zřejmě alegorii na ztrátu panenství. Němcová si v závěru vypomáhá čertem, peklem i anděly a na první pohled tak spojuje pohanskou tradici s křesťanskou tématikou. Je však možné, že pohádka v původním znění měla podobný konec a je pouze vysvětlena pomocí „křesťanských reálií.“

[129] NĚMCOVÁ, Božena. *Národní báchorky a pověsti II.* Praha: Československý spisovatel, 1950, s. 312.
[130] Tamtéž.
[131] Tamtéž, s. 313.
[132] Tamtéž, s. 314.
[133] Tamtéž, s. 69.

Pohádka sama o sobě obsahuje několik zajímavých motivů, které jinde nenajdeme. Za povšimnutí stojí moment, kdy Lenka opouští rodný dům, protože *„…žádný jí neudělal na rozloučenou křížek, jen bílá holubička za ní vyletěla a vznesla se k modré obloze a černý havran usedl na střechu.“*[134] Tento jev by mohl symbolizovat odchod ducha domova, domovoje. Vzhledem k tomu, že pro děj tato poznámka nemá vůbec žádný význam, nepůsobí pravděpodobně, že ho tam Němcová jen tak sama přidala.

Samotný motiv příšery, která požaduje po pannách, aby jí umyly nohy a následně s ní sdílely lože, je dechberoucí. Nenajdeme zde vysloveně propojení se slovanským folklorem, ale nalezení této tématiky u Němcové by jistě stálo za zaznamenání v nějaké studii, zabývající se motivem ztráty panenství napříč kulturami.

Postava příšery má v ději jednu funkci: *„XXV. Hrdinovi je uložen těžký úkol“*[135].

V katalogu Aarneho-Thompsona najdeme přímo položku „Vděčná zvířata“[136], ale motiv, který by byl Němcové pohádce podobný, v ní chybí.

4.1.7 Selka a Honza

Krátká pohádka z Domažlicka[137] o potrestání nevěrné selky. Novelistická.

4.1.8 Sedlák milostpánem

Z Domažlicka[138], bez motivu. Novelistická.

4.1.9 Anděl strážce

Komplikovaný příběh o Josefovi, který má v osudu psáno, že ve dvacátém roku svého věku bude oběšen. Jeho rodiče se nad jeho osudem dlouho rmoutili, až mu to prozradili a on se rozhodl vydat do světa. Po cestě se k němu připojí pocestný Gabriel, všude ho doprovází a snaží se ho svádět k špatným věcem – nejdříve k loupeži, poté k vraždě a na závěr chce, aby Josef podvody okouzlil krásnou dceru starého malíře. Bohabojný Josef se svést nenechá a tak mu Gabriel vyjeví ve dvacátý rok jeho věku, že je jeho strážným andělem, který celou dobu

[134] NĚMCOVÁ, Božena. *Národní báchorky a pověsti II.* Praha: Československý spisovatel, 1950, s. 70.
[135] PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008, s. 53.
[136] AARNE Antti - THOMPSON Stith. *Typy ľudových rozprávek. Klasifikácia a bibliografia. Díl 1.-2.* Praha: Společnost československých národopisců při ČSAV 1960, s. 99.
[137] Tamtéž, s. 314.
[138] Tamtéž.

zkouší jeho víru. A protože ho ani jednou nenachytal, tak ho nechá jen symbolicky na zlatém provázku pověsit. Josef si odvede do své vlasti krásnou ženu a vrátí se k rodičům.

Dlouhá pohádka je zjevně mladšího původu a nějaký pohanský základ lze jen těžko hledat.

4.1.10 Půjčka za oplátku

Pohádku stejného námětu, jaký má Erbenova slovenská „*Či sa hnevace?*“, zpracovává Němcová po svém. Třetí bratr rozzlobí sedláka hned napodruhé, když mu domů místo peněz z prodaných prasat přinese jen jejich ocásky. Autorka ji zapisuje na Domažlicku a dodává, že je známa i v Trenčínsku.[139] Stejně jako u Erbena je tedy pohádka novelistická.

4.1.11 O hloupém Honzovi

Klasická pohádka o hloupém Honzovi, který přes všechna nedorozumění a svou hloupost nakonec na jednom králi vyhádá bohatství. Podle Němcové je pohádka taktéž z Domažlicka a její zakončení se nachází i několika moravských a jedné slovenské.[140] Novelistická, tedy bez démonických motivů.

4.1.12 Alabastrová ručička

Pohádka s motivem svatojánské noci, ve které se Zuzanka, dcera chudých rodičů, setkala s kouzelnými dvořany hradu. Ti jí ukázali, kde najde poklad a dali jí alabastrovou ručičku a zlatý věnec jako důkaz. Ona pak skutečně druhý den s rodinou poklad našla a začalo se jim dobře vést. Nekomplikovaný příběh nese motiv svatojánské noci, kde ovšem, na rozdíl od Erbenovy stejnojmenné balady nevystupují nadpřirozené postavy. Zajímavá je pouze postava kouzelného koně, který odnese pryč závistivého sedláka dřív, než stačí vykonat nějaké zlo. Autorka prý pohádku zcela zapsala nezměněnou, z okolí Domažlicka[141].

4.1.13 O Nesytovi

Nenasytný Nesyta se musí vydat do světa hledat práci. Spokojen je až v pekle, kde sedm let přikládá pod kotle. Protože tajně vysvobodí jednu duši, dostane od ní radu, aby si za službu vzal jen starý záplatovaný kabát na zdi. Nesyta tak učiní a získá tím od čerta na cestu

[139] Tamtéž.
[140] NĚMCOVÁ, Božena. *Národní báchorky a pověsti II.* Praha: Československý spisovatel, 1950, s. 313.
[141] Tamtéž.

domů kabát kouzelný, který má v každé kapse nekonečno tolarů a dukátů. Nesyta toho hojně využije a podarovává všechny v okolí. To se dozví král a pošle proti němu vojsko. I to však Nesyta přeplatí a s králem se domluví na svatbě s jeho dcerou. Ta ho ale pro jeho ošklivost a otrhaný kabát nechce. Nesyta si však mezi penězi a láskou vybere lásku a kabát vrátí čertu do pekla. Žádné démonické motivy. Děj příběhu je téměř totožný s první zmiňovanou pohádkou „Čertův švagr".

4.1.14 Závěry

Už z použitého jazyka a struktury pohádek, které psala Božena Němcová, je jasné, že motiv jejího pohádkářství byl postaven jinak než Erbenův. Zatímco se K. J. Erben pokoušel s vědeckou důsledností pojmout všechny motivy tehdejší slovanské slovesnosti a snažil se ji tak zachovat pro příští generace, Němcová naopak lidové motivy jen využívá k vlastní tvorbě.

Sama tak vymýšlí děje a lidovou slovesností se spíše jen inspiruje.

Přesto jí nelze upřít přínos a snahu mapovat tuto nedílnou součást naší kultury.

Pokud se podíváme statisticky na soubor výše probraných pohádek, nenajdeme tam žádnou, kde by slovanský démon hrál hlavní roli. I počet pohádek s podružným výskytem démonické bytosti je nízký, v podstatě se dá najít jen u jedné (*„Vděčné zvířátka"*), kde odtušíme motiv domovoje.

Němcové přínos pro naši potřebu je tak malý. To nastoluje řadu otázek. Byl slovanský odkaz v době, kdy žila skutečně tak nevýznamný? Nebo ji jen pohádky se slovanskými motivy nepřišly natolik atraktivní ke zpracování? Vzhledem k Erbenovu dílu máme srovnání. Němcová se oproti Erbenovi téměř nedrží původního záznamu a raději sebraný materiál opravuje, zabrušuje a vytváří z něj stravitelnější literární dílo.

Proč ale nevyužívá potenciál postav naší původní víry, zůstává záhadou. Erben jej využil, to je jasný důkaz, že povědomí o démonech ve společnosti či literárním světě té doby bylo. Němcová musela vliv postav cíleně odmítnout. Jako jeden důvod se nabízí fakt, že Němcové pohádky jsou přece jen určené primárně dětem. Spisovatelka je mohla chtít od slovanských hrůz a děsů ubránit. Z jiného pohledu to může působit, že Němcová při výběru motivů nečerpala vyloženě ze slovanských zdrojů a použila spíše vzory německé, potažmo nějaké univerzální středoevropsko-křesťanské.

Nakolik by vlastně postavy slovanských démonů, škůdců a duchů byly potřeba? V jejím díle se několikrát vyskytují postavy čertů, v námi zkoumané části je najdeme pouze ve dvou případech (*„Čertův švagr"* a *„O Nesytovi"*). To svědčí o tom, že Němcová tyto motivy do své tvorby nepotřebovala. Nejde tedy o nějaké programové opomenutí. Pohádky

Boženy Němcové pracují více s lidskými charaktery a vlastnostmi. Němcová se snaží poučit na základě lidských skutků a příběhů. Krom dvou výše zmíněných případů tak berličku v podobě démonů nepotřebuje.

Němcové práce nesnese srovnání s Erbenovým *Stem prostonárodních pohádek,* dá se myšlenkou přirovnat spíše ke *Kytici*. A i zde však vidíme diametrální rozdíly. Díla se liší výběrem tématu, již výše zmíněnou absencí slovanských motivů a samozřejmě i literární formou. Snaha o literární úpravu sesbíraného materiálu a využití uměleckého talentu je však spojuje a etabluje oba spisovatele do role nejoblíbenějších spisovatelů.

Rozbor Proppovým systémem nemá pro absenci motivů žádný smysl.

5. Démon jako zákaz a apel

5.1 Obor, předmět a smysl výzkumu démonologie

Démonologie jako nauka popisuje a rozebírá postavení a úlohu duchů a nižších božstev. Její akční rádius se však hodně drží středověkých představ a popisů. Pracuje tak zejména s autory té doby a ti všichni psali pouze v křesťanském kontextu. Nemáme tak žádné dílo, které by se zabývalo a rozebíralo démony slovanské. Na druhou stranu je třeba podotknout, že vzhledem k minimálním zdrojům by specializace čistě na slovanskou mytologii asi neobstála. Zprávy o démonech starých Slovanů tak získáváme spolu s obecnými popisy jejich náboženství, popisy vyšších božstev a hlavně popisy zvyků, tradic a slovanského světa.

To nám však ukazuje, nakolik může být zkoumaný obor důležitý. Démoni personifikují živly, zákazy i hrozby a jejich popis nám tak může dobře vykreslit každodenní život dané skupiny. Čeho se Slované báli? Jak trávili běžný den? Co a kam děti nesměly? Popis démonů tak může sloužit jako soubor příkazů, morální kodex skupiny.

5.2 Démon a slovanská dualita

„Manicheistická“ dualita dobra a zla, tolik typická pro křesťanství, je k nalezení i u rané slovanské víry. Potřeba mít opozit vůči dobrokonajícím bohům však není úplně všeobjímající. Jako příklad můžeme vzít původní řeckou víru, která předvádí bohy s „lidskou tváří“ hašteřivé, svářící se a mstící. Ani Slované zřejmě neměli primárně „zlého“ boha. Dualita Černoboha a Běloboha k podobným úvahám sice svádí, ale vzhledem k jejich pramalému rozšíření je můžeme jen těžko považovat za cosi zásadního. Tuto dualitu proto berme spíše jako projev pozvolného nástupu křesťanství a jeho infiltrace do domovské víry.

Tím bychom vyloučili potřebu zlé postavy (Ďábla) ve vyšším slovanském panteonu. Pokud se ale podíváme na naši hlavní oblast zájmu – démony a bohy nižší, pak už vyloženě negativních postav najdeme více. Lépe řečeno, skoro většina námi dále popsaných postav nějakým způsobem škodí, hrozí, straší či dokonce uvádí do záhuby.

Pokusíme-li se po tomto shrnutí podívat se na celou slovanskou mytologii, můžeme však dojít k překvapivému zjištění. Pokud vyšší bohové plní roli ochránců, ideálů a patronů, kterým je třeba s obdivným strachem vzhlížet a démoni naopak zosobňují děs, hrůzu a soubor

apelů, není to právě ta hledaná dualita? Neznamená to, že slovanský svět byl stejně bipolární jako pozdější svět křesťanský? Tato myšlenka nám nabízí zcela nový pohled na věc.

Ve slovanském světě tak sídlí dobro „nahoře“, je zodpovědné za všechno konání a má vše na starosti. Do života běžného člověka zasahuje pouze okrajově – poklidně v podobě slunečního rytmu, rytmu roku a na druhou stranu neočekávaně v podobě bouří, živelných katastrof. Představují ideál, ke kterému je záhodno vzhlížet, vážit si ho a přinášet mu oběti.

Naopak zlo, zosobněné démony a duchy, je neustále přítomno v každodenním světě. Stejně jako lidé žije na Zemi, schovává se v lesích, vodách, na horách, vniká do příbytků. Slované tak v principu cítili jeho přítomnost neustále mezi sebou.

5.3 Démon antropologicky

Jakou roli hrál démon ve světě slovanského pohana? K čemu všemu bylo nutné obklopit se tak rozmanitým spektrem nižších božstev? Ač se to nemusí zdát na první pohled jasné, dá se předpokládat, že nižší bohové – démoni, duchové, ochránci a další bytosti jsou staršího původu než bohové sídlící na nebesích. Raně středověký člověk po svých předcích zdědil nejdříve klíč k vysvětlení světa okolo sebe. Zatímco „vyšší“ bohové, ovládající slunce, oblohu a lidský osud stály vždy trochu mimo každodenní dění, raraši, skřítkové a hejkalové byli vždy tady. Onen klíč, k vysvětlení světa okolo byl potřeba k tomu, aby obyčejný člověk věděl, jak hluboko si smí dovolit vstoupit do lesa, kterým bažinám se vyhýbat a kdy raději zůstat v teple domova.

Nižší postavy slovanského světa tak vytvářely specifický systém hodnot, jakýsi nepsaný řád, který určoval, co se smí a co ne. Pro člověka raného středověku bylo důležité vědět, kde se má pohybovat. Evropa té doby skýtala bezpočet míst, kam lidská noha dosud nevkročila, či alespoň kam běžně nevkračovala, nemusela-li. Husté lesy, hluboké močály, mlžná blata… Všechna tato nebezpečná místa obývala nebezpečná stvoření a bylo záhodno se jim zdaleka vyhnout. Démonické bytosti tak žily spolu se Slovany v určitém harmonickém souladu. Rovnováha mezi člověkem a démonem dávala světu smysl a životu řád.

Démoni proto působili jako jacísi drábové, kteří dohlíželi na správný chod času, světa a vlastně i spravedlnosti. To oni trestali, pokud se člověk dopustil nějakého provinění, ať už šlo o porušení pravidel přírody (ochránci lesů, vod, močálů) či pravidel lidských (ochránci času, domova).

Důležitou roli hráli zejména při výchově dětí. Co jiného, než morální apel je právě příchod polednice, kterou matka straší své dítě? K čemu by byl motiv klekánice, než k tomu, aby zbloudilé a zlobivé děti našly rychle cestu k domovu? Proč by každý les, každý močál a každá řeka měla svého ducha či ochránce, kdyby nehrozilo, že tam dítě zabloudí, ztratí se či se utopí?

Byla by samozřejmě chyba roli démona v raněslovanské společnosti příliš přeceňovat, i ta nejprimitivnější společnost podvědomě vytváří systém hodnot, zákazů, odměn a sankcí a neméně tomu zřejmě bylo i u Slovanů. Přesto byla poloha démonů nezastupitelná. Výše zmíněné důvody by se všechny daly řadit do skupiny negativní, skupiny zákazů a restrikcí. Není ale důvod domnívat se, že jinou než negativní roli démoni ve společnosti nehráli. Démony pozitivní, ochránce a opatrovníky je však těžší nalézt. S příchodem křesťanství, jak se zmíníme dále, totiž přichází i snaha nových kněží co možná nejkvalitněji a nejpůsobivěji převést novou víru do krve zdejších pohanů. Nahradit vzdálené bohy na nebesích nemohlo být tak těžké. Zbavit se démonů už muselo být horší. A právě protože se nám do dnešních dob dochovaly spíše popisy démonů s negativní úlohou, můžeme vytušit, že jejich „kořínek“ byl v pohanských myslích zakořeněn hlouběji. Zřejmě. Ale nemusí to být nutně tak. Křesťanští misionáři a hlavně později už kazatelé a kněží dokázali vždy umně využít původní víru pro svoje vlastní potřeby. Logicky se jim pak hrůzní děsové a zlí duchové hodili do krámu víc než ochránci domovů. Odpudivá původní víra posloužila nejlépe jako předobraz zplozenců pekla, ukázka ďáblových šiků. Jejich podoba a popis se později unifikoval do rolí čertů a západokřesťanských děsů, smysl však zůstal nezměněn.

Naopak démoni a postavy s úlohou kladnou už tak snadné rozklíčování křesťanskou lupou nečekalo. Vzhledem k početnému zástupu svatých a blahořečených, jimiž křesťanská církev vždy disponovala a které dokázala vždy vhodně umístit a využít, jich totiž nebylo potřeba. Lokální postavy světců jako konatelů dobra tak rychle překryly původní víru v dobré démony a jistě usnadnily cestu v zapomnění i bohům vyšším. I monoteistická církev umí vykreslit bohatý panteon.

Úlohu démona ve slovanské mysli tak s postupem středověku přejímají zástupy svatých a zástupy čertů.

5.4 Démon psychologicky

Jak je již jasné z antropologického pohledu na démona obecně, jako restriktivní nástroj musel démon silně ovlivňovat i jednotlivce. Pocit strachu, pocit něčeho zakázaného. Démon

zosobňoval hrůzu a děs z nepoznaného a temného. Jak upozorňuje už Sigmund Freud, strach z démona stojí u prvopočátku fenoménu tabu[142]. Nástroj, místo, činnost, zvyk, které se později stanou tabuizovanými a hrůzně posvátnými, prvně obsadil démon, kterého je třeba se bát, kterého je třeba předcházet.

Démon tak pro člověka jako jedince zároveň symbolizuje něco zakázaného a špatného. Vzezření démona a jeho představa proto byla hrozivá, aby působil odpudivě. Ať si už představíme zeleného vodníka, zarostlé démony lesa či vrásčité jezinky, je nám jasné, že slovanská představivost v tomto smyslu fungovala skvěle.

„Jungovská" představa ztotožňuje démona se Stínem. Tento pojem je součástí každého člověka a ve zkratce obsahuje veškeré jeho špatné vlastnosti, tužby a myšlenky. Stín je nejstarší část lidské mysli, má kořeny až v těch nejhlubších patrech kolektivního vědomí.

Démon je tedy i něco lákavého. Něco, s čím člověk spojuje hříšná přání a tajné sny. Celkově vzato je úloha démona jako psychologického jevu velice silná a stála by za podrobnou analýzu. To však není smyslem naší práce a tak si vystačíme s tímto kratičkým exkurzem.

[142] FREUD, Sigmund. *Totem a tabu*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997, s. 33.

6. Slovanské náboženství obecně

Slovanské náboženství se vyvíjelo z poměrně malého panteonu bohů; až postupem času se úzký okruh rozrůstal do nejrůznějších lokálních kultů. (Inverzně k náboženství germánskému, kde se různé místní kulty časem spojily do celogermánsky uznávané skupiny hlavních bohů.)

Stejný postup je u obou národů patrný i ve vývoji jazyka. („*Určitá tendence k procesům rozpadu větších celků je, jak se zdá, pro slovanské etnikum dlouhodobě typická a projevuje se i v současné době rozkladem původně velkých slovanských státních útvarů.*“[143])

Slovanská víra vyrůstá na společném indoevropském základě, odráží v sobě tehdejší slovanskou kmenovou společnost. Staroslovanské základy neměly propracovanou doktrínu ani literární záznamy mýtů o vzniku světa. (Proto máme k dispozici jen zprávy zvenčí tak, jak byly zachyceny dobovými kronikáři.) Často se však jedná o nepůvodní zlomky, připsané slovanské mytologii až později (například legenda o kosmickém vejci, sneseném božím kohoutem) či evidentně ovlivněné íránskými či biblickými eposy. Dle Podborského se nejautentičtější zdá být klasické pojetí Matky Země a Nebe (oplodňující Zemi deštěm) – starý agrární kult. „*Zbožnění a antropomorfizace nebeských těles zřejmě spadá někam do období slovanské ontogeneze… Slunce bylo prezentováno jako světlá okřídlená postava, jejímž symbolem bylo hořící kolo; Měsíc, mladší bratr slunce, byl pojímán spíše jako ženské božstvo; … ostatní hvězdy považovali za děti Slunce nebo Měsíce*.“[144]

S přechodem ke kmenové organizaci se začínají projevovat konkrétní bohové s dominancí slunečního božstva (*Svaroga*).

Můžeme tedy rozlišit čtyři etapy – první baltoslovanská – prototypy pozdějších bohů; druhá s íránským vlivem – kult ohně a Slunce; třetí s mírným vlivem germánským – hospodářští a váleční bohové a konečně čtvrtý – lokální kmenová božstva a vznik pohanské theokracie.

Zajímavým jevem, právě u nejpozdější fáze, je *polycefalismus* (mnohotvářnost), který lze vypozorovat i u Keltů, ovšem ne v takové míře. Předpokládá se, že představuje princip zmnožení úrody, hojnosti a božské vševědoucnosti. Nejčastěji se jedná o bohy čtyřhlavé, méně už o trojhlavé a pětihlavé a ve výjimečných situacích i o dvouhlavé a dokonce sedmihlavé.

[143] PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno: FF MU, 2006, s. 497.
[144] Tamtéž, s. 491.

6.1 Stvoření a představa světa

„Na začátku věků byla velká tma. V této tmě bylo Zlaté vejce, v kterém přebýval Rod - původce všeho. Rod zrodil lásku - Ladu - matku a silou lásky rozbil zevnitř Zlaté vejce a stvořil Vesmír - nespočitatelné množství hvězdných světů a též náš svět. Tak Rod zrodil všechno, co vidíme okolo, všechno, co nazýváme Přírodou.

Slunce, které vyšlo z Rodovy tváře, posadil do zlatého lože a Měsíc do stříbrného. Potom Rod vypustil ze svých úst dech, z kterého se zrodil Svarog - Nebeský otec a pták. Svarog ukončil stvoření světa. Stal se hospodářem Země, vladykou Nebeského carství. Potom Svarog rozestavil po světě dvanáct obrovských sloupů, které podpíraly nebesa.

Rod vytvořil vody velkého moře, z kterého vystoupila na hladinu Zemská kachna, která porodila mnoho bohů a démonů. Rod vytvořil i krávu Zemun a Kozu Sedun, z jejich vemen se rozlilo mléko, z kterého kapek se zrodily hvězdy. Z másla vytvořil Rod Matičku Zem. Potom Rod vytvořil kámen bytí - Alatyr, který byl středem světa a vhodil ho do moře.“[145]

Podobné výklady o stvoření světa lze nalézt v mnoha pramenech. Bohužel se však většinou jedná o smyšlené či silně upravené mýty s kořeny v obrozeneckých dobách. Důkazy o slovanské mytologii máme pramalé.

Podle slovanských představ je pozemský svět disk plovoucí ve vodách původního oceánu. Pod ním je další, svět mrtvých. Sklenut je kamenným nebem, jímž prosvítají hvězdy. Osa světa (dodnes připodobňována májkou) je nakloněna k Polárce a prochází světovou horou. Světové strany jsou orientovány na východ a mají přiřazeny hodnotové významy. Je to struktura 3+4 (tři roviny, čtyři světové strany).[146]

Ne náhodou si tedy mytický praotec Čech vybral Říp jako horu, v jejímž okolí usadil svůj lid – čedičový vrcholek je z regionálního pohledu skutečným středem tehdejšího světa (lokality, kterou kmen Čechů v 6. - 8. století obýval).[147] Kopec symbolicky připomínal místo, kudy prochází střed země.

6.2 Pohanské svatyně

[145] http://www.slovanstvo.wz.cz/ z 12.1.2010.
[146] TŘEŠTÍK, Dušan. *Mýty kmene Čechů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 93.
[147] Tamtéž, s. 73, 74.

Bylo nalezeno mnoho obětišť a svatyní, převážně určených k uctívání lokálních kultů či nižších bohů, démonů. Většinou se jedná o prosté vyvýšeniny či plošiny obehnané kruhovým příkopem a se sloupem uprostřed. Často tak byly označeny pouhé prameny či jiná nějak nápadná místa. Bohužel ne vždy jsou tato místa historicky průkazná.

Jistější jsou už nálezy u konkrétních doložených sídel – například v Kyjevě či u Novgorodu ve vsi *Peryň*, která pochází snad z devátého století. *„V.V. Sedov tam nalezl kruhovou vyvýšeninu obtočenou příkopem, který na vnější straně přecházel do osmi obloukovitých výklenků. Vyvýšenina s plochým povrchem měřila v průměru 21 m, příkop 5 m a oblouky 7 m, takže celý kruhový objekt měl 35 m v průměru! Ve výklencích hořely ohně, po nichž zbyly silné vrstvy uhlíků…. Uprostřed plošiny byla jáma o průměru 60 cm a 1 m hluboká, snad základ sloupu pro sochu boha.“*[148] Podle starých tradic byla vesnice Peryň spojena s kultem bohu Peruna, jednalo se tedy zřejmě o jemu zasvěcenou svatyni. Podle pozdějších zpráv prý u Perunovy sochy stále hořel oheň, jenž nesměl nikdy vyhasnout**.**

Podobné svatyně byly prokázány i na našem území – Pohansko a Mikulčice, ovšem zde zřejmě šlo o pohanskou reakci na starší kostely křesťanské.

Více zmínek samozřejmě nalezneme u Slovanů polabských a pomořanských. Svatyně v *Retře* na území kmene Ratarů uctívala Svarožice, boha slunce a ohně. (Zajímavé je, že právě pro název této nejslavnější svatyně se časem původní jméno boha zapomnělo a bylo nahrazeno modernějším ekvivalentem Radegast.[149]) Thietmar Merseburský podal o tomto místě podrobné zprávy – trojboký hrad se třemi branami (zvaný *Riedegost*) stojící v posvátném lese, jenž nesměl být kácen. Svatyně v hradě byla zhotovená celá ze dřeva, jen základ byl z rohů divokých zvířat. Zvenčí byla zdobena vyřezávanými obrazy. Krom dalších soch stála uvnitř největší spodobnění Svaroživcovo, vše obklopeno praporci, jež mohly být vynášeny jen v době války. Při obřadech byl přítomen posvátný kůň, jenž byl převáděn přes oštěpy a další symbolické předměty. Adam Bremský uvádí, že v polovině 11. století byla socha dokonce zlatá. Ovšem v roce 1066 mu byla obětována hlava biskupa Jana z Marienbergu, což za dva roky mělo za následek jeho vyvrácení. („*Německý biskup Burchard svatyni roku 1068 vyvrátil a odjel domů do Halberstadtu na posvátném koni.*“[150])

[148] BERANOVÁ, Magdalena. *Slované*. Praha: Libri, 2000, s. 228.
[149] Tamtéž, s. 228.
[150] BERANOVÁ, Magdalena. *Slované*. Praha: Libri, 2000, s. 229.

Konec Retry měl zřejmě za následek i vzestup kultu Svantovíta a jeho slavné svatyně. Z mnoha slovanských chrámů je ten na dnes německém ostrově Rujána nejznámější. Kmen Ránů se dostal do popředí díky obchodním úspěchům a také proto, že ostatní kulty v 12. století už pomalu zanikaly náporem křesťanství. Svantovítův chrám stál uprostřed města na planině ohrazený zdobeným dřevem. Uvnitř ohrady stála vnější chrámová budova s červenou střechou, jež ukrývala obrovskou čtyřhlavou sochu. Ta třímala v jedné ruce kovový roh s vínem a byla obklopena dalšími božskými odznaky – udidlem, sedlem a tepaným mečem. Posvátné obřady u sochy měly věštecké účely – zjišťovalo se, zda je vhodná doba na válečné tažení či jak bude ten rok bohatá úroda. Svantovít měl k dispozici i svého koně, na kterém směl krom samotného boha jezdit jen nejvyšší duchovní. Podle kronikáře Helmolda byl bohu každoročně obětován jeden člověk. Chrám na mysu Arkona byl vyvrácen roku 1168 Dány.

Velké chrámy stály ještě v Korenici či Štětíně a Vinetě (Triglav). Nedávno byly objeveny pozůstatky chrámu v Gross Radenu u Schwerinu (Zvěřín), kde stálo přes sto soch z dubového dřeva, znázorňující stylizované lidské postavy.

7. Základní panteon

Podle některých názorů měli Slované v době svého „rozprchu“ z původní pravlasti jen jakousi obecnou představu o fungování světa – božstva Země a nebes, doplněnou vírou v bytosti nižšího řádu a víceméně dodržovali kult animismu po předcích. Ovšem v dnešní době se více přihlíží k celkovému polyteismu, kterým později disponovaly jednotlivé kmeny tak, že musel mít určitý společný prazáklad už v době před rozsídlením. Ostatně dokazují to již nálezy antropomorfizovaných idolů z šestého století.

Tím však nemůžeme zastínit fakt, že celkový slovanský panteon je poměrně chudý. Lze jej označit jako henoteistický (tedy, že v čele bohů stojí jeden nejvyšší). Tuto roli zastával nejdříve *Svarog* – bůh nebes a božského ohně či jeho zástupce, syn *Svarožic-Dažbog* – bůh Slunce a pozemského ohně. Jejich místo v době expanze zaujal (zřejmě v současnosti nejznámější) *Perun* – bůh hromu. Z nejvyšších ještě nesmíme opomenout *Vele*s (*Volos*e), boha stád a blahobytu.

Jejich sídlem bylo nebe, potažmo obloha s oblaky (nebylo rozlišováno).

Tato čtveřice zřejmě sahá ještě do doby „baltoslovanské jednoty“, tedy před expanzi Slovanů na západ – objevují se totiž u všech pozdějších větví Slovanů.

Nyní tedy podrobněji:

7.1 Svarog

Indoevropský základ „*svar*“ – světlo, zářící obloha dává tomuto bohu roli zosobňovatele slunce, potažmo ohně – nebeského kováře. Zároveň je považován za prvního boha, tedy otce. „*V jeho uctívání se shledávají relikty starých lunárně-agrárních kultů z doby baltoslovanské jednoty…*“[151] Jako solární bůh byl uctíván zejména v souvislosti se slunovraty a rovnodenností – to poukazuje na agrikulturní zaměření Slovanů.

Staroruské texty přisuzují Svarogovi zákon o monogamii, ovšem usuzuje se, že tento zákon byl vytvořen na základě inspirace křesťanskou morálkou a bohu přisouzen až zpětně.

[151] PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno: FF MU, 2006, s. 496.

7.2 Svarožic – Dažbog – Radegast

Podle pověstí byl *Svarožic* Svarogovým synem – odvodit se tak dá i jeho jméno. Uctíván byl nejvíce mezi Ratary (polabskými Slovany), kteří mu říkali *Riedigost* – a tak se jako *Radegast* dostal i jiným západním Slovanům, tedy i k nám. Mezi východními Slovany byl označován ekvivalentem třetím, což se dá přeložit volně jako dárce dobra. Trochu těsnější výklad jména nabízí Téra, jehož „bůh-rozdavatel" více poukazuje na „sluneční" původ boha.[152]

Jan Máchal přisuzuje Svarožicovi i jméno *Dabog* a řadí mezi jeho vyznavače i Slovany jižní, konkrétně Srby. S tím ovšem polemizuje Michal Téra, který shodu považuje za čistě náhodnou a Daboga vysvětluje jako nočního démona, což je v přímém kontrastu se synem boha ohně.[153] Autor dále popírá snahu některých ruských badatelů přikládat Dažbogovi (a právě i Dabogovi) roli antagonického boha ku Stribogovi (???). Hledání íránských dualistických tendencí považuje ve slovanské mytologii za zbytečné a nepodložené.[154]

7.3 Perun

Slovo z kořene „*per*" – práti se[155]. Bůh hromu (po boku řeckého Dia, indického Indry, keltského Taranise, germánského Thora a baltského Perkunase) byl později ztotožňován i s válkou a tedy proto se dostal do popředí v čase slovanské expanze. Víra v něj vydržela na východě až do doby pozdní christianizace. Kyjevský Vladimír se z něj pokusil vytvořit téměř středobod státní ideologie, ovšem všechny sochy a modly nechal zničit hned po osobním křtu a přijmutí křesťanství. „*Když kníže Vladimír r. 988 přijal křest, odebral se do Kyjeva a poručil vyhubiti tamní modly, některé rozsekati a jiné vhoditi do ohně. Peruna pak kázal přivázati koni k ohonu a vléci z chlumu po Boričevu na potok a dvanáct mužů ustanovil, aby*

[152] TÉRA, Michal. *Perun. Bůh hromovládce*. Praha: Pavel Mervart, 2009, s. 123.
[153] Tamtéž, s. 124.
[154] Tamtéž.
[155] Zajímavě etymologii tohoto božstva rozebírá Michal Téra, který nachází spojitost původu jména s ostatními indoevropskými božstvy (zejména pak baltským Perkunnem odkazujícím k výrazu pro dub). Další spojitosti se dají vysledovat s jinými původními indoevropskými výrazy, což by nás dovedlo snad až k podobě prapůvodního indoevropského boha hromu a války. (Téra, Michal. *Perun. Bůh hromovládce*. Praha: Pavel Mervart, 2009, s. 47-54.)

ho bili pruty; a to ne proto, že by dřevo cítilo, ale na potupu běsu, jenž oklamával tou podobou lidi, aby odplatu dostal od lidí. …“[156]

V lidové víře *Perun* vydržel až dlouho do středověku. (Není divu, hřmělo se stále.) Bohovým atributem byla ohnivá sekera, jejíž amulet zajišťoval přirozenou ochranu. Přírodním symbolem byl tehdy všudypřítomný dub, ke kterému se přinášely oběti (kohouti, slepice, chléb, jiné maso či do něj byly vráženy střely). Uctívání těchto dubů je doloženo v polském Štětíně, okolí Trnova, dále v Srbsku a Makedonii či podél břehů Dněpru (ostrov Chortice).

Perunovi byly zasvěcovány i celé háje, kopce či vsi. Květina kosatec se jihoslovansky zove „*perunnika*“ a stejně jako germánskému Donarovi patřil i Perunovi čtvrtek („*perendan*“ – polabskoslovansky).

Podle dnešních toponym lze najít víru v Peruna dobře dochovanou u Slovanů balkánských. Srbský vědec Petrović sestavil dokonce půldruhé stovky map, kde pospojoval všechny tyto lokality, jež mají podle něj mystický původ a smysl. Do okruhu zahrnul i jména se svatým Eliášem (Iljou) a svatým Petrem. To není úplně nelogické, protože právě světec Eliáš přejal Perunovu funkci vládce hromu a zároveň i kult dubu (kostely jemu zasvěcené se často nacházejí na dubem zarostlých návrších a kopcích). Tato světcova nová role hromovládce není pro balkánské slovanstvo úplně specifická – stejnou osu opsaly i jiné středozemní neslovanské národy.

U západoslovanských etnik uctívání úplně doloženo není, jen nepřímo osobními jmény či pořekadly. Konkrétně je patrno pouze výše zmíněným označením pro den v týdnu – perendan (čtvrtek). Zde se však s největší pravděpodobností jedná o kalk[157] z němčiny. Jednak proto, že Slované přijali sedmidenní týden až s křesťanstvím a dále, že tento den je dochován v nářečí polabských Drevjanů[158], kteří byli jako nejzápadnější větev ovládnuti germánskými kmeny jako první. Na druhou stranu už pouhá přítomnost Perunova jména v kalkovaném slově svědčí o tom, že o něm Polabané potuchu měli.

Michal Téra ve své rozsáhlé studii Perunova kultu navrhuje ještě jedno možné řešení zdánlivé nepřítomnosti jednoho z nejznámějších bohů v této (relativně!) dobře prozkoumané slovanské větvi. Vzhledem k diametrální rozdílnosti východoslovanského a polabského

[156] MÁCHAL, Jan. *Bájesloví slovanské*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 180.
[157] Kalk – doslovný překlad (většinou z němčiny)
[158] Drevjané jsou sami o sobě velice zajímavou kuriozitou – ač byli ovládnuti jako první polabský kmen (sídlili až v okolí dnešního Hamburgu), dokázali přežít ze všech nejdéle. Jejich jazyk mizí dokonce až v osmnáctém století! Díky tomu ho máme dobře prostudovaný německými novověkými vzdělanci, kteří zaznamenávají i onen výraz „*perendan*.“

panteonu uvažuje, zda tato skutečnost nesvědčí jen o zmnožení jmen pro jedno každé božstvo. Nebyla by to v pohanských kulturách žádná výjimka. Vodítkem pak může snadná „rozložitelnost“ západoslovanských jmen: *Rugie-vit*, *Pore-vit*, *Svanto-vit*, … Shodná koncovka každého z nich mohla znamenat, že se jednalo o jednoho boha, pouze s různými upřesňujícími „vlastnostmi“. Dále pak mohli být ctěni stejní bozi v Polabí i na území dnešní Ukrajiny, ovšem pod různými jmény. Tím bychom významného Peruna u západoslovanských kmenů našli. Celá teorie má však jedno velké ale – a to, že u Svantovíta či Porevíta nám chybí zásadní atribut hromu a blesku…[159]

Středoslovanské náznaky jsou oproti tomu trochu výmluvnější. Stejně jako na Balkáně lze v oblasti střední Evropy vypozorovat stopy toponomastické. Na Slovensku, v dnešním Rakousku, Polsku, méně pak u nás. U našich severních sousedů se vyskytuje slovo „*pjorun*“ v roli označení hromu a blesku dohromady (=úder). Může se jednat o převzetí z blízké běloruštiny či ukrajinštiny.

7.4 Veles

Patron a ochránce stád dobytka, obilí, dále obecně majetku a blahobytu. Je zodpovědný za plodivé síly přírody, tedy úrody. Litevský výraz „*velés*“ znamenající duše zemřelých ukazuje, že tento bůh patří do doby baltoslovanské jednoty a že byl dříve spojován i s podsvětím.

Veles byl uctíván po celém slovanském světě. Jeho symbolem byl roh hojnosti a dobytčí rohy. Ke kultu patří dřevěné či kamenné falické idoly. „*Křesťanství odsoudilo Velese do role démona nebo přímo čerta: přispěly k tomu patrně jeho atributy – zvířecí rohy.*“[160]
Jméno se postupně dostává do lidové mluvy právě jako označení čerta či běsa. Křesťanství úspěšně přeneslo poctu Velesovi na svatého Vlasije (Blažeje), který je leckde stále považován za ochránce stád.

„*Památka na Velesa dosud žije v tradici ruského lidu. Na jižní Rusi bývá totiž o žních zvykem zavázati do uzlu hrst posledních klasů, čemuž se říká ‚zavinovati Velesovi bradu‘ nebo ‚nechati Velesovi hrstku klasů na bradu‘ (jinde sv. Iljovi, Bohu, Kristu apod.). Místy klade se do těchto klasů kousek chleba se solí. Jest to asi přežitek obětí Velesovi přinášených.*“[161]

[159] TÉRA, Michal. *Perun. Bůh hromovládce*. Praha: Pavel Mervart, 2009, s. 87-89.
[160] PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno: FF MU, 2006, s. 497.
[161] MÁCHAL, Jan. *Bájesloví slovanské*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 184.

Podle některých pramenů byl Veles uctíván dokonce i ve Finsku – zřejmě pro sousedství s Balty.

7.5 Mokoš

O kultu bohyně *Mokoš* nevíme téměř nic konkrétního. Nepatří mezi „základní čtveřici" bohů, ale její význam, převážně na východě, byl veliký. Ruští vědci došli k závěru, že se jedná o bohyni plodnosti, která zodpovídala za hojnost obilí a dále za ochranu práce žen (předení, …). Její jméno je etymologicky odvozeno od výrazu *„mokryj"* (mokrý, vlhký), jež ji tedy spojuje s představou životadárné vlhkosti země. Měla by tak symbolizovat a předcházet výraz *„Matka zem*", často užívaný ruským folklórem. Často bývala vyobrazena na ruských výšivkách jako prosící postava ženy spínající ruce k nebesům.

S příchodem křesťanství byla asociována s postavou svaté Paraskevy (*Paraskeva-Pjatnica*[162]), patronkou porodnictví, vody a právě předení. Když nastal její den (pátek), nesmělo se příst, koupat děti a prát oblečení. Zde bývá popisována jako mladá žena s dlouhými rozpuštěnými vlasy, jež putuje krajinou a zjišťuje, zda ženy skutečně dodržují ony zákazy. Je to typický příklad lidového „zbožštění" křesťanského pravoslavného světce – tedy jevu, jenž provázel slovanskou christianizaci několik století a jenž podobně fungoval i onomu přirovnání Velesa k svatému Vlasiji.

Ve venkovském prostředí středověké Evropy se ještě dlouho po přijetí křesťanství čas od času konaly zakázané ženské slavnosti, které se dotýkaly kultu jakési výrazné mateřské bohyně. Tyto převážně noční rituály doprovázela konzumace zvířat a sexuální motivy a proto je interpretovala církev jako čarodějnické sabaty.[163]

Severoruský folklór dále zmiňuje bytost s velkou hlavou a dlouhýma hubenýma rukama nazývanou *mokoša*, která měla zašmodrchat a potrhat přízí té ženě, jež se před ukončením práce nepokřižovala. Příchod mokoši označoval zvuk vřetene ve tmě. Vztah se staroslovanskou bohyní je ale spíše hypotetický, zřejmě pouze na základě zmíněné činnosti předení.

Ačkoli Mokoš zastupuje z všeobecného hlediska nepostradatelnou roli v jakémkoli pohanském panteonu, její kult nebyl dokázán jinde než na ruském území. V Polsku, Polabí,

[162] WARNEROVÁ, Elizabeth. *Ruské mýty*. Praha: Levné knihy, 2006, s. 17.
[163] TÉRA, Michal. *Perun. Bůh hromovládce*. Praha: Pavel Mervart, 2009, s. 128.

Lužici a i v Čechách najdeme jen několik toponym, která se jménem bohyně úzce souvisejí – např. polské Mokszany, lužické Mokočice, český Mokošin vrch, Mokošín, Mokošny.[164]

[164] Tamtéž, s. 130.

8. Další bohové

Lokálních božstev byl logicky mnohem větší počet. Nejvíce písemných záznamů se nám dochovalo z oblasti polabské a pobaltské. Z první proto, že zde byla situace při německých nájezdech dostatečně „mapována“ a z druhé proto, že se zde naopak víra stihla více a hlavně déle rozvíjet. V těchto oblastech se tedy rozvinul organizovaný kult („státní náboženství“) včetně chrámů a hierarchizace kněžské vrstvy.

Nadregionální význam měl z těchto bohů *Svantovít* („*svanto*“ - svatý a „*vit*“ – pán). Centrem kultu byl známý chrám na mysu Arkona ostrova Rujána, tehdejší domoviny kmene Ráňanů. Dnes není jasné, zda náhodou nebyl Svantovít pouze metamorfózou nějakého staršího boha (Svaroga či Peruna) nebo zda je opravdu „autentický“. Možnost, že by se jednalo o převedení světce Víta do pohanské podoby, byla už dávno zamítnuta. Reálněji se jeví předpoklad, že se jednalo původně o slavného vojevůdce, časem zbožštělého.

Svantovít byl bohem válečným (atribut meče, sedla, udidla a posvátného bílého koně) i hospodářským (atribut rohu hojnosti).

Ráňané byli svého času uznávanými a dobrými obchodníky, přicházely proto s nimi často do styku jiné kmeny a národy a ty byly tedy nuceny vzdávat Svantovítovi hold v podobě nejrůznějších obětí či darů. Kult se proto rychle rozšířil a v pozdní době „pohanskoslovanské“ byl Svantovít zřejmě ctěn jako bůh nejvyšší a určitě nejmocnější.

Na Rujaně se nacházel ještě další chrám, chrám v Korenici, ke kterému se vztahují další jména místních bohů – *Rugievit* se sedmi obličeji a osmi meči, *Porevit* s pěti hlavami a *Porenutius* se čtyřmi obličeji a pátým na prsou. Posledně jmenovaný je etymologicky odvozován od Peruna jako jeho syn.

Dalším pobaltským bohem byl *Jarovít*, zřejmě symbol jara (obnovující se přírody) a snad i války (jeho atributem byl velký zlatý štít).

Neopomenutelným slovanským bohem je i *Triglav***,** tříhlavý bůh se třemi sférami vlády – nebe, země, podsvětí. Uctíván byl stejně jako Jarovít při ústí Odry, ale zcela jistě se rozšířil i mezi ostatním slovanstvem (viz. název slovinské národní hory). Modla tohoto boha se nacházela ve Štětíně a ve Volyni. Obě zpodobnění měla zavázané oči a ústa zlatým pásem, aby neviděla lidské špatnosti. Jméno Triglav je zřejmě odvozeno druhotně z jejich vzezření; je tedy možné, že se jedná o formu uctívání Svantovítova kultu.

Ohledně zpráv o dalších bozích můžeme spíše jen paběrkovat. Slovanský bůh práva *Prove* („prav“ – spravedlivý), jenž postrádal zobrazení formou idolu, (uctíván byl pouze oplocený háj) byl uznáván nejzápadnějšími Slovany, sídlícími ve Vagrii, dnešním Holštýnsku. Ze stejných končin pochází i jistý *Podaga* (bůh počasí?).

Za bohyně můžeme jmenovat bohyni *Sivu-Živu*, bohyni plodnosti, životních sil a růstu. (U východních Slovanů plnila tuto funkci *Mokoš*.) Mezi severozápadními Slovany najdeme i antigonii *Bělboga* a *Černoboga*, zřejmě protiklad dobra a zla. Podborský uvažuje, zda se nejedná o asociaci křesťanské antitézy boha a ďábla.[165]

Dále už jen výčtem – *Pripelag* (jemuž byly zřejmě dodávány oběti lidské), *Gudrag*, *Stribog* (východní slovanstvo, bůh větru či mrazu), *Chors(e)* (asi Měsíc), *Simargl* (božští blíženci).

8.1 Nesrovnalosti

O bohu *Trojanovi* se uvažuje, zda se nejedná o metamorfózu římského Trajána či zda to není pouhá analogie Triglava. I výše zmíněný Chors se stává objektem mnoha debat, protože jeho popis ho odkazuje mezi solární božstva. Pokud by neznázorňoval Měsíc, byl by Chors ve slovanském panteonu jaksi přebytečný. Roli slunečního boha už zastává Svarožic – Dažbog. Michal Téra přináší zajímavou úvahu k tomuto tématu. Protože je v nejstarších ruských zmínkách o Vladimírově panteonu zmiňován Chors hned před Dažbogem, uvažuje, zda se nejedná o pouhý chybný přepis, který učinil z dvouslovného názvu boha bohy dva. Chors Dažbog by pak byl solárním bohem Vladimírovy Rusi. První jméno Chors by odkazovalo ke skytskému a později sarmato-alanskému vlivu v oblasti, protože právě tato íránská etnika obývající východoevropské stepi solárního boha podobného jména měla. Jednalo by se tak víceméně o synonymum, „místní název“.[166]

Teorie o ztotožnění Simargla (či Sěmargla) s božskými blíženci vychází zřejmě z podobné nesrovnalosti. V nejstarších ruských pramenech, popisujících Vladimírův panteon totiž opět tento bůh figuruje pod dvěma oddělenými slovy – Sim a Rgel.[167] Popsat skutečný význam tohoto boha a určit jeho funkci není o nic jednodušší, protože jeho ohlas v místním folklóru je minimální. Nepomůžou ani často zmiňovaná toponyma. Michal Téra hledá spojitost s výrazem novějších íránských jazyků, Simurg, který označuje obrovského

[165] PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno: FF MU, 2006, s. 500.
[166] TÉRA, Michal. *Perun. Bůh hromovládce*. Praha: Pavel Mervart, 2009, s. 124.
[167] Tamtéž, s. 133.

pohádkového ptáka. Zobrazení bájného ptáka provází snad všechny blízkovýchodní mytologie. Zobrazení gryfů bylo pak známo jak v Byzanci, tak i v Kyjevské Rusi. Problémem ovšem je, jak zařadit bájnou bytost po bok „právoplatných“ slovanských bohů. Navíc přímo do renovovaného Vladimírova panteonu. Vliv Simargla každopádně nemohl být nijak veliký, neboť se bližší zmínky o něm nedochovaly ani do raného novověku.

8.1.1 Zelú

Felix Krumlowský ve své knize Legendy a pověsti z Čech a Moravy zmiňuje ještě jednu zajímavost – v pramenech *Stručné sepsání kroniky římské a české* od opata Neplacha z Opatovic i v *Kronice české* Václav Hájka z Libočan našel zmínku o jakési modle se jménem *Zelú*. Té prý staří Češi obětovali svoje vlasy a nehty, které byly pod modlou páleny.[168] Údajně se jedná o první zmínku o pohanském bohu čistě českého původu.

[168] KRUMLOWSKÝ, Felix. *Legendy a pověsti z Čech a Moravy*. Praha: Pavel Dobrovský – BETA, 2005, s. 19.

9. Démoni a jiné bytosti

Svět démonů a duchů byl velice pestrý - obklopovali slovanský lid, oživovali přírodu. *„V tomto bohatství nadpřirozeného řádu lze možná spatřovat silné přežitky animisticko-démonistického stadia, v němž Slované – v souladu s celkově pomalejším vývojem – setrvávali dost dlouho. Je charakteristické, že víra v duchy se udržela v lidovém podání velmi dlouho, vlastně až do novověku; byla daleko houževnatější než víra v bohy, které církev koneckonců nahradila svatými.“*[169]

Démonologii lze dělit do několika skupin: duchové základních elementů, vegetační démoni, duchové času, démoni osudu, ochránci domovů a hospodářství. Zvláštní skupinu pak tvoří duše mrtvých a postavy ze záhrobí.

9.1 Démoni elementů

Konkrétně zemi oživovali duchové hor (horské víly), duchové skal, podzemí, jeskyní a pramenů (permonící a runy), i když sama o sobě byla posvátná a vážená dost. Výraz „*země – zemlja*“ je ve slovanských jazycích ženského rodu i proto, že byla obecně chápána jako nositelka ženského pohlaví – je to tedy úrodná živitelka, jež si bylo třeba předcházet a vážit. Zemědělec se často před prvním setím postil a na první orbu si bral sváteční košili (kterou měl u přijímání). Po sklizni se zemi obětovaly dary – chléb, sůl, případně svazek posledního neposečeného obilí stočené do vousů – „*Iljovy vousy*“. O zimních měsících země spala, probouzela se až s jarním táním. Protože se někde věřilo, že je v tu dobu země těhotná, prováděly se činnosti jako orba, rytí či obyčejné zatloukání kůlů až po jarním svátku Zvěstování. Zde můžeme připomenout ještě zvyk vyorávání smrti či nemoci – v případě šíření nějaké epidemie mezi lidmi či zvířectvem měly speciálně ženy za úkol orbou vypustit ze země reprodukční síly, které jediné mohly onu chorobu porazit. V pluhu byla vždy jedna žena zapřažena a ostatní ji nahé, prostovlasé a naboso vedly polem. Při chůzi řinčely hrnci, kosami a vůbec se snažily dělat co největší hluk, aby „vyplašily“ zosobněné představy smrti či choroby (často se tak oběťmi těchto honů stávali psi, zajíci či kočky).[170]

[169] PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno: FF MU, 2006, s. 501.
[170] WARNEROVÁ, Elizabeth. *Ruské mýty*. Praha: Levné knihy, 2006, s. 30.

V jezerech a u řek žili vodní nymfy (rusalky) a vodníci. Všem byly přinášeny dary na usmířenou, většinou do míst jejich „výskytu“. Těmto zvykům nezabránil ani příchod křesťanství – *„Staletí po oficiální ruské konverzi bylo v seznamu otázek, které se pokládaly u zpovědi, mnoho zmínek o zbožňování pramenů, studánek a jezer, stromů, kamenů a nebeských těles.“*[171] Na mnoha takových „oblíbených“ místech u vody nakonec došlo k vystavění kaple, které odkazovalo na nějakého světce a jeho smyšlený památný čin. V Rusku však i přesto tato víra zůstala v lidových tradicích hluboko do století devatenáctého – do vody se vhazovala tradiční velikonoční i vánoční jídla, na blízké stromy se vázaly různé šátky či stuhy. Topení antropomorfních figurín je snad vzpomínka na původní lidské oběti… (*„…vždy v prosinci se večer v den svatého Mikuláše vhazovala slaměná postava do severoruského Oněžského jezera. Rituál – zaznamenaný v 1. čtvrtině 20. století – prováděli starší muži, jeden za každou rodinu, což značí význam rituálu pro celou komunitu….“*[172])

Vodník (ruský *vodjanoj*) měl „za úkol“ topit zvířata a lidi. Musel se před ním mít na pozor nejen každý rybář a koupající, ale i kdokoli jen kolem vody jdoucí. Probouzel se vždy na jaře s táním ledů velmi hladový a rozhněvaný, proto se před prvním dubnem doporučovalo se veškeré vodě vyhýbat. (Vyprávění o něm byla v podstatě užitečnou výstrahou.) Je popisován jako ošklivý zarostlý stařec se zelenými vlasy, plovacími blánami, rybím ocasem a šupinatou kůží. Zajímavý je jeho vztah k utopeným lidem – často se v ruských bájích stávali součástí jeho rodiny nebo přímo jeho majetkem („dušičky“ známe i z pohádek českých). Vzhledem k jeho nestálé povaze a schopnosti způsobit záplavy bylo hlavně pro mlynáře důležité mít s ním dobré vztahy – při stavbě mlýna se obětními dary žádalo o vodjanovo svolení.[173]

Nejvíce obáváni byli démoni větru a mrazu (matky větru – větrnice). Vítr je nositel dobrých i špatných, hmotných i nehmotných věcí – přivolávání milostných zaklínadel či naopak posílání horečky, smrti, moru… Prudké poryvy větru oznamují příchod baby Jagy, čerta či lesních démonů.

Oheň sám o sobě byl posvátný, plnil funkci očistnou a měl léčivou moc (často z něj nebo z dýmu bylo věštěno). Většinou jsou k němu počítáni malí duchové – ohniví dráčci, rarachové či plivníci. Patřil by sem i ohnivý muž či nejrůznější bludičky (duše zemřelých

[171] WARNEROVÁ, Elizabeth. *Ruské mýty*. Praha: Levné knihy, 2006, s. 21.
[172] Tamtéž, s. 22.
[173] Tamtéž, s. 42.

násilnou smrtí). Rusové dlouho uctívali ohnivý přízrak *„ovinnik“*, který žil v ohništi sušárny. K němu se váže obyčej zahajující proces sušení obilí – zažehnutí nového ohně. Podobný zvyk se konal i k podzimnímu ukončení práce, tzv. „*ovinovy jmeniny*“. Jídlo rozdávané během těchto obřadů se podávalo i k ohništi, pro démona. Jiné jméno měl šotek žijící v peci, jež byla symbolem šťastné domácnosti. *Domovoj*, ochránce rodiny a spodobnění dávného příbuzenstva, se přenášel při stěhování do nového příbytku v podobě několika žhavých uhlíků.

Oheň byl samozřejmě obecně postrachem, ale zároveň plnil funkci očistnou – při epidemiích hrál hlavní úlohu v zaříkávacích obřadech. Takové ohně se nerozdělávaly sirkami, ale prastarou metodou tření dřeva („živý“ či „dřevěný“ oheň).

9.2 Vegetační démoni

Dají se rozdělit na polní a lesní. Polní víly, polní duchové byli rozšířeni na východě (*polevoj, polevk, žitnyj děda*). Lesní duchové souviseli s adorací posvátných stromů (divý muž, divoženka, *lešij* – vládce lesa). Funkce, podobně jako u hejkala, spíše varovná. Lešij jako pán lesa vzbuzoval mezi východním slovanstvem asi největší hrůzu a respekt – les totiž působil za nejvýraznější teritorium a sídlo zlých sil. Dokázal na sebe brát podobu jakéhokoli zvířete či člověka, ovšem nejbližší mu byla jeho vlastní – zelené vlasy a vousy, kůže vrásčitá jako kůra stromů. On rozhodoval, zda skončí lov úspěšně či nikoli, proto bylo dobré udržovat si ho „zadobře“. Vznikla tak pravidla pro pohyb a práci v lese – tedy neubližovat květinám a stromům, nepískat či jinak nerámusit a nelovit v době svátků. Lešij dokázal zmást cestu, obrátit ukazatele či zavést poutníka do bažiny. Obecně byl tedy Lešij k lidem spíše nepřátelský. V mnoha pověstech sbíral duše poutníků, jež pak nechal na věky bloudit po svém lesním království. Les měl ve slovanské mytologii silnou návaznost na jev smrti – staří Slované pohřbívali své mrtvé v hájích (a sebevrahy či nekřtěňátka tak leckde pochovávali až do století devatenáctého).

9.3 Duchové času

Respektive jeho rytmu – známá polednice, klekánice, půlnočnice. Osud si Slované představovali taktéž konkrétně, pro východní Slovany to byla stařena – *sudba*, pro Srby stařec - *sud, usud*. Sem bychom mohli zahrnout i velice rozšířenou víru v sudičky (*rožanice*).

Za každou špatnou příhodou člověka stál taktéž nějaký duch – duchové hoře, bídy, nemoci, horečky a samozřejmě smrti.

Právě podoba smrti byla bíle oděná žena, držící kosu, srp, hrábě či ratolest a sfoukávající svíci (života).

9.4 Ochránci domovů

Těm byla samozřejmě prokazována velká úcta – jednalo se o duše předků (*dědci*) či další šotkové, skřítci, hospodáříčci atd. Domácím bůžkům – *penát*ům se přinášely pokrmy ke krbu. V Rusku tuto funkci plnil *domovoj* či *chozjanin* (stařeček s bílým vousem či zvířecí podoba). Aby se usadil, musel být dům pečlivě stavěn už od základů – tam se obvykle umísťovaly obětní dary v podobě mincí, chlebu či vlny. Nad dveře se malovaly sluneční symboly a do oken věšely kopřivy. Samotný domovoj bydlel v symbole „dobrého bydla", tedy v peci. (*„Domovoj mohl žít kromě pece také v přechodových oblastech mezi vnějším a vnitřním světem, například pod prahem vstupních dveří, ve sklepě nebo v podkroví."*[174]) Tento ochránce domovů na sebe mohl brát podobu člověka i zvířete (žába, pes, kočka, krysa), nejčastěji však byl popisován jako starý vrásčitý trpaslík s mohutným plnovousem a srstí porostlým tělem. Krom hlídání domu a rodiny měl na starost i dohled na veškerým hospodářstvím – po večerech hřebelcoval koně, uklízel chlívy a dále dokázal věštit budoucnost, náznaky upozorňovat na blížící se pohromy. Byl považován za symbol rodiny, pozůstatek a podobu předků, v případě stěhování do nového prostředí musel jít vždy také. Ve stodole sídlil ohnivý *ovinnik*, na poli pak *polevik*. Duch parních lázní *bannik* sídlil v této stavbě poblíž vodního zdroje. Kdo se koupal bez jeho svolení či po půlnoci riskoval, že bude udušen či upálen.

Šotek, jako domácí duch, byl rozšířen i u nás; chránil domácí majetek a stádo, ale občas vyváděl různá šibalství.

[174] WARNEROVÁ, Elizabeth. *Ruské mýty*. Praha: Levné knihy, 2006, s. 35.

9.5 Rusalky

Do výše zmíněných rozdělení lze jen těžko zařadit *rusalku.* Rusalky jsou obecně považovány za bytosti vodní, jež oplývaly „smrtelně“ přitažlivou krásou (analogie k antickým sirénám). Etnografové počátku 20. století však, vzhledem k etymologickému původu slova (jedná se o odvozeninu z názvu svátku *rusalie,* kdy byl vzdáván hold mrtvým[175]), soudí, že rusalky jsou duchové mrtvých, popřípadě se jedná o přízraky utopených žen. Bývají popisovány jako mladé krásné ženy s bledou, průsvitnou kůží a dlouhými rozpuštěnými vlasy (nejčastěji zelené, ale i blonďaté či výjimečně černé). Rozpuštěné vlasy byly symbolem nadpřirozena, stejně jako košilka bez pásku, ve které chodily odívány. Dokázaly se proměňovat ve vodní ptáky, rády tančily, zpívaly a smály se. Rusalky jako archetyp mladých nerozvážně lehkomyslných dívek vzbuzovaly lítost a soucit, lidé jim věšívali na stromy kolem vody oblečení či nitě. V kontrastu k tomu však panovala i určitá obezřetnost – smutná stvoření, jež nezažila lásku se často snažila nalákat muže svými nahými půvaby a následně jej zabít. (V některých krajích byla vražda nahrazena jemnějším lechtáním – odtud „*lechtalky*“.[176]) Zajímavé je, že v jistých oblastech severovýchodního Ruska byla rusalkám („*lobastám*“) přisuzována podoba úplně opačná – staré ohyzdné babiny s rozcuchanými vlasy, dlouhými drápy a povislým poprsím.

Sepjetí rusalek s vodou je silné, ale byla by chyba označovat je za vodní bytosti – ač se jejich charakteristická činnost, tedy svádění do močálů či rybníků bez vody neobejde, tyto postavy se vyskytovaly i na polích a lukách. Důkazem budiž to, že právě na poli se odehrával obřad, kterým se lidé ujišťovali o návratu rusalek zpět do vodních domovů – „*Nejmladší dívka…, vedla procesí na žitné pole, kde začala hlasitá a chaotická hra. Rusalka se snažila chytat lidi v davu a lechtat je, zatímco jednotlivci v houfu křičeli, tloukli do kovových hrnců, …, mávali košťaty a pohrabáči a snažili se zahnat rusalku do řeky.*“ [177]

9.6 Baba Jaga, jezinka, ježibaba

„*Baba Jaga je jednou z nejznámějších a přitom nejméně pochopených mytologických postav z ruských lidových vyprávění. Podobnou bytost můžeme také nalézt v Německu, Řecku,*

[175] Tamtéž, s. 43.
[176] WARNEROVÁ, Elizabeth. *Ruské mýty*. Praha: Levné knihy, 2006, s. 44.
[177] Tamtéž, s. 44.

Finsku a u baltských národů, rovněž východní, jižní a západní Slované ji všichni znají (srov. česká jezinka).“[178]

Jak již je výše zmíněno, „princip“ této obskurní bytosti stále nebyl uspokojivě vysvětlen – její úloha v pohádce se mění příběh od příběhu a lze jen těžko vytušit nějakou vyšší spojitost. Mohla by být nebeskou bytostí (její příchod doprovází hřmění a bouřkové mraky), vládkyní lesa a stejně tak bohyní podsvětí. Podle ruského folkloristy Vladimira Proppa byla symbolickým zosobněním kněžských rádců, jež provázeli mladé muže na cestě do dospělosti.[179]

Lidová slovesnost si je oproti funkci zcela jista s jejím vzhledem. Jedná se o starou vyzáblou ženu s šedivými vlasy. Má objemná prověšená ňadra, jež si při běhu házívá přes ramena. Nejedná se tedy o bytost nikterak vábnou…, ovšem to nic nemění na faktu, že často mívá dcery, výjimečně i syna. Nejpodivuhodnější je její způsob pohybu – velikou rychlostí cestuje v hmoždíři, vesluje tloukem a stopy za sebou zametá koštětem. Její příchod vždy předchází silný poryv větru (což si můžeme spojit i s jinými démonickými bytostmi).

Neméně zvláštní je i obydlí baby Jagy – notoricky známá chýše na kuří noze. Zde se opět názory folkloristů rozcházejí, ovšem jako nejreálnější se jeví ten, který asociuje kuří nohy s kuřecími oběťmi, tradičně pokládanými do základů staveb.

Ve všech příbězích stojí baba Jaga proti lidem, má záporné vlastnosti a úmysly. Pokud zrovna nebojuje s vetřelci ve svém území, pak krade potravu, mučí hrdiny či pojídá lidi. („*Také tento rys spojuje babu Jagu s lidovým obrazem ‚hladové‘ smrti.*“[180]) V nejhorších případech je vykreslována jako lovkyně dětí, které láká na jablko či matčin hlas (jenž napodobuje obroušeným jazykem). Všechna setkání a souboje s ježibabou končí honičkou, kdy se v hmoždíři snaží chytit svou oběť.

9.7 Duše mrtvých a vampyrismus

Smrt může být „vlastní“ či „nevlastní“.

Tou první se rozumí smrt stářím, smrt, jež je určena osudem. Takto zemřelí nazývali se mezi východním Slovanstvem „*roditely*“ – rodiči, předky. Věřilo se, že mrtví před uložením do hrobů mohli vnímat okolí, bylo proto nutné zachovat v jejich přítomnosti tichost

[178] Tamtéž, s. 73.
[179] Tamtéž.
[180] WARNEROVÁ, Elizabeth. *Ruské mýty*. Praha: Levné knihy, 2006, s. 76.

a s žalozpěvy počkat. Zároveň bylo možné je probudit – někdy stačilo pouhé přání, jindy k tomu přispělo nevhodné chování pozůstalých.

Lidé, kteří zemřeli příliš brzy, spadali do kategorie smrti nevlastní, ať už se jednalo o oběti epidemií, nemocí či vražd a nešťastných náhod. Tito se nemohli dostat na onen svět a museli zůstat čekající v zemi, dokud jejich čas nepřijde. Mezi venkovany se takovýmto ostatkům říkalo „*mertvjaki*“ či „*založnyje*“ (skrytí) a byly velmi obáváni. Zprávy o představě onoho světa u Slovanů buď žádné zachovány nemáme či se příliš kryjí s křesťanským popisem.

Zvláštním druhem démonů jsou můry a upíři, duše násilně usmrcených lidí, sebevrahů, vrahů, čarodějnic apod. Většinou přebývaly v místě své smrti. Můry obtěžovaly spící, přinášely jim zlé sny a sály krev. Upíři se stávali z mrtvých, jejichž těla v hrobech nesetlela – v noci vycházeli a živili se taktéž lidskou krví. Stará je taktéž lidová víra ve vlkodlaky, která je známá napříč indoevropskými národy.

Postavy upírů jsou všeobecně chápány jako slovanský konstrukt. Tato domněnka vychází jednak z množství hrobů nesoucích vampyrické prvky nalezených na našem i jiném slovanském území a dále z přeceňované postavy rumunského knížete Vlada Ţepeşe, literárně známého jako Drákula[181]. Maiello to ve své monografii o fenoménu vampyrismu přisuzuje zejména salonnímu zájmu západní Evropy 19. století, kdy přichází vampyrismus do módy. V tu dobu byly jeho jediné skutečné relikty k zachycení na Balkáně v Srbsku či na daleké východní Ukrajině. Zbytek Evropy byl už dlouhodobě racionalizován a pro podobné skutečné kulty zde tedy nebylo místo.[182] To, že tento kult se kdysi prolínal celou středověkou Evropou od Ruska až po Francii, bylo zapomenuto. Podle Maiella tak fenomén vampyrismu sice výrazně prostupoval naše země a silně zapadal do folklóru, ale nebyl to jev původní. Zde je ovšem nutno podotknout, že Maiellův text se setkal v odborných krizích s kritikou. Například Michal Téra v recenzi knihy pro časopis Dějiny a současnost vytýká, že autor formuluje nepodložené závěry, které dokázat ani nelze.[183]

Zajímavě se k této problematice staví italský slavista Gasparini, který silnou vampyristickou víru u Slovanů dává za vinu křesťanství. To se k nim totiž dostalo v době, kdy

[181] Rumunsko mezi slovanské země samozřejmě nepatří, dlouhodobě je však obýváno silnou slovanskou menšinou a z kulturně-geografického pohledu je se slovanskými zeměmi v trvale úzkém kontaktu.
[182] MAIELLO, Giusseppe. *Vampyrismus*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 149.
[183] TÉRA, Michal. *Giuseppe Maiello: Vampyrismus v kulturních dějinách Evropy.* Dostupné na: <http://dejiny.nln.cz/archiv/2005/12/giuseppe-maiello-vampyrismus-v-kulturnich-dejinach-evropy> (cit. 26. 9. 2012)

teprve vrcholilo slovanské pohanství a „ubývalo velké úcty k zesnulým.“[184] Víra v ochrannou moc předků byla překryta strachem z jejich návratu. V praxi to znamenalo upuštění od druhého pohřbu. Křesťanství se svou vírou v nesmrtelnost duše, odsouzení hříšníků a kultem v ostatky podněcovalo lidovou obavu z vampyrismu.[185] Tím by tedy pro Slovany byl tento fenomén přece jen něčím specifickým.

Projev vampyrismu by se dal obecně dělit mezi tři hlavní postavy: upíry, mory a vlkodlaky.

9.7.1 Upír

Upír je obvykle mrtvý čaroděj. Jeho pojmenování vyvolává představu letu neboli duše opouštějící mrtvé tělo. Může se jednat o člověka živého, ale i neživého, dokud se jeho tělo nerozloží. Pro ujištění, zda nebyl člověk postižen vampyrismem, byl připraven tzv. druhý pohřeb. Ostatky mrtvého se exhumovaly po třech až sedmi letech (záleželo na věku osoby); pokud bylo zjištěno, že rozklad těla nebyl dochován, bylo usouzeno, že se jedná o upíra. Pokud byly nalezeny jen kosti, byly omyty vodou a vínem a zabalené do lněného plátna znovu uloženy. Duše tak došla jistě pokoje.

Upíři se projevovali mnoha způsoby – například pokud brzy po zesnulém začali náhle umírat další členové rodiny v rychlém sledu, pokud se v noci zesnulý vracel domů, kde dojídal zbytky, uklízel či navštěvoval své nejbližší, dále pokud byla nalezená hadovitá hůl u hrobu (věřilo se, že tou si upír pomáhá z hrobu), zajímavým způsobem ověření upírství bylo i to, zda byl kůň ochoten přeskočit hrob mrtvého.[186]

Pokud bylo usouzeno, že mrtvý je upírem, bylo jeho tělo vyjmuto a podrobeno speciálnímu rituálu, jenž se opět lišil kraj od kraje. Převážně se však jednalo o probodnutí těla kůlem nebo tyčí a vyříznutím srdce. Mrtvola se pak pokládala zpět tváří dolů. Často se také při druhém uložení do hrobu k upírovi vkládaly kameny, proso, kadidlo, aby upír trávil čas jejich sbíráním. Klasickým prostředkem je vkládání česneku a svazování mrtvoly do kozelce.

9.7.2 Mora

Oproti tomu mora je živou bytostí, jejíž duše opouští tělo během extatických stavů. Většinou bývá ženského rodu – pokud ne, je označována termínem *morous*. Zjevuje se

[184] Tamtéž, s. 139.
[185] Tamtéž.
[186] MAIELLO, Giusseppe. *Vampyrismus*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 119-120.

v různých podobách a většinou svým obětem tlačí na prsa tak, až je zadusí. To se většinou děje v noci, ale případně i ve dne. V jižních Čechách i dále v Rakousku se věřilo, že mory jsou lidé, kteří se narodí s úplně plochýma nohama.[187] Jinde za ně byly považovány děti, které se prostě narodily s „něčím navíc“ – měly například zuby, prsty navíc či se narodily v „košilce“, tedy plodovém obalu. Za narození mory mohla občas i sama matka, pokud například těhotná vstoupila do kostela dříve než kněz, pokud se rozhlížela při cestě k oltáři či prostě pokud během šestinedělí vyšla ze svého pokoje v době, kdy zvonily zvony na Velký pátek.[188] Morou se mohla stát i dívka z nešťastné lásky.[189]

Slovo mora pochází se slovesa „mořit“, které označuje její činnost, všechny ničemné skutky, kterých byla schopna.[190] Do světnice mora vnikala klíčovou dírkou, nechala osobu usnout a pak ji trápila úzkostmi - můrami, přičemž ji tlačila na prsou. Napadený se nemohl nijak bránit – nemohl se hýbat ani křičet. Ze sevření se dostal jedině pohybem palce pravé ruky. Mora často své oběti sála krev a to z bradavky nebo levé paže. Zvířata napadala zvířecí mora a specificky mohla mora napadnout i rostliny a stromy.

Mora na sebe brává podobu mladé dívky, ovšem v noci, kdy je aktivní, vniká do pokojů obětí v podobě bílé kočky, bílého protáhlého stínu, stébla slámy nebo chlupu. Morou se mohl stát kdokoli. Osoba, která byla v noci morou, o tom přes den často nevěděla a chovala se normálně. Jen v noci, během úniku mory ležela v posteli jako mrtvá.[191]

Vzhledem k tomu, jak byla víra v tyto bytosti rozšířená, existuje nejen mnoho způsobů, jak se morou stát, či jak mora může člověka napadnout, ale i mnoho způsobů, jak se před morou bránit. Nejběžnější bylo ucpat všechny otvory, včetně klíčové dírky, kterými se mohla mora do místnosti protáhnout. Dalším způsobem je obrana aktivní. Moru bylo možno zneškodnit či nějak uvěznit. Ráno se pak proměnila v opravdového člověka. Pokud ji člověk zabil, tak zemřel i opravdový člověk. To se ovšem nemuselo vyplatit, protože morou mohl být napadený sám sobě.[192] Jinak moru mělo odpudit nejrůznější spektrum činností, mastí, zaklínání a obyčejů, vždy podle daného kraje.

[187] Tamtéž, s. 92.
[188] Tamtéž.
[189] Tamtéž, s. 94.
[190] Tamtéž, s. 92.
[191] MAIELLO, Giusseppe. *Vampyrismus*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 98.
[192] Tamtéž, s. 99.

9.7.3 Vlkodlak

Vlkodlak je pak živá bytost, která se proměňuje během spánku ve vlka. Ten mimo jiné polyká slunce během zatmění. Víra v něj nebyla v našich zemích tak běžná jako například v Rumunsku, Maďarsku nebo dokonce na Balkáně, ale přesto mezi středoslovanskou tradici jistě patří, už jenom pro etymologický původ názvu. Vlkodlak zní staroslověnsky „*vulko-dlak*“, což zřejmě znamenalo „vlk-srst“, čili „pokrytý vlčí srstí“. Podobně i v ruštině (*volkulak*), polštině (*wilkolak*) či bulharštině (*vrъkolak*) a dále v albánštině (*vurkolak*), rumunštině (*vrkolak*), řečtině (*vrukolakas*) a turečtině (*vurkolak*)[193].

Vlkodlak přepadával dobytek v noci, sál mléko zvířatům, dusil koně či sesílal mor na rohatý skot.

Jako vlkodlak byl posouzen ten, kdo se narodil s nohama napřed nebo byl přímo synem vlka. Zajímavé je, že vlkodlak se narodil po styku ženy s upírem. V oblasti Balkánu byli upír i vlkodlak pokládáni za jednu bytost.

Duchů a démonů samozřejmě bylo mnohem více – *planetníci, chmurníci, navije* …

[193] MÁCHAL, Jan. *Bájesloví slovanské*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 20-21.

10. Prameny poznání

Z antiky bohužel žádné zprávy o praslovanském náboženství nemáme. První zmínku najdeme až u byzantského historika Prokopia z Kaisareie a dále v díle *Život sv. Démétria* Soluňského z počátku sedmého století – jedná se o pohanství balkánských Slovanů. Saské prameny přelomu devátého a desátého století uvádějí tzv. *Kristiánovu legendu o sv. Václavu* (kronikář Widukind). Ze stejné doby jsou i zmínky o starobulharech arabských autorů a perského geografa Gardízího. Vše jsou ovšem pouhé kusé informace a nepatrné zmínky.

Více se toho dozvídáme až z franských pramenů jedenáctého dvanáctého století – kronika biskupa Thietmara z Merseburgu nás seznamuje s poměry kmene Luticů a o Svarožicově chrámu v Retře, Saxon Grammaticus v *Dějinách Dánů* o Svantovítově kultu na Rujaně a chrámu v Arkoně a konečně ve *Slovanské kronice* (*Chronica Slavorum*) buzovského Helmolda o Varii. Podborský dodává, že všechny uvedené zprávy pocházejí od křesťanských autorů a jsou tedy výrazně tendenčně podbarveny.[194]

Východoslovanské prameny nám toho povědí více. *Povest vremennych let* nám dává zprávu o ruském (kyjevském) panteonu až do pokřtění knížete Vladimíra, stejně tak *Slovo sv. Grigorije Bogoslava* nastiňuje vývoj slovanského pohanství.

Situace okolo popisu středoevropského slovanského života je opět složitější – máme k dispozici svatováclavské legendy a dále jen Kosmovu kroniku až z počátku dvanáctého století a několik zmínek najdeme i v *Homiliáři opatovickém*.

Druhým nejvýraznějším zdrojem jsou archeologické nálezy – pohanské chrámy byly nalezeny ve Wolinu a Štětíně, dále u hradiště Gross Raden, u nás v jihomoravských Mikulčicích. Zato slavná Retra či průkazné zbytky známého chrámu na Rujaně stále objeveny nebyly.

10.1 Velesova kniha jako falzum

Jeden z nejpodivnějších slovanských pramenů je takzvaná Velesova kniha, kterou musíme uvést mimo rámec zmíněných pramenů poznání a z technických důvodů až po výše nastíněném slovanském panteonu a zlomcích chápání světa. Pokud se na ni budeme dívat jako na dílo pravé, máme pak v rukou nejkompletnější popis slovanského náboženského systému a

[194] PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno: FF MU, 2006, s. 490.

dějin a i nejzachovalejší a nejkompletnější evropský náboženský text vůbec. Kniha prý vykazuje společné rysy se staroindickými Védami i staroíránskými avestami.

10.1.1 Mytologie a obsah „Staroruských Véd“

Velesova kniha přichází s kompletním popisem slovanské mytologie. Popisuje staroslovanský panteon, stvoření světa, nejranější dějiny praslovanského národa s precizní podrobností. Slovanské chápání světa diferencuje podle trojjedinosti. Hvězdný zákon je „*Prav*“ (pravda, řád), jemuž je podřízen „*Jav*“ jako reálný svět jevů a „*Nav*“ (svět duchovna, posmrtný svět).[195] Velesova kniha uznává i trojjedinost boha, konkrétně Triglava. Jeho „otcem – synem - duchem svatým“ je zde slovo od slova Svarog – Perun (či Svaroţic) – Veles (či Svantovít). Další bohové se pak rozdělují do čtyřech „Malých Triglavů“ – např. Chors – Veles – Stribog či Vyšeň – Lela – Letenica a tak dále. Asov pak celkový počet dvanácti bohů nasazuje na osu zvěrokruhu a porovnává čínskou a ruskou tradici.[196] Kniha hledá odpovědi i na existenční otázky člověka, prostého Slovana. Cestu k bohu pak staví jako smysl života každého jedince. Jako cestu k bohu dále vysvětluje putování Slovanů z jejich pravlasti dále do světa a činí tak mixem mýtických událostí zasazených do doloženého dobového a geografického kontextu.

10.1.2 Původ

Podle A. I. Asova se dá usuzovat, že kniha vznikla mezi 8. a 9. stoletím našeho letopočtu ve Starém Novgorodě a poslední texty v Kyjevě.[197] Po Vladimírově křtu byly spisy v Kyjevě zničeny, avšak ty novgorodské zůstaly zachovány díky Vladimírovu synu Jaroslavu Moudrém a jeho dceři Anně Jaroslavně. Ta údajně spisy spolu s mnoha dalšími zdědila a odvezla si je do Francie, po svatbě s Jindřichem I. Kapetem. Zde tyto rukopisy údajně ovlivnily francouzskou a německou poezii.[198] Později byly uloženy v opatství Saint-Lise, kde vydržely 800 let až do Velké francouzské revoluce, kdy byl archiv otevřen a díla rozprodána. Slovanské runové spisy, jak prý byly tehdy nazývány, pak putovaly z rukou do rukou různých vědců a sběratelů. Podle některých poznámek se prý část dostala i kamsi na Moravu.[199]

[195] ASOV, Alexander I. *Velesova kniha*. Praha: Dobra, 2002, s. 309.
[196] Tamtéž, s. 322.
[197] Tamtéž, s. 366.
[198] ASOV, Alexander I. *Velesova kniha*. Praha: Dobra, 2002, s. 367.
[199] Tamtéž, s. 370.

Oficiálně byly nalezeny až během první světové války, respektive během ruské občanské války v roce 1919. Nalezl je prý bělogvardějský důstojník F. A. Izenbek ve vesnici u Charkova.[200] Desky uchoval i přes probíhající válku a odvezl si je s sebou při emigraci do Bruselu. Zde je poskytnul jakémusi spisovateli J. P. Miroljubovi, který k nim učinil kopie. Za druhé světové války, při obsazení Belgie je pak zkonfiskovalo Gestapo a stopy originálních desek mizí. Miroljubov se přesunul do USA, kde všechny ručně dělané kopie desek přepsal a rozesílal je vědcům. Osud Miroljubova díla zůstává neznámý a tak se do dnešní doby zachovaly jen kopie Miroljubových kopií, které přepisovali vědci různě po celém světě.

10.1.3 Vědecká zkoumání

Hned první paleografické expertizy L. K. Žukovské označily Velesovu knihu za podvrh. Proti pravosti textu mluví i úroveň jazyka a chyby ve fonetice. Z hlediska etymologie je zde nesmyslná a nesystematická gramatika a občasné použití slov, která vznikla až ve středověku.[201] Její současný největší obhájce a i autor nejnovějšího překladu A. I. Asov tyto výtky neuznává a dokázané chyby přikládá špatnému Miroljubovu přepisu z dvacátých až čtyřicátých let.

Po obsahové stránce je příliš citelná inspirace biblickými příběhy (zotročení Slovanů), občasná dezinterpretace slovanských motivů křesťanským prizmatem (koncept Bělboga-Černoboga) a míchání východoslovenského a západoslovenského panteonu. [202]

O Asovově příliš „nadšeneckém“ přístupu k věci svědčí i závěrečná věta obhajoby určená všem popiratelům pravosti knihy: *„Za hlavní neštěstí těchto lidí považuji ‚jeskynní atheismus‘: nechápou, že bez víry se nelze vrhat do této sféry, a dělat ze sporů teologických a vědeckých střety ideologické.“*[203]

[200] Tamtéž, s. 373.
[201] http://cs.wikipedia.org/wiki/Velesova_kniha z 12.1.2010.
[202] Tamtéž.
[203] Tamtéž, s. 381.

11. Obecně o Slovanech

11.1 První zmínky

O existenci slovanských předků před čtvrtým stoletím nemáme žádné jasné zprávy. Dá se vypozorovat jistá návaznost s Ptolemaiovými a Tacitovými Vendy (Venety) kdesi mezi Vislou a Baltským mořem, ovšem vzhledem k sporosti údajů lze tuto domněnku brát jen s rezervou. Opravdoví Slované se dostávají do ohniska zájmu raně středověkých autorů tedy až mezi 4. až 6. stoletím našeho letopočtu. Tou dobou již o sobě dávají notně vědět a vymaňují se tak z klasifikace neznámého a roztrouseného etnika, které si žije někde na východě v lesích a mokřinách. Slovanské kmeny začínají pustošit země za Dunajem a odvádějí zdejší lid do otroctví. Ke slovu se tak dostávají předkové pozdější jihoslovanské větve, jež si v průběhu několika století vydobyla své místo na těsném Balkánském poloostrově. Opět je zde logické předpokládat, že zmínky pouze o této části širokého etnika nepoukazují jen na čistě jeho neobvyklou aktivitu jako spíše to, že o pohybech ve východních zemích nebylo důvod tolik psát. Pozdější jihoslovanské národy sváděly boje zejména s Byzantskou říší o tehdejší Thrácii a Ilyrii. Slovanské kmeny tak obsadili oblast dnešního Rumunska, Maďarska i Bulharska a bývalé Jugoslávie. V Rumunsku se postupně sžili se zdejším romanizovaným obyvatelstvem a splynuli s ním, v Maďarsku došlo poměrně brzy k převrstvení kočovnými Avary a později Maďary. Naproti tomu kočovné kmeny Protobulharů se smísily a splynuly se slovanským obyvatelstvem Bulharska. Nejpevněji tak svoji budoucí vlast ovládli Slovinci, Chorvati a Srbové. Přeplněný Balkán se díky válkám částečně uvolnil a slovanské kmeny se zde mohly usadit natrvalo.

Situace slovanské expanze směrem na východ a západ probíhala zjevně mnohem poklidnějším rázem.

Rozdílný byl hlavně smysl expanze. Zatímco expanze jižní byla z důvodů čistě kořistnických, expanze západním a východním směrem měla za cíl získat nové prostory pro zemědělskou činnost. Široké pláně mezi Volhou a Severním mořem byly pro tento účel samozřejmě ideální. A ač se to z dnešního pohledu nemusí zdát tak zjevné, cíle expanze západní taktéž. Díky posunu Germánů na jih se i ve střední Evropě uvolnil dostatek půdy pro nově příchozí osadníky. Samozřejmě se zde naskýtá otázka, proč by germánské kmeny jen tak uvolňovaly dostatečně živnou zemědělskou oblast. Magdalena Beranová ve své knize „Slované“ na to nachází poměrně důvěryhodnou odpověď: „*Mnozí Germáni odešli jednak*

z touhy po kořisti, jednak proto, že se půda jejich způsobem zemědělství do té míry vyčerpala, že už je neuživila, nedávala obilí ani dostatek píce pro dobytek. Když se Slované stěhovali na jejich místa, krajina mezitím už natolik zregenerovala, že nabyla své původní úrodnosti, a tak se pro zemědělskou výrobu a chov dobytka opět našel dostatek vhodné půdy.“[204] Některé kmeny na nově objevovaném území samozřejmě zůstaly a postupně se s nově příchozími poslovanštily.

11.2 Konfrontace

Nejzazší území obsazená Slovany sousedila s hegemonem Franské říše. Setkávání s mocným a stabilním sousedem vedlo nutně k nejrůznějším konfrontacím a válkám. Na druhou stranu se tak námi sledované etnikum dostává více do hledáčku soudobých historiků a my tak konečně můžeme pracovat s reálnějšími a celistvějšími prameny. Kronika sv. Fredegara nám tak dává zprávu o tom, že na začátku sedmého století je západoslovanské etnikum podrobeno avarské nadvládě. Avarské kmeny využívaly jako vyšší společenská vrstva služeb místních obyvatel, oblast střední Evropy[205] jim sloužila jako útočiště na zimu. Tuto situaci naopak kvitovala Byzantská říše, která z „druhé strany“ byla ráda za jakousi avarskou hradbu před slovanskými loupeživými nájezdy. Situace okolo severních hranic říše ale zůstávala nestabilní. Dlouho přijímaná a lehce romantizující představa Avarů, jako dobyvatelů a porobitelů slovanského národa bývá vyvracena archeologickými důkazy, svědčícími spíše pro realitu běžného soužití těchto odlišných národů. Avaři jako vládnoucí skupina jistě usazené zemědělské obyvatelstvo využívali, ovšem šlo spíše o určitou formu vzájemné koexistence. Však také spojená slovansko-avarská vojska útočila (neúspěšně) na Cařihrad. Avarská říše se definitivně rozpadla po nátlaku Franků a Protobulharů koncem osmého století. Turkický národ beze stopy asimiloval. I druzí zmínění kočovníci, Protobulhaři, sehráli velkou roli v dějinách Slovanů, konkrétně balkánských. Tento taktéž turkický národ se postupně dostal z oblasti střední Asie až k deltě Dunaje, kde po spojenectví s místní kmeny položil základ pozdějšího Bulharska.

Vrátíme-li se ale zpět do středoevropské situace konce avarského kaganátu, nesmíme opomenout výjimečný státní útvar - první slovanský doložený na našem území - krátkodobou Sámovu říši. Notoricky známý příběh franského kupce, který jako první sjednotil kmeny proti avarské nadvládě a vytvořil tak samostatný kmenový svaz, není třeba příliš rozebírat. Pro naši

[204] BERANOVÁ, Magdalena. *Slované*. Praha: Libri, 2000, s. 15.
[205] Jádro avarsko-slovanské se nacházelo na území dnešního Maďarska a jižního Slovenska.

práci je však zajímavý fakt, že šlo zřejmě o *jediný* opravdový útvar, který byl čistě pohanskoslovanský. Lze namítnout, že Sámo pocházel z (v tu dobu dávno) křesťanské země[206], ovšem už jenom to, že měl dvanáct manželek, svědčí o tom, že mu možnost přejít na nějakou formu pohanství nedělalo problémy. Vysokým počtem žen pragmaticky upevňoval svoji pozici v zemi a uplatňoval tak ranou formou sňatkové politiky.

Z té doby máme zmínky i o dalších knížectvích či vévodstvích – na Lužickosrbsku vévoda Dervan (po většinu času vazal Franské říše), vévoda Valuk v Korutansku či první formy chorvatského svazu na jihu. Posledně zmíněné území prošlo už v sedmém století křtem, iniciovaným z Říma. Dalším balkánským státem, jenž přijal křesťanství, byla říše Bulharů, ale až v polovině devátého století, tedy srovnatelně Velkou Moravou.

Právě Velká Morava nám jako druhý a podstatně vytrvalejší státní útvar na našem území trochu více poodkrývá roušku záhadností a nepřesností. Zatímco z oblastí východní Evropy a dokonce i Polska nemáme do osmého století žádné zprávy, Velkomoravská říše stojí jako stabilizační útvar regionu za zmínku mnoha kronikářům doby.

11.3 Velká Morava v dobovém kontextu

Definitivní pád avarského kaganátu na přelomu osmého a devátého století zprvu nebyl Franské říši plně po chuti. Tento slábnoucí avarsko-slovanský útvar sloužil západoevropské velmoci jako vhodná nárazníková zóna. Počítalo se dokonce s postupnou christianizací oblasti – tedy christianizací Avarů. Pro postupné vymizení tohoto dlouho dominujícího etnika se pozornost misionářů nutně přesunula ke Slovanům, původnějším obyvatelům středoevropského regionu. Celá oblast patřila do dlouhodobého zájmu Říma – politicky i čistě geograficky. Ze Salzburgu jako centra se proto vyvinula svérázná metoda – zakládání kostelů nikoli pro mše, ale pouze pro křty. Tato taktika se však plně uplatnila až v Pribinově (druhém) blatenském panství. To bychom ale trochu předbíhali.

Samotný křest byl v té době pro středoslovanskou aristokracii něčím, řekněme, „módním“ a moderním. Byl to výrazný znak životního stylu franských velmožů a zároveň určitý způsob přijetí západních organizačních a hierarchických standardů. Pokřtění regionálního velmože pak tedy mělo přímý vliv na jeho panství a poddané. Díky fransko-avarským válkám (a následném uvolnění turkického majetku, území a osob po jejich skončení) se mohla upevnit pozice křesťanské slovanské aristokracie na úkor tradičních

[206] Frankové oficiálně začali vyznávat křesťanskou víru za Chlodvíka, na úplném konci pátého století. Do té doby bylo mezi jejich kmeny velice populární ariánství.

kmenových vazeb. Tento trend pak logicky ústí ve vznik většího politického útvaru. Tím nám vzniká živná půda pro budoucího hegemona oblasti – Velkou Moravu. Centrum budoucí státnosti bylo zřejmě na dnešní jižní Moravě, poblíž soutoku Dyje a Moravy, v Mikulčicích. Jistě zde hrál roli silný odkaz kmenového zřízení Sámova, který v tuto dobu musel být ještě velmi živý[207]. Tato oblast společně s přesahy na Moravu střední a do jihozápadního Slovenska tak vykazuje největší kulturní aktivitu a potenciál a asi i proto zde dochází k založení prvních kostelů již kolem roku 800, konkrétně v Mikulčicích a v Modré u Uherského Hradiště[208].

Právě křest se stává v dějinách Velké Moravy jedním ze dvou mezníků vzniku budoucího státu. Roku 831 došlo k pokřtění „všech Moravanů“ pasovským biskupem Reginharem[209], kdy samozřejmě šlo o formální, ale pro další vývoj velice důležitý fakt. Druhým mezníkem je krátká zmínka týkající se asi roku 833, která mluví o pověstném „vypuzení Pribiny z Nitranska.“ Zde je jednak poprvé zmiňován moravský kníže Mojmír I. a dále tak tímto země nabývá jasnějších rysů v politické mapě tehdejší Evropy. Důvody tohoto střetnutí jsou čistě politické. Pribina, jako výrazná postava regionu, stvrdil v té době spojenectví s franskými velmoži manželstvím s dcerou jednoho z nich. S tím bylo spojeno i přijetí křesťanství a stavba kostelu v Nitře pod patronací salzburského arcibiskupa[210]. Dušan Třeštík ve své knize Počátky Přemyslovců pak vyvrací všeobecně přijímaný fakt, že Mojmírův krok vypuzení Pribiny lze brát jako čistě expanzivní. Podle něj šlo o pouhé „vyhnání Pribiny do exilu“ – což by znamenalo, že Nitransko v té době součástí Moravy bylo, minimálně na způsob údělného knížectví či jako území jednoho z moravských kmenů[211]. Dosvědčovalo by to předpoklad, že Mojmír I. nevystoupil jen tak z ničeho nic z mlhy jako panovník země, ale musel v rámci kmenů vést s ostatními knížaty boj o moc.

To je nadlouho poslední zpráva, kterou z oblasti máme, vzhledem k vnitřní krizi Franské říše, která nebyla s to zaznamenávat dění za hranicemi. Po jejím překonání ?právě? se říše opět snažila nastolit původní stav vazalských území při hranici a tak v polovině devátého století vtrhl Ludvík Němec na Moravu a dosadil na trůn zjevně loajálního Mojmírova synovce. Počátek Rostislavova panování provází doba klidu a zmíněné poddanosti říši. To však mladý panovník využil k tomu, aby upevnil svoji pozici ve slovanském regionu (zakládání hradišť na západním Slovensku, obsazení posledních avarských území mezi Dyjí a

[207] Ovšem pro tuto domněnku nemáme přímé archeologické důkazy.
[208] TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 270.
[209] Tamtéž.
[210] MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk. *České země od příchodů Slovanů po Velkou Moravu II.*Praha: Libri, 2006, s. 144.
[211] TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 271.

Dunajem). Šikovně využíval východofranských sporů v oblasti a stále tak tedy získával pevnější a pevnější pozici.

11.3.1 Cyril a Metoděj jako zlom v náboženském vývoji

Jednou z nejdůležitějších stránek fungující země je samozřejmě jednotná církev. Křesťanství na Moravě označila mohučská synoda ještě roku 852 jako „nehotové“[212]. Bylo třeba sjednotit a uspořádat celý církevní stav státu. Tomu by pomohlo zřízení biskupství, které by samo vychovávalo kněží a zakládalo kostely v zemi. Protože by však dosazení biskupa podléhalo vyššímu církevnímu správnímu celku, bylo jistě Rostislavovým nejvyšším cílem dosáhnout zřízení arcibiskupství. I proto se Rostislav obrátil přímo na papeže Mikuláše I. do Říma. Ten však v tu dobu spíše řešil spory s byzantským patriarchou a hlavně s franským císařem Ludvíkem II. a tak moravskému požadavku nevyhověl[213]. Zde přichází právě ten fascinující obrat, kdy se moravská stolice rozhoduje oslovit Konstantinopol se stejným požadavkem. Bývá zvykem vykládat Rostislavův tah na východ jako promyšlený a logický, kdy mu šlo hlavně o vymanění se ze západního vlivu. Tak jednoduché to ale tehdy určitě nebylo, protože jednak západní Evropa nepůsobila jako jednolitý blok hájící své zájmy (a proto v něm mohli všichni čtyři moravští panovníci tak dobře kličkovat) a dále bylo velice nejisté, že Byzantská říše, nemající s Velkou Moravou žádné společné hranice ani zájmy, bude riskovat zbytečné narušení římské sféry vlivu kdesi ve střední Evropě. Přesto k oslovení byzantského patriarchy skutečně dochází. Historici jako nejuchopitelnější důvod této akce považují fakt, že Ludvík Němec se v tu dobu spojil s bulharským chánem Borisem a Rostislav by tak logicky hledal spojence na druhé straně Bulharska.

Ať už to bylo jakkoli, prameny jasně mluví o tom, že požadavek do Konstantinopole byl totožný s požadavkem do Říma – získat učitele pro uspořádání a sjednocení církve moravské. Tento požadavek byl ale vyslyšen, a ač tomu císař Michal III. ani patriarcha Fotius nepřikládali žádný větší význam, vyslali na Moravu dva soluňské učence, bratry Konstantina a Metoděje. Ti však vzali svůj úkol velice zodpovědně a vychovali za tři roky pobytu velký počet žáků. To se jim podařilo díky (pro nás nyní převratné) myšlence vyučovat v jejich vlastním jazyce, ke kterému vytvořili i písmo. Což samozřejmě vedlo ke sporům s Římem, protože mezi jediné tři jazyky, ve kterých bylo povoleno sloužit mše, patřila pouze řečtina,

[212] TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 273.
[213] MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk. *České země od příchodů Slovanů po Velkou Moravu II.*Praha: Libri, 2006, s. 258.

latina a hebrejština. Bratři proto už roku 867 Moravu opouštějí a považují svůj úkol za hotový.

Rostislav však určitě chtěl realizovat i druhou část svého církevního plánu – získání biskupa pro moravskou církevní samosprávu. Tady se však už očekávalo, že požadavek bude vznesen opět do Říma. Konstantin s Metodějem tak do sídla západoevropského křesťanství skutečně dorážejí, a to z několika důvodů. Předně proto, že v Byzanci byl mezitím zabit Michal III. i svržen patriarcha Fotius, takže oba bratři přicházejí o své opory. Podpora pro tento čin se nedala čekat ani od franských biskupů. Naštěstí jsou papežem Mikulášem I. opravdu pozváni a jeho nástupce Hadrián II. skutečně jejich žáky vysvětí. Tomu muselo předejít uznání slovanské liturgie jako právoplatné. (Respektive došlo k uznání vzdělávacích metod a písma, které pak Metoděj vykládal jako uznání celé liturgie[214].) Konstantin už v Římě zůstal až do své smrti. Oproti tomu Metoděj se nechal vyslat papežem na další misi, tentokrát do Blatenského knížectví.[215] Můžeme se jen dohadovat, kdo měl v tomto tahu hlavní iniciativu. Těžko přepokládat, že to byl nepříliš silný Kocel. Zřejmě šlo o čistě Metodějův tah, který chtěl mít opět blízko do „své“ Moravy. Papežovým dosazením na Blatnohrad byl totiž vyhnán pasovský archipresbyter. Tím se však Metoděj dotkl citlivého místa, protože Panonie patřila do svrchovaného zájmu salzburského episkopátu[216].

11.3.2 Svatoplukova Morava

Rostislavova říše pozoruhodně odolávala tlaku Franků až do doby, kdy se proti němu spojily české kmeny i jeho synovec Svatopluk, tou dobou spravující Nitransko. Čechy i Nitransko totiž uzavřely s Karlomanem separátní mír. Třetí čtvrtinu devátého století tak ovládl Moravu opět chaos, při kterém se Rostislavova říše téměř rozpadla. Rostislav sám byl zajat a zemřel ve vězení. Snažil se zbavit ambiciózního Svatopluka, ale to se nakonec obrátilo proti němu. Mezitím na Moravu zaútočil Karloman a dosadil na její trůn vlastní osoby. Svatopluka měl stihnout Rostislavův osud, ale ten se opět pomocí léčky dokázal na Moravu vrátit a i díky Čechům a Srbům se dokázal opět částečně vymanit z rostoucího franského vlivu. Zároveň však roku 874 sám nabídl Ludvíku Němci mírovou dohodu a zavázal se platit

[214] TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 277.
[215] Blatenské knížectví neboli Panonie je údělné území (rozprostírající se přibližně mezi Drávou, Dunajem a okolo Blatenského jezera / Balatonu), jež roku 847 dostal kníže Pribina po vyhnání z Nitry od východofranského Ludvíka Němce. Po jeho smrti panoval Pribinův syn Kocel, který přijal právě Metoděje na sídelním Blatnohradu (dnešní Zalavár). S příchodem Maďarů postupně zmínky o slovanském osídlení oblasti mizí.
[216] MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk. *České země od příchodů Slovanů po Velkou Moravu II.*Praha: Libri, 2006, s. 139.

roční tribut výměnou za volnost v jednání. Tímto datem tak začíná největší expanze státu, stavějící ji ve finále na hodnou termínu „říše“.

Zajímavé a pro potřeby práce nutné je zvýraznit, že Svatopluk pro své mocenské postupy a územní zisky využíval christianizace. Ať už se jednalo o severní sousedy v Malopolsku, na jihovýchodě v Potisí či sousední Čechy. Bylo by zbytečně ušlechtilé domnívat se, že mu šlo o misii u pohanských sousedů – většinou postupoval pouhým pokřtěním daného knížete, kterého tak k sobě „připoutal“ duchovním příbuzenstvím[217]. Tak jako tak se jednalo o důležitý zlom v dějinách dané oblasti a Svatopluk tím nevědomky posiloval západoevropský vliv v celém středoevropském regionu. Zde se opět dostává na scénu důležitá postava moravské liturgie – Metoděj, v tu dobu vězněný biskup Panonie. Po vyhnání bavorských kněží z Moravy mu Svatopluk svěřil správu nad celou církevní stránkou své země. To ale způsobilo mnohé třenice na domácím církevním poli. Metoděj vyučoval podle ortodoxních byzantských tradic a navíc nepřestal užívat slovanské liturgie, což bylo ve sporu s přece jen už zaběhlou franskou praxí. Svatopluk zde opět potvrdil svou prozíravost, protože tento spor přenechal přímo papeži a dosáhl tím zásadního privilegia. Papež Jan VIII. potvrdil nezávislost moravské církve a tím de facto začlenil Velkou Moravu rovnoprávně mezi ostatní evropské říše. Vysvětil i Metodějovi dalšího biskupa, Wichinga, se sídlem v Nitře. V plánu bylo i vysvěcení druhého, čímž by Velká Morava získala možnost volit si nástupnické arcibiskupy sama. K tomu bylo zapotřebí, aby Metoděj někoho vyslal do Říma; což se bohužel nestalo. Zřejmě kvůli neutuchajícím sporům mezi franskou a staroslověnskou liturgií.

Právě Wiching byl stoupencem Metodějovi tolik neoblíbeného způsobu výkladu Bible a proto byl arcibiskupem moravským vykázán. Metoděj si pak jako nástupce protiprávně jmenoval Moravana Gorazda. Tehdejší papež se však postavil na Wichingovu stranu a uznal neregulérnost slovanské liturgie. Svatopluk už více křesťanské spory nechtěl řešit a vzhledem ke klesající moci Říma v Evropě[218] už ani neměl moc zájem na pevném postavení svého arcibiskupství. Nechal proto podle papežova rozhodnutí vykázat ze země všechny, kdo staroslověnskou liturgii provozovali. Toho se už Metoděj nedožil, protože zemřel krátce po vyvrcholení sporů s Wichingem. Metodějovou smrtí tak končí důležitá etapa náboženského vývoje na našem území, kdy došlo k postupné a pozvolné transformaci země i lidu z pohanských základů na křesťanskou rovinu.

[217] TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 281, 282.
[218] Tamtéž, s. 284.

11.3.3 Období po Metodějovi

Původní staroslověnská liturgie tedy z našeho území vymizela. Ovšem až do desátého století se zachovalo staroslověnské písemnictví, které v Čechách provozovali někteří z exkomunikovaných učenců.

Východofranská říše začala ke sklonku Svatoplukova života opět nabírat na síle, díky schopnému Arnulfovi opírajícího se o podporu Bavorů. Důkazem toho budiž to, že zmiňovaný Wiching se nenadále k Arnulfovi připojil a opustil tak Svatoplukovy služby. Podobná situace zřejmě čekala i celé Čechy, a tak se Svatopluk zavázal k opětovnému placení poplatků. Do středoevropské situace náhle navíc vstoupil nový výrazný faktor – asijští Maďaři. Těch zprvu franský panovník využíval jako spojenců proti Slovanům. Sám však netušil, jaké hordy se za Karpatami ukrývají. Svatopluk se prvotnímu náporu ubránil, roku 894 však zemřel a to byla pro říši větší rána, než maďarská hrozba. Na jeho syna, Mojmíra II., se tak navalilo mnoho problémů naráz – udržet bouřící se okrajová území, odolat nájezdu Maďarů a urovnat vnitřní rozpory. Na úplném konci devátého století využil pomyslného ticha před bouří a obrátil se na nově zvoleného papeže znovu v otázce samostatného arcibiskupství a konečně jako první uspěl. Bohužel se v tu dobu roky říše daly opravdu spočítat na pověstných prstech jedné ruky. Ač se Mojmír II. spojil s Bavory proti maďarskému vpádu, nic už nemohlo zabránit konci říše. Roku 905 hordy z východu zdevastovaly vše co jim přišlo v cestu a celou tehdejší slovanskou zem rozvrátili. To vyvolalo na našem území zmatky a jistě opět pohanskou reakci[219]. Bavoři se pokusili Velkou Moravu restituovat, protože v jejich ochraně zůstával Mojmírův bratr Svatopluk II., ovšem roku 907 byli u taktéž drtivě u Bratislavy poraženi. Tím dějiny moravského státu raného středověku definitivně končí.

Ironií se v historicko-geografickém kontextu může zdát, že Maďaři trvale obsadili jen jih Slovenska a zbytek Moravy, včetně jejího historického jádra, nechali být.

11.3.4 Závěry z velkomoravské éry

Velkomoravská říše byla důležitým mezníkem v dějinách našich i všech středoevropských národů. Jako první představila, ač na počáteční úrovni, opravdovou raně-středověkou státnost. Jako první dosáhla relativního církevního osamostatnění, což vyplývá z pro nás nejdůležitějšího faktu, a sice že jejím působením se naše země přetransformovaly z pozdně pohanských na raně křesťanské. Tento moment v rámci celoevropského Slovanstva nedrží primát, ale stylem ustanovit vlastní liturgii spojenou s vytvořením písma a kodexem

[219] TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 286.

jazyka se řadí mezi výjimečné okamžiky křesťanských dějin. Pro potřeby naší práce konstatujme, že Velká Morava definitivně odsunula kulty předků do pozadí a nastavila tak nový (moderní) pohled na svět. Nebylo už více místa pro slovanské bohy.

11.4 Rané Čechy

Rané Čechy, ač pro dějiny naší země důležitější, pro naši práci už takový význam nemají a můžeme jejich dějiny odsunout trochu do pozadí. Důležité je datum 845, kdy se z politických důvodů nechalo pokřtít několik českých knížat. Doufali, že tím odvrátí nátlak Východofranské říše, což ovšem poté v praxi takový efekt bohužel nemělo. České kmeny se tak několik let horko těžko bránili franskému nátlaku. Bránili se až do doby, kdy je podpořil moravský Svatopluk. Dějiny obou oblastí se pak vyvíjely víceméně podobně, s ohniskem pochopitelně na Moravě.

Hlavním bodem pro uchopení raně středověkého vývoje křesťanství na našem území musíme považovat akt pokřtění Bořivoje – údajně prvního zcela doloženého českého knížete. Z rodu Přemyslovců. Není přesně jasné, kdy k tomuto pokřtění došlo. Prameny však přesně uvádějí, že byl pokřtěn Metodějem[220] a že se tak stalo z popudu Svatopluka. Svatopluk si tak pojistil správu nad Čechami a zjevně takto vyvolil Bořivoje do popředí českého knížectva. (Můžeme se jen domnívat, zda měl Bořivoj výsadní postavení v Čechách už před křtem či ho právě tímto získal.) Bořivoj k tomuto kroku získal i jednoho kněze, který měl v Čechách novou víru dále šířit. Usídlil ho na Levém Hradci, který je dnes považován za nejstarší kamenný kostel v Čechách. Toto konání však nemělo v Čechách zprvu pozitivní odezvu. Právě naopak – Bořivoj byl při povstání svržen a na jeho místo zřejmě dosazen jakýsi Strojmír.[221] Třeštík zde uvažuje o nutném Svatoplukově vojenském zásahu, který dosadil Bořivoje s konečnou platností zpět na knížecí stolec.[222]

11.4.1 Ustanovení stolce

Bořivoj jako první věc po návratu do Čech založil kostel na budoucím místě Pražského hradu. Tento čin byl ve své době zřejmě velice významným krokem, protože na pahorku nad Vltavou, konkrétně na vršku Žiži se v tu dobu zřejmě nacházelo pohanské obětiště. To bylo centrem odbojných Strojmírových druhů. Kostel Panny Marie se tak stává

[220] Muselo se tak stát tedy před 6.4.885, kdy Metoděj umírá.
[221] Jméno Strojmír však zmiňuje pouze jeden pramen – Kristiánova legenda.
[222] TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 337.

druhým nejstarším kostelem v Čechách. Bořivoj si vybral toto místo záměrně, protože se zjevně jednalo o prostor, kde byl ustanoven stolec, ze kterého se Čechám vládlo. Tento zvyk má původní indoevropské kořeny a lze ho vystopovat u mnoha dalších evropských národů – Rusů, Gótů, Keltů, ale i Švédů a Dánů.[223]

Bořivoj tak rázně uchopil zásadní symboliku ve svůj prospěch. *„Nemohl dát jasněji a srozumitelněji všem na vědomí, že staré časy nenávratně skončily, že nastupuje ten „nový a neslýchaný zákon", proti němuž se lid jeho knížectví marně vzbouřil."*[224]
Základy budoucí české státnosti tak byly položeny ruku v ruce s přijetím křesťanství. K plnému rozmachu nové víry dochází až za Bořivojových vnuků – Václava a hlavně Boleslava.

A právě Boleslav během upevňování české státnosti vymycoval nejrázněji pohanství z našeho území. Položil základ českého středověkého státu politicky i nábožensky.

[223] TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 342.
[224] Tamtéž, s. 346.

12. Christianizace jako pozvolný proces

„Křesťanství přinášelo s sebou – ve srovnání s vyžívajícím se pohanstvím – jak vyšší a propracovanější náboženské principy a mravní zásady, tak i obecný kulturní rozvoj… Jeho historicky velmi významným přínosem jakožto ideologie nastupujícího feudalismu byla pomoc při likvidaci staré rodově-kmenové parcelace a přímo podpora budování velkých státních útvarů pod vládou nejvyššího knížete.“[225]

Křesťanství se šířilo mezi Slovany opravdu jen pozvolna. První úspěchy byly zaznamenány již ve čtvrtém století v Panonii u Balatonu; tedy ještě z pozdní doby římské.

Později se nové náboženství dostávalo do kmenových svazů spíše shora – tedy přes knížete, který si tím chtěl upevnit loajalitu vůči okolním mocnostem. Často k tomu docházelo velice násilně – například Boleslav Chrabrý či Břetislav I. přikazovali vybíjet lidem zuby za nedodržování půstu. Přijetí křesťanství bylo spíše jen formální a při jakékoli změně na nejvyšších postech raných státních útvarů se lid opět obracel ke své domácí víře.

Větších úspěchů dosahovali iroskotští misionáři, kteří se snažili nenásilně šířit nové učení mezi prosté lidi – učili se jazyk, inovovali místní agrikulturu a vůbec šli vlastním příkladem.

K jižním Slovanům se křesťanství šířilo z Byzantské říše, zatímco k západním z říše Franské. Jako mezičlánek mezitím stála Velkomoravská říše.

Franská církev používala ke svým misiím nátlaku. Například jakýsi korutanský kněz Ingo zval na hostiny pohanské šlechtice i s jejich křesťanskými otroky. S otroky, jako křesťany sobě rovnými, jedl u jednoho stolu, zatímco pohanské šlechtice nechával sedět venku přede dveřmi. Tímto nepoměrem, který se dotýkal šlechtické cti, nutil pohany k přijetí křtu.[226] Stejného výsledku dosahoval papež v Bulharsku, kde bylo zakázáno, aby se po lovu dělili o kořist křesťané s pohany.[227]

Biskup Ota z Bamberka při své misii mezi Pomořany dosáhl úspěchu pouze u mladých chlapců. Nechal je bez vědomí rodičů pokřtít a lákal je k nové víře různými dary. Ostatní dospělí členové kmene se nechali pokřtít jen pod výhružkou vojenského zásahu, a když potenciální nebezpečí pominulo, přešli hned rychle zpět na starou víru. Když se biskup vrátil po několika letech zpět, dokázal na víru opět obrátit právě jen ty mladé chlapce.[228] Z toho

[225] PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno: FF MU, 2006, s. 542.
[226] TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 301.
[227] Tamtéž, s. 302.
[228] Tamtéž, s. 308.

vyplývá, že na víru bylo v prvopočátcích misie možno dlouhodobě přesvědčit jen neplnohodnotné členy společnosti.

Postupně však všechny větve nové náboženství přijaly – na Balkáně od přelomu 7. A 8. století, samotné Bulharsko v 9. století, od 10. století i východní Slované (spojenectví Kyjevské Rusi s Byzancí) – zde připomeňme notoricky známý „*Křest sv. Vladimíra*“ a výše zmíněné ničení model. Cyril s Metodějem přicházejí na Moravu ve století devátém (jednalo se zřejmě o nejúspěšnější model christianizace) a odtud se víra územně šíří do Polska (i když zde spíše z katolických Čech). Jako poslední vytrvávají Slované v Polabí a Pomořanech, jejichž původní víra se stihla vyvíjet až do dvanáctého století. (Odtud máme také nejvíce zpráv o slovanském náboženství obecně.) Právě zdejší vytrvalost v rodný kult zřejmě přispěla k postupném zániku všech zdejších kmenů – lze se už jen dohadovat, jak by vypadala mapa západobaltského přímoří, kdyby zdejší silné kmeny přijaly dobrovolně křesťanství podobně jako tomu bylo v Polsku či u nás. Ovšem nechme teorii, faktem zůstává, že roku 1068 byla zničena posvátná Retra a samotná Arkona na Rujáně byla vyvrácena roku 1168 dánským králem Valdemarem. Poslední datum je také přelom v postupném úpadku nejzápadnější větve.

Samozřejmě oficiálním přijetím víry místním vladařem či rozvrácením chrámu nebylo ještě vše rozhodnuto. Církev musela učinit mnoho ústupků původní víře, zaobalit místní zvyky do křesťanského hávu, stavět svá poutní místa a kostely promyšleně na původních posvátných lokalitách a pomalu tedy nechat zvykat lid na nový systém.

Zajímavě to vykresluje archeologická situace na hradisku Pohansko u Břeclavi, kde byla za Velkomoravské říše místní pohanská svatyně přestavěna na kostel. Spolu s pádem Velké Moravy začátkem desátého století se zde ovšem vrací původní víra a stavba byla opět užívána k vzdání holdu slovanským božstvům. Podobně tomu bylo na našem území obecně, při otřesení státní (a tedy i církevní) správy se ke slovu opět dostávaly původní obřady.

S postupem času a sílící centralizací moci přemyslovských Čech však tyto pokusy mizí a nastává křesťanská hegemonie.

12.1 Křest svatého Vladimíra

V Kyjevské Rusi, nejvýraznějším slovanském státě raného středověku, se roku 979 či 980 udála zásadní změna. Po vnitropolitickém a vnitrodynastickém boji na knížecí stolec

dosedá Vladimír a buduje nové státní náboženství založené na kultu pohanského boha Peruna. Vzhledem k tomu, že předchozí svržený panovník, Vladimírův bratr Jaropolk, přijal za doby svého vládnutí křesťanství z Říma, dal by se tento čin považovat za pohanskou reakci[229].

Vladimír dosadil Peruna na centrální kyjevské božiště a vedle něj pak postavil Chorse, Dažboga, Striboga, Simargla a Mokoš.

Proč vlastně měl Vladimír potřebu renovovat pohanský panteon? Jeho Kyjevská Rus byla v té době na vrcholu a určitě nemohla působit dojmem, že by potřebovala nějakou nábožensko-politickou vzpruhu. Jedno možné vysvětlení říká, že Vladimír se mohl pokoušet vytvořit vlastní alternativu k sílícímu vlivu obou velkých křesťanství, islámu či snad judaismu. Mohl tedy sáhnout po původní slovanské víře, které se pokusil dát moderní tvar a háv a ustanovit ji jako středohor svého panování. Nicméně to ale nevysvětluje, proč do hlavního panteonu dosadil zrovna tak podivnou směsici bohů.

Další teorie o smyslu Vladimírovy sestavy se právě k jednotlivým postavám panteonu obrací a tvrdí, že jich panovník zvolil proto, aby si naklonil podrobená etnika. To by vysvětlovalo podivný a zamotaný původ jmen Chorse a Sěmargla. Trhlinou na této teorii však zůstává fakt, že pokud by panovník dosadil jako ústupek do své ideologie bohy původně íránské, proč by neučinil stejně i s ohledem na další etnika – Germáni, Baltové, Ugrofinové měli v jeho říši nesrovnatelně větší (a hlavně doložené) zastoupení.[230]

Konečně třetí teorie pak uvažuje, zda nestavěl kyjevský Vladimír své nové náboženství skutečně jen okolo Peruna a zda všechny čtyři zbylé bohy do příběhu nedosadil někdo z dobových kronikářů při přepisech. Je klidně možné, že se jedná jen o invenci někoho pozdějšího, kdo přidal čtyři jemu známá (a zjevně i lokální) slovanská božstva. Tuto tezi podporuje i fakt, že v příběhu nemají ostatní božské postavy žádnou roli, jsou jen doplněním věty, rozšířením výčtu postav. Otázkou však zůstává, kdo a hlavně proč by to dělal.

12.1.1 Vláčení Peruna

Zhruba deset let po vytvoření Perunova kultu ale přichází v Kyjevské Rusi k další převratné změně. Vladimír se rozhodne přijmout křesťanství. (Tomu předchází známá alegorická báje, kdy si Vladimír nechá k sobě postupně zavolat představitele všech čtyř významných náboženství té doby a vybírá. Katolicismus reprezentovaný Němci nepřijali už

[229] TÉRA, Michal. *Perun. Bůh hromovládce*. Praha: Pavel Mervart, 2009, s. 146.
[230] Tamtéž, s. 136.

jeho předci, a proto ani jeho neosloví. Islám z rukou Bulharů zdá se mu příliš asketický – hlavně zákaz alkoholu působí na Vladimíra nemyslitelně. Židovská víra na něj působí negativně svým zbloudilým osudem. Konečně čtvrtá řecká ortodoxie, jejíž představitelé ji prý vychválili a ostatní víry očernili, na Vladimíra zapůsobí natolik, že se ji rozhodne učinit tou vlastní.[231])

Hned po přijetí křesťanství všechny legendy připomínají onen čin, jenž pro nás zaznamenal i K. H. Borovský – poražení model, jejich rozsekání a spálení. Nejostentativnější svržení si vysloužila modla Peruna, která byla přivázána ke koňskému ocasu a vláčena až k potoku. Dále byla dvanácti muži bita a konečně svržena do vody a vlečena potokem až do Dněpru. Vladimír pak určil muže, kteří museli sochu sledovat až po dněperské prahy[232], aby ji nikdo z vody nevylovil.[233] Tak to alespoň popisuje nejpodrobnější staroruský letopis – *Povesť vremennych let*.

Kyjevskému Perunovi se tak dostalo stejně teatrálního svržení jako další slavné slovanské modle – rujánskému Svantovítovi. Zatímco však u polabských Slovanů tento čin vykonali dobyvatelé, zde se jednalo o domácího panovníka a domácí lid. Mohlo by se tedy spíše než o čin „veřejné popravy", jak to musel chápat dobový kronikář, jednat o nějaký místní rituál. Toho, kdo alespoň lehce zachytil něco z českých zvyků, musí nutně napadnout analogie s masopustním vynášením Morany. Zvyk pohřbívání něčeho pro příchod nového je známý po celé Evropě, od Britských ostrovů přes Německo až po Ukrajinu. Dalo by se tedy vytušit, že vladimírovské svržení Peruna v podstatě znamená jeho rituální pohřbení něčeho, co pominulo a má býti nahrazeno novým[234]. Stejně jako se pohřbívá zima a vítá jaro. L. S. Klejn tuto teorii rozvíjí ještě dále a navrhuje, že takovéto pohřbívání Peruna se mohlo konat v Rusi každý rok. Perun podle něj zaujímal výraznou úlohu v jarních zemědělských kultech, a tak by se před námi objevil krásný popis staroslovanského rituálu. Kronikář, zaznamenávající Perunovo vláčení, by tak vlastně pouze nepochopil každoroční zvyk a vyložil si ho po svém. Tato teorie však postrádá jakékoli další důkazy a berme ji raději spíše jako zajímavost.

Perunovo svržení v Kyjevské Rusi na konci desátého století nám symbolicky předznamenává konec slovanského pohanství a definitivní nástup křesťanského monopolu.

[231] TÉRA, Michal: *Perun. Bůh hromovládce*. Praha: Pavel Mervart, 2009, s. 139.
[232] Faktická hranice tehdejší Kyjevské Rusi.
[233] TÉRA, Michal. *Perun. Bůh hromovládce*. Praha: Pavel Mervart, 2009, s. 139.
[234] Tamtéž, s. 143.

13. Závěr

Průzkumem všech kapitol vybraných děl, dvou od K. J. Erbena a jednoho od Boženy Němcové jsme se pokusili najít slovanské motivy, kterými se literáti inspirovali pro svoji tvorbu. Jejich stěžejní práce české pohádkářské tradice nám měly být klíčem k tomu, zda některé výše zmíněné motivy mají přímou návaznost na dávnou slovanskou tradici.

Obecný význam zmíněných děl Karla Jaromíra Erbena a Boženy Němcové je pro českou literaturu nepopiratelný. Jejich pohádkové motivy, ať už sebrané z lidové slovesnosti nebo jimi samotnými částečně okrášlené, nám vytvořily soubor hodnot, které dnes považujeme za pohádkový standard. Nelze s jistotou říci, který z dvou vrstevníků měl vliv větší, protože každý sledoval trochu jiné cíle. Němcová pracuje více s dějem a snáze popouští uzdu svojí fantazii. I proto lze jen těžko striktně dohledat, kde skutečně čerpala z lidových pověr, případně z kterých konkrétně.

Z vědeckého hlediska a pro potřeby naší práce je tak pro nás dílo Karla Jaromíra Erbena lépe uchopitelné a jednoznačně přínosnější. Autor si ostatně jako jeden z mnoha svých etnografických a literárních cílů dal i pokus sebrat všechny slovanské pohádky. Ty s nejvýraznějšími či nejklasičtějšími motivy zařadil do svého obsáhlého díla *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních*, které nám tak přináší spektrum slovanských motivů. Jiný už byl záměr při tvorbě *Kytice*. Tato sbírka patří do literatury krásné. Erben pomocí brilantního jazyka vytváří umělé balady, pro které se původními motivy jen nechává inspirovat. S dostatkem odborné literatury se však dá vysledovat původní stopa prastaré víry. Obzvláště pohledem nového historismu pak na jeho dílo můžeme nahlížet jako nedílnou součást naší historie, ve které se prolíná dobová snaha uměle oživit národní povědomí s odrazem původních slovanských motivů.

Rozebrali jsme proto zejména Erbenovy knihy a nalezli v nich celkem třináct prokazatelně slovanských démonických postav. U těch jsme pak dále zkoumali jejich funkci v daných pohádkách či baladách. Ty jsme si pro lepší uchopení rozdělili na přímé a nepřímé.

V Erbenových dílech démoni v přímých funkcích zásadně ovlivňují pohádku či baladu. Hrdinu klamou, bojují s ním, jsou od něj poráženi či nikoli, působí i škody rodině a blízkým. V těch nepřímých pak mohou informovat škůdce, nechat hrdinu podstoupit zkoušku, pronásledovat ho či být hrdinovi zákazem. I v pohádkách tak stále plní svou původní reálnou funkci, tedy působit jako morální apel, určovat hranice, kam se smí. Staří Slované právě přes vyprávěné pohádky nechávali tyto bytosti ožívat, aby varovali před nebezpečím vnějšího světa.

Erben i Němcová nám tak přinášejí svoji představu lidové víry a dávných časů, kterou sice staví na pevném folklorním základu, ale kterou nemůžeme považovat za čistě původní. Musíme konstatovat, že naše dnešní povědomí o démonických bytostech je částečně reliktem dávných pověr a částečně literárním konstruktem autorů, kteří pracovali s celoevropskými motivy. To dokládá i úspěšná aplikace Proppova systému na jejich díla. Propp vycházel z Aarne-Thompsonova katalogu, který se snaží mapovat pohádky po celém světě a slučuje shodné motivy.

Navíc vzhledem k pozdější pohádkové tvorbě, která čerpala zejména z těchto dvou spisovatelů, dnes převažují spíše literárně dodané konstrukty, které se opisy a přepisy dostávají do čistě fantazijních rovin. To však nemůžeme Erbenovi a Němcové vyčítat. Naopak. Nebýt jejich snahy zachytit poslední zbytky původní víry, by pro nás dnes démonické postavy byly jen bezobsažnými jmény. Zejména díky těmto autorům se stopy slovanské víry přetransformovaly z pověr a lidové slovesnosti do moderních pohádek a literatury obecně, kde si žijí vlastním životem.

Uchováváme si tak ale stále živou a progresivní součást původně čistě slovanského folkloru?

S přihlédnutím k popularitě obou spisovatelů nemůžeme říci, že by jejich potenciál ohledně zachování potencionálních slovanských motivů byl plně využit. Pokud projdeme všechna tři probraná díla znovu, zjistíme, že jejich skutečný a praktický přínos vidíme pouze na postavě vodníka. Erbenova představa vodníka se zachovala do dnešních dnů nezměněná a působí jako vzor, který je dodnes živý. Při pouhém pohledu na jeho ztvárnění jej jistojistě poznáme a dokážeme ho pojmenovat. Autor provádí nezastupitelnou roli zachránce démonického motivu.

Druhým Erbenovým příspěvkem je zakotvení pojmu polednice nejen jako postavy samotné, ale i zachování její funkce. Jak jsme již ale rozebrali v textu, obecné povědomí o polednici jako postavě vždy vytane na povrch ve spojitosti s básnickou sbírkou – polednice tedy funguje pouze jako „Polednice“ a ač o ní povědomí stále máme, dává nám smysl pouze v kontextu Erbenovy balady.

Erbenův další přínos je (jak bylo zmíněno výše) velký, ale už ne tak v průkazné rovině jako u vodníka či alespoň diskutabilní jako u polednice. Upír, mory, jezinky, dobří duchové – ti všichni hrají hlavní role v baladách Kytice a čtenář je tak čtením poznává a zažívá. Rozklíčovat jejich pravou podstatu a umět je pojmenovat však bez dalších zdrojů a souvislostí už nedokáže. Zde tedy musíme konstatovat, že Erben zůstal na půl cesty.

Obdobně živých postav najdeme v Erbenově Stu prostonárodních pohádek a pověstí slovanských. Autor s nimi ale už nepracuje tak transparentně jako v Kytici. Popis jezinek by například fungoval stejně dobře jako popis vodníka, ale zde můžeme být rádi, že tomu tak není. Erben zde z jakéhosi důvodu zaměnil jezinky s rusalkami a to by případného čtenáře jen mátlo. Podmiňovací způsob se hodí proto, že jeho folkloristické veledílo přece jen v tak širokou známost nevešlo a krom několika přepisů pro děti zůstalo v podstatě od vydání nevyužito. Přínos díla se Kytici nemůže rovnat.

A konečně Báchorky Boženy Němcové, ve kterých jsme našli jen jeden skrytý motiv. Spisovatelčina práce je stejně populární jako Erbenova Kytice. Démonickými motivy ale příliš neoplývá, takže přes její nesporný přínos nemůžeme říci, že by nám byla pro potřeby práce platná. Naopak spíše vyvstává otázka, zda se Němcová cíleně démonickým motivům vyhýbala. To se, vzhledem k Erbenovu zaujetí těmito motivy, přímo nabízí. Zdali je považovala za příliš morbidní do dětské tvorby, či jí připadaly z jiného důvodu neatraktivní, se už asi můžeme jen dohadovat.

Jak nám dokládá přehled slovanských dějí v druhé části práce, pohanskou víru ve vrcholné době raného středověku bylo nutné odhodit. Obzvláště v regionu střední Evropy. Už František Palacký si všimnul, že pokřesťanštění slovanských kmenů bylo otázkou životní: „*V pokřesťanění záležela oné doby životní otázka všech národů slovanských. … Že Čechové osudu Obodritů, Luticů, Ratarů a jiných pokrevenců svých unikli, za to nejvíce děkovati mají včasnému a upřímnému pokřesťanění svému.*“[235] V době utváření a pozdějšího formování raného středověku bylo totiž více než důležité patřit do Evropy křesťanské. Pohanství definitivně vyšlo z módy.

„Nejprogresivnější“ vrstvou té doby byla pochopitelně knížata a tak jako první v kmeni přijímala novou víru. Alespoň tak to bylo ve slovanských kmenech, jež vydržely do dnešních dnů. Kmeny, kde se udržela vlastní víra a kde se knížecí vrstva nestala tou hybnou jednotkou, většinou úplně vymizely. Dušan Třeštík podává k tomuto jevu uvěřitelné vysvětlení. Jednalo se totiž o to, zda knížecí vrstva skutečně přejala v kmeni vůdčí postavení. Měla potom možnost určovat chod své společnosti a pokřesťanštit svůj lid shora (tedy násilně a zpočátku spíše formálně). Naopak kmeny, kde knížata hrála roli podřadnou a kde se tedy uvnitř společnosti tato nová vrstva neuchytila, neměly potřebu přizpůsobovat se novým trendům a konzervativnost jejich uspořádání je postupně dovedla k zániku.[236] Odhození

[235] TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 298.
[236] Tamtéž, s. 299

pohanství a vznik šlechtické vrstvy tak jdou ruku v ruce při přerodu raně-středověkých slovanských kmenů v autonomní či částečně autonomní státní zřízení.

Jedná se tedy o proces pokřesťanštění shora a nikoli zdola, jak tomu bylo například v antickém Římě.[237] Tam šlo o proces přerodu víry a myšlení jednotlivce, zatímco zde se jednalo o změnu celých politických subjektů. Změnit myšlení jednotlivce archaického slovanského kmene bylo v té době nesmírně těžké. Těžko lze chápat konverzi v křesťanství z jakéhosi „pohanství" jako krok, kdy dojde k výměně jedné veličiny za druhou. Pohanství obecně se nevztahuje jen k otázce víry. Zasahuje do veškeré každodennosti pohana.

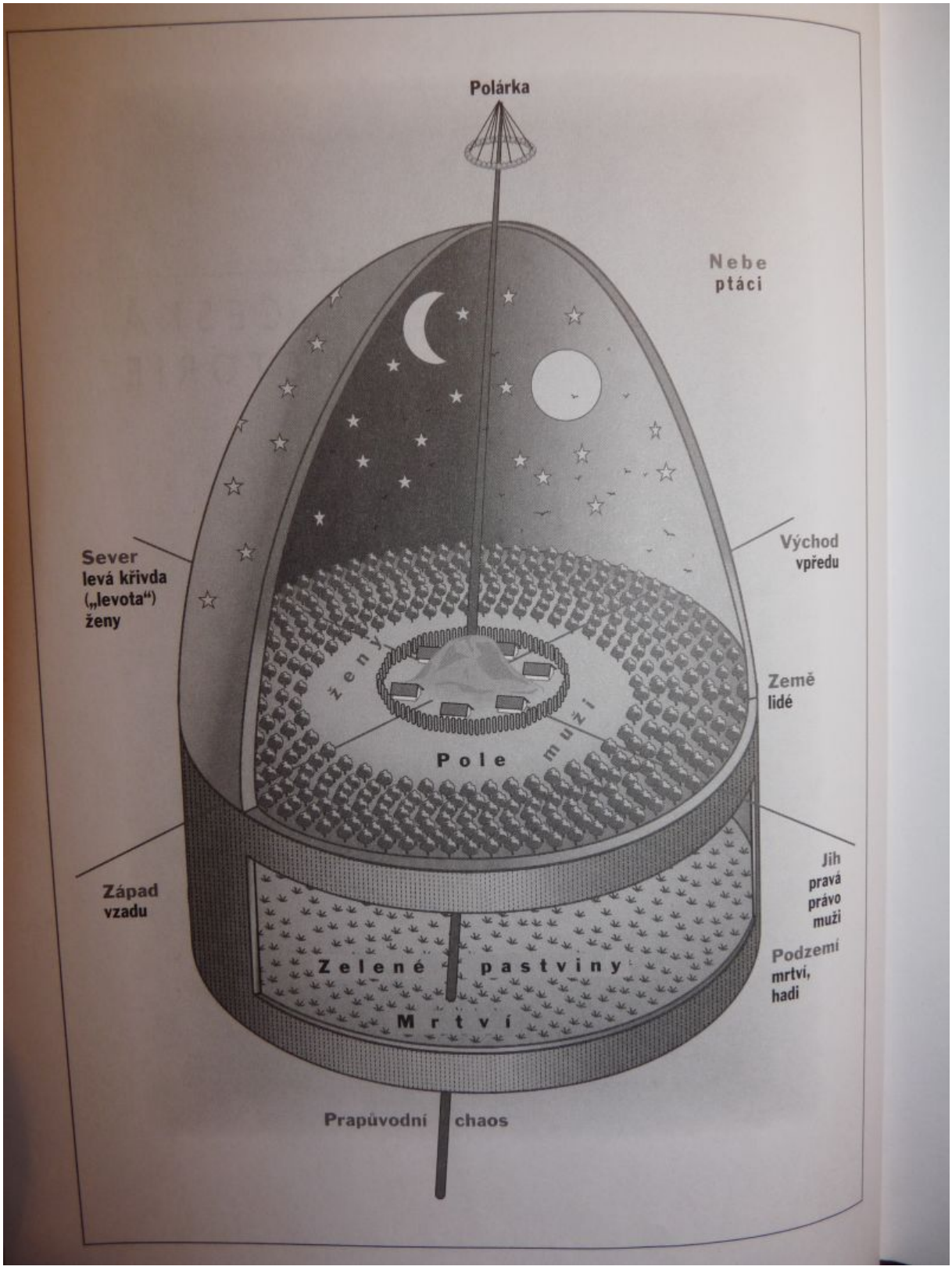
Pro Slovany a zřejmě i pro všechny raně-středověké pohany obecně nebyla totiž víra jen hodnotou sama o sobě. Bohové, démoni, zvyky a obyčeje jim patřící byly všeobecnou součástí života jako chov ovcí či jarní setba. Nešlo jen tak vytrhnout z kontextu víru a nahradit jí nějakou jinou. To mohlo fungovat z krátkodobého, nikoli však z dlouhodobého hlediska. Je to vlastně i vysvětlením toho, proč v lidové víře a obyčejích přetrvala víra v nižší démony a bytosti dlouho do novověku. Zatímco nejvyšší bohové, bohové Vladimírova panteonu, Svantovít na Rujáně a další plnili spíše roli vládců světa, nedotknutelných osob, které si obyčejný člověk mohl jen sotva představit, drobní raraši a skřítkové byli bytostmi, se kterými mohl raně-středověký Slovan přijít do styku jakoby každodenně. Takže když se konečně podařilo křesťanským misionářům obrátit naruby slovanskou představu světa jako celku a vštípit nově věřícím i křesťanské principy, stále zde zůstávala ta každodenní pověrčivost.

Nebylo proto nelogické, že křesťanství se snažilo zapojit tyto báchorky a pověry do svého systému hodnot, kde byla většině démonů přiřknuta role pekelná. Naskýtá se otázka, proč se do dnešní doby zachovalo povědomí většinou pouze o škodlivých raraších či potměšilých vodnících a nikoli o dobrých postavách a ochráncích domovů? Odpověď nám opět podá křesťanská víra. Ač je totiž v základu monoteistická, v každodenní praxi si vypomáhala postavami nejrůznějších svatých, nejrůznějších patronů a jejich zázračnými skutky. Ty tak snáze nahradily roztroušené a nekompaktní slovanské pohanství nejen co se týče regionálních bůžků, ale právě i různých dalších bytostí a dobrých duchů.

Z pohanství raných Čechů nám tak dodnes přežil jen drobný zlomek v podobě několika démonických postav, které zakořenily v českých pohádkách.

[237] Tamtéž, s. 298.

Přílohy



Obrázek 1: Rekonstrukce slovanské představy světa

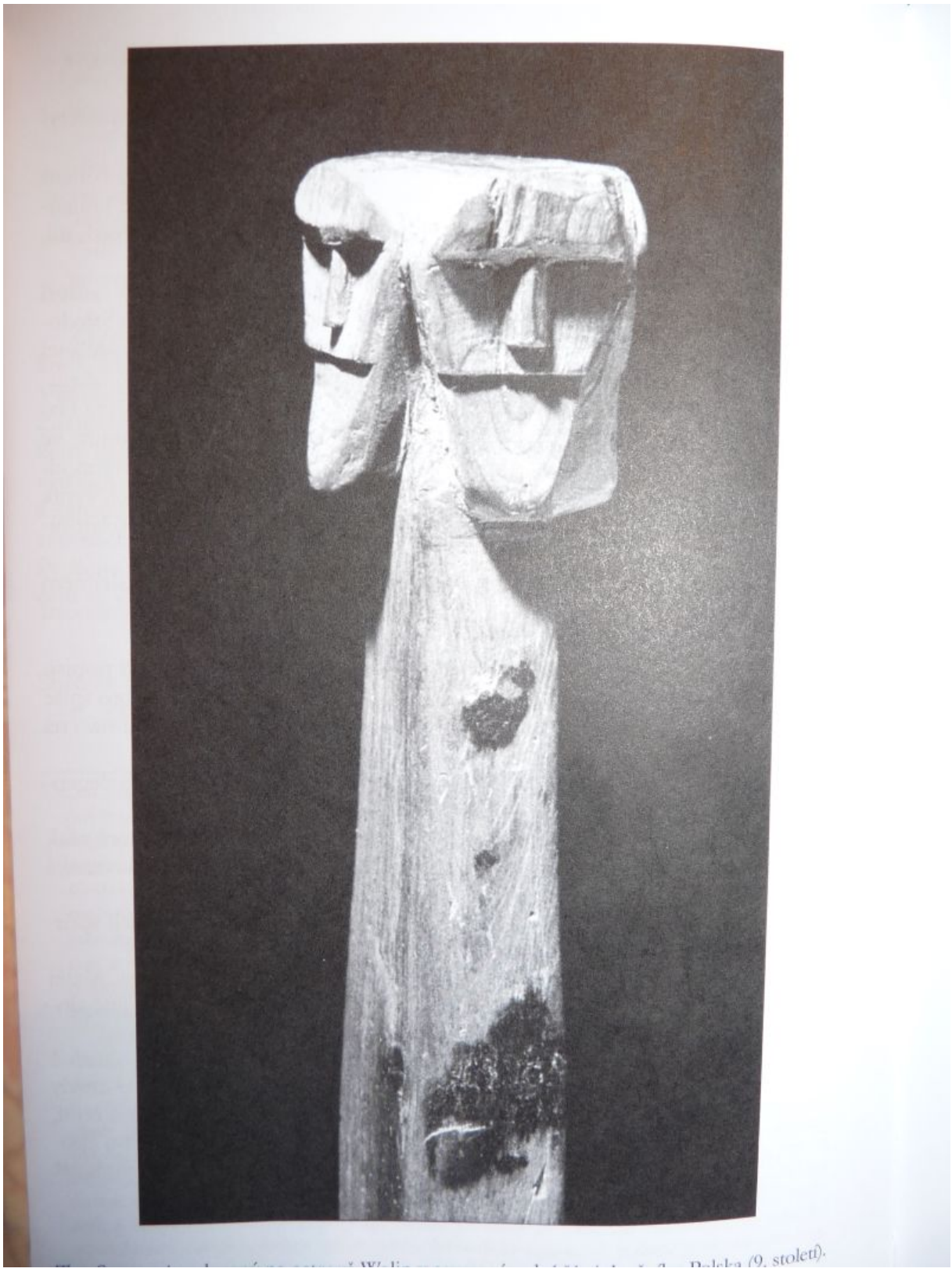
(in Mýty kmene Čechů)

Obrázek 2: Podoba Velese

Jan Zrzavý, Slovanský bůh stád Veles (in Mýty kmene Čechů)

Obrázek 3: Romantizující podoba Peruna

(*http://www.ancient-bulgaria.com z 10.1.2010)*



Obrázek 4: Svantovítova modla nalezená na ostrově Wolin, Polsko

(in Perun. Bůh hromovládce)

Obrázek 5: Moderní pohanské rituály v Rusku

(http://en.wikipedia.org/wiki/File:ModRusPag.jpg z 12.1.2010)

Obrázek 6: Podoba Baby Jagy

Ivan Bilibin, Baba Jaga (*http://en.wikipedia.org/wiki/File:Bilibin._Baba_Yaga.jpg z 12.1.2010)*

Obrázek 7: Podoba Rusalky

(http://www.rabenclan.de z 12.1.2010)

Obrázek 8: Podoba Rusalek

Konstantin Makovsky (http://en.wikipedia.org/wiki/File:Rusalki.jpg z 12.1.2010)

Obrázek 9: Podoba domovoje

(http://cs.wikipedia.org/wiki/Soubor:Domovoi.jpg z 12.1.2010)

Obrázek 10: podoba vodníka

Ivan Bilibin, Vodyanoy (http://en.wikipedia.org/wiki/File:Vodyanoy.jpg z 12.1.2010)

Obrázek 11: Kytice pověstí národních

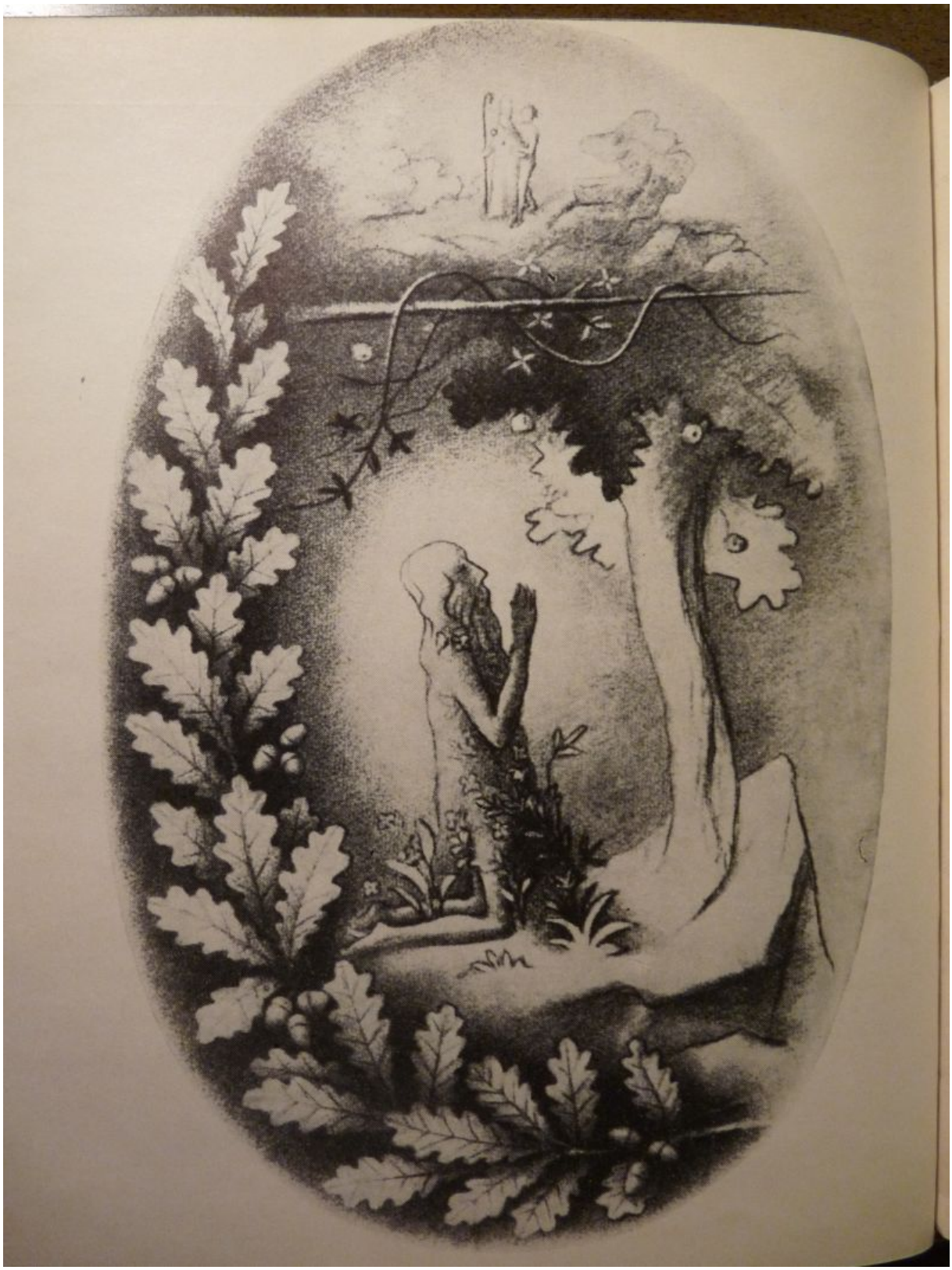
Cyril Bouda (in Mateří Doušky)

Obrázek 12: Svatební košile

Jan Zrzavý (in Mateří Doušky)

Obrázek 13: Svatební košile

Antonín Procházka (in Mateří Doušky)

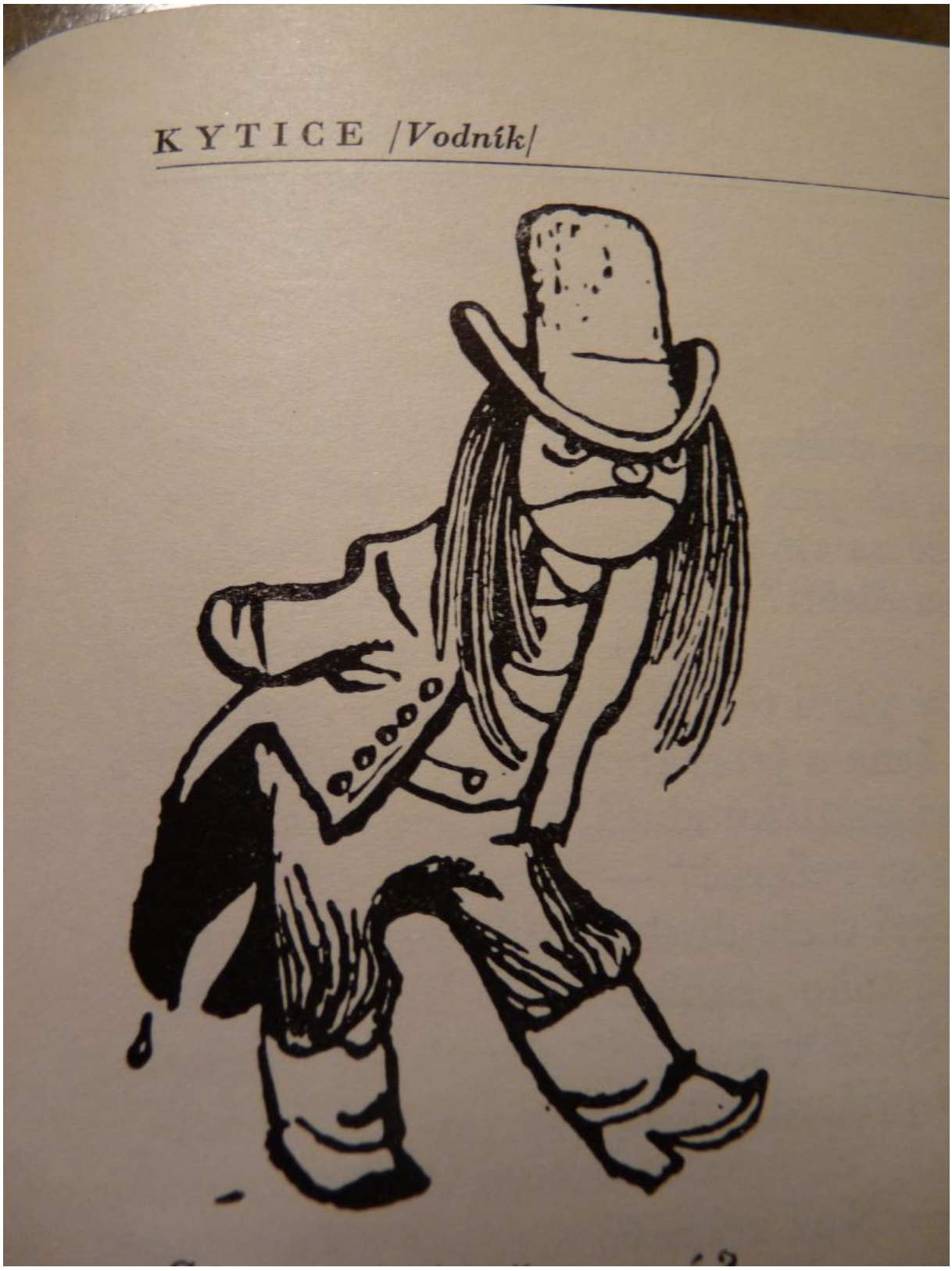


Obrázek 14: Záhořovo lože

Jan Zrzavý (in Mateří Doušky)

Obrázek 15: Vodník

Antonín Procházka (in Mateří Doušky)

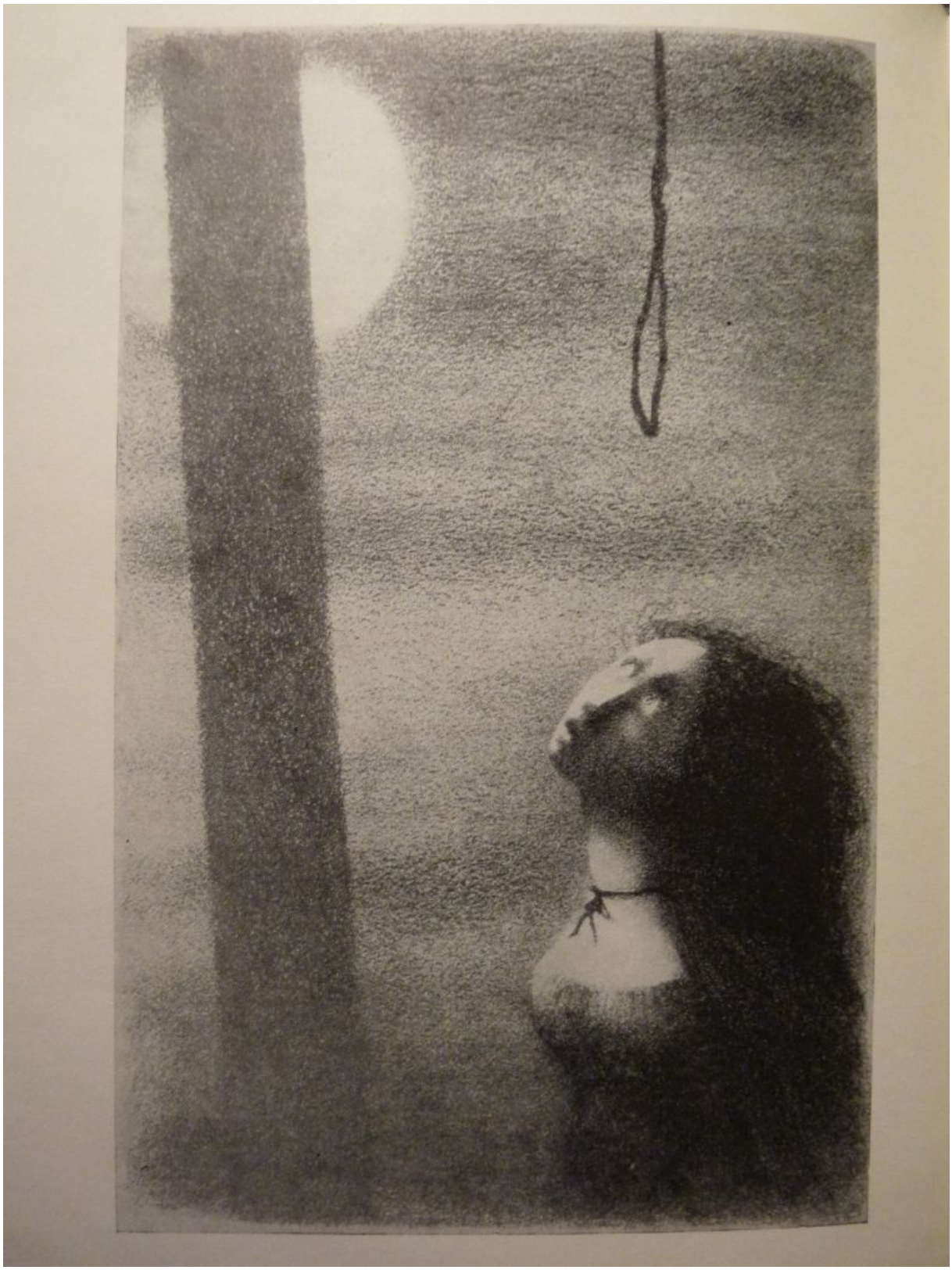


Obrázek 16: Vodník

Jiří Trnka (in Mateří Doušky)

Obrázek 17: Vrba

Antonín Procházka (in Mateří Doušky)



Obrázek 18: Dceřina kletba

Ludmila Jiřincová (in Mateří Doušky)

Obrázek 19: Vampyrický motiv

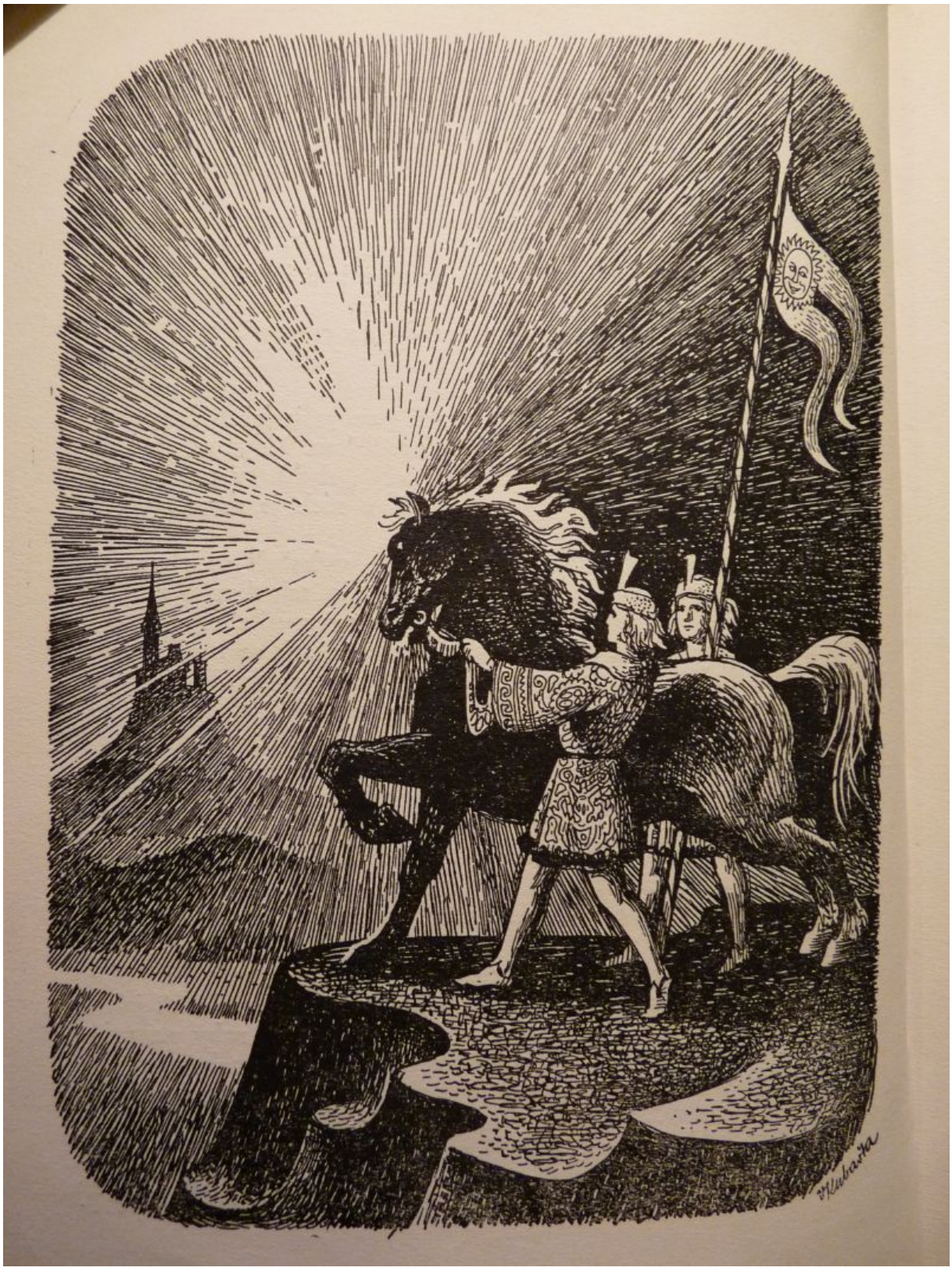
(in Mateří Doušky)

Obrázek 20: Jezinky

Vojtěch Kubišta (in Národní pohádky)

Obrázek 21: Zlatá přadlena

Vojtěch Kubišta (in Národní pohádky)



Obrázek 22: Slunečný kůň

Vojtěch Kubišta (in Národní pohádky)

Obrázek 23: Švec a čert

Vojtěch Kubišta (in Národní pohádky)

Seznam literatury

AARNE Antti - THOMPSON Stith. *Typy ľudových rozprávek. Klasifikácia a bibliografia. Díl 1.-2.* Praha: Společnost československých národopisců při ČSAV 1960.

AARNE Antti - THOMPSON Stith. *Typy ľudových rozprávek. Klasifikácia a bibliografia. Díl 3.* Praha: Společnost československých národopisců při ČSAV 1960.

ASOV, Alexander I. *Velesova kniha*. Praha: Dobra, 2002.

BENÝŠKOVÁ, Jarmila. *Karel Jaromír Erben. Výběrová bibliografie k 200. výročí narození*. Hradec Králové, Knihovna města Hradec Králové, 2011.

BERANOVÁ, Magdalena. *Slované*. Praha: Libri, 2000.

BOLTON, Jonathan (ed.). *Nový historismus / New historicism.* Brno: Host 2007.

BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008.

CAMPBELL, Joseph. *The power of myth.* New York: Anchor books, 1991.

DI NOLA, Alfonso M. *Ďábel a podoby zla v historii lidstva*. Praha: Volvox Globator, 1998.

ERBEN, Karel Jaromír. *Kytice*. *Z pověstí národních*. Praha: Mladá fronta, 2009.

ERBEN, Karel Jaromír. *Mateří Doušky*. Praha: KPP, 1969.

ERBEN, Karel Jaromír. *Národní pohádky*. Červený Kostelec: J. Doležal, 1941.

ERBEN, Karel Jaromír. *Sto prostonárodních pohádek a pověstí v nářečích původních*. *Čítanka slovanská s vysvětlením slov*. Praha: I. L. Kober, 1865.

FREUD, Sigmund. *Totem a tabu*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997.

GALUŠKA, Luděk. *Slované. Doteky předků*. Brno: Moravské zemské muzeum**,** 2004.

GRUND, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich a. s., 1935.

HOPCKE, Robert H. *Průvodce po vybraných spisech C. G. Junga*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1994.

HORÁLEK, Karel. *Slovanské pohádky*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 1964.

CHROPOVSKÝ, Bohuslav. *Slované. Historický, politický a kulturní vývoj a význam*. Praha: Orbis, 1989.

KALANDRA, Záviš. *České pohanství I. díl. Nejstarší prameny.* Praha: Dauphin, 2002.

KALANDRA, Záviš. *České pohanství II. díl. Osudy bohů.* Praha: Dauphin, 2002.

KRUMLOWSKÝ, Felix. *Legendy a pověsti z Čech a Moravy*. Praha: Pavel Dobrovský – BETA, 2005.

MAIELLO, Giusseppe. *Vampyrismus*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004.

MÁCHAL, Jan. *Bájesloví slovanské*. Olomouc: Votobia, 1995.

MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk. *České země od příchodů Slovanů po Velkou Moravu I.* Praha: Libri, 2006.

MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk. *České země od příchodů Slovanů po Velkou Moravu II.* Praha: Libri, 2006.

MESSADIÉ, Gerald. *Obecné dějiny ďábla*. Praha: Odeon/Argo, 1996.

MUCHEMBLED, Robert. *Dějiny ďábla*. Praha: Argo, 2008.

NĚMCOVÁ, Božena. *Národní báchorky a pověsti I.* Praha: Československý spisovatel, 1950.

NĚMCOVÁ, Božena. *Národní báchorky a pověsti II.* Praha: Československý spisovatel, 1950.

PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno: FF MU, 2006.

PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství našich prapředků*. Brno: FF MU, 1994.

PROFANTOVÁ, Naďa - PROFANT, Martin. *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*. Praha: Libri, 2007.

PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie.* Jinočany: H&H 2008.

ŠMAHELOVÁ, Hana. *Návraty a proměny. Literární adaptace lidových pohádek.* Praha: Československá akademie věd 1990.

ŠOLLE, Miloš. *Od úsvitu křesťanství k sv. Vojtěchu*. Praha: Vyšehrad, 1996.

TÉRA, Michal. *Giuseppe Maiello: Vampyrismus v kulturních dějinách Evropy.* Dostupné na: <http://dejiny.nln.cz/archiv/2005/12/giuseppe-maiello-vampyrismus-v-kulturnich-dejinach-evropy> (cit. 26. 9. 2012)

TÉRA, Michal. *Perun. Bůh hromovládce*. Praha: Pavel Mervart, 2009.

TILLE, Václav. *České pohádky do roku 1848*. Praha: J.Laichter, 1909.

TILLE, Václav. *Soupis českých pohádek.* Praha: Česká akademie věd a umění, 1929.

TILLE, Václav. *Soupis českých pohádek. Dílu II. Svazek I.* Praha: Česká akademie věd a umění, 1934.

TILLE, Václav. *Soupis českých pohádek. Dílu II. Svazek II.* Praha: Česká akademie věd a umění, 1937.

TOMAN, Jaroslav. *Vybrané kapitoly z teorie dětské literatury.* České Budějovice: Pedagogická fakulta JU 1992.

TŘEŠTÍK, Dušan. *Mýty kmene Čechů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.

TŘEŠTÍK, Dušan. *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008.

TŘEŠTÍK, Dušan. *Vznik Velké Moravy*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001.

URBANOVÁ, Svatava. *Meandry a metamorfózy dětské literatury.* Olomouc: Votobia 2003.

VYHLÍDAL, Zdeněk. *Klasická pohádka a skutečnost.* Olomouc: Matice cyrilometodějská 2004.

WARNEROVÁ, Elizabeth. *Ruské mýty*. Praha: Levné knihy, 2006.

WHITE, Hayden. *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje*. Praha: Karolinum 2010.

ZÍBRT, Čeněk. *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*. Praha: Academia, 1995.

Seznam příloh

Obrázek 1: Rekonstrukce slovanské představy světa 104
Obrázek 2: Podoba Velese 105
Obrázek 3: Romantizující podoba Peruna 106
Obrázek 4: Svantovítova modla nalezená na ostrově Wolin, Polsko 107
Obrázek 5: Moderní pohanské rituály v Rusku 108
Obrázek 6: Podoba Baby Jagy 109
Obrázek 7: Podoba Rusalky 110
Obrázek 8: Podoba Rusalek 111
Obrázek 9: Podoba domovoje 112
Obrázek 10: podoba vodníka 112
Obrázek 11: Kytice pověstí národních 113
Obrázek 12: Svatební košile 114
Obrázek 13: Svatební košile 115
Obrázek 14: Záhořovo lože 116
Obrázek 15: Vodník 117
Obrázek 16: Vodník 118
Obrázek 17: Vrba 119
Obrázek 18: Dceřina kletba 120
Obrázek 19: Vampyrický motiv 121
Obrázek 20: Jezinky 122
Obrázek 21: Zlatá přadlena 123
Obrázek 22: Slunečný kůň 124
Obrázek 23: Švec a čert 125

Rigorózní práce: Původní slovanské motivy v díle K. J. Erbena a B. Němcové (v kulturologické perspektivě)

Autor: Tomáš Šťástka

Uživatel stvrzuje svým čitelným podpisem, že si zapůjčil tuto rigorózní práci. Pokud ji použije pro svou práci, prohlašuje, že ji uvede mezi ostatní literaturou a bude ji citovat jako každou jinou.

Dne	**Jméno**	**Název práce**	**Podpis**