

Proč kámen ve Finsku neskýtá ochranu?

Kámen a strom ve finské legendě

o sv. Jindřichu Uppsalském

Michal Kovář

Univerzita Karlova

michal.kovar@ff.cuni.cz

WHY DOES THE STONE NOT OFFER PROTECTION IN FINLAND?

STONE AND TREE IN THE FINNISH LEGEND OF ST. HENRY OF UPPSALA

In the versions of the Finnish vernacular *Ballad of the Death of Bishop Henry* (*Piispa Henrikin surma-
virsi*), there are several unclear parts. The part consisting of the Bishop's instructions for his coach-
man where to hide and from which place to observe his death is one of them. In one of the versions,
the Bishop first mentions a stone as a hiding place, however, immediately realizes its unsuitability.
Thereafter he suggests an oak tree (along with a horse in one of the versions). In diverse versions,
there is also a dichotomy between listening and watching. The verse *kun ei kilpiä kivessä* ('there is no
shield in the stone') is clearly an etymologizing adaptation of the folklore verse *kirves kilpesty kivehen*
/ kivistä (the axe rebounded from the stone / slid off the stone) from the epic cycle on Väinämöinen.
Putting a stone in contrast with a tree, and transplanting a folklore verse about a stone as an agent
of a serious injury into the context of a shield has a symbolic motivation: the medieval Christian
symbolism operating with the axiological scale between the inanimate (the stone) and animate (the
tree, the horse) matter, and the Christianized part of the Finnish folklore attributing the mere hear-
ing/listening to the devil (Hiisi etc.) and the seeing/watching to God. Thus, the Bishop's instructions
might be comprehended in three ways, all of them interconnected with concern for the hagiographic
testimony: as an effort for the sake of the witness' survival, as an effort to find the proper place for
observation of the sacrifice, and finally as an effort to maintain the proper axiological position to
pass on the testimony.

KLÍČOVÁ SLOVA:

Píseň o smrti biskupa Jindřicha — adaptace finského folkloru — středověký symbolismus — hagiogra-
fie — dichotomie kamene a stromu — svědectví mučednické smrti

The Ballad of the Death of Bishop Henry — Finnish folklore adaptations — medieval symbolism — ha-
giography — stone-tree dichotomy — testimony of martyrdom

DOI

<https://doi.org/10.14712/23366729.2023.2.4>

Finské písemnictví je poměrně mladé. Z pozdního středověku známe několik klášter-
ních opisů latinských kodexů, misály a manuály tištěné pro potřeby finské diecéze
a švédské překlady latinských legend a jiných didaktických žánrů určené sestřám
v brigitském klášteře v Naantali. Vlastní autorská tvorba a vůbec písemnictví ve



finštině pochází až z 16. století, z období po zavedení protestantské reformace ve švédské říši.

Příčinu pozdního vzniku finského písemnictví lze vidět v pomalé a postupné christianizaci stejně jako v pomalém a postupném upevňování švédské královské moci na území dnešního Finska. Přestože disponujeme archeologickými doklady o zásadní a trvalé proměně pohřbívání ze staršího žehu na prostý pohřeb do země již v 11. století — což lze nejlépe vysvětlit právě příklonem Finů ke křesťanství —, ještě během novověku mnozí biskupové, faráři i kaplani popisují výrazné pohanské představy a rituály svých farníků. I finská ústní slovesnost s motivickými a tematickými vrstvami — mytologickými i epickými —, jejichž stáří můžeme datovat do prehistorických dob, zůstala v živé tradici zachována až do počátku 20. století.

Historiografie finského písemnictví zná jediný bezpochyby autorský středověký text, vytvořený na území dnešního Finska. Je jím latinská *Legenda o svatém Jindřichu* (*Legenda sancti Henrici*) z konce 13. století. Latinská legenda má i svou vernakulární veršovanou podobu či jakýsi svůj finský folklorní pandán, *Píseň o smrti biskupa Jindřicha* (*Piispa Henderiikin surmavirsi*), existující ve více variantách.¹ Oba texty popisují život, smrt a zázraky sv. Jindřicha Uppsalského, respektive Finského — legendárního, jinak nedoloženého uppsalského biskupa, který se účastnil legendární, jinak nedoložené první křížové výpravy proti Finům v padesátých letech 12. století, vedené švédským králem Erikem IX. Svatým. Vernakulární, finská legenda využívá folklorní prvky: verše jsou v trochejském tetrametru, rozměru pro finskou ústní slovesnost typickém, v textu lze identifikovat množství formulí známých z později zapsané finsko-karelské ústní slovesnosti. Syžetem i jednotlivými verši legenda vzdáleně připomíná epiku s námětem bojů o sampo, magický předmět vykovany kovářem Ilmarinenem, nesoucí svému majiteli blahobyt.

Nejstarší zápisy legendy jsou dochované ze 17. století. Podle různých odhadů však legenda získala svůj tvar, odpovídající právě nejstarším zdokumentovaným verzím, již někdy v 15. století. Hypotetický autorský invariant či prototext pravděpodobně vznikl ještě dříve, na přelomu 13. a 14. století, motivován dobovými změnami v církevní geografii. Tehdy se totiž centrální místo jindřichovského kultu přesouvá z obce Nousiainen do Turku, střediska vznikající diecéze, a dochází i k translaci některých světcových ostatků. Vernakulární *Píseň* snad měla podpořit kultovní význam původního místa. V legendě se nejspíš úmyslně, v rámci autorského gesta, spojuje západofinský křesťanský a pastorační obsah a východofinská folklorní forma. To je pro jakoukoli další analýzu důležitá skutečnost: některá symbolika spočívá v obecně křesťanském kulturním základu, jiná ve finské ústní slovesnosti, a to jak významem, tak formou.

Z pohledu moderního čtenáře tkví rozdíl mezi folklorem a literaturou v míře formulaičnosti. Folklor ve větší míře využívá víceméně stálých formulí přesahujících pouhé lexikální jednotky včetně idiomatiky, a to až po úroveň několika veršů. Jde však v takové kombinatoričnosti o rozdíl podstatný? Bogatyrev (spolu s Romanem Jakobsonem) se domníval, že podstatný je a že folklor i folklorní dílo jsou na rozdíl od

1 Pro vernakulární legendu viz faksimilní vydání jedné z nejstarších zapsaných variant s přepisem a anglickým překladem Vento 1999, pro latinskou rekonstruovanou verzi viz Heikkilä 2006, s. 399–419.



díla literárního „objektivizací“ jazyka.² Avšak takováto saussurovská analogie je, jak se domnívám, logicky sporná. Pokud platí, že folklor se má k jazyku jako literární dílo k promluvě, musí zároveň platit, že folklor se má k literárnímu dílu stejně jako jazyk k promluvě, což Bogatyrev sám — v pojetí tvorby smyslu literárního díla v intertextualitě, tedy vztahu k jiným literárním dílům, a nikoli k folkloru — popírá.³ Ostatně k jakému folkloru jako svému systému se vztahují literární díla současná?

I zkušenost bohatství a pestrosti finského folkloru mě vede k tomu, že folklor, respektive zde jeho část označovaná jako ústní slovesnost, a literatura jsou paralelní textové domény (symbolické „systémy“), mezi nimiž může docházet k interakci, a že intertextualita může být takto dvojdomá — založená zároveň v síti textů písemnictví i ústní slovesnosti. Folklorní dílo se liší svou primární, v editované reprezentaci stěží zachytitelnou vázaností ke konkrétní situaci a performanci, což nám může v extrémních případech — pokud nám chybí textová i situační paralela — zásadně ztěžovat pochopení jednotlivého folklorního textu, přičemž nám nezbývá než se v jeho interpretaci soustředit na srovnání s folklorními texty obdobnými a doufat v zachycení alespoň významové potenciality, vymezující půdorys, na němž se staví konkrétní situační smysl.

Specifikem finské slovesnosti bylo donedávna jinde v Evropě, nikoli však jindy, svou intenzitou neobvyklé propojení ústní slovesnosti a literatury. Žánrově a tematicky pestrý finský folklor finskou literaturu přímo i zprostředkovaně po staletí ovlivňoval. Lönnrotova *Kalevala*⁴ se v 19. století stala emblémem i úběžníkem tohoto procesu. Opačný proud, vliv literatury na finský folklor, nejvýrazněji reprezentuje právě legenda o svatém Jindřichu, zachovaná v zápisech ústní slovesnosti. Interpretace této vernakulární legendy proto musí vycházet ze srovnání s rejstříky finského folkloru, už jen z té příčiny, že pro komparaci s finským středověkým písemnictvím nám chybí dostatek textů.

Píseň o smrti biskupa Jindřicha má dialogovou formu, možná se původně hrála u příležitosti světcova svátku. V textu vernakulární legendy se nachází několik ne zcela srozumitelných míst, jejichž smysl mohl přímo plynout ze samotného jevištního inscenování. Způsoby inscenace středověkých her obecně i jednotlivě nám zůstávají neznámé. Od výše uvedené možnosti musíme tedy odhlédnout. V následujícím textu bych se chtěl věnovat problematické pasáži jediné, a to té, v níž se Jindřich na cestě obrací ke svému vozkovi v očekávání mučednické smrti z rukou finského sedláka Lalliho (verše, o něž mi v dalším rozboru půjde, zvýrazňuji):

Lalli blíží se na lyžích,
dlouhý oštěp má v podpaží.

2 Srov. např. Bogatyrev 1971.

3 Bogatyrev předjímá to, čemu dnes říkáme intertextualita, následujícím způsobem: „[K]omplex [...] působících uměleckých děl, na jejichž pozadí, tj. na pozadí jejich formálního rekvizitáře, má nové dílo být vytvořeno (tak, že si některé z těchto forem přivlastní, jiné přetvoří a další odmítne) a vnímáno“ (Bogatyrev 1971, s. 40).

4 Přestože jde o autorské dílo, může *Kalevala* člověku bez přístupu k autentickým folklorním textům svět finského folkloru do velké míry zprostředkovávat, obzvláště ve spojení s kritickým komentářem v posledním vydání — Čermák 2014.



Pocítoval [Jindřich] blízký zánik,
 příchod smrti, dnů svých konec
 a pravil: „Pacholíku, malý chlapče,
 služebníčku na píd' rostlý,
 dávej pozor za kamenem,
 kámen není ku ochraně,
 dávej pozor zpoza dubu,
 ze stínu skvělého hřebce,
 kam mé kosti rozletí se,
 kam mé šlachy rozptýlí se,
 posbírej je, v sukno zahal,
 modrou nití převaž, zabal,
 všechno krásně spolu srovnej
 do saní za hřebcem ulož.“⁵

Jindřich si tedy scénu své smrti předem inscenuje. Otázka zní, proč shledává, že „kámen není ku ochraně“. V jakém vztahu jsou zde kámen, dub a kůň? Skrývá se za nimi obecná evropská křesťanská axiologická klasifikace materiálů či jsoucna vůbec, podle níž je živá materie i v mravním ohledu lepší než materie neživá?⁶ Nebo smysl veršů odráží nějakou klasifikaci specificky finskou? Případně jde přítomnost této triády pouze na vrub zmíněné folklorní formulaičnosti a ornamentálnosti, zde libovolné, významem nemotivované folklorní variace? Poslední možnost, náhodnou skladbu, nejspíš nelze interpretačně dostatečně vyargumentovat, lze na ni pouze poukázat.

Můžeme mít podezření, že hlavním kritériem vhodnosti vozkovy pozice není samotný materiál, nýbrž něco jiného, co souvisí s percepcí a svědeckou funkcí. Kromě zření (reprezentovaného finským imperativem *katzo*, výše přeloženým jako „dávej pozor“) se v jiných variantách objevuje také poslech, například v takzvané Palmsköldově variantě publikované Henrikem Gabrielem Porthanem v roce 1799, v níž se pracuje jen s poslechem, a navíc pouze zpoza kamene. Lönnrot varianty pro vydání ve sbírce *Kanteletar* spojil⁷ a v této úpravě se vedle sebe dostává do jednoho textu opozice zření a poslechu (původní triáda — kámen versus dub a kůň — je také u Lönnrota omezena na dvojici kámen versus dub). Přesto se domnívám, že Lönnrot ve svých zásazích nebyl veden jen snahou předvést motivickou pestrost, ale opíral se o své celkové znalosti finské ústní slovesnosti, v níž, jak ukážu, nesou opozice kámen–strom a zření–poslech význam. Zde ukázka z Lönnrotovy verze:

Řeklo dítě, chlapec svěží,
 služebníček na píd' stěží:

5 Srov. jo Lallo hihtäjñ tullepi / pitkä keihäs kajnalosa / Tunsi hän tuhon tullewan / hättä päjwän päällen saawan / ja sanoj pildisenj pienoisemi / wandi waxahan koruhujnen / *katzos kiwen taka / eij olle kilpiä kiwesä / katzo taka tammen / warjosta hywäin hewoisen / kuhunga luuni lendelepi / suoneni sirottelepi / ne sinä werkahan wettele / sini langojhin sittelle / siwu kajki kaunjhisti / ja asetta orjhjin rehehen* (varianta vydaná ve Vento 1999).

6 Pastoureau 2018, s. 86n.

7 Pro Lönnrotovo vlastní svědectví srov. Lönnrot 1856.



„Dunění za námi slyším;
v záprahu mám nechat koně?“
Potom biskup Jindřich řekl:
„Pokud dunění je slyšet,
nenech koně v zapřažení,
zažeň oře zkušeného!
Co když nás to přec dostihne,
nedej Bože, zahyneme;
Lalli blíží se na lyžích,
dlouhý oštěp má v podpaží.“
A potom pan biskup Jindřich
když pocítil blízký zánik,
příchod smrti, dnů svých konec,
slovo děl a propověděl:
„Pacholíku, malý chlapče,
*schovej se hned za kamením,
za kamenem poslouchej jen;
kámen není ku ochraně,
záštitu za dubem najdeš,
pozoruj vše zpoza dubu,
jak mě zhouba zde zastihne,
smrti budu zde vystaven!*“⁸

V této verzi se vedle motivu záštity vázané na dvě různé entity objevuje i motiv vhodného místa k observaci. Je to tedy tak, že kámen, dub či hřebec na vnímání mučednické smrti nějak participují?

Výskyt motivu kamene nacházíme v desítkách tisíc veršů finského folklorního korpusu.⁹ Kámen býval obětíštěm, „děblovým kostelem“. Navíc „ei kivi kipuja itke, / paasi vaivoja valita“ („kámen pro bolest nepláče / balvan o soužení nedbá“), jak se říká v etiologickém mýtu o původu ústřelu a dalších „bodavých“ nemocí (*Pistoksen synty*), jenž je součástí desítek zaříkad (oslovuje se samotný původce nemoci) a lidových modliteb (oslovuje se božský zprostředkovatel). Kámen je v tomto případě netečný, je možné do něj vložit svou bolest. Jeho netečnost pak snad omezuje prostředky percepce, pokud se na ní třeba i symbolickým způsobem jako její zprostředkovatel účastní.

⁸ Srov. Sanoi piltti pikkuruinen, / vantti vaaksan korkuhuinen: / „Jo kuuluu kumu takana; / ajanko tätä hevosta?“ / Sanoi herra Heinrikki: / „Jos kumu takana kuului, / elä aja tätä hevosta, / karkottele konkaria!“ / „Entä jos tavotetahan / tahikka tapetahenki; / Lalli hiihtäen tulevi, / pitkä keihäs kainalossa.“ / Siitä herra Heinrikki / kun tunki tuhon tulevan, / hätäpäivän päälle saavan, / sanan lausui, noin puheli: / „Pilttiseni, pienoiseni, / käy sinä kivien taaksi, / kuuntele kiven takana; / kun ei kilpeä kivessä, / niin sä mene tammen taaksi, / katsela takana tammen, / kuin minua tavotetahan / taikka tapetahanki!“ (Lönnrot 1830, s. 47–50).

⁹ *Suomen kansan vanhat runot* (Staré runy finského národa, dále jako SKVR), publikované tiskem i na webu; u citací připojujeme informace o době a místě sběru, knize a položce a sběrateli i zpěvákovi.



Kámen je prvek vztažený k podzemí a dub k nebesům. Ve druhém zpěvu *Kalevaly*, se popisuje vzrůst obřího dubu zakrývajícího nebeská tělesa.¹⁰ Dub vyrůstá ze země a roste k nebesům. Obří dub tedy svou korunou zastírá podmínky možnosti vidět. Co se týče způsobů vnímání z opačné strany, finský folklor zná takzvané zadržení zemí či zadržení lesem. Člověk zadržený lesem se ocitá v zrcadlovém světě pod zemí. Může slyšet zvuky a hlasy nadzemní, sám je na povrchu země slyšet, ale nemůže nad povrch vidět ani být viděn. Kámen jako chtónický, se zemí spjatý, prvek oproti stromu vrůstá do podzemí. Jenže elegantní symetrii nezískáme ani tehdy, pokud bychom pro interpretaci Lönnrotovy verze pracující s kontrastem slyšení a vidění („za kamenem poslouchej jen; [...] pozoruj vše zpoza dubu“) použili kosmologický koncept, v němž kámen penetruje podzemí a dub nebeskou sféru. Vždyť obě věci, kámen i dub, výhled do světa mezi nebem a zemí zakrývají.

Je třeba sáhnout ke konkrétním textům, v nichž vedle sebe kámen i dub stojí. Kromě kalevalských písní o stvoření světa a pokácení velkého dubu se dub, navíc spolu s kamenem, objevuje v písních o vytvoření lodi.¹¹ Oba cykly spojuje motiv odlétajících dubových odštěpků, přičemž syžet stavby lodice v některých variantách přímo navazuje na pokácení velkého dubu: lodice vzniká z odštěpku odlétnuvšího při kácení dubu; ve finské ústní slovesnosti obecně bývá člun metonymicky nazýván dubovým odštěpkem¹².

Lodici na hoře tesal,
 údery na skále zněly.
 Vyrazil pro vhodné dřevo,
 dobré duby jal se hledat.
 Našel strom, ba dub našel.
 Ťal do dubu širočinou,
 rovné ostří v dřevo zatal.
 Odštěpek sekery strhnul,
 zachytil ji zuby, drápy;
 Od kamene odskočila,
 Väinämöinenu do paty.¹³

¹⁰ Čermák 2014, s. 65–70.

¹¹ Zpracovány jsou v osmém zpěvu *Kalevaly* (Čermák 2014, s. 149–150). V něm ovšem Väinämöinen tesá lodici z drobných předmětů panny Pohjolanky. „Zlý duch Hiisi“ zařídí, aby sekera odskočila od kamene a Väinämöinena zranila. Kámen je oproti dřevu v Lönnrotově verzi pracovníku nebezpečný. V lidové verzi — viz níže — je však původcem chybného pohybu částečně personifikovaný odštěpek dřeva a výklad s navrženou opozicí padá.

¹² Např. SKVR II, 641 a 643.

¹³ Vesti vuorella venosta, / Kalliolla kalkutteli. / Lähtipä puuta etšimäahe, / Tammia tavotamaahe. / Löysi puun, osasi tammen. / Iskipä puuta kirvehellä, / Tammia tasaterällä. / Puuttupa lastu kirveheese, / Kynsin hampahin tavotti; / Kirves kilpesty kivehen, / Väinämöisen varpahaase (SKVR II, 332; sebráno v karelské Koljole 1894 I. K. Inhou, zpíval Simanaiří Sohvonja).



V uvedeném textu je pozoruhodný silně aliterující verš „kirves kilpesty kivehen“, doslova „sekyra se odrazila od kamene“ či „sekyra sklouzla na kámen / po kameni“. Kolokace *kilpeä kivessä* („záštita v kameni“) apod. odpovídá aliterací i formulaičností kolokaci *kilpisty kiveen / kivistä*, jichž se v korpusu finské lidové slovesnosti nalézají desítky. Oba lexémy — *kilpi* i *kilpistyä/kilpestyä* — též obsahují tentýž kořen. Ve valné většině je kolokace součástí zaříkadél a spojení předchází motiv kácení dubu. Z odštěpků či dubových větví vznikají šípy, jež postupně střílejí tři střelci: dva mrzáci a jeden slepec, přičemž jeden mrzák drží luk, druhý mrzák napíná tětivu a slepec míří:

Šíp vystřelil do třetice,
střela sviští ku kameni,
míří na vrcholek hory:
šíp po kameni se smýkl,
poté sklouznul po skalisku
pod pokožku nebožáka,
do těla, jež žena nesla.¹⁴

Šíp vystřelil do třetice,
střelu vyslal ku kameni;
šíp od kamene odskočil.
Tak čaroděj svoje střely,
dábel odsud ostny získal.¹⁵

Někdy uvedení tří střelců předchází dvojverší „pääty paha kuulomassa, / Jumala tähystämässä“ (dábel počal poslouchati, / Bůh zas jal se sledovati).¹⁶ Ačkoli v několika verzích jde o pouhý paralelismus,¹⁷ odhaduji s ohledem na vyšší výskyt kontrastních dvojverší, že komplementarita dábel — sluch a Bůh — zrak je původní. Domněnku podporuje i skutečnost, že kámen, od něž se zlo v příkladovém textu odrazí na člověka, je *Kiesuksen kivi*, „Ježíšův kámen“, tedy že jde o nepříliš funkční adaptaci motivovanou aliterací a snahou dostat Ježíšovo jméno do zaříkadla, jakkoli proti původnímu smyslu konkrétního motivu. Ovšem i zde se nabízí srovnání s jiným cyk-

14 [...] Ampu nuolen kolmannenkin, / Ampu kilveten kiveä, / Kohti vuorta koitteloo: / Nuoli kilpisty kivistä, / Kalpistihen kalliosta / Ihooh imehno raukan, / Emon tuoman ruumihi-sen [...] (SKVR I4, 836; sebráno v Latvajärvi 1836 E. Lönnrotem, zpíval Arhippa Perttuine).

15 [...] kolmannen ampu nuoliansa, / Niin ampu kiviä kohen; / Kilpisty kivistä nuoli, / Sielt' on noita nuolet saanut, / Piru saanut pistoksensa (SKVR I4, 846; sebráno v Tollonjoki 1836 E. Lönnrotem).

16 Např. SKVR I4, 806, 807 a 862. Karelské sloveso *peätyö*, respektive východofinské *päätyä* znamená „přihodit se“. Oproti češtině má sloveso subjekt identický s agentem vázaným na druhé, významové, sloveso v infinitivu, zde *kuuloa*, „slyšet“, a *tähystää*, „zahlédnout“, s lokální pádovou koncovkou. Přesný překlad by zněl: „Stalo se dáblu, že zaslechl, / přihodilo se Bohu, že zahlédl.“

17 Např. SKVR I4, 799: „pädü piru kuulomašša, / pergeleh tähüštämäššä“ („dábel počal poslouchati, / pekelník pozorovati“).



lem. Obdobné dvojverší se totiž objevuje ve zpěvech cyklu písní o lovu Hiisiova losa.¹⁸ Lemminkäinen (či jiný hrdina) se před lovem vychloubá, že mu neunikne žádný opeřelec ani čtyřnožec, leč „Hiisi jeho řeč uslyšel, / pekelníci jej spatřili“.¹⁹ Nesoulad mezi jednotným číslem Hiisiho a množným číslem zlých duchů vylučuje jednoduchý paralelismus. Slyšení a vidění je ukotvené ve dvojverších buď paralelismem (dábel slyší i vidí), rozvedením (Hiisi slyší a jeho pomocníci vidí), nebo kontrastem (dábel slyší, ale Bůh vidí).

Z textových srovnání lze snad vyvozovat, že v Lönnrotově verzi svatojindřišské legendy spojení kamene a samotného sluchu odkazuje nejen k nedostatečnosti svědectví na základě slyšeného, ale i ke vztahu k ďáblu. Spojení dubu, a především zraku mohlo zase evokovat vztah k Bohu či jeho prostřednictvím. Evropská středověká klasifikace materiálů, respektive jejich dělení na živé (dřevo) a neživé (kámen), platí i ve Finsku, ač na jiném základě. K tomuto členění přistupuje v jindřichovské legendě obecně etymologizující úprava folklorní motivické jednotky „odrazit se od kamene“ (do Väinämöinenovy paty, do těla člověka). Těžko ovšem s jistotou tvrdit, že „kámen není ku ochraně“, protože se po něm ve finském folklorním světě může zbraň, v tomto případě Lalliho sekyra, smýknout a člověka zasáhnout. Vždyť v takovém případě by podle myšlenkového i formulačního schématu převzatého z cyklu o tesání lodice nebezpečí hrozilo Lallimu, nikoli svědkovi světcovy mučednické smrti. Verš „kámen není ku ochraně“ a jeho varianty sice jsou výrazovými adaptacemi folklorního verše „sekyra sklouzla po kameni“, nicméně vedle zhodnocení míry nebezpečí v kontrastu k dubu (a koni) navíc vyjadřují hodnocení svědecké funkce, prvku pro hagiografii důležitého. Způsoby percepce (pouhý sluch oproti zraku) byly již ve folkloru symbolicky provázány s křesťanským poselstvím (dábel poslouchá, Bůh vidí), a navíc výběrem místa svědek dává najevo svou volbu axiologie, hodnotového systému, a řádu. Postava svatého Jindřicha tak svými instrukcemi nevyjadřuje obavu o život a zdraví svého vozky, nýbrž spíše zájem o porozumění smyslu své oběti.

LITERATURA:

- | | |
|--|---|
| <p>Bogatyrev, Petr. „Folklor jako zvláštní forma tvorby.“ In též. <i>Souvislosti tvorby: Cesty k struktuře lidové kultury a divadla</i>. Přel. Jaroslav Kolár. Praha: Odeon, 1971, s. 36–47.</p> <p>Čermák, Jan. <i>Kalevala Eliase Lönnrota a Josefa Holečka v moderní kritické perspektivě</i>. Praha: Academia, 2014.</p> | <p>Heikkilä, Tuomas. <i>Pyhän Henrikin legenda</i>. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 2006.</p> <p>Lönnrot, Elias. <i>Kanteletar taikka Suomen kansan wanhoja lauluja ja wirsii</i>. 3. kirja. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 3. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1840.</p> |
|--|---|

18 Hiisi je původně jedním z lesních božstev, nejpozději od raného novověku se jeho jméno používá i jako apelativum k označení ďábla. Juutasové, zde „pekelníci“, jsou zlí duchové. Bez ohledu na pravděpodobnou etymologii v novozákonním Jidášovi jde ve finské ústní slovesnosti o Hiisiovy pomocné duchy, ovšem spjaté s nebezpečnými zvířaty — ropuchami a hady. Srov. též třináctý zpěv *Kalevaly* (Čermák 2014, s. 228).

19 Např. SKVR I2, 858; sebráno na Kellovaare 1872 A. A. Borenienem, zpíval Miihkalie Simana: „Peädüba Hiizi kuulomassa, / Juuttahat tähytämässä.“

Lönnrot, Elias. „Pispa Henrikin surmavirsi“. *Suomi: Tidskrift i fosterländska ämnen*, 1856, s. 43–56.

Pastoureau, Michel. *Dějiny symbolů v kultuře středověkého západu*. Přel. Helena Beguivinová. Praha: Argo, 2018.

SKVR — *Suomen kansan vanhat runot*. [online]. [cit. 12. 5. 2023]. Dostupné z <https://skvr.fi/>.

Vento, Urpo (ed.). *Piispa Henrikin surmavirsi — Suomalaisen kirjallisuuden seuran kansanrunousarkiston vanhin käsikirjoitus: The Oldest Manuscript in the Folklore Archives of the Finnish Literature Society — The Ballad of the Death of Bishop Henry*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1999.

