

OPONENTSKÝ POSUDOK na dizertačnú prácu Michala Téry:

„PERÚN. HISTÓRIA A TYPOLÓGIA SLOVANSKÉHO HROMOVLÁDCU“

Práca M. Téry sa pokúša veľmi zaujímavým spôsobom vyplniť medzeru, ktorá v súčasnej odbornej literatúre či už stredoeurópskeho alebo východoeurópskeho priestoru nesporne vládne. Západoeurópsky priestor ani nemusíme spomínať, v tomto bode ide jednoznačne o *terra incognita* vedeckého výskumu, o čom žiaľ svedčia mnohé na Slovensku i v Čechách publikované encyklopédie svetových mytológií, ktoré Slovanom venujú len žalostný zlomok navyše odborne povážlivej kvality.

Z hľadiska posúdenia pokusu o kvalitatívne zaplnenie tejto medzery som sa ako oponentka ocitla pravdu-povediac vo veľmi zvláštnom postavení, ktoré sa pokúsim vyjadriť v jednej vete: tento pokus Michal Téra uskutočnil mimoriadne ambicióznym a zároveň precíznym spôsobom, ktorému sa dá len máločo vyčítať. Situácia, v akej sa pri štúdiu slovanskej mytológie, resp. náboženstva chtiac nechtiac ocitáme, však istým spôsobom spochybňuje naše „pokúšanie“ v tomto smere: pramene sú žalostne fragmentárne, až povážlivo žánrovo a historicky nesúrodé, geograficky roztrieštené, ide v prvom rade o pramene „second handovej“ kvality, t.j. autochtónne pramene de facto chýbajú, stretávame sa tu prevažne s gréckymi a kresťanskými interpretáciami a pod.... V danom prípade je nesmierne ťažké rozlíšiť polohu „rekonštrukcie“ a „konštrukcie“. Myslím, že toto je „Achillova päta“ predkladanej dizertácie. Buď v danom prípade apriori zamietneme možnosť „vedeckej“ rekonštrukcie, alebo pripustíme možnosť rekonštrukcie na hrane konštrukcie a budeme ďalej sledovať autorov zámer. Vzhľadom na kvantitu aj kvalitu už vykonanej práce sa teraz prikloníme k druhej možnosti.

Skôr, než pristúpim k celkovému hodnoteniu práce, upozorním na niekoľko nepresností či nezrovnalostí, pričom niektoré zostanú v rovine úvah (ako protiúvahy úvah autorových).

V časti 1. nesúhlasím s formuláciou „gramotná vrstva nemá pochopiteľne dôvod zaznamenávať pohanskú vieru, ktorá mala byť vyvrátená a zabudnutá“ (s. 10), pretože väčšinou v Európe a napokon aj mimo nej ide práve o takýto prípad (spomeňme len Island a Írsko), takže je skôr istým spôsobom zvláštne, že k tomu nedošlo aj v slovanskom prostredí. V tejto časti mi niečím vadili vyjadrenia autora typu: „mimo starou Rus po Perunovi nešťek

pes“ (s. 10), “bizarní pseudonáboženská hnutí“, „primitivní antiklerikalismus“ (s. 5), podobne „křtu a Perunovi bylo odzvoněno“, ktoré okrem neprípustného hodnotiaceho aspektu, vyčnievajú z vedeckého textu aj štylisticky. Na s. 11 vyznieva formulácia o topoi príliš zjednodušujúco, takmer akoby išlo i literárnu fikciu, s čím nemožno súhlasiť. Na s. 39 len doplňujúca poznámka k miznutiu počiatočnému **P** v keltských jazykoch (deje sa tak iba p-keltštine, ak sa ovšem neznelé **p** nezmení na znelé **b**; a q-keltština tento problém nepozná).

Na s. 75 je zbytočne príširoko indo-európsky komparovaný Veles. Paralely s indickým Varunom pokladám za odt'ážité (napriek Eliadovskému podložiu tejto asociácie). Proces christianizácie pôvodných pohanských božstiev je podľa môjho názoru pravdepodobnejší ako opačný proces.

Na s. 121 motív unesenej manželky nie je primárne indoeurópsky, ale je vyjadrením sociálneho javu exogamie (versus endogamie), s ktorými sa stretávame v najrozličnejších svetových mytológiách.

K motívu sekery, kladiva a palice (kyjaku): v stredozemnom a európskom kontexte sa stretávame s tromi typologicky a ikonograficky odlišnými postavami: Boh kováč (s atribútom kladiva), Boh drevorubač (s atribútom sekery) a Boh bojovník/Boh života a smrti (s atribútom kyjaku, palice). Hoci môže ísť o tri paralelné podoby atmosferického Boha počasia a búrky (ten čo dáva úder/ranu, teda špecifickejšie ten čo tvorí blesk a hrom), avšak neviem, nakoľko možno ich podoby celkom stotožniť, t.j. povedať, že sú synonymné: napríklad u pevninských Keltov sa stretávame v rovnakom časopriestore aj s Bohom drevorubačom (typologicky ide o trevírskeho Esusa) aj s Bohom Taranisom, ktorý je hromovládny (vid' atribút bleskov a kladiva). Trevírsky Esus je pomerne enigmatické božstvo, v niečom príbuzné pevninskému Cernunnovi, o čom napokon svedčí aj jedno jeho zobrazenie na spôsob „rohatého božstva“. Esus bol evidentne spojený so stromom, (na zobrazení rúbe strom, v korune ktorého sa nachádza býček a 3 volavky). Lucanus spomína obeť obesením (čo by ho dávalo do typologickej súvislosti so škandinávskym Odinom). Do akej miery je však Esus stožiteľný s Taranisom? A do akej miery je s nimi podobný írsky Dagda, ktorý sa spomína ako vlastník obrovského kyjaku, ktorý sa ale ani pri jednej príležitosti nespomína v súvislosti s bleskom – ide o bojovú zbraň, ktorá jedným koncom život berie a druhým dáva.

Na s. 124 sa uvádza, že Mladšia Edda sa skladá z 3 častí, v skutočnosti ide o 4 časti, pričom pri výskume kresťansko-pohanského synkretizmu neslobodno zabúdať na cenný Prológ.

Práci chýba metodologické ukotvenie, reflexia používanej metodológie. V tomto smere je radenie časti 7. „Tri recenzie“ (teória o slovanskom hromovládcovi v odbornej

literatúre) trošku „oneskorené“. Typologicky nie je doložená nevyhnutná spojitosť medzi typmi hromovládca – drakobijca. Poznámka k s. 190- had a drak nie je to isté. Had je chtonické zviera, drak je uranického charakteru, má krídla, často stelesňuje dážď, búrku a nebeský oheň. Na s. 191 sa spomína Thor ako drakobijca; drak je tu však stelesnením oceánu, ide o akvatického požierača slnka, kým Odin je vlkobijca, ktorý stelesňuje chtonického požierača slnka, nebeských telies a v konečnom dôsledku aj ľudí. Tyr ako Deus Otiosus bojuje mýtickým psom Garmom, ktorý zastupuje (zoslabenú) podobu chtonického požierača. Thorov boj s Midgardsormom síce nemá kozmogonický význam pri prvom stvorení, jeho zabitie je však predpokladom druhej kozmogónie (2. stvorenia zeme), Völuspá končí smrťou chtonického a akvatického požiarča (draka a vlka) a v origináli dokonca končí (v prekladoch často vynechávaným veršom), že drak sa v nič prepadá (čo môže byť had Nidhög, ale rovnako „dobré“ aj drak, napokon „dolný had“ je len obdobou „morského hada“, alebo „hada stredozeme“), teda jeho zničenie, porazenie je nevyhnutným krokom druhej kozmogónie.

Na stranách s. 181 až 216 sa autor venuje kritickému pripomienkovaniu troch teoretických prístupov: a) V. V. Ivanova a Toporova, ďalej b) L. S. Klejna a c) R. Katičiča, V. Belaja a M. Mencejovej. Táto stať práce, je označená príhodným pomenovaním „Tri recenzie“, pričom čitateľ sa skutočne nemôže ubrániť dojmu, že ide o tri pri inej príležitosti napísané recenzie, ktoré boli z titulu „tematickej príbuznosti“ zaradené do dizertačnej práce. Autor pritom ku všetkým trom prístupom zastáva podľa môjho názoru oprávnené veľmi kritické stanovisko. Kritika „základného mýtu“ v etnolingvistickej škole v podaní Ivanova a Toporova, rovnako ako kritika vegetatívneho Perúna v podaní L. S. Kleina, podobne ako sv. Juraja ako Perúnovho syna je podľa môjho názoru veľmi kompetentná a vydarená.

K stati (7.) mám len niekoľko poznámok: Na s. 192 na mňa pôsobili neprípustne hodnotiace formulácie o novopohanstve: „ako bizarnom jave, ktorý stačil zapustiť korene v Čechách, Poľku a na Slovensku“, ale podobný postoj už autor zaujal vyššie – novopohanstvo treba vnímať ako legitímny proces súčasnej transformácie novodobých náboženských identít na voľnejšie duchovné, nejde teda o „prznenie“ ani „zaburinenie“ pôvodných tradícií, ale skôr o ich aproximáciu, preklad a transkripciu na súčasný historicko-geografický kontext. Na s. 208 sa nestotožňujem s interpretáciou symbolu „zlatých jabĺk“ v zmysle „guľových bleskov“. Nesvedčí o nej ani širší komparačný kontext – zlaté jablká v keltskom, germánskom a dokonca aj v gréckom kontexte znamenajú jediné: symboliku plodnosti, hojnosti, večného života a bohatstva... Tomuto duchu zodpovedajú aj slová interpretovanej piesne: „komu jabuka temu djevojka“, a napokon aj slová slovenskej piesne „červené jabĺčku vo vačku/v oblôčku mám, koho rada vidím tomu ho dám“. Ide tu

jednoznačne o svadobnú a sexuálnu symboliku, ktorá je spojená s vyššie spomenutou symbolikou plodnosti. Ku „kulhavcovi“ na s. 213 mám niekoľko osobných postrehov: domnievam sa, že ide o omnoho zložitejšiu symboliku, ktorá spadá do sféry tzv. „božských invalidov“. Spomeňme len germánsku symboliku najvyšších božstiev, ktorí boli invalidní: jednooký Odin, jednouchý Heimdall, jednoruký Týr. Chýba nám jednonohý boh, ktorý je suplovaný symbolikou chromého hrdinu Völundra, ktorý je zázračný kováč/remeslník. Takéhoto chromého alebo krívajúceho Boha/hrdinu nájdeme aj v gréckom panteóne – pozoruhodne je to opäť kováč – Héfaistos. Symboliku ORÁČA, PASTIERA, KOVÁČA a LOVCA nemožno zamieňať, ide o rôzne postavy, s ktorými sa viazali typologicky odlišné typy predstáv, rituálov a magických praktík. Napokon pri zbežnom pohľade do väčšiny európskych kalendárov zistíme, že rok sa delil na štyri časti, dve horizontálne a dve vertikálne: jedna súvisela so solárnym cyklom (zimným a letným slnovratom) a druhá súvisela s jarnou a jesennou rovnodennosťou. Jarný začiatok a jesenný koniec roka boli hlavnými bodmi pastierskeho kalendára (spojené s božstvom pastierskeho typu): väčšina hrdinov írskoho panteónu sa rodí na Beltain (1. mája), alebo sa v tento deň aj stráca (únos dieťaťa na Beltain v podaní žriebätko - Pryderiho), kým na Samhain umiera. Dieťa rodené (unášané) na Vianoce je nepochybne iného druhu – tu ide o slnečné dieťa, malé slnko. Veľmi hypoteticky by sa dalo povedať, že vianočná symbolika je spojená s Bohom kováčskeho typu a jarná zase s Bohom pastierskeho typu. Pri pastierskom type potom zohráva svoju úlohu aj Bohyňa Mara/Mare atď., v ktorej sa v práci venuje pozornosť bez toho, aby sa poukázalo na jej spojitosť s uctievaním v podobe KOBYLY (írsky Morríghan, compositum Mare + Riganthona, veľšská Rhiannon a pod), čo umocňuje jej pastiersku konotáciu. Prenesené do slovanského prostredia by sa týmto spôsobom veľmi hypoteticky dalo uvažovať, že kým **Perún bol božstvom kováčskeho typu** (uranický boh, súvisiaci s nebom, nebeským ohňom-slnkom zosielaným počas búrky bleskom na zem a udržiavaným i uctievaným v podobe pozemského ohňa), **Veles**, ako „skotij bog“ bol **bohom pastierskeho typu**, (chtonický boh, súvisel s plodnosťou, životom aj smrťou, bol Bohom podsvetia, strážcom úrody, „zapletanie Velesovej brady“, súvisel s kultom predkov atď.) Tieto Božstvá boli komplementárne a zároveň istým spôsobom antagonistické, v niektorých tradíciách bojujúce proti sebe, v iných bojujúce každé samostatne s typom príšery „dračieho“ alebo „vlčieho“ typu. Ale tu sa pohybujeme skutočne viac v rovine špekulácie ako hypotézy, bez akéhokoľvek podloženia...

Celkovo mám k pasáži 7. jednu otázku: prečo ste spomínaným/recenzovaným autorom venovali vo svojej práci toľko priestoru a pozornosti? Ak šlo o poukázanie teoreticko-metodologických hraníc pri skúmaní súčasného folklóru, dalo sa to urobiť bez toho, aby ste

„zbytočne nestrácali čas“ rozsiahlym rekapitulovaním ich názorov... Otázne v takom prípade je aj strategické radenie tejto metodologickej časti akosi „uprostred práce“. Býva totiž dobrým zvykom, že teoreticko-metodologické problémy sa riešia na začiatku práce. (Napokon takáto stať celkovo práci chýba, v podstate kriticky nereflektuje metódu, ktorou pracuje).

Je zrejmé, že kritika „folklórnej časti“ sa akosi nehodila radieť pred „historicko-pramennú“ časť, potom sa však pýtam ďalej, nemalo ísť o dve samostatné práce? Prvá by mala interpretačno-kompilačný charakter a jej hlavný prínos by spočíval s sústredení historických prameňov k štúdiu Perúna (a širšie aj slovanských panteónov) a druhá by kriticky reflektovala súčasné trendy a možnosti hľadania mytologických „fosílií“ v súčasnom folklóre, resp. vo folklórnej tradícii 19. storočia (keďže medzitým nám do veľkej miery predmet nášho bádania – tradičný folklór – vyhynul).

K pasáži 8. ktorá sa venuje svätcom a bohatierom mám jednu zásadnú metodologickú poznámku: v obraze kresťanského svätca (folklórneho hrdinu – bohatiera), možno Perúnsku symboliku hľadať len veľmi problematcky. Írska svätica Brigit nie je kresťanskou metamorfózou pohanskej Brigit, a to napriek zachovaniu mena, hlavných atribútov a dokonca i kultu... V prípade sv. Ilju nejde len o kresťanský prepis: tu nejde len o zmenu formy pri zachovaní obsahu (s. 216), či už normatívnou lebo ľudovou cestou... V prípade Ilju sa domnievam, že ide do veľkej miery o pastierku symboliku (a s ňou je potom spojená schopnosť oživovania „kostí“). V tomto bode bolo potrebné spomenúť terminus technicus „nekromancie“ a povenovať sa mu bližšie: v germánskom prostredí je nekromantom par excellence Odin (Thorovi capkovia sú nesmrteľní akosi prirodzene, sami od seba; sú zázrační, podobne ako Mannanánove prasiatka, pričom tento je bohom mora...) Vrchným škandinávskym nekromantom je Odin, podobne ako írsky Dagda, strážca kyjaka a kotla nevyčerateľnej hojnosti: do ktorého keď hodili mŕtvych bojovníkov, na druhý deň z neho povyskakovali živí...

Hlavná otázka teoretického a metodologického procesu „transpozície“ znie: kde končí Perún a kde začína Ilja Muromec, Čurila Plenkovič, Dobryňa Nikitič atď., nech uvedieme akékoľvek bohatierske mená... autor hoci metodologicky istým spôsobom čerpá z Dumézila a Puhvela, zároveň ich metódu nepodrobuje kritike, čo je v dnešnej dobe už štandardný prístup. Ilja Muromec je proste Ilja Muromec, v historickej vrstve, v ktorej ho nachádzame sa viac nestretávame s Perúnom a za týmto tvrdením má nasledovať bodka. Navyše, autor veľmi správne konštatuje, že hrdinský epos je iný žáner ako mýtus, a hrdinov, ktorí tu vystupujú nemožno stotožňovať. Na druhej strane však autor toto stanovisko neuplatňuje konzekventne keď hovorí, že: „v slovanských bohatierskych rozprávkach a textoch hrdinskej epiky nájdeme

relikty mýtografie a typológie slovanského hromovládcu“ (s. 241). Na nasledujúcich stranách sa stretneme so štruktúralno- motivickou analýzou rozprávky v Proppovskom duchu (avšak bez odvolania sa na spomenutého autora – Téra ho síce uvádza v literatúre, nereflektuje však miesta, kedy pracuje proppovskou metódou, tieto sú bez citačnej odvolávky a bez autoreflexie používaného metodologického postupu).

K pasáži 9. nazvanej Úvahy, by som sa priklonila k opatrnosti, ku ktorej nabáda autor v úvode tejto časti. Panslovanizmus skutočne nemožno nijakým spôsobom dokázať, dokonca ani lokálne jednotné „xxx-slovanské“ panteóny, či „okruhy“ ako hovorí Váňa, čo korešponduje s politicko-mocenskou roztrieštenosťou v predkresťanskej slovanskej ére. Na s. 253-254, podáva autor prenikavý náčrt, s ktorým možno súhlasiť. Fenomén centrického (privilegovaného) uctievania jedného boha uprostred celého panteónu sa nazýva termínom „henoteizmus“ (jav opisovaný na s. 254-256). Táto pasáž je zámerne kreatívne-interpretáčna, pracuje voľne s Dumezilovskou trojčlennou ideológiou.

Celkové hodnotenie práce:

Za vedecky najprínosnejšiu pasáž považujem časť nazvanú „HISTORIE PERUNA“ (s. 9-108), v ktorej autor precízne zhromaždil pramene k štúdiu Perúna a slovenských panteónov všeobecne. Pozitívne hodnotím paralelné uvádzanie v originálnych prameňoch. V tejto časti mierne rušivo pôsobí rozbor „Bohov Vladimírovho panteónu“ (ide o odvedenie od Perúnovskej témy). Po rozvinutí archeologicko- toponymickej pasáže, by som uvedenú časť dizertácie videla ako najkvalitnejšiu časť predkladanej dizertácie. V takom prípade by som ešte v niektorých pasážach modifikovala používaný slovník, ktorý je miestami striktné vedecký, miestami až nemiestne „žoviálny“, toto bezvýstrahové prepínanie komunikačného kódu pôsobí na čitateľa rušivo.

Druhú časť práce, nazvanú „TYPOLOGIE PERUNA“, pokladám za metodologicky aj tematicky odlišnú prácu, ktorá vykazuje vysokú mieru nekonzistencie. V rámci nej vyslovene zastaralo a mimo súčasný teoreticko-metodologický kontext pôsobí časť 5. kedy sa so slovanského kontextu dostávame na „indoeurópsky“, kde autor okrem prístupov z polovice 20. storočia čerpá z pomerne sekundárnych prameňov keltskej a germánskej mytológie. (Len námatkovo: encyklopédia manželov Botherojdovcov v tomto prípade skutočne nestačí) osobne by som túto pasáž úplne vynechala. Ostatné kapitoly tejto časti už boli podrobne pripomienkované vyššie. Autor sa podľa môjho názoru zbytočne obsiahlo venuje zhrnutiu doterajších prístupov, ktoré v závere kompetentne avšak stručne skritizuje. V tomto bode by som viac pozornosti venovala práve kritickým pasážam, ktoré pokladám za kvalitné. Druhá

časť práce by sa mohla prepracovať práve týmto spôsobom, t.j. do samostanej práce, ktorá by v skratke zhrnula doterajšie prístupy a potom by sa jadrovo venovala ich kritickej reflexii. (pretože ako konštatuje autor, akékoľvek „pozitívne“ úvahy sa v tomto smere pohybujú už len v rovine „úvah“, čo záverečnou pasážou „úvahy“ pekne reflektuje). V druhej časti práce mi chýbali práce ruských etnografov D. Zelenina, P. Bogatyreva, ďalej významného folkloristu Vladimira Jakolieviča Proppa (Geroičeskij epos) alebo lingvistu Romana Jakobsona, B. A. Rybakova (Jazyčestvo drevnych slovjan). Ďalej teoretická štúdia N. I. Tolstoja k rekonštrukcii slovanskej mytológie v časopise Sovetskaja Etnografija (3, 4/1984) a neskôr celé číslo zborníka Slovjanskij i balkanskij fol'klor..., venované teoreticko-metodologickým problémom, z. r. 1989). Mimo autorovej pozornosti tiež zostali osobité žánre východoslovanského folklóru ako „duchovnye stichy“ (najmä tzv. Holubia kniha), legendy, a tzv. „byličky“. Ako už bolo viackrát spomenuté, práci chýba kvalitnejšia metodologicko-teoretická stať, reflektujúca implicitne používanú metodológiu a z nej vyplývajúce riziká.

Doktorand Michal Téra si vo svojej práci vytýčil ambiciózny cieľ. Domnievam sa, že najmä v prvej časti sa mu ho podarilo splniť pozoruhodným spôsobom. Autora považujem za nádejného bádateľa v oblasti slovanskej mytológie a folklóru. Oceňujem analytický a precízny prístup. V druhej časti preukázal kritické a tvorivé myslenie a široký všeobecný rozhľad v problematike. Niektoré tu uvedené výhrady možno brať skôr ako „akademickú“ debatu, do ktorej som sa autorom nechala vtiahnuť, čo tiež považujem za pozitívum. Prácu odporúčam k obhajobe a po jej úspešnom absolvovaní navrhujem Michalovi Térovi udeliť vedecko-akademickú hodnosť PhD. (philosophiae doctor).

Vysoká pri Morave, 9. 11. 2007

Mgr. Tatiana Podolinská, PhD.

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Oddělení vědy
Praha I, nám. J. Palachá, 116 38