

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav českého jazyka a teorie komunikace

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Jana Bauerová

Nikita I. Tolstoj a moskevská etnolingvistická škola v evropském a českém kontextu (základní charakteristika a překlad textů)

Nikita I. Tolstoy and Moscow School of Ethnolinguistics (characteristics and translations)

Praha 2012

Vedoucí práce: doc. PhDr. Irena Vaňková, CSc., Ph.D.

Konzultant: Mgr. Michal Téra, Ph. D.

Předně děkuji doc. PhDr. Ireně Vaňkové, CSc., Ph.D., za vedení této práce, záštitu, cenné rady a připomínky. Dále bych ráda poděkovala Mgr. Michalu Térovi, Ph.D., za přínosné konzultace a přátelskou spolupráci.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně s použitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze, dne 24. 7. 2012

Anotace

Obsahem této práce jsou komentované překlady pěti statí ruského etnolingvisty Nikity Iljiče Tolstého. Některé z nich pojednávají o teorii etnolingvistického přístupu k jazyku a ke kultuře Slovanů a jiné ukazují praktickou aplikaci takových metod na tradiční slovanskou kulturu. Představují tento přístup jako kontinuum vývoje lingvistických bádání, která mají své předchůdce, čerpají z bohaté tradice, ale zároveň svou minulost překračují a obohacují ji o nové pohledy, a tím i zcela mimořádným způsobem uchovávají a zároveň v novém světle ukazují odkaz našich předků.

Součástí práce je kromě překladů i úvodní studie, která se věnuje obecné charakteristice etnolingvistiky, jejích cílů, předmětu, metod, různých směrů a dále pak jsou zde kapitoly, které představují vědeckou činnost N. I. Tolstého a členů moskevské etnolingvistické školy. Další součástí jsou vysvětlivky a komentáře k překladu, které objasňují pojmy z ruské kulturní tradice, jež nemusejí být v českém prostředí známy, či vysvětlují určité těžko přeložitelné pojmy.

Abstract

This thesis comprises annotated translations of five articles by the Russian ethnolinguist Nikita Iljich Tolstoy, some of which deal with the theory of the ethnolinguistic approach to language and the Slavic culture and others demonstrate a practical application of such an approach and such methods on the traditional Slavic culture. They present this approach as a continuous development of linguistic research which draws on the rich tradition and at the same time transcends its past and enriches it with new points of view. This also constitutes a unique way of preserving the legacy of our ancestors while simultaneously showing it in a new light.

Aside from the translations the present thesis also includes an introductory study dealing with general characteristics of ethnolinguistics, its goals, subject, methods, and various schools of thought. In addition, chapters are included introducing the scientific work of N. I. Tolstoy and other members of the Moscow School of Ethnolinguistics. Present are also notes and comments on the translation, clarifying terms from the Russian cultural tradition not necessarily familiar in the Czech environment and explaining certain terms that may be difficult to translate.

Klíčová slova: Tolstoj, etnolingvistika, moskevská etnolingvistická škola, jazyk, kultura, lidová kultura, obřad, rituál, magie

Key words: Tolstoy, ethnolinguistics, Moscow School of Ethnolinguistics, language, culture, folk culture, ceremony, ritual, magic

Obsah

1. Úvod.....	8
2. Etnolingvistika – základní charakteristika, cíle a předmět studia.....	10
2.1 Vývoj etnolingvistiky.....	11
2.2 Inspirační zdroje etnolingvistiky.....	12
2.3 Současný stav etnolingvistických bádání.....	13
3. Ruská bádání v oblasti etnolingvistiky.....	16
3.1 Nikita Iljič Tolstoj.....	17
3.2 Moskevská etnolingvistická škola.....	20
3.3 Slovník <i>Slavjanskije drevnosti</i> („Slovanské starožitnosti“)......	23
3.4 Shrnutí.....	27
4. Reflexe práce N. I. Tolstého v českých publikacích, česká bádání v oblasti etnolingvistiky.....	29
5. Překladová část.....	31
5.1 N. I. Tolstoj – Jazyk a kultura.....	32
5.2 N. I. Tolstoj – Z „gramatiky“ slovanských obřadů.....	44
5.3 N. I. Tolstoj – Přivolávání deště.....	58
5.4 N. I. Tolstoj – Času magický kruh.....	72
5.5 N. I. Tolstoj – Magická síla hlasu v ochranných rituálech.....	83
6. Závěr.....	86
7. Seznam použité literatury.....	87

Seznam zkratek

csl.	církevně slovanský
č.	český
br.	běloruský
b.	bulharský
dl.	dolnolužický, dolní lužická srbština
fr.	francouzský
hl.	hornolužický, horní lužická srbština
kaš.	kašubský
mk.	makedonský
něm.	německý
p.	polský
r.	ruský
sk.	slovenský
sln.	slovinský
sch.	srbochorvatský
šp.	španělský
ukr.	ukrajinský

1. Úvod

Nikita Iljič Tolstoj a jeho spolupracovníci i následovníci přinesli řadu nových poznatků, pohledů jak na jazyk, tak i na tradiční kulturu slovanského světa. N. I. Tolstoj byl zakladatelem systematického etnolingvistického bádání v slovanském prostoru a zformuloval jeho metody, předmět i cíle. Vědecká činnost Tolstého má své pevné místo nejen v ruském vědeckém prostředí a též současnosti vznikají stovky prací, které se věnují různým etnolingvistickým tématům v duchu Tolstého školy. Přes značné množství Tolstého prací a velký počet článků, sborníků, monografií věnovaných jeho vědecké činnosti, i přes jeho významný přínos vědeckému bádání pro celý slovanský prostor existuje v českém překladu jen jediný text, a to článek Světlany Tolsté „Postuláty moskevské etnolingvistiky“.¹ Fakt úplné absence překladů textů N. I. Tolstého považujeme za základní motivaci této práce. Mějme tedy na paměti, že tato práce má sloužit jako prvotní komplexnější představení ruské etnolingvistické školy českému čtenáři a jako případná inspirace pro další studium.

V první části této práce je krátce charakterizován etnolingvistický přístup k jazyku a kultuře, předmět etnolingvistiky, její cíle a různé směry. Poté je představena vědecká činnost N. I. Tolstého a badatelů moskevské etnolingvistické školy. Druhá část obsahuje komentované překlady jeho pěti studií. Překládané studie nejsou řazeny chronologicky, ale na základě postupu „od teorie k praxi“. První článek „Jazyk a kultura“ je převážně teoretický a věnuje se vztahu jazyka a kultury, který je pro etnolingvistiku určující. N. I. Tolstoj v něm sleduje paralely těchto dvou fenoménů, podává své pojetí kulturního znaku a popisuje vlastnosti sémiotického jazyka kultury. Ve druhém článku „Z gramatiky“ slovanských obřadů“ již aplikuje na základě postulátu strukturní izomorfности jazyka a kultury lingvistické kategorie paradigmatických a syntagmatických vztahů na obřad bití prutem a odhaluje možnosti synonymie v rámci sémiotického jazyka kultury. V třetím článku „Přivolávání deště“ na příkladu rituálu přivolávání deště popisuje určité principy rekonstrukce sémantiky obřadu. Čtvrtým článkem „Času magický kruh“ ukazuje, že lidový kalendář, tj. lidové dělení denního a ročního cyklu, je základní strukturou celého ročního cyklu obřadů a organizuje lidové představy o kosmickém a pozemském světě. V pátém článku „Magická síla hlasu“ pak

¹ TOLSTAJA S. M., „Postuláty moskevské etnolingvistiky“, in *Slovo a smysl (Word and Sense)*, 8, 2007, s. 322–340.

odhaluje víru v magické účinky lidského hlasu a jiných způsobů vytváření hluku jako „synonymickou řadu odháněcích dějů a nástrojů“.²

Je patrné, že texty N. I. Tolstého mohou být velmi inspirativní při studiu jazykového obrazu světa (tak jak tuto teorii předkládá polská etnolingvistická škola (srov. dále), zejména tím, že pomocí materiálu týkajícího se lidových mytologických, kosmologických aj. představ poukazují na způsob konceptualizace a kategorizace světa člověka, jak je uložen v jazyce.

² TOLSTAJA, „Postuláty moskevské etnolingvistiky“, op. cit., s. 329.

2. Etnolingvistika – základní charakteristika, cíle a předmět studia

Etnolingvistika bývá nejčastěji charakterizována jako věda zabývající se vztahem jazyka a kultury. Pod touto obecnou definicí se skrývá mnoho různých přístupů. V pohledu na témata a metody etnolingvistiky není mezi etnolingvisty úplná shoda. To je dáno primárně různě vymezeným předmětem etnolingvistiky, dále pak také růzností materiálů³, se kterými badatelé pracují, či různým pojmáním role jazyka v popisu a uchopování okolního světa aj.⁴

Pro etnolingvistiku jakožto lingvistickou disciplínu je primární studium jazyka jako výrazu určité kultury. Jazyk totiž není jen nástroj komunikace, ale také součást kultury. Jde o součást velmi významnou, která „zaručuje jednotu kultury, a to v míře vyšší než cokoli jiného“.⁵ Etnolingvistika studuje jazyk jako nositele kulturních hodnot, jako nástroj konceptualizace a kategorizace okolního světa. Sleduje, jakým způsobem jazyk ovlivňuje lidské poznání okolního světa, lidské myšlení a jakým způsobem se lidské myšlení a prostředí, ve kterém člověk žije, v jazyce projevuje. V rámci etnolingvistiky se tedy akcentuje úloha jazyka coby klíčového prostředku poznání kulturního světa jeho uživatelů; velký důraz se klade na jednotu těchto dvou fenoménů a na potřebu jejich zkoumání jako jednoho neoddělitelného celku, protože teprve na kulturním pozadí můžeme plně porozumět jazyku a jeho prvkům.

Použijeme-li slova J. Bartmiňského, můžeme shrnout, že podstatou etnolingvistického přístupu k jazyku je „snaha ukázat hluboké ukotvení verbálního kódu (chápaného ve strukturní sémantice jako autonomní) do celé složité situace mezilidské komunikace a vzít při tom v úvahu i jiné kódy – mimoverbální... a konsekventně zohlednit také celý kontext společenský a kulturní, resp. to, čemu se říká mimojazyková skutečnost...“⁶

J. Fribourg předložil dva základní etnolingvistické směry⁷. Badatelé prvního směru se v jeho dělení pokouší postihovat kulturu skrze jazyk. Řadí k nim směry americké etnolingvistiky (etnosémantiky), francouzské a také v jistém ohledu ruské a polské. Tyto

³ Etnolingvisté pracují nejen s jazykovými materiály (jazykovými daty, texty všech typů), ale i s daty mimojazykovými (s dokumentací pověr, mýtů, ritualizovaného chování i ustálených systémů hodnot). Viz BARTMIŇSKI J., „Niektóre problémy i pojęcia etnolingwistyki lubelskiej“, in: *Etnolingwistyka*, 18, 2006, s. 77–90.

⁴ Co se týče vymezení předmětu etnolingvistiky J. Bartmiňski uvádí, že jeho vymezení osciluje mezi širším a užším. Širší vymezení předmětu etnolingvistiky směřuje ke zkoumání jazyků celonárodních, užší pak ke zkoumání malých etnických společenství, jejich „mikrojazyků“, s „typickým soustředěním se na jejich folklor, lidovou mluvu a lidovou kulturu“. Viz BARTMIŇSKI J., „Slovanská etnolingvistika – pokus o bilanci“ [rukopisný překlad I. Vaňkové k připravované publikaci, originál in: *Etnolingwistyka*, 16, 2004, s. 9–27].

⁵ BARTMIŇSKI J., Čím se zabývá etnolingvistika“, in: *Slovo a smysl (World and Sense)*, 8, 2007, s. 300.

⁶ IDEM, *Slovanská etnolingvistika – pokus o bilanci*, op. cit., s.15.

⁷ Viz JUDIN A. V., „Etnolingvistika“, in: *Kulturologija XX veka. Enciklopedija*, Sankt Peterburg 1998, s. 350.

směry více či méně navazují na americká studia a přijímají v různé míře teorii jazykového relativismu. Badatelé tohoto zaměření sledují jazyk buď jako jeden z podsystémů kultury, který je schopen podat informace o ostatních podsystémech, nebo jako autonomní fenomén. Stoupenci druhého směru etnolingvistického bádání pak studují různé druhy jazykové komunikace v kulturním kontextu a jsou v těsném spojení se sociolingvistikou a psycholingvistikou. Mezi ně Fribourg řadí např. etnografii řeči Della Heymse.⁸

2.1 Vývoj etnolingvistiky

Kořeny etnolingvistiky bývají tradičně spojovány s výzkumem tzv. primitivních jazyků na severoamerickém kontinentu, konkrétně pak se jménem amerického vědce Franze Boase (1856–1942). Franz Boas byl lingvista a etnograf, který považoval studium jazyka za „nezbytnou součást etnografického výzkumu“⁹ a jazyk za „jeden z nejdůležitějších projevů duchovního života různých národů“.¹⁰ Zcela poprvé se v práci tohoto badatele objevuje přesvědčení o nutnosti vzájemného vztahu mezi přístupem etnografickým a jazykovědným.¹¹ Boasův žák Edward Sapir (1884–1936), který se také systematicky věnoval výzkumu indiánských jazyků, je pokládán za inspirátora tzv. *hypotézy Sapira a Whorfa*,¹² známé také jako „teorie jazykového relativismu“.¹³ Základem této teorie je teze, že lidé poznávají svět prostřednictvím jazyka; mateřský jazyk zásadním způsobem ovlivňuje náš způsob chápání vnějšího světa, a proto tedy „lidé vychovaní v různých jazykových prostředích okolní svět vnímají různě, protože jazyky se mezi sebou liší, neboť jsou odrazem různých prostředí“.¹⁴ Tato teorie tak položila jednu ze základních otázek etnolingvistického bádání: otázku jazykového relativismu a univerzalizmu.

Co se týče evropského prostoru, mohli bychom v rámci sledování kořenů etnolingvistického bádání použít slova Karla Horálka, který mluví o „humboldtovské

⁸ V rámci toho směru etnolingvistiky, kterému dominuje D. Heymes (etnografie řeči – komunikačně orientovaná etnolingvistika), se sledují převážně role řeči v různých etnických či sociálních skupinách, vztah jazykového vyjadřování a sociálního statutu jedinců či různé ritualizované komunikační situace, jako např. zasedání soudu, či obhajoba disertace. In: VRHEL F, *Základy etnolingvistiky*, Praha 1981, s. 99–101.

⁹ Ibid., s. 16.

¹⁰ Ibid., s. 16.

¹¹ Ibid., s. 16.

¹² Benjamin Lee Whorf (1897–1941) byl žákem E. Sapira. Sapirovy názory dále rozvedl a radikalizoval. Byl považován za hlavního propagátora „teorie jazykového relativismu“ viz ČERNÝ J., *Dějiny lingvistiky*, Praha 1996, s. 405.

¹³ Ibid., s. 405

¹⁴ ČERNÝ, op. cit., s. 405.

etnolingvistiky“.¹⁵ Humboldtovy teze o determinaci kultury jazykovými prostředky mají k jazykovému relativismu velmi blízko a jsou obecně považovány za kořeny evropského etnolingvistického bádání. Humboldtovy názory na jazyk významně ovlivnily filozofy a lingvisty nejen devatenáctého, ale i dvacátého století.¹⁶

Mezi mnoha badateli, které Humboldtovy názory ovlivnily, jmenujme především ty, kteří měli vliv na etnolingvistické zkoumání: V druhé polovině devatenáctého století je to zejména H. Steinthal, A. A. Potebňa či W. Wundt, ve dvacátém století pak především Ferdinand de Saussure, Ernst Cassirer, Leo Weisgerber, Noam Chomsky či Jost Trier. Mnoho společného, co se týče názoru na klíčovou roli jazyka při formování či klasifikaci okolního světa, nalezneme i u dalších, jako např. u Bronisława Malinowského či Alfreda Korzybského či Ludwiga Wittgensteina. Nutné je dále zmínit Antoina Meilleta, Hugo Schuchardta a jeho školu „Slov a věci“ (Wörter und Sachen), Jeana Baudouina de Courtenay, Clauda Lévi-Strausse či Kenetha Lee Pikeho.¹⁷

2. 2 Inspirační zdroje etnolingvistiky

Je tedy zřejmé, že etnolingvistika se formuje na základě vědomí, že je nutné studovat dané etnikum a jeho jazyk jako jeden nedělitelný celek. Spolu s postulátem, že kultura a jazyk jsou izomorfní struktury, etnolingvisté začínají kulturu studovat nejen v těsném spojení s jazykem, ale i za použití lingvistických pojmů a metod. Mohli bychom tak mluvit o jakémsi vytváření kulturní gramatiky či gramatiky kultury. V této souvislosti mluvíme o používání pojmů, jako je synonymie, homonymie, syntagmatické a paradigmatické vztahy atd., nejen v jazykovědě, ale i v popisu kultury. Zřejmý je vliv přístupu a metod strukturalismu. Především máme na mysli rekonstrukci jazyka a kultury starých Slovanů u V. V. Ivanova a V. N. Toporova, kteří operovali s pojmem opozice, či strukturalistický výklad mýtu u Clauda Lévi-Strausse, který chápe mýtus jako „strukturu, ve které je každý člen nutno vyložit ze vztahu ke členům jiným“.¹⁸ Dědictví strukturalismu je možné odhalit v základním chápání znakové podstaty jazyka, chápání jazyka jako struktury, jejíž prvky jsou hierarchicky

¹⁵ HORÁLEK K., „Lingvistická relativita a etnolingvistika“, in: *Slovo a slovesnost*, 31, 1970, s. 281–282.

¹⁶ Více viz HORÁLEK K., *Filosofie jazyka*, Praha 1967.

¹⁷ Základní poučení o bádání těchto vědců a škol je možné najít např. v *Dějínách lingvistiky* (Černý, 1996), *Základech etnolingvistiky* (Vrhel, 1981), v publikaci *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie* (Budil, 1992) *Co na srdci, to na jazyku* (Vaňková, Nebeská, Saicová Římalová, Šlédrová, 2005), *Lingvistická antropologie – Jazyk, mysl a kultura* (Pokorný, 2010) aj.

¹⁸ BUDIL I. T., *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Praha 1992, s. 99.

uspořádány a jejichž význam odhalujeme na základě jejich funkce a místa v této struktuře, v diachronním a synchronním přístupu k jazyku a v neposlední řadě i v sémiotickém vnímání znaku. Zásadní je pak pro etnolingvistiku aplikace takového přístupu na kulturu, která se v tomto smyslu chápe jako určitý „jazyk“, jenž má svou morfologii (pravidla), své složky (znaky) i svou sémantiku (význam znaků). Inspirací v sémiotice kultury se nejen pro ruské etnolingvisty staly práce Jurije Lotmana a členů tartusko-moskevské školy.¹⁹

Neměli bychom rovněž opomenout styčné body etnolingvistiky a kognitivní lingvistiky, k jejímž klíčovým otázkám patří to, jak lidská mysl pracuje s jazykem a co jazyk o naší mysli vypovídá. Jazyk je v rámci kognitivní lingvistiky vnímán jako základní součást poznávání a je akcentován jeho podíl na tom, jak světu rozumíme a jak ho kategorizujeme. V rámci kognitivního přístupu se generují významy na základě popisu charakteristických prototypových vlastností předmětu. Význam je pak výsledkem interpretace světa a je definován kulturně. Rozpracovávají se takové pojmy jako stereotyp či kulturně jazykový obraz světa. Takový přístup je klíčový pro práce Anny Wierzbické²⁰ a pracuje s nimi i lublinská etnolingvistická škola (srov. dále).

2. 3 Současný stav etnolingvistických bádání

Ve Spojených státech amerických se etnolingvistika v devadesátých letech v podstatě rozpadá na několik disciplín²¹. Podobný osud potkává etnolingvistiku i ve Francii, kde se etnolingvistika jako samostatná disciplína rozvíjela od sedmdesátých let.²² Jestliže se americká etnolingvistika rozvíjela v rámci studií indiánských jazyků a kultur, francouzská se zrodila jako původně pomocná disciplína etnologických výzkumů v afrických koloniích. G. L. Kabakovová ve své studii mluví o paradoxním stavu dnešní etnolingvistiky ve Francii. Uvádí,

¹⁹ Z prací tarturské školy jsou česky dostupné např. *Exotika. Výbor z prací tartuské školy* (2003), či sborník *Tartuská škola* (1995). Ve slovenském překladu je pak konkrétně z Lotmanových prací k dispozici monografie *Štruktúra umeleckého textu* (1990) a výbor sedmi studií *Text a kultúra* (1994).

²⁰ Anna Wierzbická se věnuje výzkumu elementárních sémantických jednotek tzv. „sémantických primitivů“. Jde o univerzální základní jednotky významu. Na základě kombinace těchto elementárních jednotek může každý jazyk vytvářet nekonečné množství dalších složitějších významů. Podrobněji viz *Co na srdci, to na jazyku* (Vaňková, Nebeská, Saicová Římalová, Šlédrová, 2005)

²¹ G. L. Kabakovová uvádí, že v *Mezinárodní lingvistické encyklopedii*, která vyšla v New Yorku v roce 1992, se místo termínu etnolingvistika objevují tři nezávislé směry: etnografie řeči, etnosémantika a etnopoetika. Viz. KABAKOVA G. L., „Francuzská etnolingvistika: problematika i metodologija“, in: *Voprosy jazykoznanija*, Moskva 1993, № 6, s. 112.

²² *Ibid.*, s. 100.

že na jedné straně etnolingvistika funguje jako samostatná disciplína, která se přednáší na dvou pařížských univerzitách, na straně druhé se tento termín pomalu přestává používat.²³

Jinou situaci naopak můžeme pozorovat u etnolingvistických škol v Rusku a v Polsku, Polská etnolingvistika je spojena především se jménem Jerzy Bartmińského a lublinskou etnolingvistickou školou, která je úzce propojena s moskevskou etnolingvistickou školou. J. Bartmiński chápe etnolingvistiku jako lingvistický směr, nikoli jako interdisciplinární vědu (jak bývá etnolingvistika v definicích často označována).²⁴ Lublinská škola se zabývá „subjektovou rekonstrukcí kultury a poznáváním mentality jejích nositelů, jejich způsobu konceptualizace světa, jak je ustálen v jazyce“.²⁵ Pracuje s pojmy jako „jazykový obraz světa“, „jazykový (jazykově-kulturní) stereotyp“. Její zkoumání se neomezuje jen na dialekty a lidovou mluvu, ale zajímá se o všechny varianty národního jazyka, v historickém i synchronním plánu. Z práce lublinské etnolingvistické školy bychom měli zmínit *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, který představuje „rekonstrukci obrazu světa a člověka v polské lidové kultuře na základě jazykových textů i etnografické dokumentace, a to v plánu historickém (dané zejména v zápisech z devatenáctého a dvacátého století) i současném (na základě speciálních terénních výzkumů).²⁶ Nezbytné je zmínit i časopis *Etnolingwistyka*, který vychází od roku 1988.

²³ Ibid..

²⁴ Takové označení najdeme u N. I. Tolstého, Je. Berezovičové, ale také v českých pracích F. Vrhela, J. Černého aj. Podle F. Vrhela interdisciplinarita etnolingvistiky přirozeně vyplývá z širě různých přístupů, metod, materiálů a předmětů zkoumání. Z výše uvedeného je nám jasné, že etnolingvistika nachází styčné body s otázkami filozofie jazyka, často bývá také akcentován její blízký vztah k sociolingvistice, psycholingvistice, etnografii, folkloristice, antropologii, kognitivní lingvistice a v neposlední řadě, hlavně co se týče ruského a polské ho prostředí, k dialektologii, etnografii a folkloristice. Ve velké míře pak využívá poznatků sémantiky a sémiotiky. Se sociolingvistikou ji spojuje zkoumání jazykových projevů a chování určitých sociálních skupin či postoj etnické skupiny k vlastnímu jazyku. K psycholingvistice by ji mohl přibližovat zájem o analýzu komunikační činnosti, k etnografii pak důraz na kontext jazykového vyjádření. „Etnolingvistika se tak pohybuje mezi dvěma póly – „konkrétním idiografickým, etnografickým, sociálním na jedné straně, řekněme například ve způsobu, v němž vysvětluje některé odlišnosti různých jazyků světa, a tím přispívá k delimitaci specifických rysů etnik, a abstraktnějším, nomotetickým, sémantickým, filosofickým, v němž zhruba řečeno zkoumá, jaký podíl jazyka resp. jakou roli hraje jazykový aparát a kategorie při formování obrazu nějakého univerza, resp. ve způsobu uchopení reality. Stručně řečeno v prvním případě jde o výrazy jako „jazyk a společnost“ nebo „jazyk a kultura“ v druhém jde o problémy jako „přirozený jazyk a denotace“. Viz VRHEL, *Základy etnolingvistiky*, op. cit., s. 8–10.

²⁵ BARTMIŃSKI, *Čím se zabývá etnolingvistika*, op. cit., s. 302.

²⁶ Definice v tomto slovníku J. Bartmiński nazývá kognitivními. Vychází v nich z Pierceova pojetí znaku, ve kterém se rozlišuje znak, význam a předmět: „znak reprezentuje svůj předmět prostřednictvím významu“. Bartmiński dále zdůrazňuje, že popis jazykových významů není popisem skutečného světa, nýbrž je pouze popisem jazykové interpretace objektivního světa, je tedy popisem mentálních předmětů, to jsou pak prvky, které vytváří jazykový obraz světa. Etnolingvistický slovník se tedy snaží popsat celý významový obsah slova a v tomto jde za obvyklé strukturální slovníkové definice. Tato kognitivní definice má umožnit rekonstrukci obrazů jednotlivých mentálních předmětů a poukázat na jejich vzájemné vztahy. Zároveň významy, které uvádí, jsou ty, které jsou „stabilizované“ v kolektivním vědomí uživatelů jazyka, uvádí tedy tzv. stereotypní součást významu. Viz BARTMIŃSKI, *Čím se zabývá etnolingvistika*, op. cit., s. 303.

Z dalších periodik uveďme ještě *Kodovi slovenskih kultura/Kody slavyjanskich kul'tur*, vycházející od roku 1996 v Bělehradě.²⁷

Pro označení disciplíny vedle pojmu etnolingvistika nalezneme příbuzné názvy jako antropologická lingvistika, lingvistická antropologie či kulturní lingvistika. Např. v ruské publikaci *Etnolingvistika: ponjatija, problemy, metody*²⁸ autor každou z těchto disciplín jasně vymezuje, přičemž jako synonymní k etnolingvistice vidí antropologickou lingvistiku. V pracích orientovaných na angloamerickou tradici se místo termínu etnolingvistika nebo společně s ním používá termín antropologická lingvistika, dále pak v poněkud silnější vazbě na antropologii než na lingvistiku lingvistická antropologie.²⁹ Rovněž J. Bartmiński jako synonymní k etnolingvistice uvádí pojmy jako „antropologicko-kulturní lingvistika“ či „kulturní lingvistika“.³⁰

²⁷ Viz VEČERKA, R., *K pramenům slov. Uvedení do etymologie*, Praha 2006, s. 226.

²⁸ CHROLENKO A. T., *Etnolingvistika: ponjatija, problemy, metody*, Moskva 2000, s. 15.

²⁹ Dokladem toho může být i např. absence pojmu *etnolingvistika* v Brownově encyklopedii jazyka a lingvistiky. Pojem *etnolingvistika* zde tedy nenalezneme, ale objevuje se zde termín *antropologická lingvistika* v tom smyslu, jak chápeme pojem *etnolingvistika*. BROWN K. R. (ed.), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Amsterdam, 2006, s. 296.

³⁰ BARTMIŃSKI J., „Niektóre problémy i pojęcia etnolingwistyki lubelskiej“ [rukopisný překlad I. Vaňkové pro připravovanou publikaci, originál in: *Etnolingwistyka*, 18, 2006, s. 77–90].

3. Ruská bádání v oblasti etnolingvistiky

Etnolingvistická bádání mají v ruském vědeckém prostředí pevnou pozici především zásluhou profesora N. I. Tolstého. V ruských pramenech se kromě termínů sovětská, ruská či moskevská etnolingvistika setkáváme i s termínem slovanská etnolingvistika. Tento termín se opět opírá o vědecké zkoumání a organizační činnost profesora Tolstého. Termín slovanská etnolingvistika žije až do dnešních dní díky tomu, že N. I. Tolstoj se neomezoval jen na zkoumání ruského jazyka, ale zkoumal všechny slovanské jazyky (hlavně jihoslovanské a východoslovanské) a tradice a hledal jejich společné kořeny, podobnosti i teritoriální odlišnosti. Také však velmi houževnatě v celém slovanském prostoru budoval vědecké kontakty. Dnes můžeme mluvit především o úzké spolupráci moskevské a lublinské etnolingvistické školy, o spolupráci moskevské etnolingvistické školy s Ústavem etnografie, Ústavem folkloru a Ústavem bulharského jazyka Bulharské akademie věd v Sofii, se srbským Ústavem balkanistiky v Bělehradě a s dalšími pracovišti,³¹ mezi kterými bohužel nemůžeme zmínit žádné z českých.

Všechny badatele, kteří se zabývali a zabývají etnolingvistickým výzkumem v Ruské federaci, není v rámci této práce možné vyjmenovávat. Ráda bych ale přece jen zmínila alespoň tato: A. S. Gerd, působící v Petrohradu, A. F. Žuravljev, A. T. Chrolenko, M. M. Kopylenko, A. V. Judin, Je. Berezovič z Uralské university v Jekatěrinburgu a kromě samotného N. I. Tolstého i jeho ženu Světlanu Tolstou a celý kolektiv spolupracovníků moskevské etnolingvistické školy.³²

A. F. Žuravljev v článku napsanému k sedmdesátinám N. I. Tolstého³³ vyděluje dva základní proudy ruského etnolingvistického bádání. První z nich spojuje se jmény V. V. Ivanova a V. N. Toporova a druhý pak se jménem N. I. Tolstého. První směr Žuravljev označuje jako „etymologický“, druhý jako „dialektologický“. V pracích V. V. Ivanova a V. N. Toporova jde podle Žuravljeva o snahu „rekonstruovat nejstarší systém ontologických, kosmologických a sociálních představ, které se odráží v lexikálních jednotkách“.³⁴ O snahu rekonstruovat „nejstarší mytopoetický ‚obraz světa‘ Indoevropanů včetně Slovanů jako jedné

³¹ TOLSTAJA S. M., „Postuláty moskevské etnolingvistiky“, op. cit. s. 322–340.

³² Zde odkazujeme na internetové stránky Ústavu slavistiky Ruské akademie věd, na kterých je možné dohledat soupis pracovníků (asi patnáctičlenný kolektiv) oddělení etnolingvistiky a folkloru a také jejich úplné bibliografie. Viz <http://www.inslav.ru>

³³ ŽURAVLĚV A. F., „Vir doctus, vir docens. K semidesjatiletiju akademika N. I. Tolstogo“, in: *Voprosy jazykoznanija*, Moskva 1993, № 3, s. 107–112.

³⁴ Ibid., s. 111

z indoevropských větví“.³⁵ V pracích N. I. Tolstého a jeho následovníků pak jde o „popis všech forem kultury, rituálů, obřadního lexika s ohledem na oblastní rozdílnosti, regionální charakter kulturních fenoménů a geografický aspekt jejich zkoumání“.³⁶

3.1 Nikita Iljič Tolstoj

Nikita Iljič Tolstoj (1923–1996) je považován za největšího badatele na poli ruské i slovanské etnolingvistiky. Jeho vliv na zformulování programu, předmětu a cílů etnolingvistiky je naprosto zásadní a jím založená moskevská etnolingvistická škola dodnes zaujímá vůdčí pozici mezi ostatními ruskými etnolingvistickými centry. Kromě zmíněného vlivu Tolstého na charakter etnolingvistického bádání musíme dodat, že jeho vědecká práce toto pole často přesahuje. Výrazně ovlivnil i další vědecké disciplíny, jako jsou dějiny jazyka, dialektologie, slovanská srovnávací jazykověda, dějiny jazykovědy, folkloristika, etnografie či mytologie. O jeho čínorodosti svědčí nejen stovky prací, jež napsal,³⁷ ale i množství terénních výprav, které organizoval, řada akademických, redakčních či pedagogických funkcí³⁸, které během svého života zastával a množství studentů a kolegů, které vědecky i lidsky inspiroval a kteří v jeho práci pokračují dodnes, zdaleka ne pouze v Rusku.³⁹

V centru Tolstého bádání stojí jazyk, přesněji slovanské jazyky. Zabýval se zároveň bulharštinou, srbochorvatštinou, církevní slovanštinou a východoslovanskými jazyky:

³⁵ TOLSTAJA, *Postuláty moskevské etnolingvistiky*, op. cit., s. 335.

³⁶ ŽURAVLĚV, *Vir doctus, vir docens, K semidesjatiletiju akademika N. I. Tolstogo*, op. cit., s. 111.

³⁷ Tolstého plnou bibliografii lze nalézt na internetových stránkách Komise slovanské etnolingvistiky, které předsedá J. Bartmiński. Viz <http://www.rastko.rs/projekti/etnoling/> Tolstého bibliografie obsahuje přes 800 položek. Jeho studie vychází v samostatných monografiích, jako např. *Jazyk i narodnaja kultura, Očerki slavjanskogo jazyčestva, Slovo i kultura* (1998), *Istorija i struktura slavjanskich jazykov* (1988) či *Areal'nyje issledovanija v jazykoznanii i etnografii: Jazyk i etnos* (1983), či v různých sbornících – jako v sérii sborníku *Slavjanskij i balkanskij folklor*, ve sbornících z mezinárodních konferencí slavistů aj. V letech 1997–1999 vyšly také ve třech dílech jeho sebrané spisy (*Iz'brannyje trudy, I-III*, 1997-1999).

³⁸ V roce 1987 se stal profesorem Ústavu slavistiky a balkanistiky Ruské akademie věd, dále byl zahraničním členem Rakouské, Srbské, Jugoslávské (dnešní Chorvatské), Slovinské, Polské, Běloruské akademie věd, doktor honoris causa Lublinské univerzity aj. Byl členem a posléze odpovědným redaktorem periodika *Voprosy jazykoznanija*, dále zástupcem hlavního redaktora časopisu *Sovětskoje slavjanovedenije, Svoda russkogo folklora*, hlavním redaktorem časopisu *Živaja starina*, členem redakce časopisu *Obščestvennyje nauki za rubežom. jazykoznanije*, časopisu *Ruskaja reč'*. Od roku 1976, kdy se stal profesorem Moskevské univerzity, na filologické fakultě, katedře ruského jazyka vedl přednášky na témata staroslověnštiny, slovanského folkloru, slovanské jazykovědy. Viz ŽURAVLJOV, *Vir doctus, vir docens, K semidesjatiletiju akademika N. I. Tolstogo*, op. cit., s. 107–109.

³⁹ Světlana Tolstá uvádí, že v roce 2003 vyšla brožura s bibliografií prací spolupracovníků oddělení etnolingvistiky a folkloru Ústavu slavistiky Ruské akademie věd (*Slavjanskaja etnolingvistika. Bibliografija*, Moskva 2003, 2. doplněné vydání Moskva 2004), ve které je vedle prací N. I. Tolstého zaznamenáno více než tři tisíce údajů. Viz <http://inslav.ru>

ruštinou, běloruštinou a ukrajinštinou.⁴⁰ Začátky jeho vědecké práce jsou spojeny s výzkumem gramatiky staroslověnštiny.⁴¹ Vypracoval její koncepci jako naddialektního útvaru společného pro řadu jihoslovanských a východoslovanských kulturních tradic a vytvořil její periodizaci, která byla přijata mnohými paleoslavisty. Velkou pozornost také věnoval analýze specifik a vztahů lokálních typů staroslověnského jazyka a jeho roli při vzniku jednotlivých slovanských spisovných jazyků.⁴² Dále na základě geografie slovanského lexika⁴³ a mezidialektních sémantických rozdílů, objevil velké množství zajímavých izoglosních vztahů ve slovanském světě. Pomocí jejich systematizace prohloubil znalosti o jejich vztazích v minulosti a na základě toho také rozpoznával viditelné stopy praslovanského období. Podstatná je skutečnost, že vždy spojoval minulost se současností – „dnešní geografické pozůstatky výrazů a forem s historií jejich vývoje.“⁴⁴ Díky jeho výzkumům víme, že nejarchaičtějšími regiony dnešního Slovanstva jsou severní Rusko, Kašubsko, oblast Karpat, západní Bulharsko, Srbsko, a především Polesí.⁴⁵

S oblastí Polesí souvisí i Tolstého dialektologická práce. V oblasti dialektologie je ceněna nejenom jeho znalost „venkovního“ materiálu, ale jeho metodologie a zpracování těchto údajů. Tolstoj se soustředil na sémantiku dialektologického materiálu. V souvislosti s tím zavedl pojmy „sémantické mikropole“ a „amplituda kolísání významu a názvu“,⁴⁶ a tím velmi ovlivnil rozvoj této vědecké oblasti.

⁴⁰ Shrnutí těchto výzkumů představila kniha *Istorija i struktura slavjanskich literaturnych jazykov*, vydaná v roce 1988 v prestižním nakladatelství Nauka. Viz BARTMIŃSKI J., „Nikita Iljicz Tolstoj i program etnolingwistyki historycznej“, in: *Etnolingwistyka*, 5, Lublin 1992, s. 8.

⁴¹ V roce 1954 obhajuje disertační práci *Kratkije i polnyje prilagatel'nyje v staroslovenskom jazyke*. Viz BARTMIŃSKI, *Nikita Iljicz Tolstoj i program etnolingwistyki historycznej*, op. cit. s. 8.

⁴² Viz ŽURAVLJĚV, *Vir doctus, vir docens, K semidesjatiletiju akademika N. I. Tolstogo*, op. cit., s. 110.

⁴³ Speciálním objektem etnolingvistického výzkumu je pro N. I. Tolstého slovní zásoba jak z hlediska formy vyjádření a variantních názvů jednoho předmětu, tak s ohledem na sémantické vlastnosti výrazů a na informace o okolním světě, člověku a kultuře, které daný výraz obsahuje. V 60. letech sebral zeměpisné názvy Polesí, aby je analyzoval na slovanském základě v geografickém, etnografickém a historicko-kulturním kontextu. Dle Barmiňského se Tolstoj při shromažďování materiálu v Polesí inspiroval pracemi Kazimierza Moszyńského. Výsledky tohoto výzkumu jsou obsaženy v knize *Slavjanskaja geografičeskaja terminologija* (1969), viz BARTMIŃSKI, *Nikita Iljicz Tolstoj i program etnolingwistyki historycznej*, op. cit., s. 9.

⁴⁴ V metodě popisu současných jazykových jevů značnou roli připisuje kartografii, která při správném použití může určit centra a periferie různých jevů. Více viz *O sootnošenii central'nogo i marginal'nych arealov sovremennoj Slavii*, Moskva 1999.

⁴⁵ TOLSTOJ N. I., „Problemy rekonstrukcii drevneslavjanskoj duchovnoj kultury“, in: *Jazyk i narodnaja kultura, Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*, Moskva 1995, s. 50.

⁴⁶ Tolstoj vypracovává jazykovou segmentaci mimojazykové skutečnosti, která je diferencovaná, tzn. že se realizuje za pomoci formálních prostředků v různých jazycích různým způsobem. Pojem „sémantické mikropole“ Tolstoj zakládá na strukturalistických pojmech rozdílných sémantických vlastností, sémému jako souhrnu sémantických prvků a lexému jako jejich formálního ukazatele. Vydělení takového mikropole se zakládá na souboru sémémů, které jsou určovány počtem odpovídajících lexémů a na základě distribuce těchto lexémů na tzv. sémantické síti. Hranice jednotlivých mikropolí se určuje amplitudou kolísání určitého lexému, který nazývá „opěrným“. Více viz. TOLSTOJ N. I., „Iz opytov tipologičeskogo issledovanija slavjanskogo slovarnogo sostava“, in: *Izbrannye trudy, t. I, Slavjanskaja lekcikologija i semasiologija*, Moskva 1997, s. 44–69.

Tolstého expedice do Polesí začaly v 60. letech, trvaly bezmála dvacet pět let a dostalo se jim velké proslulosti a uznání i v zahraničí. Tuto oblast Tolstoj zkoumal jako velmi důležitou pro popis slovanské etnogeneze. Bylo zde shromážděno velké množství materiálu, na jehož základě se mohla uskutečnit rekonstrukce archaické podoby tradiční kultury tohoto regionu.⁴⁷ Výzkumy však překazila černobylská tragédie, která způsobila devastaci poleské oblasti, odchod obyvatel a značně ztížila a v mnohých místech úplně znemožnila další výzkumy. Právě v pracích věnovaných poleské oblasti Tolstoj vykročil za hranice čistě jazykových témat směrem ke kultuře.

Tyto expedice, které začaly jako dialektologické a měly za cíl sběr materiálu pro poleský dialektologický slovník, se tedy až posléze staly komplexním etnolingvistickým bádáním. Podle slov Světlany Tolsté právě ony Tolstému a jeho žákům umožnily uvědomit si „nerozložitelnost a komplementaritu jazyka a kultury“.⁴⁸ Uvědomit si na jedné straně mohutný kulturní potenciál jazyka (především slovní zásoby), na druhé straně nedostatečnost, neúplnost a ochuzenost jazykového materiálu, je-li zbaven svého kulturního základu.⁴⁹ Co je také podstatné, byly to právě tyto expedice, které Tolstému a jeho spolupracovníkům poskytly zkušenosti a materiál k práci na mnohadílném etnolingvistickém slovníku *Slavjanskije drevnosti* („Slovanské starožitnosti“).

Již od roku 1954, kdy Tolstoj obhájil disertační práci, byla jeho vědecká činnost spojena s Ústavem slavistiky Akademie nauk SSSR. V roce 1977 stanul v čele skupiny etnolingvistiky, folkloru a slovanských starožitností Ústavu slavistiky a balkanistiky, která se v roce 1981 přeměnila v oddělení etnolingvistiky a folkloru. Od šedesátých let se stal vedoucím zmíněných etnolingvistických expedic do Polesí a od sedmdesátých let se stále soustavněji věnoval popisu vztahů jazyka a kultury a rekonstrukci procesu slovanské

⁴⁷ Hlavním vědeckým projektem ze studií tradiční poleské kultury byl *Polesskij etnolingvističeskij sbornik* (1983), ve kterém byla aplikována komplexní etnolingvistická metoda a lingvistické metody areálového výzkumu a zakreslování místních rozdílů a forem kulturních jevů (obřadních, mytologických, folklorních atd.) do map. Nashromážděné materiály vytvořily bohatý a unikátní archiv. Při sběru materiálu byla zvláštní pozornost věnována jazykovým formám kultury: obřadní terminologii, slovní zásobě a frazeologii náboženských představ, zákazů, magických úkonů atd. Převládají dvě tematické skupiny – materiály vztahující se k poleskému lidovému kalendáři a materiály lidové démonologie. Jak píše S. Tolstá, tento výběr nebyl náhodný. „Lidový kalendář není jenom strukturou základního celého ročního cyklu obřadů, ale i stěžejním prvkem, který organizuje lidové představy o kosmickém a pozemském case, tzn. je důležitým fragmentem tradičního „obrazu světa“. Co se týče mytologických představ, ty sloužily jako „ideologický“ základ archaického lidového pohledu na svět a tvoří, samotný obsah tradiční lidové kultury. Samozřejmě k těmto dvěma se přidala ještě témata o pozemském životě člověka od narození do smrti a věci spojené s praktickým hospodařením a důležitá oblast všedního života, ve které jsou mytologické představy obsaženy v zastřenější formě, ale neméně autenticky.“ TOLSTAJA S. M., „Etnolingvistika“, in: *RAN Istitut slavjanovedenija i balkanistiki 50 let*, Moskva, 1996, s. 239. Poleský materiál se dále objevil v kolektivních pracích: *Poles'je* (1968), *Lexika Poles'ja* (1968), *Poles'je i etnogeneza slavjan* (1982), v sérii *Slavjanskij i balkanskij folklor* aj.

⁴⁸ TOLSTAJA, „Etnolingvistika“, op. cit. s. 246.

⁴⁹ IDAM, *Postuláty moskevské etnolingvistiky*, op. cit., s. 335.

etnogeneze. Právě v tomto období se tedy začíná formovat Tolstého pojetí etnolingvistiky. S odkazy na taková jména jako A. N. Afanasjev, F. N. Buslajev či A. A. Potebňa charakterizuje etnolingvistiku jako „interdisciplinární směr, který zkoumá jazyk a kulturu jako jeden celek“.⁵⁰ Jazyk přitom považuje za základní a konstantní ukazatel etnika.⁵¹ Jeho etnolingvistický přístup tedy předpokládá paralelní výzkum vývoje jazyka a etnického vývoje jeho nositelů. Překonávají se tak rozdíly mezi předměty lingvistiky, folkloristiky, etnografie, dialektologie a archeologie a zároveň i různost jejich metodologií.

3.2 Moskevská etnolingvistická škola

Moskevská etnolingvistická škola, kterou počátkem sedmdesátých let minulého století N. I. Tolstoj založil, představuje „komplexní směr výzkumu tradiční slovanské duchovní kultury na základě prvků jazyka, folkloru, náboženských představ a obřadů všech slovanských národů“.⁵² Jak již bylo výše zmíněno, stěžejní pro ni byla a doposud je vědecká práce Nikity Iljiče. Tolstého a jeho ženy Světlany Michajlovny Tolsté. Kolektiv moskevské etnolingvistické školy je úzce spjat s Ústavem slavistiky Ruské akademie věd, jehož oddělení etnolingvistiky a folkloru dnes S. Tolstá vede. Celý kolektiv moskevské školy se podílel na vzniku etnolingvistického slovníku *Slavjanskije drevnosti* a etnolingvistická bádání v různých regionech probíhají v rámci moskevské školy dodnes. Práce členů této školy, které jsou zaměřené na konkrétní témata slovanské kultury, vychází i v jednotlivých monografiích⁵³ a v neposlední řadě je věnována pozornost teoretickým otázkám etnolingvistiky především v periodiku *Slavjanskij i balkanskij folklor*, který vychází od roku 1971. V roce 2003 vyšla brožura bibliografie oddělení etnolingvistiky a folkloru, ve které bylo uvedeno více než tři tisíce údajů. Od té doby vyšla již další dvě (2004, 2008) doplněná vydání.⁵⁴

N. I. Tolstoj vlastní pojetí etnolingvistiky popisoval jako historické. To je třeba podtrhnout, protože historický, diachronní charakter etnolingvistického bádání moskevské školy je jedním z jejích základních charakteristických rysů, který ji zároveň odlišuje např. od etnolingvistických bádání v USA. Sám N. I. Tolstoj tedy zdůrazňoval, že v rámci bádání

⁵⁰ TOLSTOJ N. I., „Etnolingvistika v krugu gumanitarnych disciplin“, in: *Jazyk i narodnaja kultura, Očerki po slavjanskou myfologii i etnolingvistike*, Moskva 1995, s. 28.

⁵¹ Ibid., s. 34.

⁵² TOLSTAJA, *Postuláty moskevské etnolingvistiky*, op. cit., s. 322.

⁵³ S. Tolstá v článku *Postuláty moskevské etnolingvistiky* zmiňuje např. monografie zaměřené na lidovou démonologii (Vinogradova, 2000), zvířecí symboliku (Gura 1997), lidový kalendář (Agapkina 2002), verbální magii (Levkijevskaja 2002) aj. Ibid., s. 336.

⁵⁴ Jejich plný text je možné najít na internetových stránkách Institutu slavjanovedenija RAN. Viz <http://inslav.ru>

tohoto typu je třeba si všítat historického vývoje. Synchronní přístup k této problematice podle jeho slov „ohraničuje možnosti rozpracování a použití etnolingvistických metod a ze samotné etnolingvistiky dělá vědu periferní a fakultativní“.⁵⁵ Velký přínos diachronního, historického přístupu Tolstoj viděl především v tom, že se ve všech systémech projevuje nerovnoměrný rozvoj celého systému i jeho jednotlivých částí. Takový rozvoj je možné sledovat jak na úrovni fonetické, morfologické, tak i na úrovni slovní zásoby a mytologie. Fakt, že v některých oblastech se jisté rysy uchovaly a v jiných vymizely, pak umožňuje popsat určitou dynamiku vývoje. Tento fakt ovšem Tolstoj nepovažoval za nový, nové a důležité spatřoval v tom, že takový proces můžeme sledovat nejen na jazykovém materiálu, ale v souvislosti s ním i v rámci duchovní kultury, ve sféře mytologie.⁵⁶

N. I. Tolstoj podal dvě definice etnolingvistiky. První vymezuje etnolingvistiku úžeji, druhá v širším rámci. V perspektivě úzkého vymezení Tolstoj definuje etnolingvistiku jako „podmnožinu jazykovědy, která zkoumá problémy jazyka a etnika, jazyka a kultury, jazyka a lidové mentality, jazyka a mytologie. Zkoumá tedy odraz jazyka v lidové kultuře, psychologii a mytologických představách a roli jazyka a jeho vliv na formování a fungování těchto fenoménů.“⁵⁷

V širším pojetí do sebe etnolingvistika podle Tolstého „zahrnuje dialektologii, jazyk folkloru a historii jazyka, spojenou s historickou dialektologií a kulturní a etnickou historií daného společenství – v podstatě téměř všechny aspekty výzkumu jazyka jako sociálního jevu“.⁵⁸ V první definici je tedy objektem etnolingvistiky jazyk ve vztahu ke kultuře, v druhé definici je předmětem etnolingvistiky celá „obsahová rovina kultury, lidové psychiky a mytologie, nezávisle na prostředcích a způsobech jejich formální realizace (slovo, předmět, obraz, zobrazení atd.)“.⁵⁹ V pracích N. I. Tolstého je rozvíjen druhý, „širší“, komplexní směr bádání, ve kterém není objektem jen jazyk, ale veškerá lidová kultura, všechny její druhy a formy.

Světlana Tolstá ve své stati *Postuláty moskevské etnolingvistiky* ukazuje, že N. I. Tolstoj oběma částem slova etnolingvistika přiřkládal zcela konkrétní význam. První část (*etno-*) tedy znamená, že lidová kultura je zkoumána „ve svých etnických, regionálních a „dialektních“ formách, na jejichž základě se, stejně jako v případě jazyka na bázi dialektů,

⁵⁵ TOLSTOJ N. I., „O predmete etnolingvistiky i jeě roli v izučeníi jazyka i etnosa“, in: *Areal'nyje issledovanija v jazykoznanii i etnografii. Jazyk i etnos*, Leningrad 1983, s. 188.

⁵⁶ VÍZ TOLSTOJ, *Problemy rekonstrukcii drevneslavjanskoi duchovnoj kultury*, op. cit., s.41–60.

⁵⁷ IDEM, *Etnolingvistika v krugu humanitarnych disciplin*, op. cit., s. 32.

⁵⁸ Ibid., s. 34.

⁵⁹ TOLSTAJA, *Postuláty moskevské etnolingvistiky*, op. cit., s. 334.

rekonstruuje praslovanský stav“.⁶⁰ Druhá část složeniny (*lingvistika*) má pak přinejmenším významy dva. První poukazuje na to, že pramenem výzkumu tradiční kultury je jazyk. Druhý signalizuje, že zkoumání lidové kultury se provádí pomocí aparátu lingvistiky (viz dále).⁶¹ Takový postup N. I. Tolstoj zakládá na postulátu izomorfnosti jazyka a kultury.

Jestliže jsme jako základní charakteristický rys moskevské etnolingvistické školy zdůraznili její diachronní povahu, tím dalším, co je nutné podtrhnout, je právě výše zmíněný fakt, že popis kultury Tolstoj provádí za použití lingvistických pojmů a metod. V tomto Tolstoj vychází jednak z prací Ferdinanda de Saussura, jednak z badatelů tartusko-moskevské školy. Takový popis je založen na pojetí jazyka jako systému znaků a uvažování o zvycích, rituálech atd. jako o znacích a obecně o kultuře jako o systému různých sémiotických struktur. Na jedné straně totiž, jak Tolstoj uvádí v článku „Jazyk a kultura“ (srov. zde s. 32), může být jazyk vnímán jako nástroj kultury, na druhé mohou být jazyk a kultura pojímány jako „nezávislé, autonomní sémiotické systémy, v mnohých ohledech strukturně izomorfní a vzájemně se zobrazující“.⁶² Proto můžeme jazyk i kulturu popisovat ze stejného úhlu pohledu a aplikovat na ně stejnou metodologii. Např. rituál tedy můžeme číst jako text a jako takový ho i na základě lingvistického aparátu vykládat. Přitom tyto „texty“ Tolstoj nevnímá a nepopisuje jako izolované jednotky, ale jako součásti určitého celku, který význam celého „textu“ ovlivňují. Důležité je zmínit, že Tolstoj takový způsob aplikace nechápe jako pouhý „překlad kulturologické terminologie na lingvistickou“,⁶³ ale právě jako určitý přístup ke kultuře jakožto „systematicky utříděnému celku“.⁶⁴

Na jedné straně tedy můžeme sledovat postupy založené na postulátu izomorfnosti jazyka a kultury, na druhé jsou popisovány i rozdíly mezi nimi – rozdíly mezi přirozeným jazykem a jazykem kultury, mezi slovy a kulturními znaky. V jazyce kultury v sémiotickém smyslu slova mohou mít jednotky různou povahu, mohou přináležet k různým kódům. Stále ale tvoří jeden znakový systém, který „má stejný obsahový plán (za všemi formami kultury a jazykem stojí stejný ‚obraz světa‘)“.⁶⁵ Na základě faktu, že jednotky kulturního textu (např. obřadu) mohou mít různou povahu, Tolstoj popisuje takový text jako složitější strukturu než

⁶⁰ Ibid., s. 322

⁶¹ Ve vztahu ke kultuře Tolstoj tedy používá takové pojmy jako gramatika, sémantika, syntax, pragmatika, synonymie, antonymie, polysémie, paradigmatické a syntagmatické vztahy a mnoho dalších. Viz např. rozbor rituálu jako textu ve stati „Z „gramatiky“ slovanských obřadů“ či Tolstým popsaná ekvivalence mezi stratifikací jazyka a kultury viz stať „Jazyk a kultura“. Podrobněji také o synonymii, homonymii, polysémii jednotek jazyka kultury ve srovnání s přirozeným jazykem viz článek S. Tolsté *Postuláty moskevské etnolingvistiky*.

⁶² TOLSTOJ N. I., „Jazyk i kul'tura“, in: *Jazyk i narodnaja kul'tura, Očerki po slavjanskou myfologii i etnolingvistike*, Moskva 1995, s. 16.

⁶³ Ibid., s. 22.

⁶⁴ Ibid., s. 22.

⁶⁵ TOLSTOJ, *O predmete etnolingvistiky i jeě roli v izučenii jazyka i etnosa*, op. cit. s. 182.

text jazykový. V kulturním textu mohou být tytéž významy vyjádřeny verbálně (slova), předmětně (předměty, věci) či akcionálně (děje). Mluví se tedy o třech různých kulturních kódech: verbálním, předmětném a akcionálním.⁶⁶ Tímto trojím možným zobrazením se zároveň upevňuje synonymie znaků. Taková synonymie zvyšuje možnost kombinace znaků různých kódů. Výskyt těchto kódů mezi různými „dialektními“ systémy se ovšem nemusí plně překrývat. Podoba, výskyt a funkce jednotlivých prvků je v různých systémech různá. N. I. Tolstoj se ve svých pracích věnuje oblastním rozdílům i na této úrovni. Kromě jazykových rozdílů mezi jednotlivými oblastmi, které jsou ohraničeny izoglosami, vedle nich Tolstoj dále vyděluje tzv. **izopragmy** (linie, které se vztahují k materiální kultuře) a **izodoxy** (vztahující se k ukazatelům duchovní kultury).⁶⁷

V rámci rozdílnosti jazyka a kultury se dále poukazuje na to, že znaky přirozeného jazyka (slova, morfémy, gramatické formy atd.) jsou *speciální jednotky*, které nemají další uplatnění, kultura naopak užívá též znaků, které mají i významy další, *nespeciální, druhotné*⁶⁸. To znamená, že některé předměty, úkony nevystupují v obřadu ve své běžné funkci, v běžném praktickém užití, ale ve funkci „rituální, symbolické, znakové“.⁶⁹ To může být např. případ, který Tolstoj uvádí v článku „Z „gramatiky“ slovanských obřadů“ (zde s. 46–59),⁷⁰ kdy rákoska, prut v každodenním životě nevystupuje ve své druhotné funkci, avšak pokud se stane součástí určitého rituálu, nese nové symbolické vlastnosti, funkce. V tomto konkrétním případě to budou symboly síly, plodnosti. Nemusí se však jednat jen o předměty, ale stejných druhotných funkcí mohou nabývat např. i různé úkony (viz dále „Z „gramatiky“ slovanských obřadů“).

3.3 Slovník *Slavjanskije drevnosti* („Slovanské starožitnosti“)

Výše uvedené poznatky stojí v základech jednotlivých definicí nejrozsáhlejšího praktického díla moskevské etnolingvistické školy – v etnolingvistickém slovníku *Slavjanskije drevnosti*.

⁶⁶ O jiných dalších „kulturních kódech“ viz TOLSTAJA S. M., „K ponjatii kulturnych kodov“, viz <http://rastko.rs/rastko/delo/13594>, nestránkováno.

⁶⁷ O tom více v článku „Jazyk a kultura“, in: *Jazyk i narodnaja kultura, Očerki po slavjanskoj myfologii i etnolingvistike*, Moskva 1995, s.15–27, (zde s. 33–45). N. I. Tolstoj také zdůrazňoval potřebu sestavovat atlasy, ve kterých by bylo na mapách zaneseno, kde a jaké mimojazykové, reálné či „etnografické“ příznaky jsou reflektovány, odrážejí se v jazyce a kde ne.

⁶⁸ TOLSTAJA S. M., „O vtoričnoj funkcii obrjadovogo simvola (na materiale slavjanskoj narodnoj tradicii)“, viz <http://www.rastko.rs/rastko/delo/13520>, nestránkováno

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ TOLSTOJ N. I., „Iz „gramatiky“ slavjanskich obrjadov“, in: *Jazyk i narodnaja kultura, Očerki po slavjanskoj myfologii i etnolingvistike*, Moskva 1995, s. 63–78.

První myšlenky na vznik etnolingvistického slovníku tradiční lidové kultury sahají ke konci sedmdesátých let.⁷¹ Na tomto projektu pracoval kolektiv, do něhož patřili především přímí žáci N. I. Tolstého. První díl tohoto slovníku z plánovaných pěti vyšel v roce 1995, prozatím poslední vytištěný je čtvrtý díl, který vyšel v roce 2009.

Tento slovník podle Tolstých představuje „ve slavistice první pokus o encyklopedický slovník tradiční duchovní kultury všech slovanských národů“.⁷² Pracuje s jazykovým, folklorním a etnografickým materiálem. Podává informace o slovanské středověké kultuře, o jejích podobách a prvcích, které se dochovaly do dnešních dní či do nedávné minulosti. Jak sám Tolstoj píše: „Úkolem slovníku není jen nashromáždit a vysvětlit tyto relikty dávné doby, ale na jejich základě čtenáři podat celistvý tradiční ‚obraz světa‘, vidění světa starých Slovanů, jejich kosmologické, mytologické představy a víru, odhalit obsahové kategorie středověké slovanské lidové kultury a v ní se odrážející mentální, etické, sociální stereotypy, hodnoty a její symboliku.“⁷³

Popisovanými objekty slovníku jsou všechny formy, typy, resp. „žánry“ tradiční kultury. Jsou to předměty, věci okolního světa, bytosti, obřady, zvyky aj. a jejich vzájemné vztahy. Každé heslo je popisováno jako *kulturní znak*,⁷⁴ který v oblasti kultury získává nový význam oproti běžnému „všednímu“ významu. Tolstoj ukazuje, že z pohledu každodennosti jevy, které bychom označili jako stejné, podobné, mají v jazyce kultury různý symbolický význam. Ukazuje se tak, že např. vlk, kukačka, liška či datel, kteří jsou si svým zařazením mezi živočichy velmi blízké, zauímají zcela rozdílné místo v systému kulturních symbolů. Zatímco vlk a kukačka mají na tomto poli velmi široké uplatnění, liška a datel funkci symbolu postrádají.⁷⁵ Tento rys „kulturního významu“ Tolstoj vyzdvihuje jako zásadní kritérium pro to, který prvek se ve slovníku objevuje a který nikoli. Dalším kritériem pro zařazení je *opakovanost*⁷⁶ daného prvku v různých oblastech duchovní kultury. Ta se opět zkoumá v rámci jedné lokální tradice či v kontextech různých tradic. Opakovanost daného prvku v různých kulturách Tolstoj interpretuje jako jev, který není náhodný. Je naopak důležitým činitelem pro jeho postižení. Oblastnímu výskytu, opakovanosti se ve slovníku připisuje

⁷¹ Poprvé byl úmysl vypracovat takový slovník vědecké společnosti Tolstými představen na IX Mezinárodním sjezdu slavistů v Kyjevě v roce 1983 ve stati Tolstoj N. I., Tolstaja S. M., „Principy, zadači i vozmožnosti sostavlenija etnolingvističeskogo slovar'ja slavjanskich drevnostej“. Viz TOLSTAJA, *Etnolingvistika*, op. cit. s. 241.

⁷² *Slavjanskije drevnosti*, t. 1, Tolstoj N. I. (red.), Moskva 1995, s. 5.

⁷³ Ibid., s. 5.

⁷⁴ Ibid., s. 8.

⁷⁵ Ibid., s. 9.

⁷⁶ Ibid., s. 9.

velmi důležité místo, protože, jak již bylo výše zmíněno, podle Tolstého je tento fakt pro podání adekvátní interpretace zásadní.

Popisovanými objekty slovníku tedy nejsou reálie samotné, ale jejich *mentální koreláty*⁷⁷ (koncepty, pojmy, obrazy) a jim odpovídající znaky jazyka kultury. Tento slovník si vytyčil úkol podat inventář základních významů prvků „jazyka kultury“, určit oblasti jejich fungování, tj. všechny případy fungování v obřadech, textech, a nakonec interpretaci každého prvku, tj. popsat jeho „paradigmatickou funkci, sémantiku a symboliku“.⁷⁸ Dalším úkolem bylo hledání a popis „paradigmat“ jazyka kultury neboli synonymických řad jednotek, které fungují jako izofunkční, tj. takové, které mají v kulturních textech stejný symbolický význam a stejnou pragmatickou funkci. Jak totiž Tolstoj vysvětluje, takové řady určují kulturní (symbolickou) sémantiku a rituální funkci znaku. Podle Tolstého výkladu je kulturní synonymie založena na „společném dominantním příznaku“ prvků, nikoli na jejich „logické kategorizaci“.⁷⁹ Takovým dominantním příznakem může být právě stejná funkce znaků – to znamená, že znaky různého charakteru vystupují ve stejné rituální funkci, ve stejných kontextech. Například všechny bodné a řezné předměty se mohou v rituálním kontextu zaměnit, nebo jak uvádí Tolstoj ve článku „Přivolávání deště“⁸⁰ stejnou funkci (symbolu deště) mohou mít zrna máku, hrách či rozlézající se mravenci (viz zde s. 66). To dále znamená, že předmětu nemusí být synonymem jen předmět, ale i činnost či činitel. Zámku může jako synonymum sloužit úkon zamykání apod. Dokonce, jak uvádí S. Tolstá, základem synonymie kulturních symbolů může být i „jednota situace“. Např. atributy a komponenty prostředí kostela se stávají nositeli společné sémantiky a používají se ve stejných rituálně-magických úkonech díky své příslušnosti ke společné sakrální situaci, prostředí kostela a církevního obřadu.⁸¹

V definicích kulturních znaků se také projevuje dvojí vzájemný vztah jazyka a kultury – na jedné straně jazyková data slouží jako důležitý pramen pro rekonstrukci kulturních prvků, na druhé straně řešení některých jazykových otázek vyžaduje kulturní kontext. Kontext použití kulturních znaků – jejich sémantická, rituální a magická funkce je tedy zásadní pro určení jejich charakteru. Pouhá lingvistická analýza je pro popsání kulturního znaku často nedostatečná. V kontextu toho S. Tolstá poukazuje na otázku hranice mezi jazykovou a kulturní sémantikou. Tvrdí, že takovou hranici nelze přesně stanovit, ale závisí na tom, jak se

⁷⁷ Ibid., s. 10.

⁷⁸ *Slavjanské drevnosti*, op. cit. s. 10.

⁷⁹ TOLSTAJA, *Postuláty moskevské etnolingvistiky*, op. cit., s. 329.

⁸⁰ TOLSTOJ N. I., „Vyzyvanije dožd'ja“, in: *Jazyk i narodnaja kul'tura, Očerki po slavjanskoj myfologii i etnolingvistike*, Moskva 1995.

⁸¹ TOLSTAJA, *Postuláty moskevské etnolingvistiky*, op. cit., s. 330.

sémantika slova chápe a zda jsou do ní začleněny konotativní komponenty. Podoba hranice není stanovena navždy, ale může se měnit a „některé významy se mohou z konotativních měnit na plnohodnotné komponenty významu slova“.⁸²

Porovnejme např. výklad slova *nůž* a výklad kulturního znaku *nůž*. V akademickém slovníku ruského jazyka nacházíme, že slovo *nůž* je mužského rodu a že se jedná o nástroj na řezání, který se skládá z čepele a rukojeti.⁸³ Ve výkladu kulturního znaku *nůž* se promítá jeho symbolická povaha a kontexty jeho užití. Výše jsme zmiňovali, že symbolická povaha kulturního znaku bývá založena na dominantním příznaku. Zde je to např. ostrost nože. Avšak tentýž objekt může zakládat i vícero různých kulturních významů, které se vztahují k různým funkcím objektu, a vytváří různé synonymické řady a vstupují do různých kulturních kontextů. Na tomto je pak založena polysémie, resp. polyfunkčnost kulturního znaku. Vedle ostrosti tak můžeme u kulturního znaku *nůž* vydělit ještě dominantní příznak materiálu (kov) či podobnost s mužským pohlavním údem. Svým příznakem ostrosti vstupuje do kulturní funkce amuletu a vytváří synonymickou řadu s ostatními předměty se shodným dominantním příznakem ostrosti, např. nůžky, sekera, jehla atd. Sémantikou kovu vstupuje do kontextu léčebné a očistné magie a do synonymické řady jiných kovových předmětů – srp, kosa, sekera atd. Na základě podobnosti s mužským pohlavním údem může vstupovat do řady synonym, jako jsou hůl, rožeň, šavle atd. Tyto předměty pak v rámci jednoho dominantního příznaku mají schopnost vystupovat v jedné rituální funkci, resp. ve stejných kontextech.

Takováto definice je pak doplněna o konkrétní kontexty výskytu – konkrétní rituální postupy, obřady, ve kterých se objevuje, a to s přesným uvedením místa, kde byl tento výskyt zaznamenán.

Nůž jako amulet má jako všechny ostré předměty na základě své sémantiky schopnost ničit, zneškodnit nebezpečí a slouží jako ochrana. Proto ve slovníku najdeme záznam takových zvyklostí, jako např. že těhotné ženy u sebe nosily nůž jako symbolickou ochranu proti zlým silám či že bylo zvykem klást nůž dětem pod postel. V kontextu léčebné a očistné

⁸² Ibid., s. 326. V této otázce S. Tolstá poukazuje na rozdíl chápání této hranice u Bartmiňského a moskevské školy. „Bartmiňski se domnívá, že všechny kulturní významy tohoto druhu, tj. náboženské představy o prvcích vnějšího světa atd., jsou součástí jazykové sémantiky slov, která je pojmenovávají, a že jsou to jazykové stereotypy. My naopak vycházíme z toho, že hranice mezi jazykem a kulturou, jakkoli je závislá na dohodě a jakkoli je pohyblivá, v zásadě existuje, a tudíž existují (nebo by měla existovat) kritéria pro rozlišení jazykových a mimojazykových významů. Pečlivá a frontální analýza kontextů vykládaného slova, využití různých idiomů a stylů dokáží výrazně rozšířit hranice sémantického objemu slova, avšak stejně za jejich obvodem zůstanou významy, které nejsou zakotveny v jazyce.“ Uvádí zde příklad s kamenem, kdy určité kulturní příznaky jako pevnost, nehybnost apod. mají jazykový výraz v užití slova (hlavně ve frazeologii – výrazy typu kamenná zeď atd.), ale vlastnosti, které se kameni připisují v lidových představách, jako je schopnost růst („kamene rostou“), jazyk nikterak nepostihuje. In: TOLSTAJA, *Postuláty moskevské etnolingvistiky*, op. cit., s. 326.

⁸³ In *Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo jazyka*, t. 7, Moskva-Leningrad, 1958, s. 1378.

magie jsou popsány zvyky, jako např. omývání dítěte vodou, ve které byl nůž ponořen, či pití takové vody. (Postup sympatetické magie viz vysvětlivka xxviii). Jako symbol mužského pohlavního údu se nůž objevuje např. ve víře: aby žena porodila syna, musí nosit v kapse nůž.

Jak bylo uvedeno výše, sémiotický jazyk kultury zvyšuje svou synonymičnost i tím, že je možné v rámci rituálu zaměňovat nejen např. předmět za předmět, ale také třeba předmět za činitele či děj. Pro příklad tohoto uveďme, že kulturní funkci nože bylo možné zaměnit za úkon řezání. Tak se kupř. dětem, které nezačaly dlouho chodit, symbolicky odřezávala neviditelná pouta, která jim svazovala nohy.⁸⁴

S. Tolstá v *Postulátech moskevské etnolingvistiky* uvádí příklad slovesa *chodit*, kde jazykové kontexty neodhalují významy spjaté s obnovou, produkcí úrody, zatímco pro kulturní znak *chodit* „jsou tyto významy potvrzeny sémantikou a magickou funkcí obřadu chození, např. rituálního chození kolem dozrávajícího obilí či rozšířené průpovídky východoslovanských (poleských) koledníků: *Gdě koza chodit, tam žito rodit* (Tam, kde koza chodí, žito se urodí).“⁸⁵

3.4 Shrnutí

Koncepce etnolingvistiky N. I. Tolstého vychází z teorie, která považuje jazyk za výraz světonázoru společnosti, lidského jedince. Výrazným je její diachronní charakter. Pro Tolstého není etnolingvistika pouhou součástí lingvistiky zkoumající toliko odraz kultury v jazyce, ale jedná se o komplexní výzkum celé roviny kultury nezávisle na prostředcích a způsobech její formální realizace (zda je tedy realizována slovem, předmětem, obrazem či úkonem). Jazyk má sice v Tolstého koncepci vůdčí postavení, nicméně Tolstoj zdůrazňuje potřebu zkoumat všechny kulturní kódy společně. Mluví o sémiotickém jazyku kultury, který popisuje jako strukturně složitější než přirozený jazyk a věnuje se paralelám i rozdílům mezi nimi. Na základě toho jsou různé obřady, rituály „čteny“ a rozebírány jako heterogenní texty. Toto „čtení“ je dále doplněno důrazem na kontext a jeho účinek na okolí. Pro svá etnolingvistická bádání Tolstoj využívá lingvistické metody a vychází z dialektologického, folklorního, etnografického a kulturologického materiálu. Jeho program spočívá jak ve studiu historických textů, tak především v terénním výzkumu současné lidové kultury. Jde hlavně o tradiční obyčeje a praktiky, mýty a legendy, náboženskou víru, a to jak v intencích lidového

⁸⁴ TOLSTOJ., *Slavjanskije drevnosti*, t. 3, op. cit. s. 430– 433.

⁸⁵ TOLSTAJA, *Postuláty moskevské etnolingvistiky*, op. cit., s. 326.

křesťanství, tak předkřesťanské a pohanské tradice. Podstatou jeho práce je zkoumání lidové kultury na základě dialektů. Jedná se o spojení historické dialektologie se studiem kulturní a etnické historie lidu. Různé prvky jsou zkoumány jednak v rámci jedné struktury, jednak v porovnávání různých lokálních systémů. V takovém popisu se pak akcentuje potřeba mapování etnolingvistických poznatků a tvorba atlasů, které jazykový a etnografický materiál shrnují.

4. Reflexe práce N. I. Tolstého v českých publikacích, česká bádání v oblasti etnolingvistiky

Pokud je nám známo, ucelená reflexe Tolstého bádání se v českém vědeckém prostředí nevyskytuje. Jak již bylo uvedeno v úvodu, existuje překlad jediného textu, který se věnuje moskevské etnolingvistické škole „Postuláty moskevské etnolingvistiky“, otištěný v periodiku *Slovo a slovesnost (Word and Sense)*. Kromě tohoto článku je možné v českém jazyce stručnou informaci o Tolstého práci najít v publikaci *K pramenům slov: uvedení do etymologie* R. Večerky,⁸⁶ kde je rovněž seznam základní literatury z oblasti etnolingvistiky.⁸⁷

Pokud bychom rozšířili hranice reflexe práce N. I. Tolstého na reflexi evropské či světové etnolingvistiky, a tím rozšířili také pole vymezení etnolingvistiky, mohli bychom zmínit např. publikaci F. Vrhela *Základy etnolingvistiky* (1981), která si klade za cíl přiblížit jazykovědu etnografům a tím i poukázat na pronikání lingvistické metodologie do etnografických věd. Tato publikace tak mapuje vztah jazyka a kultury v pracích různých evropských a amerických lingvistů, etnografů a etnologů od osmnáctého až do dvacátého století.⁸⁸ Dále uveďme práci I. T. Budila *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie* (1992), která je zaměřena obecně na antropologii, ale obsahuje kapitoly pojednávající o vztahu jazyka a společnosti, popisující teorii jazykové relativity, aplikaci strukturalistických metod na popis kultury atd. Zmíňme rovněž publikaci Z. Salzmann: *Jazyk, kultura a společnost: úvod do lingvistické antropologie* (1996) či práci J. Pokorného *Lingvistická antropologie* (2010), který je žákem F. Vrhela a obhájil disertační práci na téma *Ernst Cassirer a etnolingvistika*. V neposlední řadě uveďme ještě jméno K. Horálka. K. Horálek se ve své publikaci *Filosofie jazyka* (1967) zabývá pro etnolingvistiku relevantní otázkou vztahu jazyka a myšlení a také popisuje reflexe myšlenek W. Humboldta.

V českém prostředí“ dále nelezeme publikace z oblasti kognitivní lingvistiky, se kterou etnolingvistická bádání souvisí.⁸⁹ Avšak bádání, které by zpracovávalo český jazykový

⁸⁶ VEČERKA, op. cit.

⁸⁷ Z ruského etnolingvistického bádání je v češtině českému čtenáři dostupný překlad monografie V. J. Proppa *Morfologie pohádky a jiné studie* (1999). Co se týče slovanské etnolingvistiky obecně v češtině nalezneme články J. Bartmiňského „Čím se zabývá etnolingvistika“ (*Slovo a smysl*, 8, 2007, s. 299–310), Bartmiňski J., Niebrzegowska-Bartmińska S., „Profily a subjektivní interpretace světa“ (*Slovo a smysl*, 8, 2007, s. 310–322) či M. Ziółkowského „Jazykový obraz světa (Slovníkové heslo)“ (*Slovo a smysl*, 8, 2007, s. 340).

⁸⁸ Z jiných prací F. Vrhela podobného charakteru zmíňme např. VRHEL F., „Etnografie a lingvistika. (Několik poznámek ke kognitivní antropologii).“ (*Český lid* 72, 1985, s. 92–95).

⁸⁹ Uveďme např. práce I. Vaňkové *Nádoba plná řeči: člověk, řeč a přirozený svět* (2007), „Člověk a jazykový obraz (přirozeného) světa“ (*Slovo a slovesnost*, 1999, roč. 60, s. 283–292), či „Obraz světa v mateřském jazyce“, (2001), s. 19–28, publikaci L. Saicové Římalové *Vybraná slovesa pohybu v češtině: kapitoly z kognitivní*

a kulturní materiál podobným způsobem jako N. I. Tolstý, jež by odhalovalo hloubkovou sémantiku lidového obřadu, motivaci obřadních postupů, zvyků (nejenom je popisovalo) a které by na materiály aplikovalo lingvistickou terminologii a hledalo shody a paralely těchto dvou struktur, pokud je nám známo, nenajdeme.

Podíváme-li se do minulosti, jistě najdeme badatele, kteří se zaměřovali na český folklor i nářečí. Zmíňme jména jako K. J. Erben, A. V. Šembera, F. Sušil, Č. Zíbrt, F. Bartoš, J. F. Hruško aj.⁹⁰ Za práce ze současnosti, třebaže jiného charakteru, věnující se české lidové kultuře, zmíňme např. již citovanou publikaci *Lidová kultura – Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezka* (2007) či dialektologický *Český jazykový atlas* (1992–2011). Avšak tyto práce jsou dialektologického, folkloristického či etnografického charakteru, nikoli etnolingvistického, tak jak jsme ho výše představili.

O stavu českého bádání v oblasti etnolingvistiky nám může ledacos prozradit již absence samotného pojmu etnolingvistika v *Encyklopedickém slovníku češtiny*, téměř nulový počet položek česky psaných článků či monografií v oddílu „Etnolingvistika“ v *Biografii české lingvistiky* či jen skromná zmínka v *Dějínách lingvistiky* J. Černého, který zdůrazňuje její interdisciplinární charakter, zároveň však pochybuje o její svébytnosti a uvádí, že prakticky všechny otázky, které ji zajímají, obsáhnou disciplíny, jako je antropologie, etnologie, sociolingvistika, obecná lingvistika, sémantika a filozofie jazyka.

/

lingvistiky (2010), dale např. *Čítanka textů z kognitivní lingvistiky I*, Saicová Římalová (ed.) (2004), či již zmínovanou publikaci *Co na srdci, to na jazyku* (2005).

⁹⁰ Informace o badatelích, kteří se věnovali českému folkloru je možné dohledat např. v biografické části publikace *Lidová kultura – Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezka* (2007)

5. Překladová část

V překladové části pracujeme s dvojím systémem poznámek. Poznámky označené arabskými číslicemi jsou zaneseny přímo do textu v podobě poznámek pod čarou. Jedná se o Tolstého poznámky k textu včetně bibliografických údajů, které Tolstoj u všech svých prací klade vždy na závěr celého textu. Takové umístění poznámek by na základě toho, že naše překlady obsahují ještě vysvětlivky, způsobilo značnou nepřehlednost. Proto zde není zachován Tolstého systém poznámkového aparátu za textem, ale je převeden do poznámek pod čarou. Vysvětlivky označené římskými číslicemi mají charakter překladových komentářů a mají českému čtenáři přiblížit či dovysvětlit reálie, které nemusí být v našem kulturním prostředí obecně známy, popř. vysvětlují určitá překladatelská rozhodnutí. Ve všech překládaných článcích jsme se snažili o maximální dodržování typografie originálních článků.

V článcích a v komentářích je dle *Pravidel českého pravopisu*⁹¹ aplikován standardní dvojí způsob přepisu cizojazyčných slov: *vědecká transliterace* v bibliografických údajích a *běžný přepis* neboli *transkripce* slov, která jsou součástí českého textu.

⁹¹ Pravidla českého pravopisu, Praha 2000, s. 76–84.

5.1 N. I. Tolstoj – Jazyk a kulturaⁱ

Dříve než přistoupíme k úvahám o tématu „jazyk a kultura“, rád bych zmínil, že již na začátku 19. stol. bylo toto téma zdařile zpracováváno bratry Grimmovými, zakladateli celosvětově známé mytologické školy, která našla své pokračování v 60. – 70. letech 19. století v Rusku v dílech F. I. Buslajeva, A. N. Afanasjeva a částečně A. A. Potebni⁹². O století později rakouská škola známá pod jménem „Wörter und Sachen“ nasměrovala problematiku „jazyka a kultury“ na cestu konkrétního výzkumu složek – „stavebních kamenů“ jazyka a kultury, aby názorně předvedla důležitost kulturologického přístupu v mnoha oblastech jazykovědy, především v lexikologii a v etymologii.

Jazyk je již dávno vnímán a v kulturologických a mytologických pracích popisován jako zrcadlo národní kultury, národní psychologie a filosofie, v mnoha případech jako jediný zdroj historie národa a jeho ducha. Na představě neoddělitelnosti a jednoty jazyka a kultury v širokém smyslu slova se v 30.–40. letech zakládala dnes známá Sapirova – Whorfova škola. Avšak aktivní a konstruktivní spojení jazyka a jeho schopnosti ovlivňovat formování národní kultury, psychologie a tvorby ukazovali a odkrývali již v 18. a na počátku 19. století J. G. Herder a W. Humboldt. Jejich myšlenky našly živý ohlas v mnoha slovanských zemích včetně Ruska.

Bylo by chybné tvrdit, že se v dávné i nedávné minulosti role německé filosofie a filosofie jazyka ve vývoji slovanské filologie nestudovala. Připomeňme alespoň práce mnoha autorů od A. A. Potebni až po G. G. Špeta^{93 94}.

S vědomím, že velmi bohatá a významná historie této problematiky by mohla zabrat mnoho místa,⁹⁵ přejdu k hlavnímu obsahu tématu „jazyk a kultura“. Vztahy mezi jazykem a kulturou mohou být popsány jako vztahy celku a části. Jazyk lze chápat jako komponent či nástroj kultury (což není totéž), obzvlášť mluvíme-li o jazyku spisovném či jazyku folkloru. Současně je však jazyk ve vztahu ke kultuře plně autonomní a je možné ho zkoumat od kultury odděleně (což se neustále děje) ve srovnání s ní jako stejně významný a rovnoprávný fenomén.

⁹² O roli školy bratří Grimmů v rozvoji slovanské filologie viz Kok'jar J., *Istorija fol'kloristiki v Evrope*, Moskva 1960.

⁹³ ŠPET G. G., *Vnutrennaja forma slova*, Moskva 1927.

⁹⁴ Zájem o dílo tohoto badatele se zrodil v naší zemi ve spojení se zájmem o celou ruskou filosofii konce 19. století – začátku a poloviny 20. století, viz také ŠPET G. G., *Sočinenija*, Moskva 1989.

⁹⁵ Viz krátký, ale fakty nabitý přehled etnolingvistických směrů ve studii Anny Krawczykovej: KRAWCZYK A., „Język źródłem wiedzy o człowieku“, in: *Etnolingwistyka*, Bartmiński J. (red.), Lublin, 1982, t. 2, s. 29–38.

Takovéto samostatné a zároveň komparativní zkoumání dvou objektů dovoluje použít v oblasti kultury řadu termínů i pojmů vypracovaných a ustálených v jazykovědě. Přitom podobná expanze „lingvistického“ přístupu k jevům kultury není v žádném případě pouze jakýmsi „překladem“ kulturologické terminologie do terminologie lingvistické, ale spíše jiným, strukturně přesnějším přístupem ke kultuře jako k pevnému systematicky utříděnému celku. Srovnání kultury a jazyka obecně i z hlediska specifčnosti konkrétní národní kultury a konkrétního jazyka odhaluje jistý izomorfismus jejich struktur ve funkční a vnitřně hierarchické (systémově stratifikované) rovině. Podobně jako např. rozlišujeme spisovný jazyk a dialekty a při tom vydělujeme ještě prostořečí a v některých případech také slang jako neúplný, silně redukovaný (na fragmenty slovní zásoby) jazykový podsystém, tak je v každé slovanské národní kultuře možné nalézt čtyři podobné typy: kulturu vzdělanecké vrstvy („knižní“, resp. elitní), kulturu lidovou (rolnickou), kulturu střední, která odpovídá prostořečí a obvykle se nazývá „kulturou pro lid“ či „třetí kulturou“⁹⁶, a pro plné vykreslení obrazu a přesnější paralely ještě tradičně profesní subkulturu (na vesnici kulturu pasteveckou, včelařskou, hrnčířskou aj. a výrobní a řemeslnou ve městě.) fragmentární a nesamostatnou jako slang. Pokud poněkud pozměníme pořadí jmenovaných jazykových a kulturních oblastí či vrstev, dostaneme dvě paralelně strukturované řady:

spisovný jazyk	–	elitní kultura
prostořečí	–	„třetí kultura“
dialekty, govory	–	lidová kultura
slangy	–	tradičně profesní kultura ⁱⁱ

Pro obě řady můžeme použít stejný soubor charakteristických příznaků:

- 1) normativnost – nenormativnost, 2) naddialektnost (nadteritoriálnost) – dialektnost (teritoriální rozčlenění), 3) otevřenost – uzavřenost (sféry, systémy), 4) stabilita – nestabilita.

⁹⁶ Ve slovanských zemích se největší pozornost tzv. třetí kultuře věnuje v Polsku a v Chorvatsku a věnují se jí především filologové a teoretici umění. V sedmidílných *Dějinách chorvatské literatury* se první díl dělí na dvě části: *usmena književnost* (folklor) a *pučka književnost* (lidová literatura, literatura pro lid), ostatní díly se věnují literatuře od středověku do současnosti, viz *Povijest hrvatske knjižvnosti. T. 1. Usmena i pučka književnost*, Zagreb 1978; BOŠKOVIĆ-STULLI M, „O pojmovina usmena i pučka književnost i njihovim nazivima“, in: *Umjetnost riječi*, 1973/17/3–4. V ruštině by tomu odpovídala triáda: ústní slovesnost (lidová tvorba, folklor) – literatura pro lid – umělecká slovesnost (literatura). V naší zemi je zájem o třetí kulturu ještě velmi malý. Za výjimku můžeme počítat zkoumání ruského lidového tisku, viz sborník: *Narodnaja gravjura i folklor v Rossii 17– 19 vv.*; mezi nečetnými ruskými pracemi o třetí kultuře můžeme zmínit sborník *Primitiv i ego mesto v chudožestvennoj kul'ture novogo i novejšego vremeni* a knihu V. V. Močalové, *Mir naiznanku [Narodnaja gravjura i folklor v Rossii VII – XIX. Vv, Moskva 1976, Primitiv i ego mesto v chudežestvennoj kul'ture novogo i novejšego vremeni, Moskva 1983, V. V. MOČALOVA, Mir naiznanku, Moskva 1985].*

Každá jednotlivá jazyková či kulturní vrstva je charakterizována určitou kombinací těchto příznaků (pro spisovný jazyk je to například normativnost, naddialektnost, otevřenost a stabilita) a jednotlivý sloupec uvedeného schématu se projevuje ubýváním, oslabením či proměnou příznaků v protiklady – například normativnost spisovného jazyka je nahrazena nenormativností u slangů, nebo naddialektnost elitní kultury dialektností tradičně profesní kultury. Co se týče spisovného jazyka, ve slavistice se používá rozvětvenější a podrobnější systém příznaků,⁹⁷ jejichž část může být přizpůsobena systému příslušné kultury. Například synchronní rys vztahu spisovného jazyka a dialektní báze (blízkost – vzdálenost) v kulturologické interpretaci opisuje vztah mezi elitní kulturou a kulturou lidovou; za společné rysy jazykovědy a kulturologie je možné považovat i diachronní rysy „kontinuita – diskontinuita“ v rozvoji spisovného jazyka/elitní kultury, tj. zachování či rozpad tradice spisovného jazyka či elitní kultury.⁹⁸

Čtyři dvojice příznaků, které jsme předložili, odhalují následující stav. Příznak normativnosti na „žebříčku“ vrstev vytvoří křivou, dolů padající linii, která demonstruje přechod od normy ve vyšší vrstvě k absenci normy či k množství „lokálních norem“ v nižších vrstvách. Stejný výsledek dostaneme i u příznaku naddialektnosti a otevřenosti. Příznak stability naopak poukazuje na obrácenou situaci: stabilita je charakterističtější pro „nízké“ vrstvy kultury – kulturu lidovou a tradičně profesní – než pro kulturu elitní zaznamenávající neustálý rozvoj. „Třetí kultura“ se nachází ve všech případech uprostřed.⁹⁹

Je samozřejmé, že výše popsané schéma je mírně zjednodušené a v rámci historického vývoje se mění (toto schéma se orientuje na situaci 19. stol. a první polovinu 20. stol.).¹⁰⁰ „Třetí kultura“ se navíc neobjevuje ve všech slovanských oblastech stejnou měrou – a vůbec kulturní vrstvy či oblasti nejsou ekvivalentní, rovnocenné a „rovnovážné“ (*valeur*) a pojem normy v kultuře je ve srovnání s pojmem literárně jazykové normy komplikovanější o celou

⁹⁷TOLSTOJ N. I., *Istorija i struktura slavjanskich literaturnych jazykov*, Moskva 1988, s. 6–27; BROZOVIČ D.,

„Slavjanskije standartnyje jazyki i sravnitelnyj metod“, in: *Voprosy jazykoznanija*, 1967/1, s. 3–33.

⁹⁸ Pro slovanské spisovné jazyky jsou to mnou předložené čtyři skupiny rysů, které odrážejí: A. Vzájemný vztah mezi spisovným jazykem a jinými vrstvami; B. Zvláštnosti historického vývoje spisovného jazyka; C. Zvláštnosti jazykové situace; D. Vzájemný vztah mezi spisovným jazykem a literaturou, folklorem, kulturou a etnosem; viz TOLSTOJ, *Istorija i struktura...*, op. cit., s. 16–17.

⁹⁹ Kdybychom stejné rysy použili na „žebříčku“ jazykovém, dostali bychom v podstatě stejný výsledek: přechod od normy k nenormativnosti, od nadteritoriálnosti k teritoriálnímu členění, od otevřenosti systému k jeho uzavřenosti; jen v posledním ukazateli bude rys stabilita – nestabilita příznačnější pro spisovný jazyk než pro dialekty a slangy. Tento model však není univerzální, dokonce ani v rámci slovanského světa. Může být aplikován na ruský, polský a český spisovný jazyk, ale nikoliv na srbský jazyk 18. stol. a první pol. 19. stol. či některé jiné slovanské spisovné jazyky v určitém historickém období.

¹⁰⁰ Současný stav je možné srovnat např. se staropolským, který je popsán v knize: OTWINOWSKA B., „Język – naród – kultura“, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1974; MARTEL A., *La langue polonaise dans les pays ruthènes. Ukraine et Russie Blanche 1569–1667*, Lilie 1938.

řadu specifických a dodatečných prvků, okolností, podmínek a faktorů. Mezi nimi zaujímá místo i módní faktor v širokém smyslu slova.¹⁰¹

Struktura kultury se shoduje se strukturou jazyka i v tom, že v obou je možné najít styl, žánr, synonymii, homonymii a polysémii. Ve sféře funkčnosti a vnějších vztahů je to pak fakt paralelní příslušnosti kulturních nositelů ke dvěma (a někdy i několika) kulturám, což odpovídá dvoujazyčnosti a vícejazyčnosti. Konečně se v historickém vývoji kultury objevují i procesy vzájemného ovlivňování kultur a jejich vrstvení, tj. kulturní substráty, adstráty, superstráty atd. (srov. analogické pojmy v lingvistice).

Výše předložený kulturologický „žebříček“ může mít mnoho příček: např. při pohybu „zespoda nahoru“ se objevuje následující posloupnost: idiolekt¹⁰², mikrodialekt (kultura jedné vesnice, malé society), dialekt (odpovídající *govoru*), makrodialekt (odpovídající *narečiju*), lidová (národní) kultura jako celek (odpovídající dialektnímu kontinuu celého jazyka), „knižní“ či elitní kultura (odpovídající spisovnému jazyku), kulturní rodina, skupina (odpovídající jazykové rodině), kulturní svaz (odpovídající jazykovému svazu).

Poměrně zřejmé protiklady elitní („knižní“) a lidové kultury se objevují v mnoha případech a hranice mezi nimi se, nehledě na neustálé vzájemné působení a na expanzi první kultury a pasivní pozici kultury druhé, vytváří v případě nutnosti velmi jasně, dokonce i při existenci přechodové zóny „třetí kultury“. Jinou otázkou je, že v některých slovanských, a tím spíše v evropských oblastech se charakteristické rysy rolnické lidové kultury stírají pod tlakem a přílivem kultury městské. Mnohem obtížněji se stanovují vnitřní hranice v rámci jedné vrstvy a v rámci odděleně zkoumané lidové kultury, tzn. vydělení teritoriálních kulturních dialektů různého stupně. Tento úkol není jednoduchý, neboť vyžaduje shromáždění velkého množství materiálu přímo v terénu, navíc má jít o materiál téhož zaměření. Tento úkol nemůže být vyřešen nějakým principiálním, čistě abstraktním postupem. Jedná se o to, že lidová kultura je *n e s e n a d i a l e k t e m*, že všechny její projevy a formy fungují jako teritoriální varianty s různým stupněm rozdílnosti. Tento problém se velmi jasně projevuje ve

¹⁰¹ Viz málo známá studie Je. V. Aničkova zabývající se vzájemným vztahem kategorií krásy, ošklivosti (nehezčnosti) a módy: ANIČKOV E. V., „Lenota, ružnoća i moda“, in: Godišnjak Skopskog filozofskog fakulteta, 1930/1, s. 155–168.

¹⁰² Pojem idiolekt hrál podstatnou roli v teoriích pozdních mladogramatiků (v ruské vědě například v koncepci A. A. Šachmatova), později jakoby z jazykovědy zmizel a vytěsnil ho jiný pojem – „individuální“ styl. Mezitím byl velmi podstatný pro kulturologii, která studuje lidovou i elitní kulturu. V tradiční lidové kultuře byli výraznými nositeli idiolektu čarodějové, léčitelé, vypravěči a pohádkáři, v elitní culture pak spisovatelé, umělci či herci. Tento pojen je velmi významný pro ustanovení ještě jedné složky vzájemného vztahu – pro objasnění vztahu mezi idiolektem a dialektem či mikrodialektem, tj. pro určení místa nositele idiolektu v celku lidové nebo jiné kultury. Poznamenejme také, že E. Sapirovi patří výrok: „Existuje tolik kultur, kolik je individualit mezi populací“ – cit. dle BENEDICT R. „Obituari of Edward Sapir“, in: *American antropologist*, 1939/41, s. 465–477.

folkloru, kde se reálně vyskytují početné varianty textů.¹⁰³ Co se týče invariantu, to je již jakýsi konstrukt vytvořený folkloristy. Často se však do role invariantu vybírá určitý reálný text, nejčastěji na základě jeho „největší uměleckosti“.¹⁰⁴

Podobně jako se slovanská dialektologie v současných podmínkách nemůže obejít bez lingvistické geografie, etnolingvistika, folkloristika a etnografie potřebují v rámci aktivního rozvoje takovou autonomní disciplínu, jakou je kulturologická geografie. Slavistika se zatím nemůže vykázat významnými výsledky v této speciální vědecké oblasti. V mnoha ohledech je čas už navíc patrně nenávratně ztracen – industrializace, kolektivizace, válka a expanze městské „polokultury“ neúprosně setřely bohatou a pestrou krajinu tradičního slovanského každodenního života, tradic, zvyků a místních jazyků. Některé oblasti si bez ohledu na toto vše uchovaly své staré zvyky živé v dostatečné plnosti a různorodosti. K takovým oblastem patřilo Polesí. Ale i ono se po katastrofě v Černobyli stalo rozbitou nádobou se zející dírou v oblasti dolního Pripjati. Všechn materiál sebraný v Polesí za poslední čtvrtstoletí pro budoucí *Atlas duchovnoj kultury Polesja*¹⁰⁵ nám dovoluje uvést několik obecných závěrů. K nim patří následující:

1. Lidový jazyk, *govory*, lidové obřady, představy a celá lidová duchovní kultura spolu s prvky materiální kultury představují z vědeckého pohledu i v představách nositelů této kultury jednotný celek. O tento názor opírali svá bádání slavisté více než před sto lety, ale později na počátku 20 století se od něj mnozí vědci důsledkem diferenciacie historicko-filologických věd odklonili.
2. Dialekt (makrodialekt i mikrodialekt) nepředstavuje pouze výjimečnou jazykovou teritoriální jednotku, ale současně i jednotku etnografickou a kulturologickou, pokud lidovou duchovní kulturu vydělujeme z etnografického rámce.

¹⁰³ Téma variant ve folkloru vyvolalo diskuzi na IX. Mezinárodním sjezdu slavistů v Kyjevě, viz ČISTOV K. V., „Variantnost i poetika folklornogo teksta“, in: *Istorija, kultura, etnografija i folklor slavjanskich narodov. IX. Meždunarodnyj s'jezd slavistov*, Moskva 1983, s. 143–169; *IX. Meždunarodnyj s'jezd slavistov. Materialy k diskussii. Folkloristika. Istoričeskaja problematika. Kruglyje stoly*, Kijev 1987, s. 10–13.

¹⁰⁴ Pojem „uměleckosti“ není ovšem pojmem vědeckým, ale estetickým, velmi subjektivním a během historického vývoje proměnlivým. Kterému textu je třeba dát přednost? Baladické variantě s lakoničností, postupně se vyvíjejícím a jasným syžetem, nebo variantě se syžetem zešíroka vyličeným, s přidanou poetickou ornamentikou a poetickými odbočkami? Výběr „optimální“ varianty může mít význam při sestavování sbírky, může být užitečný při popularizaci folkloru, nikoli však při jeho studiu. Proto za neobjektivnější přístup k folklornímu textu můžeme považovat takový, podle kterého se na začátku sbírají a klasifikují varianty textu, vymezuje se teritorium výskytu jednotlivých textů, a potom se na základě lokálního principu odhalují základní typy (podoby) a varianty textu. Nejlepším řešením tohoto a podobných závažných úkolů je kartografizace prvků a fragmentů slovanské duchovní kultury.

¹⁰⁵ Koncept tohoto atlasu a některé přípravné materiály viz *Poleskij etnolingvističeskij sbornik. Materialy i issledovanija*, Tolstoj N. I. (red.), Moskva 1983, s. 21–46.

3. Vydělení takového dialektu se realizuje na základě izoglos, izopragem a izodox (tj. linií, které vydělují, obepínají jednotlivé jevy a prvky jazyka a materiální a duchovní kultury, neboli tvoří jejich hranice.)
4. Folklorní texty v dialektech stejně jako prvky lidové duchovní kultury a nářeční jazykové jevy jsou v mnoha případech zcela ustálené. Varianty textu či jeho fragmenty jsou spojeny s konkrétním územím a na základě tohoto faktu vydělujeme izodoxy, tj. hranice určitých jevů, oblastí či mikrozon.¹⁰⁶
5. Izoglosy, izopragmy a izodoxy si často navzájem neodpovídají, ale rozdíly mezi nimi nejsou v zásadě větší než rozdíly mezi ukazateli různých složek jazyka – izofony, izomorfy a izolexy.¹⁰⁷ ⁱⁱⁱ Obzvláště cenné jsou výsledky pozorování (část z nich je zanesena do mapového materiálu) jednoho objektu či jevu z různých hledisek a v rámci různých aspektů – lingvistickém, kulturologickém a etnografickém. Například v Polesí i v mnoha jiných slovanských oblastech je známá víra v to, že slunce „hraje“, tj. jakoby poskakuje, mění v konkrétní dny různé odstíny. Tento jev má různé názvy: slunce *hraje*, *zdvihá se*, *koupe se*, *prochází se*, *raduje se*, *veselí se*. Tyto názvy se kartografují, ale do map se zanáší i čas (den), ve kterém se tato „hra slunce“ odehrává; nakonec mohou být na mapu zakresleny rituály a představy spojené s „hrou slunce“. Odpovědi na otázky se projevují jako tematicky (i mytologicky) spojené. Slunce „se hýbe“ především v té oblasti, ve které se v takovém stavu nachází na den Povýšení sv. Kříže, a „koupe se“ na Ivana Kupalu/Narození Jana Křtitele.¹⁰⁸ Tento skromný příklad ukazuje na velké možnosti mnohostranného přístupu k předmětu a spojovací roli verbálního komponentu lidového rituálu a národních představ.¹⁰⁹

V souvislosti s tím si je třeba všimnout zvláštní vrstvy slovní zásoby – kulturní terminologie převážně nářečního charakteru.

¹⁰⁶ Shoda takových izodox s jinými izodoxami a izoglosami svědčí o stabilitě mnohých variant. Jestliže folklorista tento moment nebere v úvahu, nabude dojmu, že „text se neustále obnovuje“, tedy že se permanentně mění a existuje tzv. „živý folklor“, o němž se v naší vědě často hovořilo ve 30. – 40. letech. Je to většinou klamný dojem, protože je založen na zápisech z různých, i když někdy si blízkých míst. Viz zmapování známé balady *Topolina*, jejíž varianty jsem zanesl do kartografického materiálu. TOLSTOJ N. I., „Nevěstka stala v pole topolem («Topolej»)“, in: *Slavjanskij i balkanskij folklor 5. Duchovnjaja kul'tura Poles'ja na obščeslavjanskom fone*, Moskva 1986, s. 39–44

¹⁰⁷ Je známo, že s vznikem lingvistické geografie v době Gilliérona se ozývaly hlasy o tom, že představa o dialektu jako teritoriálně ohraničené jednotce je zastaralá a že reálně je možné hovořit jen o jednotlivých izoglosách, jdoucích různými směry. Souhrn izoglos a stanovení jisté hierarchie jejich hodnot rehabilitovalo vědecký pojem dialektu.

¹⁰⁸ TOLSTAJA S. M., „Pachanije reki“, in: *Slavjanskij i balkanskij 5...*, op. cit., s. 18–22.

¹⁰⁹ Ve slavistice takovýto souhrn materiálu při kartografování jako první provedl K. Moszyński ve svém programu pro Atlas lidové kultury, viz MOSZYŃSKI K., *Atlas kultury ludowej w Polsce*, Kraków 1934–1936, zes. 1–3.

Kulturní termín (například pojmenování duhy,¹¹⁰ belemnitu,¹¹¹ kukačky,¹¹² lasičky,¹¹³ obřadů, svátků, obřadních předmětů, zúčastňujících se (konajících) osob, rituálních úkonů, démonů, přírodních duchů atd.) obvykle vchází do řady mezidialektních synonym, která vytvářejí určitý systém nejen jazykový, ale i mimojazykový – kulturní (mytologický, rituální atd.). Při tom se obvykle interpretace jednotlivého prvku kultury nebo kulturní reálie vytváří téměř celá na základě analýzy způsobu pojmenování či motivace daného termínu (názevu). Termín se tak jeví jako nadpis určitého textu, jako jeho slovní symbol. Na druhé straně kulturní termín (například *děd*, *koljada*, *veselka*, *veseliťsja*) může sám o sobě vystupovat jako představitel mezidialektní polysémie (či dokonce homonymie) a na základě jeho sémantické amplitudy je možné modelovat sémantické mikropole. Toto mikropole pak představuje jakýsi text, který může být přečten a za jehož pomoci mohou být interpretovány samotné kulturní reálie, nemluvě již o termínech, které se k nim vztahují.¹¹⁴ Pokud bychom to měli vysvětlit pomocí tradičních lingvistických představ, potom se v prvním případě analýza provádí v podstatě od významu (obsahu pojmu) ke slovu a v druhém od slova k významu (jako při mapování lexika v mnoha atlasech). Tento přístup se na rozdíl od tradičního nezastavuje u slova či významu slova, neomezuje se jimi, ale obrací se k celé synonymní řadě a sémantickému poli, tj. k lexikálnímu a sémantickému paradigmatu, do kterého každý jednotlivý termín vstupuje.

Dosud jsme záměrně nebrali v potaz sémiotiku, ačkoli je čtenáři jasné, že se věc týká sémiotického jazyka kultury. Pro takový jazyk je dialekt či spisovná řeč pouze jednou z forem jazyka, neboť kultura je mnohojazyčná v sémiotickém smyslu slova a často používá v jednom textu několik jazyků současně. V takovém případě se, jako i ve výše zmíněných, pod textem nerozumí následnost napsaných či pronesených slov, ale jistá následnost dějů, interakce s předměty, které mají symbolický význam, a s nimi spojená řečová následnost. Považujeme-li například obřad za takový text, který je vyjádřený sémiotickým jazykem kultury, vydělujeme v něm tři formy, tři kódy či tři stránky jazyka – verbální (slovní – slova), reálnou

¹¹⁰ TOLSTOJ N. I., „Iz geografii slavjanskich slov. 8. Raduga“, in: *Obščeslavjanskij lingvističeskij atlas. Materialy i issledovanija*, Moskva 1976, s. 22–76.

¹¹¹ MAZURKIEWICZ M., „Kamień piorunowy w polszczyźnie i kulturze ludowej“, in: *Język i kultura*, Wrocław 1988, s. 251–262.

¹¹² KOSYLOWIE J., „Kukułka“, in: *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, Wrocław 1980, s. 145–158.

¹¹³ GURA A. V., „Laska (*mustela nivalis*) v slavjanskich narodnych predstavlenijach. 1. 2“, in: *Slavjanskij i balkanskij folklor 3. Obrjad, Text*, Moskva 1981, s. 121–138//*Slavjanskij i balkanskij folklor 4. Etnogenetičeskaja obščnost' i tipologičeskije paralleli*, Moskva 1984, s. 130–159.

¹¹⁴ TOLSTAJA S. M., „Terminologija obrjadov i verovanij kak istočnik rekonstrukcii drevnej duchovnoj kul'tury“, in: *Slavjanskij i balkanskij folklor 6. Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duchovnoj kul'tury. Istočniki i metody*, Moskva 1989, s. 215–229.

(předmětnou – předměty, věci) a akcionální (dějovou – děje).¹¹⁵ V obřadu, rituálu a v některých jiných kulturních aktech a manifestacích jednotky těchto tří jazyků (kódů) a obecně „slova“ jediného sémiotického jazyka často vystupují jako synonyma, a proto jsou často vzájemně zaměnitelná a část z nich může být redukována. Existují obřady, ve kterých verbální stránka chybí (příklad rituálního mlčení), existují též naopak magické úkony, které jsou tvořeny prakticky vždy verbální textem (zaklínadla). Verbální, reálné a akcionální komponenty obřadu se objevují v různé míře, která často závisí na žánru obřadního textu. Synonymičnost symbolů (znaků, „slov“) verbálního, reálného (předmětného) a akcionálního jazyka (kódu), podobně jako synonymičnost jazyka, není absolutní, ale je stylisticky a obřadně magicky podmíněna, rituálně zabarvena a je jen zřídka neutrální. Na základě toho by si bylo možné položit otázku ohledně stylistiky obřadního textu – nejenom jeho verbální stránky, ale i stránky akcionální a reálné (předmětné), avšak pro to ještě nemáme dostatečné množství předpokladů a výchozích prací.

V situaci, kdy je verbální (slovní) jazyk (kód) v obřadu a šířeji v kultuře postaven do jedné funkční a kulturní (kulturu tvořící, často obřad tvořící) řady s jinými jazyky – předmětným (reálným) a kinetickým (akcionálním) – může a musí na ně působit a sám podléhat jejich působení. Obřad je ovšem jen dílčím případem širší kulturologické zákonitosti. Prozatím však pro názornost zůstaneme u úvah v rámci obřadu.

Slovanská filologie se zabývá pouze nakupením příkladů slov, ze kterých se vyvíjely, „rozvínovaly“ rituální úkony a celé obřady. A. A. Potebňa se ve své době soustředil na obrácený proces, na kondenzaci, uzavírání syžetu do motivu a motivu do ustáleného rčení, frazeologismu.¹¹⁶ Od frazému ke slovu je jen jeden krok a případy takové maximální kondenzace jsou známy. „Rozvinování“ slov se zpravidla opírá o etymologii nebo o lidovou etymologii a zapojuje do rituální a obřadní sféry „etymologicky“ („lidově etymologicky“) související úkony, předměty a konající osoby skrze jejich názvy a jména. Na tomto principu je postavena tzv. etymologická magie, která je velmi rozšířena v každodenním životě Slovanů. Máme na mysli např. používání souzvuku srbských slov: *grabulje* „hrábě“, *grab* „habr“ a *grabiti* „hrabat“, „brát, chytat, domáhat se něčeho“ za účelem sestavení rituálního úkonu. V srbské Gruži poté, co pastýři večer zaženou ovce do ohrady, přicházejí hospodyně k ovcím s hráběmi a hrabou zemi se slovy: „Ja ne grabim ničije, nego svoje!“ (Nehrabu nic cizího, jen

¹¹⁵ TOLSTOJ N. I., „Iz „gramatiky“ slavjanskich obrjadov“, in: Σημειωτική. *Trudy po znakovym sistemam. 15. Tipologija kulturny i vzaimnoje vozdejstvije kultur*, Tartu, 1982, s. 57–71; nast. izd., s. 63–77.

¹¹⁶ POTEBNJA A. A., *Iz lekcij po teorii slovesnosti. Basnja. Poslovica. Pogovorka*, Charkov 1914, s. 93–94; TOLSTOJ N. I., „Slavjanskaja frazeologija sub specie etnografii“, in: *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, t. 4., Warszawa 1988, s. 15–25, nast. izd., s. 373–382.

svoje!); v Boce Kotorské na den sv. Jiří jedna ze tří dívek brala větvičku habru a schovávala si ji do záhadří a na otázku druhé dívky, co má za výstřihem, odpovídala: „Grab, da se grabe i mene, i tebe, i tu što gleda pro tebe“ (Habr, aby ženichové chtěli mě i tebe a tu, která se na tebe dívá).¹¹⁷

Další rozvoj historických frazeologických výzkumů může být plodný pouze za podmínek seriózního zkoumání jazyka jako verbálního kódu kultury a jazyka jako tvůrce kultury. V mnoha slovanských zemích, především ve východoslovanských, lidová kultura ještě není plně shromážděna, rovněž tak nářeční frazeologie a zcela mimo pozornost lingvistů zůstává lidová „polofrazeologie“, tj. osobitý, ustálený a konzervovaný typ textu, který vyjadřuje požehnání, prokletí, rituální výrok a svérázné imperativní pokyny (typu srb. „Pusti vrbovo, uzmi drenovo!“ adresované mládenci, aby byl silný a zdravý) či zákazy atd. Význam takové „polofrazeologie“ je velký, protože funguje v sakrální situaci, ve „vícekódovém textu“, ve kterém kromě verbálního symbolu, znaku či nadpisu paralelně a ve vzájemné závislosti působí i předmětná a akcionální symbolika. Takovým způsobem se polofrazeologismus zahrnuje do mikroobřadu. Samotný mikroobřad – struktura s minimálním počtem komponentů – představuje obvykle text přechodného a marginálního charakteru. Polofrazeologismus budí zájem u vědců, kteří zkoumají typologii textu, frazeologii (slovní fráze) a teorii stereotypu.¹¹⁸

V souvislosti s tím ještě jednou připomeňme, že nové perspektivní otázky a situace vznikají v průsečících jednotlivých vědních disciplín a na styčných bodech různých komponentů, materiálů, žánrů a struktur a že žádná disciplína nemůže existovat jen sama o sobě a sama pro sebe. Připomeňme slova Ferdinanda de Saussura z počátku našeho století: „My však naopak tento jazykový problém chápeme jako především semiologický a všechny naše vývody vděčí za svůj význam tomuto důležitému faktu. Chceme-li odhalit pravou povahu jazyka, musíme se především chopit toho, co má společného se všemi ostatními systémy téhož řádu, a jazykové faktory, které se na první pohled jeví velmi důležité (například funkce hlasového ústrojí), stačí uvažovat až v druhé řadě, pokud neslouží k rozlišení jazyka od jiných systémů. Touto cestou tento jazykový problém nejenom objasníme, ale při uvažování o rituálech, zvycích atd. jako znacích vyvstanou tyto fakty, jak

¹¹⁷ TOLSTAJA S. M, TOLSTOJ N. I., „Narodnaja etimologija i struktura slavjanskogo ritual'nogo texta“, in: *Slavjanskoje jazykoznanje. X. Meždunarodnyj sj'ezd slavistov. Doklady sovetskoj delegacii*, Moskva 1988, s. 250–264, 260, 261.

¹¹⁸ BARTMIŃSKI J., „Stereotyp jako przedmiot lingwistiki (I)“, in: *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, t. 3, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1985, s. 25–53.

doufáme, v novém světle a vyvolají potřebu je zahrnout do sémiologie a vykládat je skrze zákony této vědy.^{119 iv}

Dvacáté století proběhlo ve znamení vzniku sémiologie, která se častěji nazývala sémiotikou. Hlavní pozornost se ovšem věnovala rozvoji teorie sémiotiky a obecné sémiotice, i když existují i speciální sémiologie; stejně jako existuje teorie historicko-srovnávací jazykovědy, jakási obecná historicko-srovnávací jazykověda a speciální historicko-srovnávací lingvistiky: slovanská, germánská, románská apod., sjednocené do indoevropské lingvistiky atd. Např. slovanská sémiologie by měla definovat soubor sémiologických prostředků a symbolů v slovanské kulturní sféře, jejich vztahy i systém, jejich společné znaky v rámci slovanského prostoru i jejich lokální rozdíly (dialektičnost), jak jsme o tom již hovořili. Je nutné předpokládat, že bez etnicky, teritoriálně a lingvisticky popsaných, přizpůsobených a vymezených sémiologií obecná sémiologie zůstane v rámci některých vztahů nepodložená a ponechána bez velkých perspektiv dalšího rozvoje.

Dnešní etnolingvistika se obrací k historickým otázkám ve větší míře než sociolingvistika, která upřednostňuje řešení problémů současnosti. Etnolingvisté, kteří se zabývají kulturně jazykovou dialektologií slovanského světa, v ní vidí v neposlední řadě „živou minulost“. Při rekonstrukci slovanské pravlasti, starého slovanského každodenního života („prabytí“) a pohanské kultury specialisté používali jen výjimečně archeologické a lingvistické údaje (toponymiku, historicko-srovnávací gramatiku). Etnolingvisté naopak považují v rámci stejného výzkumu etnografický a folklorní materiál za důležitý doplňující pramen.¹²⁰ Budeme-li se dokonce omezovat pouze na jazykový materiál, je třeba mít na paměti existenci jazykové mapy světa a možnost rekonstrukce dávné mapy světa na základě stejného jazykového materiálu, ovšem speciálně zvoleného a propracovaného historicko-srovnávací metodou.¹²¹

¹¹⁹ SAUSSURE F., „Kurs obščej lingvistiky“, in: *Trudy po jazykoznaniju*, Moskva 1977, s. 31–285, 54.

¹²⁰ TOLSTOJ N. I., „Nekotorije soobraženija o rekonstrukcii slavjanskoj duchovnoj kul'tury“, in: *Slavjanskij i balkanskij folklor 6. Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duchovnoj kul'tury. Istočniki i metody*, Moskva 1989, s. 7–22.

¹²¹ Ruský čtenář již na začátku 20. století znal populární a vědecky velmi cennou knihu O. Schradera *Indoevropané*. V roce 1924 v Praze také v ruštině vyšla kniha L. Niederleho *Byt i kultura drevnich slavjan*. Zajímavou zkušeností rekonstrukce mapy světa Slovanů, ve které je slovanským reáliím věnováno mnoho pozornosti, je druhý díl monografie T. V. Gamkrelidzeho a V. V. Ivanova *Indoevropský jazyk a Indoevropané*. Pozornost si zaslouží i pokus o popsání kultury zaniklých polabských Slovanů na základě jazyka v práci B. Szydłowska-Cegłowe *Lidová materiální kultura polabských Drevanů ve světle zkoumání slovní zásoby*. Viz: SCHRADER O., *Indoeuropejcy*, Sankt Peterburg 1913; NIDERLE L., *Byt i kultura drevnich slavjan*, Praha 1924; GAMKRELIDZE T. V., IVANOV V. V., *Indoeuropejskij jazyk i indoeuropejcy. Rekonstrukcija i istoriko-tipologičeskij analiz prajazyka i protokul'tury*, Tbilisi 1984; SZYDŁOWSKA-CEGŁOWA B., „Materialna kultura ludowa Drzewian polabskich w swietle poszukiwań słownikowych“, in: *Lud* 1963/48, s. 19–256.

ⁱ TOLSTOJ N. I., „Jazyk i kul'tura“, in: TOLSTOJ N. I., *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*, Moskva 1995, s. 15-26. Článek byl poprvé publikován in: *Zeitschrift für Slavische filologie*, 1990/50/2, s. 238-253.

Přihlédnuto k polskému překladu J. Bartmińského a L. Zienkiewicz „Język a kultura“, in: *Etnolingwistika*, 5, Lublin, 1992, s. 15- 27.

ⁱⁱ Rozvrstvení českého jazyka se v mnoha bodech překrývá se stratifikací ruského jazyka. Např. v rámci obou jazyků nalezneme vymezení spisovného jazyka jako kodifikované normy. V obou se vyděluje hovorový jazyk jako útvar spadající pod spisovný jazyk a v obou se dále vyděluje skupina útvarů nespisovných. V klasifikaci nespisovných útvarů pak již určité rozdíly nalezneme. Zatímco v českém prostoru se tradičně vydělují čtyři nářeční skupiny (česká nářečí v užším smyslu, středomoravská, východomoravská a slezská, podrobněji viz *Encyklopedický slovník češtiny*, 2002, s. 392–404), v ruském prostoru je dělení nespisovných útvarů z teritoriálního hlediska v mnohém složitější. V ruském prostředí se tyto nespisovné útvary dělí na: **narečija, govory a dialektologické zóny**. **Narečija** rozdělují jazykovou mapu evropské části Ruska na dvě velké oblasti – severní a jižní. Proto se vydělují **narečija** severoruská a jihoruská, mezi nimi je pak pás přechodných středoruských **govorů**. **Dialektologických zón** se vyděluje sedm a stejně jako **narečija** představují velká území. Dělení území na dialektologické zóny je nazýváno „druhotným“, objevuje se až v 60. letech a nikterak nekopíruje dělení území na **narečija**. Jedná se o samostatné, řekněme paralelní, dělení. Stojí mimo hierarchickou řadu: **narečije** > skupina **govorů** > **govory**. Hranice dialektologických zón a hranice **narečij** a **govorů** se tedy různě překrývají. Dále pak vztah mezi jednotlivými dialektologickými zónami není založen na souborech rozlišujících jazykových prvků. Každá zóna je naopak vydělena na základě několika různých skupin **govorů**. **Govory** pak představují naopak poměrně malá území a tvoří jakési „podskupiny“ **narečij** a dialektologických zón. Tradičně se vyděluje pět skupin **govorů** v rámci severoruského **narečija** a tři v rámci jihoruského. Středoruská skupina se pak dělí na východní a západní, na jejichž základě se historicky formovala novodobá spisovná ruština. Na základě výše uvedeného jsme se rozhodli v textu ponechat termín **govor** i **narečije**.

Z hlediska sociálního se v ruském i českém prostředí mluví o tzv. sociolektech, poloútvarech, které nejsou vymezeny strukturně, ale sociálně podmíněně. Jsou jimi **argo(t)**, **žargon**, **slang** a **profesní mluva**. V obou lingvistických prostorech nepanuje plně jednotný názor na vymezení těchto sociolektů, což nepřispívá k jednoznačné volbě vhodného překladu ruského termínu **argo**, který zde překládáme jako slang (viz níže). V českém prostředí se většinou vymezují jako sociolekty slangy, profesní mluva a argot. **Slang** bývá charakterizován jako nespisovné výrazivo zájmových skupin (Čechová, 2000, s. 26), někdy šířeji jako nespisovná vrstva jazyka ve styku lidí vázaných jednak stejnou sférou zájmů, jednak stejným pracovním prostředím (profesní slang, skupinový slang, viz *Encyklopedický slovník češtiny*, 2002, s. 405). Mluva lidí stejného profesního prostředí pak tedy např. v publikaci *Čeština, řeč a jazyk* (též *Příruční mluvnice češtiny*, 1995, s. 94) je vydělena zvlášť jako **profesní mluva**. **Argot** pak bývá definován jako výrazivo společensky izolovaných vrstev, sociálně vyrazených, jako mluva společenské spodiny. Zdůrazňuje se funkční zaměření a to: jako utajovaná řeč, řeč skupiny užívaná proto, aby jí jiní nerozuměli, záměrně šifrující svá sdělení. Tento rys však současné argoty ztrácejí. Tento termín se tedy spíše objevuje jako pojmenování pro argot historický, jako pojmenování historického jazykového fenoménu. (*Slovník nespisovné češtiny*, 2006, s. 11-27). Termín **žargon** se v českém lingvistické terminologii objevuje jen zřídka, a sice jako dubletní název pro profesní, specifické výrazivo odborníků určitého oboru.

V ruském prostředí se vydělují **slangy, argo** a **žargony**. Jak jsme již zmiňovali výše, ani v ruské lingvistice nenajdeme v této oblasti terminologickou ustálenost. Např. ve *Slovníku lingvistických termínů* (Achmanova, 1966) nalezneme, že **argo** je shodné se žargonem, nebo v *Lingvistickém encyklopedickém slovníku* (1990) nalezneme informaci, že termín žargon bývá často zaměňován termíny **argo** a **slang** a dále, že **argo** je totožné se slangem, přičemž **argo** se také používá v užším smyslu jako označení způsobu komunikace deklasovaných vrstev společnosti. Žirmunskij, ze kterého Tolstoj ve své klasifikaci vychází, pak říká, že specifickým rozdílem **argo** od ostatních druhů žargonů je jeho profesní funkce. **Argo** tak slouží jako profesní výrazivo proti mluvě ostatních společenských skupin, vrstev. V. V. Chimik ve své monografii tvrdí, že se však obvykle v odborné literatuře jako univerzální pojem používá žargon a pojem slang se tedy jeví nadbytečný, často pouze jako výsledek působení anglojazyčné kultury. V. V. Chimik dále **argo** klasifikuje jako uzavřený lexikální podsystém speciálních pojmenování, nejčastěji profesních, a poukazuje na občasnou „utajovací“ funkci těchto lexikálních prostředků. Žargon definuje jako širší pojem, jako polouzavřený lexikální podsystém používaný určitou sociální skupinou, a poukazuje na prostupnost hranic **argo** a žargonu; slang potom definuje jako prakticky otevřený podsystém nenormativních lexikálních jednotek, nazývá ho nadsociálním, „obecným“ žargonem či interžargonem. Na rozdíl od **argo** a žargonu slang není orientován na konkrétní sociální skupinu, používat ho mohou představitelé různých profesí i představitelé různého sociálního a intelektuálního statusu.

Ve *Slovníku slovanské lingvistické terminologie* se pak uvádí, že: „slang funguje jako značkový termín pro všechny slovanské jazyky. Pro ‚tajné‘ jazyky deklasovaných je termín argot výhradní v češtině, slovenštině, lužické srbštině, ukrajinštině, běloruštině a makedonštině a jako dubleta též v ruštině, bulharštině, srbštině, chorvatštině a slovinštině. Proti tomu termín žargon uvádí v dubletách jen polština a ruština. Ve skutečnosti je ovšem situace složitější: argo(t) i žargon bývají ve významu slang užívány častěji (žargon obzvláště v ruštině).“

Vzhledem k výše uvedenému tedy Tolstým použitý termín *argo* nepřekládáme do češtiny jako argot, neboť by to mohlo být pro českého čtenáře matoucí kvůli velmi jednoznačným konotacím, které toto slovo v českém prostředí nese, ale jako slang, vědomi si přítomnosti této problematiky.

V ruském prostředí se v rámci nespisovných útvarů vedle teritoriálních a sociálních útvarů vyděluje tzv. **prostořečí** (*prostorečije*) – „lidová řeč“ a z hlediska veřejného používání navíc také soubor „tabuizovaného“ lexika **mat** (*mat, matjorščina*). Prostořečí je fenoménem ruského jazyka. V českém prostředí a i v ostatních jazycích (jak slovanských, tak neslovanských) pro něj odpovídající ekvivalent nenajdeme. Nejbližší podobný útvar v rámci českého jazyka např. L. P. Krysin vidí v obecné češtině (*Russkoe slovo, svoje i čužoe*, 2004, s. 348.). Veliký rozdíl však spatřuje v tom, že obecnou češtinu používají v každodenním životě i lidé vzdělaní, kdežto prostořečí nikoli, jelikož je vnímáno jako příznak nízké kultury. Na téma tohoto jazykového útvaru vzniklo nemálo prací (např. *Gorodskoje prostorečije. Problemy izučeniija*, Zemskaja J. A., D. M. Šmeljev (eds.), Moskva 1984; či sborník *Literaturnaja norma i prostorečije*, Moskva 1974), jeho definice a popis však nejsou jednoznačné a uspokojivé popsání tohoto útvaru by vyžadovalo samostatnou práci. Pro naše účely snad postačí, že prostořečí je nespisovný jazykový útvar, který se realizuje zásadně jen v ústní podobě. Někdy bývá vysvětlován jako řeč prostých lidí, kteří plně neovládají normy spisovného jazyka. Projevují se v něm neznalosti gramatických pravidel, vlivy dialektů, profesní mluvy, argotu, žargonů, chudá slovní zásoba nositelů apod. Představuje tedy soubor odchylek od spisovného jazyka, které se v různé míře dotýkají všech úrovní jazyka. Nejčastěji se tedy tento termín používá ve dvou významech: jako celoruské (nenářeční) řečové prostředky, které se nachází mimo spisovný jazyk a „nízké“, „hrubé“ prvky v samotné struktuře spisovného jazyka. Vydělují se v něm dvě časové vrstvy: stará a nová. Někdy se uvádí pojem *gorodskoje prostorečije* jako nekodifikovaná sociálně vymezená, nespisovná mluva obyvatel měst z toho důvodu, že s tímto typem mluvy se lze setkat především ve velkých městech. Při vymezování *nespisovné mluvy (prostorečija)* se vždy klade důraz na její odlišení od *spisovné hovorové ruštiny (razgovornaja reč)*. Pro jejich rozlišení se však neužívá primárně jazykových hledisek, ale spíše sociální charakteristiky mluvčích (hovorová spisovná ruština je nepřipravená spontánní mluva nositelů spisovného jazyka v neoficiálním a polooficiálním styku, prostořečí je nepřipravená spontánní mluva lidí neovládajících spisovný jazyk).

Někdy se při klasifikaci ruského jazyka vedle tradičního dvoustupňového modelu (standard-substandard) uvádí dokonce model třístupňový, a to standard-substandard-nonstandard. Standardem se chápe spisovný jazyk, do substandardu spadají takové útvary, jejichž prvky se projevují na všech jazykových úrovních, jež tedy můžeme považovat za celistvé systémy. Do nonstandardu jsou zahrnuty útvary, které nejsou celistvými systémy a jejichž specifická se projevuje hlavně na lexikální úrovni. Jedná se tedy o žargon, argot, slang, prostořečí a mat.

Viz TRUBINSKIJ V. I., *Russkaja dialektologija – govori babuška Marfa a my kommentirujem*, Moskva, 2004, s. 154–182; *Russkaja dialektologija*, KOLESOVA V. V. (red.), Moskva 1990, s. 17–34; KAPANADZE L. A., *Golosa i smysl. Izbrannye raboty po russkomu jazyku*, Moskva 2005, s. 250–267; CHIMIK V. V., *Poetika nizkogo, ili prostorečije kak kulturnij fenomen*, Sankt Peterburg 2000, s. 6–19; KRYSIN L. N., *Russkoje slovo, svoje i čužoje: Issledovanija po sovremennomu russkomu jazyku i sociolingvistike*, Moskva 2004, s. 323–372; *Koster-Toma, standart, substandart, nonstandart*, in: *Rusistika*1993/2, s. 15-31; LIPATOV A. T., *Sleng kak problema sociolektiki*, Moskva 2010, s. 19–27; ACHMANOVA O. S., *Slovar' lingvističeskich terminov*, Moskva 1966; *Lingvističeskij enciklopedičeskij slovar'*, Moskva 1990; ŽIRMUNSKIJ V., *Nacionalnyj jazyk i socialnyje dialekty*, Leningrad 1936, s. 119; ČECHOVÁ M., *Čeština, řeč a jazyk*, Praha 2000, s. 26; *Příruční mluvnice češtiny*, Karlík P., Nekula M., Rusinová Z. (eds.), Brno 1995, s. 94; *Encyklopedický slovník češtiny*, Karlík P., Nekula M., Plaskalová J. (eds.), Brno 2002, s. 406-407; *Slovník nespisovné češtiny–argot, slangy a obecná mluva od nejstarších dob po současnost. Historie a původ slov*, Praha 2006, s. 7–27; MÜLLEROVÁ O., „K výzkumu městské mluvy v SSSR“, in: *Naše řeč*, 1978/70/3, s. 150-156; RULÍKOVÁ B., „Sborník studií sovětských lingvistů o spisovném jazyce a jazykové kultuře“, in: *Naše řeč*, 1979/62/1, s. 41-45; KOPEČNÝ F., „K původu termínů slang, argot, hantýrka a žargon“, in: *Naše řeč*, 1981/64/2, s. 76–80; UTEŠENÝ S., „K pojmosloví a terminologii sociálních nářečí“, in: *Naše řeč*, 1979/62/2, s. 88–94., *Slovník slovanské lingvistické terminologie*, Jedlička A. (red.), Praha 1977, s. 26–28.

ⁱⁱⁱ **Izofony** – hranice jevů fonetických/hláskových, **izomorfy** – hranice jevů morfologických, **izolexy** – hranice jevů lexikálních. In VEČERKA, *K pramenům slov*, op. cit. s. 229.

^{iv} Použit překlad Františka Čermáka SAUSURE F., *Kurz obecné lingvistiky*, Praha 1996, s. 53.

5. 2 N. I. Tolstoj – Z „gramatiky“ slovanských obřadů^Y

Každý obřad může být vnímán jako určitý text, tj. jako jakási řada symbolů, která je vyjádřena pomocí obřadní syntaxe.

Uvedení pojmu obřadní syntax předpokládá i uvedení pojmu obřadní morfologie, tj. jednotlivé formy (a významy) obřadních symbolů.

Obřadní syntax a obřadní morfologie předem vyžadují nutnost stanovení hranic v „jazyce“ obřadu a také v obřadní syntagmatice a paradigmaticice. Paradigmatika a syntagmatika se vztahují k formě obřadu a obsah obřadu zahrnuje významovou stránku morfologie a syntaxe obřadu. K sféře paradigmaticity se vztahuje záznam jednotlivých symbolů, ustanovení systému jejich forem, popis jejich formální stránky a vztahy mezi nimi v témže formálním plánu, tj. v plánu výrazu. Co se týče plánu obsahu, ten nebývá v obřadu, přesněji v jeho jednotlivých složkách, vždy dostatečně přesně a jasně vyjádřen. To je možné říci jak o jednotlivém symbolu, tak i o řadě symbolů pojímaných jako celek. Ke sféře sémantiky, významu se těsně přimyká funkční sféra a funkční orientace, kterou není lehké vymezit vůči významu či smyslu v širokém vnímání tohoto slova, stejně jako moment zamýšleného výsledku. Ale o tom budeme hovořit níže.

Zmíníme se prozatím o principiálně důležitém faktu: obřadní symbol může být vyjádřen třemi různými způsoby: reálným (předmětným), akcionálním (dějovým) a verbálním (řečovým). Avšak tyto kódy či „jazyky“ se v běžném úzu, v komunikaci nepoužívaly a nepoužívají (kromě velmi vzácných a ojedinělých výjimek) najednou, proměňují se a „převádějí se“ z jednoho na druhý, neboť v lidské komunikaci se prakticky používá běžně jen jeden kód a ne všechny najednou.

Zvláštností obřadního „jazyka“ je na rozdíl od jazyka běžného právě tato souběžná různokódovost, daná obecnou tendencí k maximální synonymičnosti, k opakování jednoho a téhož významu, jednoho a téhož obsahu různými možnými způsoby. V rozvoji různých obřadů či forem jednoho a téhož obřadu můžeme základní hybnou sílu vidět právě v úsilí o zvýšení počtu různých forem, synonymických forem jednoho a téhož významu,¹²² a v úsilí o

¹²²Jako synonyma v jazyce ani synonymní symboly v obřadu nemohou být nebo velmi zřídka bývají absolutní. Navíc symbolická synonyma na jazykové úrovni zpravidla taková vůbec nejsou. Příkladem navazování množství synonym mohou sloužit apokryfní seznamy jmen Krista a Bohorodičky. Jména Krista: „A toto jsou jména Páně v počtu 72, které, když bude člověk mít a nosit s sebou, často bude zbaven veškerého zla: Moc, Vlast, Síla, Slovo, Život, Milost, Lásky, Moudrost, *Ho Sótér* (Spasitel), Pantokrátor (Vševládc), Paraklétos (Utěšitel), Světlo, Hostina, Pastýř, Beránek, Kámen, Cesta, Dům, Plášť, Květ, Základ, Hlava, Čistý, Ženich, Vladyka,

osobitě navazování jednotlivých forem. To vše svědčí o poměrně složité morfologii a svébytné syntaxi obřadu, o třípatrové (třívrstvé) paradigmaticke a víceplánové (paralelní) syntagmaticke obřadních symbolů. Navazování obřadních symbolických forem jednoho a téhož významu má blízko k „hromadění sourodých funkcí a dějů“ v pohádce, již dříve popsanému A. I. Nikiforovem.¹²³ Výsledkem tohoto navazování je často poměrně snadné přebírání jednotlivých forem i z jiných obřadů, dosti volné nahrazování jedněch forem druhými (míra svobody je pro různé obřady různá) a časté vypouštění jednotlivých symbolických forem – jejich zkracování. Díky tomu je v mnoha případech těžké hovořit o ochuzení („úpadku“) či obohacení („rozkvětu“) formy jednotlivého obřadu, tak jako je těžké uplatnit pojem pokroku nebo regrese v rozvoji jazykových forem.

Vše výše zmíněné je třeba objasnit na konkrétním materiálu. Vybereme strukturně jednodušší příklad: obřad bití větví (rákoskou, prutem).¹²⁴

Známý znalec kašubského lidového života a jazyka Bernard Sychta popsal ve svém slovníku obřad šlehání prutem, který se vykonává v druhý den Velikonoc (v pondělí velikonočního oktávu) a který se nazývá *degusë* (či *dingusë*, *d'agusë*, *dëgus*, *dingus* – různé podle dialektů). Chlapci berou do rukou jalovcový proutek či větvičku (prut) břízy a šlehají jím dívky a mladé ženy. Při tom říkají: *dëgu*, *dëgujastra* (vesnice Reva), či *dëgu*, *dogu mąsa* (vesnice Mosty), či *dëgu*, *dëgujaja* (střední Kašubsko), *dogu dëgu po dva jaja, a chto hëdã, tego prajã* (sev. Kašubsko), *dëga, dëga po dva jaja, ne chcã chleba, leno jaja* (vesnice Strzebelino), *dingu, dingu kopa jãj, ne ccã plãcka, leno jãj* (vesnice Zabory). Stejným slovem je pojmenován druhý den Velikonoc, ve kterém se obřad provádí, a jalovcový prut či svazek březových prutů se také nazývá *dëga*, *dëgusa*, *dëgus*, *dëguska* atd. V třetí den Velikonoc se u

Pravda, Syn člověka, Emanuel, Počátek, Prvorozený, Mesiáš, Král nejvyšší, Ježíš, Chléb nebeský, Otec, Stvořitel, Sabaoth, Kyrios, Světlý duch, Milosrdný, Zastánce, Vůdce, Kristus, Léčitel, Laskavý, Milostivý, Předvěčný, Athanasos (Nesmrtelný), Tvůrce, Beránek, Lev, Býk, Obraz, Sláva, Já jsem, Ten, který jest, Pravda, Pramen, Ústa pravdy, Radost, Vůdce, Eleon, Hiereos, Prorok, Brána, Věčný, Ospravedlnění, Bůh, Trojice nerozdílná, Král králů“ nebo „Toto jsou jména přesvaté Bohorodičky v počtu 72 – Ostružina, Žezlo, Kořen, Země svatá, Jih, Kámen, Svatý olej, Relikviář, Trůn, Brána, Sion, Matka, Lůno, Lože, Svitek, Kniha, Kleště, Panna, Prorokyně, Královna, Upřímná, Nevěsta, Sestra, Vinohrad“ atd. Celkem 72 názvů – symbolů, viz NOVAKOVIĆ S., „Apokrifí iz štampanih zbornika Božidara Vukovića“, in: *Starine*, 1884/16, s. 57–66. Uvedené srbské církevně slovanské apokryfní texty využité v apotropeických cílech (zapsání textu na poč. 16. stol.) je velmi zajímavé srovnat s poleskými (pinskými) poetickými názvy (termíny) pro ženicha a nevěstu zapsanými v písňových lidových textech ze sbírky M. V. Dovnar-Zapolského: *ženich* – černý havran, větřík, holoubek, zelenolistý doubek, měsíc, kačer, sobol, sokol, slaviček, sýr; nevěsta – bylina, kalina, topol, včela, mlha, deštík, říčka, štika, pávice, černá kavka, holubice, žežulka, hvězdička, mlha, javorový lističek, kuna, konopka, slepička, vlašťovička, motýlek, mraveneček, křepelíčka, mýtinka, žito, říčka, sluníčko, tetřívka, kachnička, viz DOVNAD-ZAPOLSKY M. V., *Pesni pinčukov*, Kiev 1885, s. 196.

¹²³NIKIFOROVA. I., „K voprosu o kartografirovanii skazki“, in: *Skazočnaja komissija v 1926 g. Obzor rabot*, Leningrad 1927, s. 60–70, 175.

¹²⁴Některé výše vyložené názory a postuláty jsme předložili v referátu TOLSTAJA S. M., TOLSTOJ N. I., „K rekonstrukcii drevněslavjanskoi duchovnoj kul'tury (lingvo- i etnografičeskij aspekt“), in: *Slavjanskoje jazykoznanije. VIII. Meždunarodnyj s'jezd slavistov. Doklady sovetskoj delegacii*, Moskva 1978, s. 364–385.

Kašubů tentýž obřad vykonává stejným způsobem, mění se pouze aktivní a pasivní strana: děvčata a mladé ženy bijí chlapce, nikoliv naopak. Takový obřad se jmenuje *dzěwčęcé degusë* „dívčí degusy“ (vesnice Zabory, Gochi, Werblińa).¹²⁵

Bití pruty může být doprovázeno pouhým citoslovce *dęga!* či *dęgu!*, *digi!*, *dingu!*, *daqgu!*. Toto citoslovce se tak stává verbálním synonymem obřadu. Jeho reálným (předmětným) „synonymem“ bude jalovcová či březová větev (různě podle dialektů) a akcionálním (dějovým) symbolem je pak bití. Význam obřadu i tří uvedených symbolů, které tvoří tento formálně jednoduchý obřad, není těžké odhalit, obrátíme-li se k významu slova *dęga* a k odvozeným slovům v současných kašubských nářečích. To je velmi vzácný a archaický případ, kdy verbální symbol nese stejnou sémantiku jako „mimoobřadní“ slovo. Ve stejném slovníku B. Sychty sloveso *dęgowac*, dokonavý vid *zdęgowac* (varianty *daqgowac*, *dingowac*) kromě významu „bít pruty během druhého či třetího dne Velikonoc“, poměrně pozdního a spojeného s popsáním rituálem, má ještě několik významů, ze kterých je pro nás obzvláště zajímavý *zdęgowac* „oplodnit“ (patříčně „zbouchnout“ atd.), spolu se *zdęgowac* „mnoho sníst“ apod. Význam „síla oplodnění“, „síla plodnosti“ atd. se odráží i v jiných slovanských jazycích, ve kterých odvozeniny praslovanského **dęga* mohou znamenat: r. *djag* „růst“, *djaglyj* „silný, mocný“ (srov. *djużij* s jinou vokalickou podobou), *djaglo* „mlíčí“, *djaga* „kožený pásek“, sln. *dega* „typ řemenu, pásku“ (srov. známou symboliku pásek – síla a přechod „síla ↔ pásek“).¹²⁶

Obřad, který vykonávají Kašubové na Velikonoce, může být doprovázen jinými dobře známými symbolickými úkony – darováním vajec, jak můžeme vidět z jednotlivých výše uvedených slovních obrátů. Tyto obraty někdy připomínají výroky potřeby či „vymáhání“ praktikované při koledování u Slovanů apod. „a chto ńe da, tego praja(p)“. To je výsledek známé „deritualizace“ (demytologizace) výroku, jeho znesvěcení a zevšednění, které bylo již dávno zaznamenáno v řadě kalendářních obřadů. Také vejce je jasným symbolem plodnosti, síly rození, síly budoucího života. Představuje ještě jedno reálné (předmětné) synonymum, které doprovází obřad.

¹²⁵SYCHTA B., *Słownik gwar kaszubskich*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1967–1976, t. 1, s. 193. Vysvětlíme si jednotlivá slova, která jsme použili v uvedených příkladech: *jastra* „Velikonoce“, *maso* „maso“, *jaje* „vejce“, *prac* „bít“, *leno* „jenom“, *dzis* „dnes“, *placka* „placka“. „Dívčí degusy“ – cosi na způsob obřadu naopak. Tyto typy obřadů jsou málo prozkoumané, jsou však blízké k „parodiím na obřad“, které se mohou provádět jako závěrečná část celého obřadu. Takovým je například východopoleský (vesnice Žachoviči, mozyrský kraj) svatební *chvist* (ocas), ve kterém roli snoubenců hrají stařík a stařenka, kteří zpívají písně, související s obřadem, ale které nejsou příliš slušné atd.

¹²⁶Podrobnější význam a geografie slova **dęga* ve slovanských jazycích viz TOLSTOJ N. I., „Iz problem slovenskich leksičkih izoglosa. Srpskočrvatska leksika u opšteslovenskom okviru“, in: *Naučni sastanak slavista u Vukovedane*, Beograd 1977, knj. 6, sv. 1, s. 113–121.

Možnosti rozšíření obřadní synonymie jsou velmi široké. Někdy dokonce rozšíření neprobíhá tak, že se vyskytne nový symbol – synonymum, ale zdůrazní se sémantika symbolu, provede se jeho větší „sémantizace“ (na rozdíl od častého procesu desémantizace). Například opět u Kašubů v některých vesnicích (Slavošino, Werbliña) B. Sychta zaznamenal následující manipulace s březovými větvíčkami. Pruty pro „dingus“ se na nějaký čas postavily za kamna do vody s popelem, aby na nich do Velikonoc vyrašily pupeny a vyrostly lístečky (které se také jmenovaly *dingus*). Tento úkon ještě není obřadem, ale mohl by se v něj za určitých okolností proměnit.

Samotný obřad „dingus“ má tendenci se rozšiřovat. B. Sychta uvádí ještě jeden termín *dëgovane* – vykoupení v podobě vajec či kousku posvěcené placky, které „vydegované“ (vyšlehané) mladé ženy a dívky dávají „degarům“ (hochům, kteří je přišli vyšlehat). Kdyby byl takový akt povinný ve všech případech, stal by se prvkem popisovaného obřadu.

Je třeba říci ještě několik triviálních, ale přesto nutných slov o verbálních, předmětných a akcionálních symbolech obřadu, tj. o rituálních slovech (výrocích), předmětech a úkonech a o jejich vztahu k analogickým situacím, které se vyskytují mimo obřad. Ve většině případů slova, předměty (prut, rákoska, proutí) a úkony (bití, šlehání), které se objevují v rámci obřadu, mohou být a bývají i neobřadní. Rákoskou je možné potrestat dítě či výrostka, a při tom ani samotný předmět, kterým je vykonávána exekuce, ani samotné bití – trest nebudou obřadní, tj. rituální, nebo dokonce sakrální.

Moment rituálnosti a sakrálnosti se objevuje díky zaměření (teleologičnosti) řečové, předmětné a akcionální manifestace a díky reglementaci času, místa a osob, které obřad vykonávají. Podobné zaměření s velmi jasnou představou o adresátu, o funkčním dopadu obřadu a o zřetelně stanoveném místě (např. chrám) i čase konání (rok, den) se vyskytuje v církevní bohoslužbě. Z formální a funkční stránky zde lze vidět, bereme-li v úvahu i charakter lidové obřadnosti, shodu blízkou podobnosti jazyků u národů řeckoslovanského kulturního areálu (tj. u pravoslavných Slovanů, Pax Slavia Orthodoxa) – knižní, poměrně přísně normativní jazyk (řekněme církevněslovanský) versus jazyk málo normativní nebo naprosto nenormativní, lidový nářeční projev, živelné nářečí. Taková paralela mezi jazykem a kulturou se již uskutečnila. Obřadnost a náboženství jsou rovněž prvkem kultury, ačkoli náboženství celkově může stát mimo kulturu či spíše nad ní.

Ve výše popsaném jednoduchém případě existuje prvek reglementace času – tím je druhý (či třetí) den Velikonoc (zde je lidový obřad podřízen „knižní“ časové cykličnosti). Patrně existuje, ačkoli není zřetelně vyjádřen (či popsán), i prvek konkretizace místa (u chrámu či tam, kde se schází mládež?). Co se týká osob, které se rituálu účastní, ty jsou velmi

jasně určeny na základě věkových a pohlavních parametrů. Kromě výše uvedeného jsou v tomto obřadu přesně určeny i subjektivní – objektivní vztahy. Hlavně díky tomuto parametru, třebaže ne pouze díky němu (protože existuje ještě časový příznak – třetí den Velikonoc) se běžný „mužský“ *dėgus* odlišuje od dívčího – *dzevcėcego dėgusa*. Kdyby byl takový obřad vykonáván v jiný čas, byl by pouze imitací či hrou na obřad, stejně jako kdyby se vykonával v lese či na břehu moře (mimo osídlení) (a ještě k tomu v libovolném dni). Stejnou hrou na obřad by bylo, kdyby byl vykonáván malými dětmi.¹²⁷

Blízký kašubskému „degusu“ je poleský obřad bití vrbovým proutkem na *Verbnoje voskresenije*.^{vii} Obřad bití vrbovým proutkem je u Slovanů i u některých sousedních národů velmi rozšířen, ale v tomto případě nás nezajímá jeho geografie, ale jeho základní struktura, a proto jsme si vybrali jeden lokální příklad, který jsme zaznamenali v roce 1975 ve vesnici Dubrovica (chojnický okres, gomelský kraj).¹²⁸

Po dopolední mši, při které se svěťí vrba na Vrbnou neděli, děti obvykle vybíhaly naproti ženám, které šly z chrámu a nesly vrbu, a křičely: *Teta! Udeř mě vrbou*. [Tento text ještě není součástí obřadu, proto je jeho charakter fakultativní a může se různě měnit.]. Ženy bijí děti vrbovým proutkem a při tom říkají, přesněji zařikávají:

Vrba bije, já nebiji.
Za týden jsou Velikonoce,
buď bohatý jako země
a buď zdravý jako voda.¹²⁹ viii

Na rozdíl od kašubského obřadu „degování“ se bití neprovádí březovou, ale vrbovou větvičkou, a ne v druhý (či třetí) den Velikonoc, ale na Vrbnou neděli (podle církevního kalendáře v den Vjezdu Páně do Jeruzaléma) a mladé ženy a dívky nebiji chlapce, ale ženy bijí děti a místo pokřiku „dėga! dėga!“ sdělují celý text, který jako by vysvětloval význam úkonu.

Tento text jednoznačně mluví o bití („ne já biji – vrba bije“) – nebije zde aktér, ale síla vrby (srov. níže srb. *vrbovo*). Je v něm označen čas – svrchovaně sakrální (Velikonoce) a čas

¹²⁷ Podobné hry na obřad, které často znamenaly učení se obřadu, jsou zaznamenány bohužel velmi zřídka a téměř se nestudují, ale i tak jsou ze slovanského světa známy, viz „Kukoľnyje igry v svatbu i metišče“, in: *Krest'janskoje iskusstvo SSSR*, 1928/2, s. 201–234. Ja. N. Ščapov si nedávno povšiml místa v *Domostroji*, ve kterém se doporučuje zřídít pro dceru zvláštní truhlu, aby si do ní od dětství shromažďovala své věno (ŠČAPOV Ja. N., „Svadebnaja scena na kryše sunduka XVII v.“, in: *Drevnaja Rus' i slavjane*, Moskva 1978, s. 437). V roce 1974 v Polesí ve vesnici Symonoviči (drohyčynský okres v brestském kraji) mně A. A. Klimčuková vyprávěla, že se jako děvče naučila oplakávat nebožtíka a to pak provozovala v jistou dobu jako nácvik.

¹²⁸ Při publikaci nářečních textů se zde i dále v hranatých závorkách vyskytují vysvětlivky či repliky běratelů.

¹²⁹ Tento příklad je spojen se symbolikou vody – ryby, podrobněji je rozebrán ve studii: TOLSTOJ N. I., „Zametki po slavjanskoj frazeologii: Zdrav kao ryba“, in: *Zbornik radova povodom 70. godišnice života akademika Jovana Vukovića. ANU BiH. Posebnaizdanja, knj. XXXIV*, Sarajevo, 1977, knj. 6, s. 397–405.

vykonání obřadu – týden před Velikonocemi (v poslední neděli půstu). Nakonec text obsahuje zaklínadlo plodnosti – bohatství („jako země“) a čistoty, zdraví („jako voda“). Význam těchto dvou srovnání je potřeba rozebrat zvlášť, prozatím stačí, když podtrhneme, že se ve verbálním textu s pojmy plodnost a čistota spojují pojmy země a voda.

Syntagmatika poleského obřadu je ve srovnání s výše popsaným kašubským obřadem poněkud komplikovanější (na verbální úrovni). Avšak podle obecných pozorování je to se strukturou obřadu podstatně jiné: jednotlivý prvek obřadu, například verbální fráze „buď bohatý jako země, buď zdravý jako voda“ či bití (vrbovou, březovou či jalovcovou větvičkou nebo klackem) se může používat i v jiných obřadech a zpravidla také v rozsáhlejších textu, v textu se složitější syntagmatikou.¹³⁰

Například výrok:

Buď veselá (veselý) jako jaro,
zdravá (zdravý) jako voda,
bohatá (bohatý) jako země^{ix}

může být použit a používá se ve svatebním obřadu, a to v části, ve které se snoubenci vedou k oltáři (či na svatební lože). Pronáší se na adresu mladého muže či mladé ženy jako pozdrav, když mladá žena (či muž) zvou příbuzné či sousedy na svatbu. Stejný text opakují pozvaní, když přichází na svatbu, někdy navíc dodávají: „Ať ti Bůh požehná!“ (vesnice Karov, sokalský okres, Lvovský kraj, informoval v roce 1977 I. G. Matvijas podle vyprávění své matky).

Tento zajímavý výrok pravděpodobně jako jeden z prvních zapsal ve svatební písni A. L. Metalinskij v polovině 19. století v Ovruči (Polesí) a upozornil, že se tato píseň zpívala, když dvě svatky přinášely nevěstě *namitku*^x na hlavu, zaplétaly jí do copu len a dělaly *kičku*^{xi} (na *kičku* se pokládá *kaptur* neboli *serpanok* neboli *očipok*^{xii}):

Já tě, sestřičko, zaplétám,
štěstí, zdraví ti nadělují:
Buď zdravá jako voda,
a buď bohatá jako země,
a krásná jako růže.^{xiii 131}

¹³⁰Zde si neklademe otázku, v jakém textu či obřadu se taková „fráze“ objevila poprvé. Na takovou otázku je těžké nalézt odpověď. Tím spíše, že sama otázka je do značné míry scholastická.

¹³¹METLINSKIJ A. L., *Narodnyje južno-russkije pesni*, Kiev 1854, s. 208, K tomuto textu A. L. Metlinskij uvádí varianty zapsané na jiných místech: „A já tebe, sestro, ozdobuji / štěstím, zdravím naplňuji:/ buď zdravá jako voda / krásná jako jahoda / a bohatá jako země“ (Radomysl) či „My tě, sestro, skrýváme / atd., buď zdravá jako voda / bohatá jako země / a krásná jako růže!“ (Vasilkov); Ibid., s. 209. První (ovručinskou) variantu dvakrát uvedl ve svých studiích A. A. Potebňa; POTEBNJA A. A., *O nekotorych simvolach v slavjanskoj narodnoj poezii*,

Na západě Ukrajiny, či, jak se říkalo v 19. století, na haličské Rusi, v téměř stejné době jiný sběratel Grigorij Ilkevyč zapsal výrok – přání, které pronášel kmotr po obřadu křtu nebo družba při oblékání novomanželů na svatbě:

Buď zdravá jako ryba, krásná jako voda,
veselá jako jaro, pilná jako včela a
bohatá jako země svatá.^{xiv132}

Rozvětvenější a komplikovanější výrok byl zapsán na konci minulého století v okolí Smolenska (vesnice Krutilovka, jelninsky kraj) V. N. Dobrovolským jako přání otce dceři – nevěště, která opouští jeho dům:

Vítr vrata otevírá,
tatínek dcerušku vyprovází.

„Jed' moje dceruško zdráva!
Šťastnou cestu tobě!
Ať jsi zdravá jako ryba;
ať jsi veselá jako včela,
ať jsi bohatá jako země.

Voda zdravá zahučí,
včela veselá vyletí,
země bohatá urodí.

Ty, moje dceruško, žij!^{xv133}

Ve čtyřech uvedených textech se tento výrok již neobjevuje ve spojení s bitím, vchází do jiných syntagmatických vztahů, pojí se s jiným obřadem – svatebním, ale uchovává si svůj význam – přání a manifestaci plodnosti, zdraví a životních sil. Je důležité zmínit, že bití jako

Charkov 1860, s. 106; IDEM, „O mifičeskom značenii nekotorych obrjadov i poverij“, in: POTEBNJA A. A, *Slovo i mif*, Moskva 1989, s. 379–444, 438–439.

¹³² ILKEVIČ G., *Granici pripovědky i zagadki zobrani Grigorim Il'kevičem*, u Vědni 1841. Tento výrok potom uvedl ve svém výzkumu o příslovích F. I. Buslajev, viz BUSLAEV F. I., *Istoričeskije očerki ruskaj narodnoj slovesnosti i iskusstva. Kn. 1: Russkaja narodnaja poezija*, Sankt Peterburg 1861, s. 120. Do svého sborníku přísloví ho zařadil také Ivan Franko. FRANKO I., *Halic'ko-rus'ki narodni pripovidki*, L'viv 1907, t. 2, vyp. 1 (Etnografičnyj zbirnyk Naukovoho tovaryšstva im Ševčenko, t. 24), s. 174

¹³³ DOBROVOLEŠKIJ, V. N., „Kstinnye pesni. Svadebnyje pesni. Smert', pochorony. Očerni semenných nraov“, in *Smolenskij etnografičeskij sbornik*, 1893/2, s. 143, Zapiski Imperatorskogo Russkogo geografičeskogo obščestva po otdeleniju etnografii, Sankt Peterburg (Petrograd), 1867–1917, t. 1, 1–144, t. 23 vyp. 1, s. 143, Mimo svatební obřad se ve vesnici Karov (ukr. Kariv) tento text nepoužívá. Je zároveň obřadní i sakrální. V Polesí ve vesnici Balaževiči (mozyrský kraj) se však desakralizoval a přetvořil v prostý frazém – „Bud' zdravá jako voda!“ (zprávu podal El'chan Azimov v r. 1975). Vyskytoval-li se mimo uvedené texty ve sbornících A. L. Metlinského a V. I. Dobrovoľského, autoři sborníků neuvádějí.

akcionální symbol je známé i ve svatebním obřadu. Avšak není již spojeno s výše rozebíraným textem – zaklínadlem a objevuje se buď během první svatební noci, když se novomanželé chystají na lože (viz příklad níže), anebo v jiný okamžik v průběhu svatby. Dokonce se samotný text v těch dialektech (lokálních systémech), v nichž je bití ukotveno, nemusí používat nebo se vůbec nepoužívá. Přejdeme k otázce funkce obřadního symbolu, kterou je třeba odlišit od sémantiky, od významu. Avšak ještě předtím věnujme prostor rozboru významu symbolu „S“: vrba.¹³⁴

Tento význam je dobře vyjádřen v představách ruských buchtarminských staroobřadníků, kteří měli za to, „že posvěcená vrba má vliv na porodnost žen a plodnost dobytka“.¹³⁵ Vrba se posvěcovala na šestou neděli postní, která se podle toho nazývá „vrbnou“. Přinášela se do chrámu, stavěla vedle zapálené svíčky a poté se četly kánony. S: vrba tedy znamená – „plodnost, porodnost, růst, rozpuk“. Takový význam „S“: vrba je charakteristický téměř pro všechny Slovany a řadu jejich sousedů. V některých slovanských oblastech, konkrétně v srbské, může být vrba symbolem plodnosti a porodnosti ve srovnání se svídem (dřínem) jako symbolem síly, pevnosti, tvrdosti, odolnosti a pevného zdraví. Tato protichůdnost, resp. rozdíl, který je srovnatelný maximálně v jednom diferenčním příznaku, dostatečně jasně vystupuje v zaklínadle, které je zaznamenáno v Srbsku – v Šumadiji (Gruža). Výrok se používá při otelení krávy a obahnění ovce. Nově narozená telátka či jehňátka se berou za uši (srov. se zvykem tahání dětí za uši, aby rostly) čistýma, umytýma rukama a říká se: „*Pusti vrbovo, uzmi drenovo!*“ (Zahod' vrbovou, vezmi svídivou!). Přitom se tlamou novorozeného dobytčete protahuje stéblo, aby dobytče bylo „*ješno*“, tj. dobře jedlo, dobře se vyžívalo.¹³⁶ V Gruži se dále na vrbnou neděli, která se tam nazývá „Cvėti“, rolníci zdobí vrbou a kopřivami a dívky si obmotávají vrbové větvičky kolem pasu, opásávají se jimi. To dělají proto, aby se vyvíjely (rostly, byly plodné) jako vrba („da budu napredne jako vrba“).¹³⁷ Zde je velmi zajímavé spojení symbolu vrby se symbolem pásu (pásku), který označuje sílu, především sílu plodnosti, sílu oplodnění. V Gruži však vrba není spojena pouze s opásáváním se, ale i s pletením věnců v předvečer svátku sv. Jiří. Tehdy se sbírá pryšec (nazývaný Đurđevsko cveće) a vrbové větvičky, vijí se z nich věnce a věší se na střechy domů či na trám

¹³⁴ Znakem „S“: vrba (v uvozovkách) budeme označovat „lexém“, tj. formální, vnější vrstvu symbolu; v takovém případě by bylo třeba označit znakem „S“ (v jednoduchých uvozovkách) sémém, význam symbolu. Jestliže jsou oba momenty – výraz i obsah – zaznamenány nebo se objevují společně, označujeme je následujícím způsobem: S: vrba – „plodnost, růst“.

¹³⁵ BOLONEV F. F., *Narodnyj kalendar' semejskich Zabajkal'ja (vtoraja polovina XIX – načalo XX.v.)*, Novosibirsk 1978, s. 126.

¹³⁶ PETROVIĆ R. Ž., „Život i obyčaji narodni u Gruži“, in: *Srpski etnografski zbornik. Srbska akademija nauka (i umetnosti)*, serija Život i obyčaji narodni, 1894 / 58, s. 329.

¹³⁷ Ibid., s.204.

nad vstupními dveřmi.¹³⁸ V jiné srbské oblasti, v Horní Resavě se na den sv. Jiří děti i dospělí opásávají vrbovým proutím.¹³⁹ Díky sousedství s Horní Resavou tento zvyk donedávna dodržovali i v Negotinské Krajině. Zde šel hospodář na *Cvėti* (vrbnou neděli) na dopolední mši do chrámu a domů přinášel tolik vrbových větviček, kolik členů měla jeho rodina. První větvičku dával ženě a potom všem ostatním podle věku od nejstaršího po nejmladší. Domáci se opásávali vrbovými větvičkami, „aby je při práci nebolela záda“.¹⁴⁰

Počet příkladů by bylo možné výrazně rozšířit. Už A. A. Potebňa věnoval pozornost obřadům spojeným s vrbou a popsal některé z nich ve studii *Verbovaja doščeečka*.¹⁴¹ Náboženské představy o vrbě uvádí i P. Sobotka, včetně slovenského obřadu chození dívek do lesa pro vrbu na Květnou neděli „s cickami“ (s kočičkami).¹⁴² Zajímavý je i český obřad *pomlázka* (jeho název je možné přeložit jako „omlazení“), který je blízký popsanému kašubskému obřadu. Tento obřad se skládá ze vzájemného bití chlapců a dívek vrbovými proutky a je doprovázen zpíváním písní.¹⁴³ Bití mladou vrbou dává lidem, podle představ účastníků obřadu, sílu růst a bujně se vyvíjet, stejně jako bití suchým pometlem může způsobit to, že člověk začne schnout a umře.¹⁴⁴

Ve všech uvedených případech k sobě obrací pozornost ustálenost jazykového významu obřadu a jeho archaičnost. Ztráta takových vlastností se vyskytuje jen ve velmi malém množství případů hlavně vlivem křesťanských evangelijních představ, ale i tak je vrba jako vnější forma symbolu („S“: vrba) zachována. Například A. Makarenko zapsal ve vesnici Kežmana na Angaře (bývalá jenisejská oblast) od svého oblíbeného informátora Čimy následující: „...šestého týdne v sobotu je Lazarovo zmrtvýchvstání: jeho svátek se sice neslaví, ale stejně je v Písmu řečeno: Lazar, svatý služebník, ležel na věchtu (listnatý keř), vrbu lámal, Kristův svátek slavil.“¹⁴⁵ Zde je symbol vrby desémantizován a obřad se mění na legendu.

¹³⁸ Ibid., s 241.

¹³⁹ BOŠKOVIĆ M., „Narodni običaji“, in: *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, 1962/25, s. 196.

¹⁴⁰ VUKMANOVIĆ J., „Božićni običaji u Boki kotorskoj“, in: *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 1962/40, s. 491–503; KOSTIĆ P., „Godišnji običaji u Negotinskoj Krajini“, in: *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, 1968–1969/31–32, s. 363–369.

¹⁴¹ POTEBNJA A. A., *Objasnenije malorusskich i srodných narodnych pesen*, Varšava 1883, t. 1, s. 151–171.

¹⁴² SOBOTKA P., *Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Příspěvek ke slovanské symbolice*, Praha 1879.

¹⁴³ ZÍBRT Č., *Veselé chvíle v životě lidu českého*, Praha 1950, s. 259–274.

¹⁴⁴ BULAT P., *Pogled u slovensku botaničku mitologiiu*, Zagreb 1932, s. 9, 10.

¹⁴⁵ MAKARENKO A., *Sibirskij narodnyj kalendar' v etnografičeskom otnošenii. Vostočnaja Sibir'. Jenisejskaja gubernija.*, Sankt Peterburg 1913 (Zapiski Imperatorskogo Russkogo geografičeskogo občestva po otdeleniju etnografii, Sankt Peterburg /Petrograd/ t. 36), s. 291. Zde je zajímavý jeden z častých případů symbolické lidové etymologie: *Lazar – lazil*. Podle stejného modelu se vytváří některé lidové příklady „Theodóros Studités – zemi ochladí“ (11./24. listopadu) atd.

Uvedených příkladů je již dostatek na to, abychom mohli přejít ke konkrétním závěrům.

Reálné a akcionální symboly obřadu v první řadě a ve značné míře i symboly verbální mohou být tvořeny řadou (či sloupcem) znaků, uspořádaných podle ekvivalentnosti, tj. v podobě paradigmat.

Například v paradigmatu předmětů, v našem případě větviček, které mají rituální (sakrační) podstatu, to mohou být větvičky vrby, břízy, javoru, dubu, topolu, jalovce, svídy, kopřivy atd.

Podle rozdílnosti syntagmatických vztahů v určitých podmínkách může být význam dvou či několika symbolů neutralizován, nebo symboly mohou být vzájemně ve vztahu či závislé na charakteru a době, kdy se obřad vykonává, případně mohou být v různých dialektech (etnolingvistických systémech) v konkrétním obřadu přítomny či nepřítomny, což dává možnost stanovení izodox – izopragem atd. Vše závisí na tom, budeme-li zkoumat jeden etnolingvistický systém (dialekt), nebo srovnávat více systémů (z hlediska typologického, genetického, etnografického atd.). Tento moment je velmi podstatný, protože paradigma se zpravidla nevytváří na základě jednoho obřadu, zafixovaného v jednom konkrétním místě (v jednom systému),¹⁴⁶ ale na základě několika fixací, systémů a analogických obřadů.

V paradigmatu úkonů, v konkrétním případě spojeného s určitým reálným symbolem (symbolickým předmětem), se může jednat o bití, opásávání, zastrkávání za pas, vití věnce, házení do vody atd.

Paradigma vlastnosti (či kvality) symbolu (symbolického předmětu) se v konkrétním případě bude skládat z řady antonymických párů typu: nesuchý – suchý, nerozkvetlý – rozkvetlý, posvěcený – neposvěcený atd. Paradigma vlastnosti je zřejmě nutné tvořit v závislosti na paradigmatu předmětu (reálného paradigmatu).

Lze si všimnout, že v prvním případě vzniká cosi, co připomíná paradigma podstatného jména (ne však skloňování), v druhém paradigma slovesa (ne však časování) a ve třetím paradigma přídavného jména. Pro „jmenná“ paradigma (podstatných a přídavných jmen) jsou charakteristické reálné (předmětné) symboly, pro „slovesné“ pak symboly akcionální.

Verbální stránka obřadu málokdy vyjadřuje pouze jeden symbol – „jmenný“ jako v případě kašubského *děga*, ale nejčastěji řadu symbolů spojených v text – *vrba bije*. Analýza typů syntagmatických spojení a otázka určení pravidel spojování symbolů (znaků) do textu

¹⁴⁶V tom je důležitá rozdílnost předkládaných paradigmat a paradigmat v jazyce, která se vždy vytváří na základě faktů (forem) jednoho systému.

(syntagmatika symbolů) vyžadují více prostoru a více materiálů. Nyní je třeba se zmínit o třetím momentu – funkci symbolu a ještě o jednom prvku známém v etnografii – o „výsledném zaměření“ obřadu (tento termín berme jako prozatímní). Funkcí můžeme rozumět i osobitou pozici v syntagmatické řadě, podobně jako ve slovanských jazycích může přídavné jméno vystupovat v atributivní, predikativní a v substantivní funkci, ale bylo by lepší funkci symbolu vnímat jako osobitou roli symbolu v celém obřadním textu.

Např. bití může být použito ve svatební funkci: družba bije novomanžele karabáčem (bičem), když leží pod přikrývkou při první svatební noci (ruský Sever, bělozerský kraj), v pluviální funkci, tj. při přivolávání deště: bití do studně holemi (východní Polesí, vesnice Stodoliči); ve funkci kalendářně obřadové při vzývání plodnosti země (resp. skotu nebo lidí): bití země hořícími holemi na svátek Narození Jana Křtitele (západní Polesí, vesnice Sporovo), bití ohniště polenem – „badnjakem“, vykonávané „polaznikem“^{xvi} a doprovázené přáním synům a dcerám či rozsudkem nad nimi atd. u Srbů (Bosna, bývalá Visočkaja Nachija), při vzývání plodnosti skotu: trojí bití skotu vrbovým proutkem při prvním vyhánění na den sv. Jiří (vesnice Sporovo); bití dobytka lopatou pro prosívání zrna nebo holí při vyhánění se slovy: „Dej telátka! Dej telátka!“ (dmitrovský okres, moskevský kraj).

Pod pojmem „výsledné zaměření“ se chápe výklad,¹⁴⁷ který dávají (avšak zdaleka ne vždy, protože je často fakultativní) nositelé (vykonavatelé) obřadu tomu či onomu obřadnímu úkonu. „Výsledné zaměření“ není totožné s významem obřadu, třebaže je vždy ve výkladech informátorů uvozeno cílovou spojkou *aby*. Výklad s ním spojený může vyjadřovat hloubkovou (či etymologickou) sémantiku obřadních úkonů, ale nemusí. Například výše uvedené opásávání se vrbou u Srbů z Negotické Krajiny – „aby při práci nebolela záda“, je jasně vytrženo z původní sémantiky. Konečně je třeba běžnou sémantiku obřadu (slovní, předmětnou, dějovou) odlišovat od „poetické“ symboliky, tj. od symbolického pojmenování analogických (rituálních) předmětů či v obřadě vystupujících osob (aktérů) a nakonec samotných aktů v poetických obřadních písních (svatebních písních a lamentacích, pohřebním nářku, v kupalských, dožínkových, koledních a podobných písních).¹⁴⁸ Avšak tato „přenesená“ symbolická vrstva vyžaduje speciální výzkum.

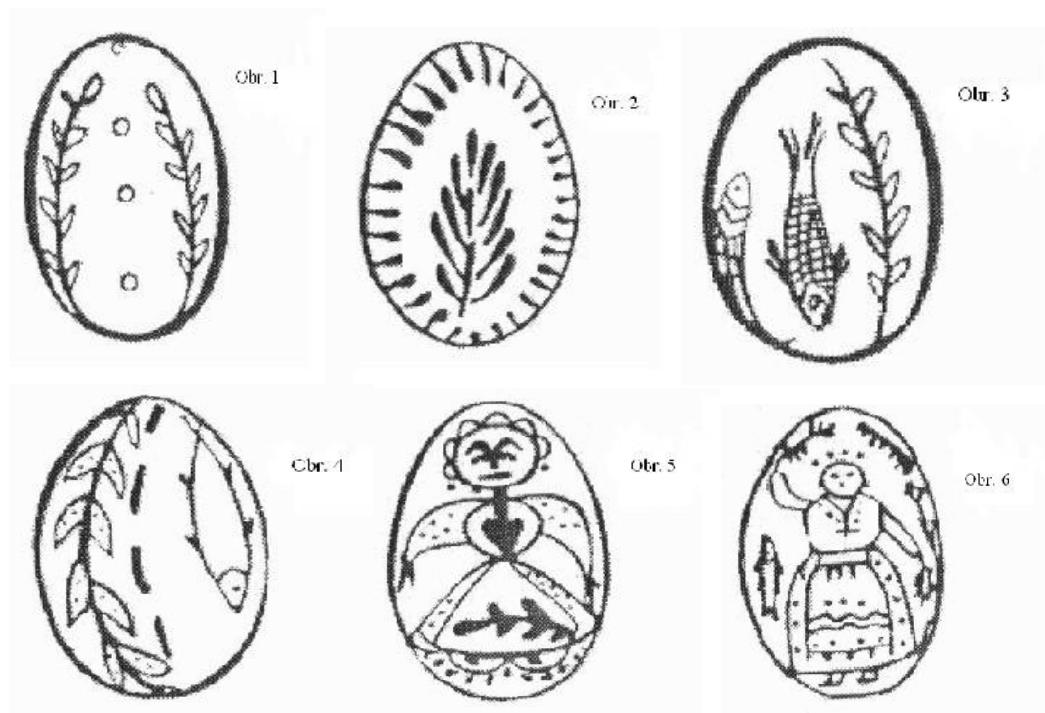
To vše hovoří v první řadě o možnosti stanovit originální gramatiku slovanských obřadů s určitým konečným nevelkým počtem paradigmat a morfologických jednotek, kterými jsou tato paradigmata vytvářena, a s poměrně jednoduchou syntaxí, a také s velmi

¹⁴⁷ Názor o splynutí „výkladu“ s významem zřejmě zastával v roce 1929 P. G. Bogatyrev, viz BOGATYREV P. G., *Voprosy teorii narodnogo isskustva*, Moskva 1971, s. 174.

¹⁴⁸ Viz výše v první poznámce příklady takové symboliky. Viz také BERDNIKOV I., *O simvoličeskich znakach i izobraženijach*, in: *Pravoslavnyj sobesednik*, Kazaň 1869, Ijuň.

zřetelným a vymezeným souborem funkcí. Paradigmata symbolů lze představit jako „slovní inventáře pro gramatické cíle“ (podle terminologie I. A. Baudouina de Courtenay) s uvedením jejich povahy, významu, fungování, nejčastějších spojení a obligatornosti či fakultativnosti v tom či onom obřadu. Slovník vedle toho může obsahovat i jednotlivé prvky obřadní „syntaxe“. Pod obřadní „syntaxí“ rozumíme momenty spojené s kompozicí obřadu. Ty se při aplikaci na pohádku dříve také nazývaly „morfologií“.¹⁴⁹

Nakonec je třeba se zmínit o symbolických vyobrazeních v lidovém umění. Například obrázky na slovanských velikonočních kraslicích poměrně jasně odrážejí výše popsany obřad s vrbovou větvičkou. Motiv vrbové větvičky je velmi archaický a setkáváme se s ním téměř ve všech slovanských oblastech, ve kterých se objevují velikonoční vajíčka. S tím se spojuje neméně archaický motiv dvou ryb, otočených do různých stran (srov. buď zdravý jako voda!)¹⁵⁰ a motiv „matky – syré země“, srov. buď bohatý jako země!). Zvláště zajímavé jsou kraslice, na kterých se objevuje ženská postava (matka – syrá země?) vyobrazená se zvednutou rukou (bijící?) s větvičkou či s proutkem namalovaným na zástěře.



¹⁴⁹ NIKIFOROV A. I., „K voprosu o morfologičeskom izučenii narodnoj skazki“, in: *Stat'i po slavjanskoj filologii i ruskoj slovesnosti*, Leningrad 1928, s. 173–178 (Sbornik Otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii nauk, Sankt Peterburg /Petrograd., Leningrad/, 101/3); PROPP V. JA., *Morfologija skazki*, Leningrad 1928.

¹⁵⁰ Podrobněji viz v mém článku TOLSTOJ N. I., *Zametki po slavjanskoj frazeologii*, op. cit, s. 405–411.

Obr. 1. Polská kraslice z bývalé Varšavské gubernie.¹⁵¹

Obr. 2. Ukrajinská kraslice z východního Slovenska.¹⁵²

Obr. 3. Srbská kraslice z okolí města Valjevo.¹⁵³

Obr. 4. Ukrajinská kraslice z obce Němirovo, bývalého braclavského okresu podolské oblasti.¹⁵⁴

Obr. 5. Kraslice z Jugoslávie.¹⁵⁵

Obr. 6. Ukrajinská kraslice z obce Němirovo.¹⁵⁶

Tyto kraslice pocházejí z různých slovanských archaických etnolingvistických oblastí. Na jejich základě je možné vytvořit zajímavé shody a izopragmy. I symbolika barev kraslic je velmi podstatná, zejména symbolika černé, červené a bílé barvy – to by však mělo být předmětem speciálního výzkumu, stejně jako geografie a historická stratifikace symbolů na kraslicích.

¹⁵¹ KUŽINSKIJ S. K., *Opisanije kolekcii narodnych pisanok*, Moskva 1899, vyp. 1 (Lubenskij muzej E. N. Skaržinskij. Etnografičeskij otdel, tabl. XXX, № 15).

¹⁵² MARKOVIČ P., *Ukrainski pisanki Schidnoi Slovaččyny*, Prjašev 1972 (Naukovy zbirnik Muzeju ukrainskoi kulturi v Svidniku), s. 172.

¹⁵³ ACIĆ P., MILOJEVIĆ S., „Riba u predanju i simbolici“, in: *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, 1957/20, s. 201.

¹⁵⁴ KULŽINSKIJ, *Opisanije*, op. cit., tabl. XV, № 4.

¹⁵⁵ GAVAZZI M., „Pogrebne sanice“, in: *Zbornik Etnografskogo muzeja u Beogradu*, 1975/18, s. 238–243, 18.

¹⁵⁶ KULŽINSKIJ, *Opisanije*, op. cit., tabl. XV, № 6.

^v TOLSTOJ N. I., „Iz „grammatiki“ slavjanskich obrjadov, in: TOLSTOJ N. I., *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*, Moskva 1995, s. 63-77. Článek byl poprvé publikován in: Σημειωτική, *Trudy po znakovym systemam*, 15. *Tipologija kul'tury i vzaimnoje vozdejstvije kul'tur*, Tartu 1982, s. 57–71.

^{vi} Zde se myslí kultura založena na liturgických textech, ne knižní ve smyslu literární.

^{vii} Vrbná neděle tj. v českém církevním kalendáři tzv. Květná neděle

^{viii} Věrbať je, ně jab'ju. /Za tyžden' Veligden' /Budz'bahaty jak zemlja, / I zdarovy jak vada.

^{ix} Buď vesela (veselij), jak vesna/ zdorova (zдорovij), jak voda/bogata (bogatij), jak zemlja.

^x **Namitka** – tradiční ženská pokrývka hlavy u východních Slovanů. Nosily ji provdané ženy. Jedná se o speciálně tkaný lněný pruh látky, který mohl být dlouhý až pět metrů a který se uvazoval kolem hlavy různými způsoby podle regionů. Většinou si ženy n. uvazovaly na čepce. N. byla zdobena různými výšivkami často se symbolickým významem. Ženy ji nosily při slavnostních příležitostech. Prvně si ji však uvazovaly právě ve svatební den. Tuto „svatební namitku“ si pak ženy uchovávaly po celý život a byly s ní pohřbívány. Viz ZELENIN D. K., *Vostočnoslavjanskaja etnografija*, Moskva 1991, s. 254-267.

^{xi} **Kička** – rovněž tradiční ženská pokrývka hlavy, kterou si žena prvně nasazovala v den své svatby (k. se někdy nazývala „korunou manželství“). K. totiž na rozdíl od dívčího „věnečku“ zakrývala všechny vlasy. Zakrytí vlasů u provdané ženy bylo vlastně společným účelem všech těchto typů „čepců“. Ukázání byť jen jediného pramene vlasů znamenalo pro provdanou ženu velkou hanbu a kromě toho v lidových představách mohlo mít za následek rozhněvání božstva a seslání neštěstí, neúrody, nemoci atd. U severních Rusů dokonce probíhaly i soudní procesy, když někdo ženě záměrně pokrývku hlavy sundal. Bývala často ozdobena perlami, korálky a různými drahokamy. Původně se k. nazývala jen dolní část celého čepce, která byla vyrobena z naklíženého plátna. Významnou roli u těchto pokrývek hlavy hrály „rohy“ látek, šátků, ze kterých byly uvázány či ušity. Tyto rohy sloužily pro ženu a její dítě jako ochrana od zlých duchů. Právě u k. původně dosahovaly rohy výšky až 20 cm, což bylo pro tento druh čepce specifické. Viz ZELENIN., op. cit., s.254–267.

^{xii} **Kaptur, serpanok, očipok** – různé názvy pro měkký lehký ženský čepce. Viz ZELENIN, op. cit., s. 254-267.

^{xiii} Ja ž tebem sestrice, napinaju / Ščasťem, zdorov'em nadiljaju / Buď zdorova, jak voda / A buď bogata, jak zemlja / A prigoža, jak roža.

^{xiv} Bivaj zdorova jak riba, goža jak voda / vesela jak vesna, pobiča jak pčola, a / bogata jak zemlja c' vjataja.

^{xv} Nja vichor varoty rastavarij / Batjuška dadušku privadij:/ „Jed', mija dačuška, zdarova! / Ščasliva, tabe daroha! / Jej, buď zdarova, jak vida / Jej buď vjasjola, jak pčila / Jej, buď bihata, jak zimlja / Bida zdarova – buduči:/ Pčela vjasjola – lituči / Zimlja bahata – radjuči / – Ti, mija dačiška – živuči!

^{xvi} **Polaznik** – obřad prvního návštěvníka o Štědrém večeru, který přinášel štěstí, zdraví, bohatství do nového roku. Tímto polazníkem mohl být jak muž či žena, tak v některých oblastech i zvíře (nejčastěji kráva, kohout, ovce). P. byl nazýván „božím hostem“, byl přijímán jako posel předků, byl prostředníkem mezi dvěma světy a rodině přinášel za pomoci různých úkonů verbální a imitativní magie šťastný osud. V některých oblastech rodiny zvaly stejného p. několik let za sebou, ale pokud štěstí nepřinesl, zvaly v příštím roce jiného. V jiných oblastech p. nevybírali. Byl jím ten, kdo na Štědrý den jako první překročil práh domu. P. musel být člověk, který byl zdravý, silný, dobrý, veselý atd. Naopak nemohl jím být člověk tělesně postižený či nemanželské dítě. P. v rodině pak uvítali a pohostili. Tento obřad je znám i v Čechách, tradoval se v horských oblastech Moravy a Slezska. Znáám byl vlastní obřad i název obřadu, a to buď jako označení koledníka („polazník“) nebo označení „polaznička“ pro větvičku při novoroční koledě. Viz *Slavjanskije drevnosti: etnolingvističeskij slovar' v 5 tomach*, t. 4, Tolstoj N. I. (red.), Moskva 1995, s. 128–130.

5.3 N. I. Tolstoj – Přivolávání deště^{xvii}

Obřad přivolávání deště je znám u všech Slovanů – jižních, východních i západních. Donedávna byly rituální postupy při přivolávání deště nejlépe popsány u jižních Slovanů. Jsou to známé *dodoly*, *prporuši*, *german*^{xviii} atd., ale také i některé obřady jiného typu, které jsme částečně přiblížili v článku o poleských obřadech přivolávání deště.¹⁵⁷ Západoslovanské obřady stejného charakteru byly popsány v práci D. K. Zelenina a v pracích některých jiných badatelů¹⁵⁸ a částečně jsou vyloženy i ve výše zmíněné stati. Všeobecný pohled na podobu slovanských obřadů nás vede k závěru, že křesťanský prvek je v nich zastoupen velmi málo a při diachronní analýze je lehce identifikovatelný.¹⁵⁹ Kromě modliteb se k tomuto prvku vztahuje obcházení s ikonami, svěcení vody, kropení svěcenou vodou, obcházení vesnice, chrámu a studny. Žádný z těchto obřadů není specifický, tzn., že není vlastní pouze obřadu přivolávání deště (*pljuvialnomu obrjadu*), ale může se vykonávat i v rámci jiných obřadů. O něco složitější je vydělení prvku pohansko-neslovanského.^{xix} V souvislosti se zkoumáním dešťových obřadů by bylo možné považovat cyklus dodolských rituálů za rituály tohoto typu. Ve prospěch podobného řešení této otázky se vyslovovali i někteří vědci, kteří se odvolávali na balkánskou lokalizaci obřadu, tzn. na to, že tento obřad byl znám nejenom u Srbů, části Chorvatů, Bulharů a Makedonců, ale i u Řeků, Rumunů a části Albánců. Avšak přítomnost podobného obřadu, který se jmenuje „kust“,^{xx} v Polesí v okolí Pinsku¹⁶⁰ s jeho dostatečně jasnou a vymezenou lokalizací a spojením se svátkem Svaté Trojice (což odpovídá jiným slovanským obřadům přivolávání deště, částečně i obřadu „plakat’ na cvěty“),^{xxi} s řadou charakteristických detailů (masky z listí, polévání vodou, zpívání písní, obdarování těch, kteří obřad vykonávají) ho nelze považovat za čistě balkánský, ale můžeme se přiklonit k závěru, že jeho původ je praslovanský. Nicméně i v tomto případě je možné vícero řešení. Můžeme

¹⁵⁷TOLSTAJA S. M., TOLSTOJ N. I., „Zametki po slavjanskomu jazyčestvu 2. Vyzyvanije dožd’ja v Poles’je“, in: *Slavjanskij i balkanskij folklor* [vyp. 2], Moskva 1978, s. 95–140.

¹⁵⁸ZELENI D. K., *Očerki ruskoj mifologii*. [vyp. 1]: *Umeršije neestestvennoj smert’ju i rusalki*, Petrograd 1916; MAKSIMOV A., N., „Pachanije reki“, in: *Trudy Etnografo-archeologičeskogo muzeja 1-go MGU*, Moskva 1927 [vyp. 3], s. 15–20; DMITRUK N., Golod na Ukrajině, r. 1892, in: *Etnografičnyj visnyk*, Kiiv 1927, kn. 4.

¹⁵⁹ČULINOVIĆ-KONSTANTINOVIĆ V., „Dodole i prporuše. Narodni običaj za prizivanja kiše“, in: *NU*, 1963/2, s. 73–95; ZEČEVIĆ S., *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica 1973; IDEM, „German“, in: *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, 1976/39–40, s. 249–263; STOILOV A. P., „Molba za dažd“, in: *Sbornik za narodni umotorenija, nauka i kněžnina (Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis)*, Sofija 1907/18, s. 641–652; ARNAUDOV M., *Studii vārchu bālgarski obredi i legendi*, Sofija 1971, t. 1; GENČEV S., Običajät German v Dobruža, in: *Vekove. Dvumesjačno spisanie. Bālgarsko istoričesko družestvo*, Sofija 1973, kn. 2, s. 31–38, IDEM, „Običaj i obredi za dažd“, in: *Dobruža. Etnografski, folklorii i ezikovi proučivanija*, Sofija 1974, s. 345–351 a jini.

¹⁶⁰KOVALEVA R. M., „Beloruskije kustovyje pesni“, in: *Avtoreferat diss. kand. filol. Nauk*, Minsk 1976; *Belaruskij folklor u sučasnych zapisach: Bresckaja voblasc’*, Minsk 1973, s. 58–60.

připustit slovanský vliv na Rumuny, Řeky a Albánce, ale přesnější by bylo předpokládat, že jeho kořeny jsou indoevropské a že prvky starého rituálu byly obnoveny a posíleny díky poměrně pozdním kontaktům po velké migraci Slovanů na jih, na Balkán. Vymezení pinského areálu a v něm zafixovaných archaických „kustových“ obřadů nás nabádá vidět v „dodolsko-kustovém“ rituálu původně slovanský, a nikoliv přejatý jev. V každém případě, jestliže k převzetí došlo, nemohlo se udát v pozdním praslovanském období. V dodolském obřadu se objevuje ještě jeden rituální akt, který lze v zásadě považovat za univerzální a charakteristický téměř pro všechny významné světové oblasti, tj. akt polévání vodou.¹⁶¹ U jižních a východních Slovanů se může provádět i bez jiných prvků dodolského obřadu, tzn. jako samostatný jednorázový úkon, jen zřídka obohacený doplňujícími prvky.¹⁶² Proto je nutné při sledování „dodolsko-kustových“ obřadních úkonů brát v úvahu několik momentů: genetickou příbuznost, typologické spojení a přejímání.

Ostatní obřadní procesy a obřady, které se vykonávají v období sucha, pravděpodobně můžeme vztáhnout k pohansko-slovanskému okruhu.

Poleské obřady přivolávání deště¹⁶³ se skládají buď z kombinace jednotlivých rituálů, v některých případech s různým zaměřením (vyvolávání, ochrana, oběť, zaklínání), nebo, což bývá častější, pouze z jednoho takového rituálu.

V Polesí jsou známy:

1. Rituální obcházení vesnice, polí, chrámu, pramenů, studní, které je vykonáváno často v čele s duchovním a zahrnuje modlitby za déšť, kropení polí a studní svěcenou vodou atd. V jednotlivých vesnicích je obecně rozšířený obyčej tajného obcházení vesnice vdovami.
2. Celodenní obřady, tzn. úkony prováděné během jednoho dne od východu do západu slunce – tkaní speciálních *rušniků*^{xxii} a jejich věšení na dřevěné kříže, které stojí na rozcestí nebo u studní, rovněž výroba a vztyčování takových křížů.
3. Rituály u studny a pramene: kromě obcházení studny a modliteb u studny za déšť je známo také oplocování studny, zakopávání dřevěného kříže a zakopávání kříže upečeného z těsta, vylévání, odčerpávání vody ze studny, polévání studniční vodou, mlácení, bití či míchání vody holemi, vhažování posvěcených zrn máku či jiných

¹⁶¹ FRAZER J. G., *Zolotaja vetv. Issledovanije magii i religii*, per. s angl., Moskva – Leningrad 1931, s. 79–83.

¹⁶² ZEČEVIĆ, *Elementi naše mitologije*, op. cit., s. 137.

¹⁶³ Nebereme zde v úvahu obřad „kust“, ve kterém je motiv přivolávání deště obsažen implicitně.

rostlin, obilí, soli, hrnečků a jiných předmětů do vody, oplakávání^{xxiii} utopence u studny, vykopávání opuštěných a zasypaných pramenů.

4. Rituály nad hroby „nečistých“ (nebezpečných) nebožtíků: ničení hrobu, házení těla do vody (do řeky atd.) nebo polévání hrobu, házení kříže do vody atd.
5. Zákazy vztahující se k svátku Zvěstování Páně: aby se zabránilo suchu, nesmělo se do tohoto dne kopat, rýt, stavět ploty a budovy, věšet prádlo venku na ulici; v den Zvěstování Páně nebylo možné péct a smažit.
6. Polévání a oblévání vodou, ponořování lidí (těhotných žen, duchovních, pastýřů) a různých předmětů do vody, lití vody přes síto.
7. Orání vyschlého řečiště řeky, orání cesty, vykopávání jamek na cestě.
8. Jiné úkony: ničení mraveniště, zabíjení užovek a jejich věšení na větve stromu; zabíjení a pohřbívání žáby.¹⁶⁴

„Hlubková sémantika“ obřadu

Na první pohled tento výčet vypadá jako nesourodý soubor poměrně autonomních a velmi málo souvisejících prvků, které se navíc vyskytují v konkrétně lokalizovaných systémech v různých kombinacích (nemluvě již o možných ztracených či jen částečně dochovaných spojovacích člancích). Avšak při důslednějším a systematictější rozboru dostupného materiálu můžeme vyčlenit nejenom některé ustálené typy či posloupnosti dešťových rituálů, ale lze předložit i jejich klasifikaci založenou na jejich *hlubkovém* (mytologickém) obsahu.

Především je třeba definovat rituály a rituální procesy specifické pro analyzovanou situaci (přivolávání deště), které se zpravidla v jiných rituálních komplexech neobjevují, nikoli konkrétní postupy, jež jsou obsaženy i v rámci jiných obřadů a mají obecnější smysl. K těm je třeba přiřadit úkony, které mají ochrannou, zaklínací či obětní funkci a spojují tento obřad s rituály (obcházení vesnice, orání, celodenní tkaní *rušníků*, modlitby atd.) prováděnými při epidemiích lidí i zvířat a při jiných živelních pohromách.

¹⁶⁴Značná část těchto obřadů je analyzována a popisována ve stati TOLSTAJA, TOLSTOJ, *Zametki po slavjanskomu jazyčestvu*. 2, op. cit.

Specifické prvky v obřadu přivolávání deště jsou svojí hloubkovou sémantikou propojeny a souvisí s obecnou mytologickou představou o přirozenosti deště a sucha. Podle této představy se sucho jeví jako následek narušení dvou principů základní rovnováhy: zaprvé rovnováhy mezi póly kardinálních protikladů VODA (nebeská voda, déšť) – OHEŇ (nebeský oheň, slunce, sucho), zadruhé rovnováhy mezi nebeskými (déšť) a zemskými či podzemními vodními živly (prameny, vřídla). Tyto dvě opozice tak definují sémantiku zkoumaných obřadů.

Mnoho rituálních úkonů, které se týkají přivolávání deště, může být v poleské i v jiných slovanských tradicích interpretováno v souvislosti s opozicí voda – oheň. Sucho a období bez dešťů je samo o sobě chápáno na mytologické úrovni jako dočasné vítězství živlu nebeského ohně (slunce, sucha) nad živlem nebeské vody (deště). Překonat tuto nerovnováhu je možné skrze působení člověka na pozemské koreláty těchto výchozích principů – pozemský oheň a pozemskou vodu. Aktivita prováděná s cílem vyvolání deště nejsou ničím jiným než pokusy o obnovení aktů boje, střetu těchto polárních živlů za účelem vítězství vody nad ohněm, tzn. deště nad suchem. Při reálných obřadech se pochopitelně tyto mytologické vztahy objevují v mnohem zakódovanější podobě a samotné výchozí principy vystupují ve formě svých symbolických zástupců. Tak se pro déšť může stát symbolem voda přelévána přes síto, oblévání, polévání, rozstříkávání vody, slzy,¹⁶⁵ pro kapky deště – maková zrna vysypaná do studně (jemný častý déšť), hrách (kroupy), mravenci (rozlézající se mravenci = rozprostírající se kapky deště) atd. Živel vody může být symbolizován také obyvateli vod nebo chtonické sféry (srov. zabíjení a pohřbívání žáby, zabíjení užovky s cílem vyvolat déšť, motiv utopence¹⁶⁶ atd.). Sem patří i kopání jamek na cestě jako způsob přivolání deště pronikáním do chtonické oblasti (ačkoli tento akt můžeme spojit i s otevíráním zapomenutých pramenů a „oráním řeky“).

Symbolickými zástupci ohně (sucha) mohou být pec a nástroje používané k pečení – vidlice (*uchvat*),^{xxiv} pohrabáč, lopata na chleba – házené na dvůr či vzhůru na dům s cílem zastavit déšť; také aktivity spojené s ohněm – pečení (chleba apod.), smažení, opékání (srov. jihoslovanský motiv pokrývačů, cihlářů a hrnčírů jako viníků sucha)¹⁶⁷ a vypalované výrobky – střešní taška, cihla, hliněné hrnečky či jejich střepy. V protikladu ke směru dolů a proniknutí do hlubiny země, které je spojeno s vodním živlem, stojí směr vzhůru; umístění

¹⁶⁵TOLSTOJ N. I., „Plakať na cvety. Etnolingvističeskaja zametka“, in: *Russkaja reč'*, 1976/4, s. 27–30.

¹⁶⁶ V Polesí může být ovšem utopenec považován jak za příčinu deště, tak za příčinu sucha. Viz podrobněji naši studii: TOLSTAJA, TOLSTOJ, *Zametki po slavjanskomu jazyčestvu*. 2, op. cit.

¹⁶⁷Podrobněji viz naši studii TOLSTAJA S. M., TOLSTOJ N. I., „Zametki po slavjanskomu jazyčestvu. 1. Vyzvanije doždja u kolodca“, in: *Russkij fol'klor. Poetika russkogo folklora*, 1981/21, s. 87–98.

nad zemským povrchem se chápe jako aktivita vykonaná ve prospěch ohně a sucha.¹⁶⁸ S tím souvisí zákaz venkovního věšení prádla do Zvěstování Páně, aby nepřišlo sucho, motiv oběšence jako viníka sucha atd.¹⁶⁹

Každý symbol vodního a vodě protikladného živlu tak může být používán v magických úkonech, které se týkají přivolávání či přerušování deště a vyvolání sucha. Tyto aktivity mohou mít „kladný“ i „záporný“ charakter, přesněji mohou mít rysy provokativní či preventivní.^{xxv} Na jedné straně se používá polévání vodou či pláč k přivolání deště, na druhé straně se užívá řada postupů s cílem zabránit nechtěným procesům způsobujícím sucho a zlikvidovat je. Například symbolickou neutralizací nežádoucí funkce střešní tašky či hliněných hrnků jako představitelů živlu ohně a sucha je jejich házení do vody, nejčastěji do studny. Takovým způsobem je možné vysvětlit i odevzdání vodě těla nebezpečného nebožtíka, považovaného za příčinu sucha, či polévání jeho hrobu, házení kříže z hrobu neznámého nebožtíka do vody, oblévání vodou těch ohrad či staveb, které byly přes zákaz motivovaný nebezpečím sucha postaveny do svátku Zvěstování Páně atd. Naopak ve snaze zastavit silný déšť se ohni odevzdávaly symboly deště. Například v Polesí se v takových případech páli rituální svatotrojický stromek,^{xxvi} který se používá v „kustovém“ obřadu, atd.

Další protiklad – protiklad vody nebeské a pozemské (podzemní, chtonické) není ve slovanské (a širěji indoevropské) mytologii významný a nemůže být označen znaky „plus“ a „minus“. Podle představ starých Slovanů tyto protiklady vody nebyly tak heterogenní jako protiklady ohně a vody, byly naopak homogenní a nacházely se v neustálé rovnováze jako spojitě nádoby.¹⁷⁰ Narušení kontaktu mezi nimi vede k suchu. Proto je většina poleských dešťových rituálů, které nejsou zacíleny k omezení živlu ohně, spojena s působením na „spodní“ vodu a s jejím „odemykáním“. Nejjednodušší činnost, kterou ani nelze považovat za rituál, bylo (v okolí Černigova a Žitomiru) vykopávání zanedbaných a zasypaných pramenů a vřidel („studánek“).^{xxvii} Význam tohoto otevírání byl v tom, že v souladu s mytologickým

¹⁶⁸ Srov. odtud pochází spojení: dolů – déšť a nahoru – jasné počasí v dětských písničkách s hádankami o počasí, které se obrací na berušku, např. běloruské „Andrejka naloda, kudy paljaciš, lhiz ci ĭgoru, na došč ci na pagodu? Ili Karoľka buren'ka, kudy paljacela, Kali ĭgoru, na pagodu, kali ĭniz, to na došč.“ Viz ŠATALAVA L. F., „Nazva božaj karoľki“ (Coccinella septempunctata) u belaruskich gavorkach,“ in: *Z žycčja rodnaga slova*, Minsk 1969, s. 166–178.

¹⁶⁹ V souvislosti s výše zmíněným materiálem je nesmírně zajímavý folkloristický zápis N. Romancovové (vesnice Jaropovyčy, andruševský okres, žitomirský kraj, 1976): Devět žen nabralo vodu, vzalo síto, přišlo k hrobu oběšence a polévalo ho skrze síto vodou nabranou ze „svatě studně“. Při tom se modlily a říkaly: „Daly jsme vám vodu, dejte nám déšť!“ (informoval P.F. Romaňuk).

¹⁷⁰ Srov. v této souvislosti slovanské lidové představy o duze TOLSTOJ N. I., *Iz geografii slavjanskich slov*. 8. Raduga, in: *Obščeslavjanskij lingvističeskij atlas. Materialy i issledovanija*, Moskva 1965–1976, s. 22–77; srov. také biblické představy: „Bůh učinil klenbu a oddělil vody pod klenbou od vod nad klenbou. A stalo se tak.“ (Gn 1, 7). V mnohých starých slovanských rukopisech zachycujících staré kosmologické představy se píše, že se nebe skládá z vody: „Ot česa byst' nebo... ot vody“, viz GRUJIĆ R. „Kosmološki problemi po našim rukopisima“, in: *Godišnjak skopskog filozofskog fakulteta*, 1930/1, s. 177–206, 182.

chápaním vyvolávalo i otevření nebeské klenby (srov. r. csl. *Razverzlisja chljabi nebesnye*). Stejně tak opačná situace – zasypání podzemního vodního vřídla – vedla i k uzavření zdroje nebeské vody. Studna, jako přirozený zástupce pramene, byla místem mnoha různých rituálů: přinášení obětí (házení svčeneného máku či lněných semínek, zrn pšenice, sádla, cibule, česneku, soli, chleba, peněz apod.), zaklínacích a ochranných úkonů (verbální formule, tlučení vody, svčzení či ohrazování studně atd.), imitativní a parciální magie^{xxviii} (oblévání vodou atd.).

Uvedeme jen jeden příklad verbálního zaklínadla, které provázelo proces vzájemného polévání vodou u studny (vesnice Lutiny, žitomirský kraj, Ukrajina):

Svatou vodou tě poléváme,
aby deštík naplnil studničku,
aby pramínek byl.¹⁷¹

Formální stránka obřadu a rekonstrukce

Je třeba vzít v úvahu, že výše uvedené obřady jsou celkovým souborem dešťových obřadů dochovaných do dnešních dní v Polesí (více než 60 je jich popsáno z černigovského, gomelského, žitomirského a rovenského kraje). Jednotlivé typy obřadů nebo soubory obřadů se objevují v různých oblastech Polesí a mnohé z nich, stejně jako celý poleský jazykový materiál, mohou být zakresleny na mapu, tzn. představeny v areálové perspektivě izopragmami a izodoxami,^{xxix} což je samozřejmě velmi důležité pro jejich rekonstrukci.

Struktura poleských (a slovanských) rituálů přivolávání deště je výsledkem svého druhu řetězení v podstatě obsahově stejných (ve smyslu hloubkové sémantiky a smyslových dominant) prvků a úkonů. O tom jsme už hovořili v souvislosti s pojmem „synonymie“ symbolů různého schématu a typu. Nyní je třeba se zmínit ještě o typech magie, které se používají v takových magických činnostech, jako jsou meteorologická magie, k níž se vztahuje i námi sledovaný obřad (podle S. S. Tokareva, tam viz též přehled různých pokusů o klasifikaci magie).¹⁷² V tomto případě se také vyskytuje používání různých druhů magie a magických postupů (magie imitativní, apotropeická, katartická–viz vysvětlivka č. X, pozn.

¹⁷¹Svjatoju vodoju tebe polyvaemo/ Y ščob boščyk nalyj pojny prynyčky/ Y ščob bžerelo bylo.

¹⁷²TOKAREV S. A. „Suščnost' i proischoždenie magii“, in: *Issledovanija i materialy po voprosam pervobytnych religioznych verovanii*, Moskva 1959, s. 27.

J. B.) zaměřených na jeden cíl – na přivolání deště aktivováním nadpřirozených sil či jejich potlačením, pokud tomuto přivolání brání. Stručně řečeno, v dešťových obřadech se používají téměř všechny známé a možné druhy magie (magických postupů) a symbolů.

Vrátíme-li se k otázce symbolů, připomeňme jen, že symboly mohou být rozděleny na verbální, reálné (předmětné) a akcionální.

V popisu poleských dešťových obřadů je zaznamenán pouze jeden případ použití jednoduchého verbálního symbolu na způsob kašubského *dęga! dęgu!* „síla! síla!“ používaného při velikonočním šlehání vrbovou větvičkou;¹⁷³ jedná se o výkřik *doż! doż! doż!* pouze doplněný lidově křesťanskou formulí „Svatý Jiří, Samvonij a Abel prosí za nás Boha. *Doż, doż doż!*“ (pronášeno dvakrát), vesnice Progress, kozolectký okres, černigovský kraj.

Častěji se setkáváme se složenými verbálními formulacemi, které se vyskytují v podobě zaklínání, oznamování (ohlašování, sdělování) a oplakávání (naříkání).

Zaklínání: „Dej Bůh déšť, déšť dej Bůh! Na poli našem, ať je proso a zrna dobré! Bůh dej déšť! Dej Bůh déšť!“ (vesnice Dovahlevka, talalajevský okres, černigovský kraj); „Hospodine Bože, my tkáme a předeme a oblaka zveme. Kroupy namočit a sucho rozmočit. Přijď a pomoz!“ (při celodenní výrobě *rušniku*). Nebo: „Jak tito mravenečkové běží, tak ať i déšť běží“ (při rozhrabávání mraveniště; vesnice Kočyčšti, jelský okres, gomelský kraj); „Jak se na tebe voda lije, tak ať se déšť lije na zemi“ (při vzájemném oblévání se vodou; vesnice Ljudvinovka, ovručský okres, žitomirský kraj); „Jak se sype máček, tak ať se sype deštiček“ (vesnice Pererov, žytkovičský okres, gomelský kraj).

Oznamování: „Kristus vstal z mrtvých! Kristus vstal z mrtvých! Posvěcuje se služebnice Boží – žito!“ (při obcházení pole; vesnice Strelyčevo, chojnický okres, gomelský kraj).

Oplakávání: „Oj Oj oj! Žabka naše umřela, a...!“ (O žábě) (vesnice Dubrovica, chojnický okres, gomelský kraj); nebo: „Makarko se utopil! Makarko se utopil! Oj, Makarko se utopil...! Makarko, synku, vylez z vody, rozlej slzy po svaté zemi!!!“ (o mytickém Makarkovi) (vesnice Stodolyčy, lelčycký okres, gomelský kraj).

Velmi zajímavá jsou zaklínadla (jak tihle mravenečci... / jak na tebe voda...), která obsahují motivaci obřadu a ukazují na paralelní procesy a na imitativnost magie. (Homeopatičnost podle Frazera, similitudnost podle Kagarova – viz vysvětlivka č. X, pozn. J. B.)

Z reálných (předmětných) symbolů se často vztahují k živlu ohně střešní taška, *pečinka* (část pece, kamnové cihly), pec, vypálený hrnec, chlebová lopata, pohrabáč atd. K

¹⁷³SYCHTA B., *Słownik gwar kaszubskich*, Wrocław – Warszawa – Kraków - Gdańsk 1967, d. 1–7, s. 193, 194.

živlu vody pak náleží slzy, utopenec, žáby a v podobě zástupců kapek deště mravenci, zrnka máku, hrách aj.

Akcionálních symbolů je mnoho a téměř všechny jsou uvedeny výše: lití vody přes síto, polévání vodou, koupání (často nedobrovolné), polévání hrobů atd.

Používání různých druhů magie a symbolů s víceméně jednotnou sémantikou v obřadu (textu) prostřednictvím navazování jednoho na druhý je charakteristickou zvláštností poleských dešťových rituálů. Přitom, jak již bylo zmíněno výše, taková struktura způsobovala na jednu stranu celkem snadnou redukci jednotlivých prvků obřadu, což často vedlo k dezinterpretaci¹⁷⁴ obřadu, na druhou stranu nepřekážela jeho rozšiřování a tomu, aby se v něm nepoužívaly prvky jiných obřadů, tj. nespecifické a interrituální. To vše vedlo k zdatelné vnější různorodosti a k formálním variantám nejenom na poměrně rozsáhlém území Polesí, ale často i na hranicích jednoho mikrosystému – v jedné obci.

Abychom si mohli vytvořit představu o komplexu rituálních obřadů týkajících se přivolávání deště typických pro jednu vesnici, uvedeme vyprávění zapsané námi v roce 1975 ve vesnici Dubrovica (chojnický okres, gomelský kraj).

„No tak, když nepršelo, báby se sešly, napředly nit a začaly tkát plátno a to pak pověsily na ikony a stalo se, že už nazítří zapršelo;

Neprší. Pak ať se holky sejdou, ukradnou hrníčky, rozbijí je a naházejí do studně – do jakékoli. No a co? To už pak zaprší, určitě;

Říká se, staří lidé říkali: je třeba přeorat pěšinu, cestu. Vezmete pluh, svůj nebo někoho jiného, dvě ho vezmou vzadu a jedna zpředu – děvčata nebo ženský. Ať si svlíknou sukne, nechají si jen spodničky a vrchní ať si sundají všechno. A pak ať začnou orat, prý zaprší, jestli je to pravda nebo ne. <Při tom nic neříkaly. > Hlavně potichu, potichu;

Ženský se sešly, aby oraly cestu. No, sešlo se jich mnoho, vzaly pluh... Ale nešly na cestu – kruh kolem vesnice chtěly orat, třikrát s tím pluhem ženský šly. Zapřáhly ženský a jiné je pohánějí: hej, oráme. A jedna drží pluh a tři ženský jsou zapřažený a ty další jdou a dívají se. Tak je to. Třikrát kolem vesnice. A zaprší;

Jednou v máji bylo velký sucho – bábůška chodil na pole, modlili se: vytáhli pluh a cestu oraly nahý děvčata, tak třináctiletý čtrnáctiletý. A bubnovali, když bylo sucho. A hrníčky věšeli na ploty, když nepršelo, a do studně je házeli. Nejvíce chodil

¹⁷⁴O analogickém jevu překrucování frazémů viz TOLSTOJ N. I., „O rekonstrukcii praslavjanskoj frazeologii“, in: *Slavjanskoje jazykoznanje. VII. Meždunarodnyj sj'ezd slavistov. Doklady sovetskoj delegacii*, Moskva 1973, s. 288.

báťuška a modlil se. Rozřezali žábu a pověsili ji na plot. Hodně nám nadávali staří lidé, když se kopaly ploty do Zvěstování – a když nepršelo, věděli, kdo kopal, a plot mu vyvrátili;

Zařízli žábu, aby pršelo. A zakopali ji a děti křičely;

Sazenice vytrhli a vhažovali je do studně, šli a vytrhli sazenice kapusty. Tři mrzáci je vytrhli a hodili do studně, když nebyl dlouho déšť. Vezmou taky nebo ukradnou dva hrnce a hodí je do vody. Děvčata sundávaly z plotů čisté hrnce a večer je házely. Mák házely do studně, i do cizí studně ho házely. Děti rozřezaly žábu. To se volalo na děti: děti, bijte žábu a prostě Boha, ať prší. Tak jdou a uloví žábu... zabijí ji a říkají: aby byl déšť. Déšť bude, bijeme žábu. <A nezakopávaly ji?> I zakopávaly i křížek ji na hrobeček dělaly a plakaly. <Kam ji zakopávaly?> Do země, kam to šlo. <Jak plakaly?> No jak: oj oj oj, žabka naše umřela, ať se o-o všichni smějí, ať pláčou... oni nepláčou pro žábu, ale jen tak. Všechno, všechno se dělalo.“

Není pochyb o tom, že formální různost rituálu v jednom mikrosystému může být vyvolána i procesem kulturní interference dvou dialektologických zón, které se odlišují svými obřadními systémy, avšak taková situace může být charakteristická pro kontaktní zóny, zatímco „obřadní synonymie“ je jev vlastní i mnohým velkým archaickým a poměrně uzavřeným etnokulturním zónám. Tato okolnost nepochybně velmi komplikuje rekonstrukci praslovanského dešťového obřadu (či obřadů). Mluvíme-li o problému rekonstrukce obřadu, poznamenejme, že se tento problém nevztahuje jen k praslovanskému období, tj. k období 6.–9. stol., ale v řadě slovanských oblastí (v první řadě západoslovanských) i k pozdějšímu období. Rekonstrukci je třeba provádět postupně a je třeba vycházet ze skutečnosti, že synchronně typologická klasifikace „současných“ (19.–20. stol.) variant obřadu a etnogeografická a jazykově geografická analýza těchto variant jsou nezbytným předpokladem, resp. první etapou rekonstrukce. Jako nejsložitější se přitom ukazuje právě určení fo r m y (či forem) takového obřadu, nikoli jeho hloubkový obsah. Na tento moment je třeba obrátit zvláštní pozornost. Jestliže pro rekonstrukci praslovanského kořene či celého slova je prvotní a nejvěrohodnější rekonstrukce jejich vnější stránky (kořenného morfému a lexému) a rekonstrukce jejich významu (významové invarianty či sémému) se ukazuje jako druhotná a méně jasná či méně jednoznačná, pak při rekonstrukci slovanských obřadů takového typu, který sledujeme, je spíše důkladnou, přesnou a prvotní rekonstrukce sémantiky

(dominantních myšlenek, hloubkových významů a symbolických představ) a rekonstrukce formy se jeví jako druhotný problém.¹⁷⁵

Jak je možné vidět z uvedeného příkladu, rekonstrukce sémantiky může být provedena pouze vnitřní cestou na základě materiálu z konkrétní etnodialektologické zóny, kterou zde zastupuje Polesí. Taková vnitřní rekonstrukce může být samozřejmě podpořena vnější rekonstrukcí.

Co se týče rekonstrukce praslovanských forem obřadu, ta není možná bez použití metod vnější rekonstrukce, bez využití informací z příbuzných slovanských jazyků a indoevropských etnik (takovou rekonstrukci lze nazvat bližší a vzdálenější vnější rekonstrukcí). Nejpodstatnějšími ukazateli archaičnosti vnějších forem se jeví souřadnice geografického plánu, shodné formy, které se dochovaly v archaických zónách slovanského a indoevropského (či s ním sousedícího) světa.

Vnitřní rekonstrukce je neúplná. Má svůj limit, který můžeme nazvat „hranicí rekonstrukce“. Vnější rekonstrukce má také svůj práh, který je však mnohem bližší starému reálnému nezařizovanému stavu. Hranice rekonstrukce rozhodně závisí i na kompletnosti materiálu, který máme k dispozici.

Na závěr uveďme seznam poleských a jihoslovanských (resp. srbsko-bulharských) paralel a jednu podstatnou polesko- (bělorusko-ukrajinskou) kavkazskou (původně íránskou?) izodoxu.

Poleské a jihoslovanské obřady přivolávání deště se shodují v následujících momentech: a) polévání těhotné ženy vodou (srb.); b) házení lidí (duchovního, pastýře) do vody, do řeky (srb., b., také r.); c) lití vody přes síto (srb., b.); d) odstraňování kříže z hrobu „nečistého“ nebožtíka, házení kříže do vody; házení těla do vody (srb., b., také ukr.-karpát., r.); e) házení ukradených hrnků od hrncířů do vody (srb., b., mk.); f) zničení mraveniště doprovázené slovním zaklínadlem (srb.); g) oplakávání nebožtíka (b.); h) příčina sucha: zakopání nemanželského dítěte (srb.); ch) obřad „kust“/„dodola“. Mnohé z těchto rysů se pravděpodobně vyskytovaly i v jiných oblastech slovanského světa, v první řadě v karpatské oblasti. Je nutné předpokládat, že celá řada materiálů není známa či shromážděna, tak jak to bylo donedávna i s poleskými svědectvími.

Uvedené paralely mohou posloužit jako základ pro tzv. „blízkou“ vnější rekonstrukci. Zřejmým příkladem shody, která může posloužit jako báze pro „dálkovou“, vnější

¹⁷⁵Podobná situace se objevuje při rekonstrukci frazeologismu (frazologického obratu), kdy je potřeba stanovit tři momenty: a) formu lexému (spojení lexému), b) sémantickou „formu“ (spojení sémů), c) význam, sémém (odlišný od spojení sémů v bodě „b“). V tomto případě se také bod „a“ určuje až naposledy, viz TOLSTOJ, *O rekonstrukcii praslavjanskoj frazeologii*, op. cit., s. 276.

rekonstrukci, je rituál orání řeky v době sucha, zaznamenaný na Kavkaze u Arménů a východních Gruzínů. Podstata tohoto obřadu je taková, že se několik žen zapřáhne do pluhu, vstoupí do řeky (do vyschlého řečiště) a oře dno. Analogická slovanská svědectví byla poprvé uvedena A. N. Maximovem a vztahovala se k centrálnímu Bělorusku (bývalému igumenskému okresu) a západnímu okolí Brjanska (suržrskij okres).¹⁷⁶ Podle našich neúplných údajů je známý i v některých oblastech Polesí (okolí Černigova, oblast severně od Žitomiru, okolí Rovenska a Ternopolu), na severozápadě Běloruska (zelvenský okres, grodenský kraj).¹⁷⁷ Pozůstatky tohoto obřadu se objevují i na okraji jihoslovanského areálu, ve Slovinsku – ve Štýrsku a v Prekmurí, kde se během velkého nečasů ukradne pluh a hodí se do vody.¹⁷⁸ Velmi zajímavé jsou prvky typické pro kavkazský rituál orání řeky (zaorávání deště), které odpovídají slovanským zvyklostem: 1) rituál vykonávají ženy (vdovy, mladé dívky) – stejně jako v poleském rituálu, kromě jediné výjimky; 2) prolévání slz – stejně jako v Polesí v jiném rituálu; 3) varianta obřadu: orání vyschlého řečiště – tato varianta je nejvíce rozšířena v Polesí; 4) házení „rafaty“, na které se pečou lavaše,^{xxx} do vody – srov. v Polesí házení hrnků či cihel do vody.

Podle oprávněného názoru A. Meilleta mohou některé mytologické a jazykové shody vzniknout „náhodně“ jako výsledek typologických podobností nebo díky univerzálnosti shodných momentů. Jak však významný francouzský komparatista vyzdvihuje: „Spojení jednotlivých motivů, které nejsou nikterak vnitřně provázány, se nemůže objevit náhodně“.¹⁷⁹ Totéž můžeme říci i o spojení forem, a to, doplníme, především v případě, týká-li se to spojení vnějších detailů.

¹⁷⁶MAKSIMOV A. N., „Pachanije reki“, in: *Trudy Etnografo-archeologičeskogo muzeja 1-go MGU*, Moskva 1927, [vyp.] 3, s. 15–20, s. 17; také viz ČITAJA G. S., „Etnografičeskaja ekspedicija v Agdulachskij rajon“, in: *Vestnik muzeja Gruzii*, 1928/4; MILLER A. A., „Iz poezdki po Abchazii v 1910 g.“, in: *Materialy po etnografii Rossii*. Sankt Peterburg 1910, t. 1., s. 68.

¹⁷⁷V některých oblastech v Polesí rozšířené orání cesty se jeví jako modifikace obřadu „orání řeky“.

¹⁷⁸Viz MÖDERNDORFER V., *Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno Bradovo*, Celje 1946, t. 5: „Borna za pridobibanja vsakdanjaga“ s. 247.

¹⁷⁹MEILLETE A., *Sravnitel'nyj metod v istoričeskom jazykoznanii*, Moskva 1954, s. 111.

^{xvii}TOLSTOJ N. I., „Vyzyvanije dožd'ja“, in: TOLSTOJ N. I., *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*, Moskva 1995, s. 78-90. Článek byl poprvé publikován in: *K rekonstrukcii drevneslavjanskoj duchovnoj kul'tury. Slavjanskoje jazykoznanije. VIII. Meždunarodnyj sj'ezd slavistov*, Moskva 1978, s. 364- 385.

^{xviii}**Dodola, prporuša, peperuda** – různé názvy pro jarní a letní obřad přivolávání deště v jihoslovanském prostoru. Také název pro centrální osobu, která tento obřad vykonává. Obřad obsahuje obcházení domů, zpívání písní, tance, polévání účastníků obřadu vodou a také dárky, které účastníci dostávají od hospodářů. Hlavní osobou obřadu bývá děvče sirotek, dítě narozené po smrti otce, poslední dítě v rodině – děvče, ale někdy i chlapec (v případě, že matka ještě v budoucnu porodí nějaké další dítě, očekávají lidé ve vesnici velké neštěstí) – ostatní účastníci obřadu toto děvče „obléknou“ do šatů z různé zeleně (např. větvičky lípy, buku, dubu, vrby, různé byliny, věnce atd.), která symbolizuje život rostlin a plodnost, a vodí ji po vesnici od domu k domu. U jednotlivých domů celý průvod tančí a zpívá písně a mezitím hospodáři darují účastníkům obřadu dary, které si pak tito mezi sebe rozdělí. Obřad se vykonává v období sucha, zpravidla v době od svátku sv. Jiří do svátku Nanebevstoupení Páně, a právě voda, kterou se polévá nejen hlavní účastník obřadu, symbolizuje déšť a je spolu s „šaty ze zeleně“ nutným prvkem obřadu. Tento obřad někdy bývá spojen s obřadem **german**. Obřad german se váže k osobě svatého Germana a vykonával se proto, aby se zabránilo krupobití. Prováděl se v různých oblastech jihoslovanského prostoru právě na den sv. Germana, či „příležitostně“, když se na nebi objevily kroupové mraky. Hospodáři na prahu zapálili svíčku, kterou si uchovali z večera před Štědrým dnem, a křičeli: „Germane! Germane! Odnese tento mrak do pustých hor, kde pastýři nezpívají, kde vepří neječí a kde se nehnětou kalače!“ či „Germane, jen k mezi, a na tuto stranu ne!“, v jiných oblastech připravili během Štědrého večera pohoštění a zvali Germana k večeři: „Germane, Džermane, mraku! Přijď povečeřet! Přijď nyní, abychom tě v létě neviděli – ani na poli, ani na loukách!“ Pojem g. však také mohl představovat rituální panenku a obřad přivolávání deště. Rituální panenku g. vyráběly účastnice obřadu „dodola“ (v případě, že tato výroba následovala po obřadu dodola). Taková panenka se nejčastěji vyráběla z hlíny či z jílu, někdy však také z těsta, listí či z prstu sebevraha. Pokud se tento obřad vykonával za účelem zastavení deště, byla panenka vyráběna z koštěte ukradeného z domu prvně těhotné ženy či z domu ženy, která byla podruhé provdaná. Panenka měla oči, nos a ruce složené na hrudi jako u nebožtíka či zvednuté k nebi – v očekávání deště. Mohla být obnažená či mohla mít nějaké šaty. Nutné však bylo znázornění neúměrně velkého falu: „Je třeba, aby ukazoval, odkud přijdou mračna.“ Objevují se ale i ženské podoby g., a dokonce i zvířecí varianty (mrtvá či živá žába, osel, kočka, husa, kohout). Po výrobě panenky následovalo její oplakávání a poté její symbolický pohřeb. G.se pohřbíval u různých vodních zdrojů, pokud obřad směřoval k přivolání deště, v opačném případě (vykonávání obřadu za účelem přerušení deště) se zakopával na suchém místě. Čím silněji účastnice plakaly, tím větší byla naděje, že se „nebeská vláha“ probudí. Po pohřbu se účastnice obřadu koupaly či polévaly vodou a vracely se zpět do vesnice již se smíchem: „Doted' pláč, odted' veselí.“ Pohřeb byl zakončen stolováním a celý obřad pak uzavřel společný tanec. Viz: *Slavjanskije drevnosti: etnolingvističeskij slovar' v 5 tomach*, tom 1, Tolstoj N. I. (red.), Moskva 1995, s. 100–103, 498–500.

^{xix} V rámci popisu tradiční duchovní kultury Slovanů N. I. Tolstoj vyděluje tři různé komponenty: křesťanský, spojený s církevními dogmaty, s „vnějším“ původem z řecké Byzance či latinského Říma, pohanský slovanského původu a pohanský původu neslovanského, který pronikal do slovanské kultury společně s křesťanstvím či jinou „substrátovou“ cestou. Více viz. TOLSTOJ, *Jazyk i narodnaja kul'tura*, op. cit., s. 41-63.

^{xx}**Kust** – pojmenování rituálu spojeného se svátkem Sv. Trojice či častěji se dnem Ivana Kupaly, či pojmenování hlavního účastníka tohoto rituálu, který také bývá odíván do masky z různých rostlin. Rituál s tímto názvem se prováděl v oblastech západní Ukrajiny a v Polesí. V podstatných rysech se shodoval s výše popsáním obřadem „dodola“. Obsahoval tedy oděnění účastnice do „zelené masky“, obcházení vesnice, zpívání písní a také prvky magie přivolávání deště (polévání vodou, házení „kusta“ do řeky, věnečky sňaté z „kusta“ se často věšely nad studnu, aby bylo hodně vody atd.). viz *Slavjanskije drevnosti: etnolingvističeskij slovar' v 5 tomach*, tom 2, op. cit., s. 68, 69.

^{xxi}**Plakání na květy** – představuje starý slovanský obřad spojený s přivoláváním deště a plodností a vykonává se na den Sv. Trojice. Slzy představující déšť dopadaly na květy či vrbové větvičky, které symbolizovaly zemi, její plodnost. Orosení květů slzami napomáhalo jejich růstu, jako déšť přispívá růstu úrody. viz TOLSTOJ N. I., *Plakat' na cvety*, op. cit., s. 514–516.

^{xxii}**Rušniki** – speciální ozdobně vyšíváné doma utkané lněné či konopné pruhy plátna, které neměly mít jen estetický účinek, ale jejichž výšivky nesly i určitou symboliku. Sloužily nejenom jako výzdoba interiéru, ale také jako součást oděvu či se používaly při různých rituálech. Viz <http://www.narodko.ru/article/omament/viewoma/ru6nik.htm>, BLINOVA T. (PJATNICA), „Рушники Центральной России - наше языческое настоящее“ viz <http://sueverija.narod.ru/Kollekcii/Rushnik/Rushnik.htm>

^{xxiii} Zde se u Tolstého objevuje pojem **gološenije**, což znamená hlasitě křičet či zpívat – gososit' pesni, gološenje po pokojniku pak nahlas, zpěvavě nařikat, plakat (obvykle během pohřbu); viz KUZNECOV S. A., *Boľšoj tolkovyj slovar' ruskogo jazyka*, Sankt Peterburg 2008, s. 216. Toto slovo také nese význam specifického rituálu s vlastní

strukturou – rituálu oplakávání. Tento rituál se vykonával např. v rámci pohřebních obřadů nebo v předvečer svatebního obřadu jako oplakávání panenství.

^{xxiv} **Uchvat** – nástroj na vytahování hrnců z ruské pece.

^{xxv} **Provokativní** – tzn. mají něco vyvolat, **preventivní** mají něčemu zabránit.

^{xxvi} **Trojický stromek (Troickaja zeleň)** – rituální rostlina, kterou se zdobily chrámy, domy či dvory během svátku Sv. Trojice. Bylinám, listí a květům se v tomto čase připisovala zvláštní magická síla. Viz <http://www.ethnimuseum.ru>

^{xxvii} Obřad otevírání, čištění studánek je znám i z českého prostředí. Konal se na jaře a měl zajistit čistotu vodního zdroje a přivolat vláhu. Byl vykonáván dívkami či ženami. „Dívky-panny se společně ubíraly průvodem při modlitbě a za zpěvu ke studánkám v katastru obce. Vodu vylévaly do stran přicházejících dešťů, vybíraly bahno, dno studánky vykládaly kamením. Házely do vody dřevěný křížek, drobký chleba, tři vrbové proutky, kvítí. Nakonec studánku ovinuly zeleným věncem. Zpívaly duchovní písně (zejm. o Panně Marii) s prosbou o dešť, odříkávaly modlitby, k nimž někde přidávaly magická zařikání, nosily s sebou rozsvícenou hromničku.“ In: *Lidová kultura – Národní encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. 2. svazek*, Brouček S., Jeřábek R. (reds.), Praha 2007, s. 114.

^{xxviii} **Imitativní a parciální magie – imitativní (homeopatickou) magií** se myslí kouzla, která jsou založena na zákonu podobnosti, tzn. že vychází z principu „podobné vytváří podobné“. Kouzelník může dosáhnout žádoucího výsledku jeho pouhým napodobením, vedle tzv. kontaktní magie, podle jejichž principů na sebe věci, které jednou byly ve styku, nadále působí i poté, kdy byl jejich fyzický styk přerušen. Homeopatická magie je tedy založena na „asociaci představ v důsledku podobnosti“ a kontaktní na „asociaci představ v důsledku dotyku“. Obě větve magie mohou být zařazeny pod sympatetickou magii, protože obě vycházejí z předpokladu, že věci, které byly v kontaktu či nesou určitou podobnost, na sebe na dálku působí, či mezi nimi vzniká určitý „nadpřirozený“ vztah. Příkladem imitativní (homeopatické) magie může být pokus zranit či zneškodnit nepřítele tím, že se zraní či zneškodní jeho zpodobnění (např. figurka znázorňující nepřítele). V tom se mohou principy homeopatické magie spojovat s principy magie kontaktní. Figurka, která představuje nepřítele, může být vytvořena z různých předmětů, které s touto osobou byly ve styku. Tato figurka se tedy mohla pohřbívat, pálit, poškozovat různými způsoby – bodat do břicha (osoba pocítí nevolnost), do oka (osoba oslepne) atd. Tento typ magie mohl být používán i s dobrým záměrem: např. jako pomoc při porodu, léčení či předcházení nemoci, jako pomoc pro zajištění dobrého úlovku atd. Sympatetická magie se neskládá jen z pozitivních návodů, ale zahrnuje také velké množství návodů negativních, tj. zákazů. Pozitivní návody jsou kouzla a negativní tabu. Cílem pozitivní magie či kouzelnictví je vyvolat žádoucí výsledek; cílem negativní magie či tabu je zabránit nežádoucímu výsledku. Předpokládá se však, že oba důsledky, žádoucí i nežádoucí, se dostávají podle zákonů podobnosti a doteku.

Pojem **parciální magie** v ruském prostředí představuje takový typ magie, který Frazer nazývá kontaktní. Tento pojem se objevuje v Kagarově klasifikaci magie jako jeden ze čtyř typů magie. Kagarov tyto typy vydělil na jejich „psychologickém základu“ tzn. na základě samotného obsahu magických představ. Jsou jimi: similní (homeopatická) magie, parciální (holofrastická), kontagiózní (založená na základě bezprostředního přenosu) a enantiopatická (založená na principu protikladů). Kagarov dále na základě zaměření vyděluje dva základní typy magických obřadů – obřady preventivní (ochranné) a protreptické (agresivní, aktivní). První skupinu Kagarov dále dělí na čtyři typy magických obřadů: apotropeické, disimilární (či exapatetické), vitativní (apofektické) i kryptické. Proti takovému dělení se pak vymezuje S. A. Tokarev, který kritizuje, že určité Kagarovy pododdíly magie v podstatě splývají a že některé obřady, které Kagarov zahrnul do své klasifikace, nepatří do oblasti magie. Tokarev sám se pokouší na základě klasifikací Frazera, Kagarova aj. o celostní systematickou klasifikaci magických úkonů, a to nikoli na základě samotného obsahu magických úkonů, ale podle představ, které jsou s těmito úkony spojené. Vyděluje tedy: kontaktní magii (založenou na bezprostředním styku zdroje či nositele síly a objektu, na který má být tato síla nasměrována), iniciální (začínací) magii, kdy síla je také nasměrována na objekt bezprostředně, avšak reálně proběhne jen začátek magického aktu, jeho dokončení (výsledek, který měl tento akt přinést) je předán již magické síle. Mezi takový typ patří např. tzv. „magie prvního dne“ – víra v to, že to, co se stane během prvního dne určitého období, bude probíhat i po zbytek tohoto období. Zbylé dva typy, které Tokarev vyděluje, se od prvních dvou odlišují tím, že činnost magické síly na objekt nepůsobí přímo, ale skrze zástupce. Pokud je tímto zástupcem část objektu magie – pramen vlasů, nehty, sliny, výkaly či předmět, se kterým byl objekt magie ve styku – oblečení, stopa nohy, zbytky jídla – mluví Tokarev o tzv. parciální magii, pokud je jím zobrazení či podoba objektu mluví o homeopatické magii (podle Frazera) či similní (podle Kagarova) nebo imitativní. Všechny tyto typy mají společně, že jejich cílem je přenos magické síly na objekt. Všechny se projevují kladným, resp. aktivním, jakoby agresivním charakterem. Jsou to ty typy magie, které Kagarov nazývá „protreptickými“. Na rozdíl od nich existují další typy, pro které je charakteristický opačný cíl: odstranit či odehnat škodlivé vlivy, ochránit se před nimi. Jsou to typy magie, které mají ochranný charakter. V Kagarově pojetí se jedná o „profylaktické“ typy magie, Tokarev je dále dělí na dva základní typy: na apotropeickou a katartickou magii. Základem apotropeické magie jsou úkony, které mají

škodlivé síly odehnat, mají zamezit jejich přiblížení, jedná se např. o nošení amuletů, o různé zvuky (např. zvuk kovu, střelba), ale také oheň, dým, magické kruhy, linie atd. Katartické magické úkony očišťují od vlivu zlých sil, které už pronikly do lidského těla, do lidského obydlí atd. Tyto očišťující procesy mohou mít různý charakter: omývání, vykuřování, pouštění žilou, půst či používání různých lektvarů. Viz FRAZER J. G., *Zlatá ratolest*, Praha 1994, s. 18–59; KAGAROV E. G., „K voprosu o klassifikacii narodnych obrjadov“, in: *Doklady akad. nauk SSSR*, 1928; TOKAREV S. A., „Suščnosť i proischoždenije magii“, in: *Rannyje formy religii*, Moskva 1990, s. 403-505.

^{xxix}**Izogramy, izodoxy** – tak jako „izoglosa“ v rámci definování dialektů představuje hranici mezi určitými jazykovými jevy daných dialektů, tak *izodoxa* i *izopragma* představují stejným způsobem hranice prvků duchovní a materiální kultury; viz TOLSTOJ, *Jazyk i narodnaja kul'tura*, op. cit., s. 27–40.

^{xxx}**Lavaš** – chlebová placka, chléb východního Středomoří a Kavkazu, podobný tortille nebo indickému chlebu.

5.4 N. I. Tolstoj – Času magický kruh^{xxx}

Představy o cykličnosti času, o završení cyklu a o jeho opakování nejsou charakteristické jen pro dnešní a staré Slované nebo pro indoevropská etnika, ale i pro všechny ostatní národy světa. Jsou univerzální především proto, že jejich podstata leží mimo jazyk, psychologii a lidskou společnost – jsou spjaty s přírodou, s působením slunce a jeho vlivem na Zemi. Je-li však uzavřený roční cyklus a cyklus dne a noci především přírodním jevem, pak dělení těchto cyklů na časové úseky a periody je věcí rozumu, lidského vnímání a lidské zkušenosti. Dělení celodenního cyklu na dvě části – den a noc – je také čistě přírodním jevem a myšlení a jazyk jej pouze fixují a pojmenovávají; další, podrobnější členění tohoto cyklu, a stejně tak i roku, je však odvozeno od lidského myšlení a jeho reflexe v jazyce. Tyto představy jsou navíc, stejně jako jazyk, etnicky (národnostně) zbarveny, tj. spojeny s určitou etnickou skupinou svých nositelů a stejně jako jazyk podléhají změnám a přetváření v rámci historického vývoje.

Máme například k dispozici množství etnografických údajů o tom, že Slované v dávné minulosti a ve venkovských oblastech ještě téměř do současnosti nerozdělovali rok na čtyři, ale pouze na dva velké úseky – léto a zimu. Například Bulhaři žijící na severozápadě Bulharska (Vidinsko, Kulsko, Lomsko) podle informací D. Marinova¹⁸⁰ dělili rok na dvě období – letní a zimní. Nazývali je podle letního a zimního slunce: *ljetnoto slance* a *zimnoto slance*. Letní slunce vychází na „letním východě“ (*letnija istok*) a zimní na „zimním východě“ (*zimnija istok*). Podle legendy bylo sluncí původně mnoho, ale později zůstala pouze tato dvě.¹⁸¹

Představy o dvou sluncích a v souvislosti s nimi o dvou ročních obdobích jsou známé z jihovýchodního Bulharska (z okolí města Ajtos) a z pirinské Makedonie (jihozápad dnešního Bulharska). Ve vesnici Gabrene věří, že tato dvě různá slunce chodí různými cestami: jedno blíže k zemi a druhé od ní dále. Společně se tato dvě slunce na nebi neobjevují a doba, během

¹⁸⁰ MARINOV D., *Izbrani proizvedenija. Etnografičesko izučavane na Zapadna Bălgarija*, Sofija 1984, t. 2, s. 49–50.

¹⁸¹ Známy bulharský etnograf a folklorista Račko Popov v heslu o létě ve slovníku *Bălgarska mitologija* píše: „Léto je základní roční doba zosobňující teplo a život. Podle lidového kalendáře se rok dělí na dva přírodní a hospodářské cykly – zimní a letní. Jako orientační body tohoto dělení slouží svátky sv. Démétria a sv. Jiří. U Bulharů jaro a podzim nemají jasně vymezený samostatný význam. Jaro je rovnocenné létu a podzim zimě. *Bălgarskaja mitologija. Enciklopedičen rečnik*, Stojnev A. (ed.), Sofija 1994, s. 205. Srbský etnograf M. Nedeljković objasňuje, že se v srbské lidové kultuře „rok dělí na pololetí – a to dvě: *jurjevské* (Đurdevsko), které začíná na den sv. Jiří a končí na den sv. Démétria, a *dmitrovské*, které trvá od svátku sv. Démétria do svátku sv. Jiří. (NEDELJKOVIĆ M., *Godišni obyčaji u Srba*, Beograd 1990, s. 62–63.)

kteřé je vřdy jedno z nich na nebi, trvá půl roku. Např. podle jednoho lidového potn se letní slunce objevuje na Zvěstování Páně (podle juliánského kalendáře 25. 3.) a mizí na Pověřeni sv. Kříže (podle juliánského kalendáře 14. 9.). Takov je rozdělení kalendáře u Bulharů, ale stejn dělení roku je znm i mezi východními Slovany. U Bulharů a ostatních jiřnch Slovan, převřn pravoslavných (Bulharů, Srbů a Makedonců), se rok dělí podle dvou svátků: podle svátku sv. Jiří (podle juliánského kalendáře 23. 4.) a podle svátku sv. Démétria (podle juliánského kalendáře 26. 10.). Honci, pastevci a nmezdn dělníci se drř tohoto druhého dělení.

Podle svědectví D. Marina z konce minulého století také v severozápadním Bulharsku na den Zvěstování Páně na svět vylzj vřichni hadi, přilt kukačka a objevují se „samovily“ (přírodní duchové podobn ruském rusalkm). Na svátek Zvěstování Páně jsou za úsvitu prameny, potoky, studny, řeky a vodn víry pln koupajících se „samovil“, proto se v tento den nesmí chodit pro vodu. Samovily a hadi mizí na „Stt“, tj. na den Umučeni sv. Jana Křtitele (podle juliánského kalendáře 29. 8.).

Podle jin verze, zaznamenan rovnř D. Marinovem v západním Bulharsku v okolí msta Teteven (vesnice Brusy), je slunce jedno, ale během roku se pohybuje po různých cestách: Na den sv. Jiří vřdy doputuje k bodu, od nhoř začíná svou cestu k létu, pokračuje po ní do dne Pověřeni sv. Kříže (*Krstovden*) a během tohoto dne přechází na druhou, zimní cestu, kter trvá do svátku sv. Jiří.

Tomu přesn odpovdj vchodoslovansk nbořensk představy a zákazy spojen se svátky Zvěstování Páně a Pověřeni sv. Kříže. V Polesí, kde se dvn obrdy zpravidla uchovly v plném rozsahu, bylo do Zvěstování zakázáno pracovat jakmkoli způsobem s půdou – orat, kopat, zatloukat kly: „Nelze orat do Zvěstování, kopat, kly zatloukat,“ (vesnice Staryje Javiloviči, černigovský kraj)¹⁸² – jednoduše zemi nelze budit a přerušovat její zimní spánek. Na Zvěstování se vřak neprobouzela jen země, ale i vřichni hadi a plazi, kteří do ní odeřli, přiltly kukačky, ořivali vřichni podzemní tvorové. Na Pověřeni sv. Kříže vřechna tato plazc se stvořeni zalzala zpátky pod zem. Proto u Velkorus existoval zákaz chodit v tento „*krestov*“ den do lesa, aby se člověk nesetkal s hady, kteří se chystali k zimnímu spánku. Ukrajinci říkájí, že na Pověřeni sv. Kříže „*se zem pohne od léta k zimě*“.¹⁸³ Bulhař v Rodopech povařuj za prvn den zimy a poslední den letního období svátek sv. Démétria (*Dimitrovden*), během kterého se ukončují zemdlsk práce i pastva dobytka.

¹⁸² *Polesskij etnolingvističeskij sbornik. Materialy i issledovanija*, Moskva 1983, s. 84.

¹⁸³ *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, Tolstoj N. I. (red.), Moskva 1995, t. 1., s. 400.

Kromě jasně stanovených hranic léta a zimy – svátků s vlastními obřady, které tyto hranice označují a potvrzují, existují ještě přechodové sváteční dny, které označují střed a polovinu letního a zimního období. U Slovanů jsou takovými svátky především noc Ivana Kupaly^{xxxiii} (podle juliánského kalendáře 24. 6. – Narození sv. Jana Křtitele) v létě a Vánoce (neboli *Svjatky*, Křest Páně) v zimě. Bulhaři v Rodopech považují den Ivana Kupaly (*Jaňovden*) za střed léta a nazývají ho také *Srediljato*; v tento den se „čas obrací k zimě“ (*vremeto se obräšta kãm zima*).¹⁸⁴ Nicméně existuje přesvědčení, že v tento den slunce hřeje silněji než v jiné dny, a proto mají byliny a květy na „*Eňovden*“ nejsilnější léčebné účinky.¹⁸⁵

Zajímavé je, že se podle lidových představ ve výše zmíněné „mezni“ dny otvírají nebesa. Taková představa sice není rozšířená všude, ale na některých místech v Rodopech se říká, že na „*Jaňovden*“ „se nebe otevírá“ (*neбето се отварја* – vesnice Dobralák).¹⁸⁶ Stejný mytický jev je znám jižním Slovanům a vztahuje se k předvečeru svátku Křtu Páně – Zjevení Páně (podle juliánského kalendáře 6. 1.) a k předvečeru Zvěstování. Račko Popov tvrdí, že se u Bulharů „nebesa rozevírají“ ještě na Štědrý večer a na svátek Narození Páně a také o Velikonocích, na svátek sv. Trojice a na svátek sv. Jiří.¹⁸⁷ Tento nadpřirozený jev tedy probíhá mimo „mezni“ dny pouze o Velikonocích a na den sv. Trojice, což je pochopitelné, jestliže vezmeme v úvahu výjimečný význam těchto svátků v křesťanství.

Známky a stopy dělení roku na dvě období – letní a zimní – se kromě Bulharska a Srbska dají nalézt i v jiných slovanských lidových tradicích, ale na výklad tohoto materiálu by bylo potřeba mnoho prostoru, a proto se zaměříme pouze na nevelký lingvistický exkurz týkající se pojmenování ročních období ve slovanských jazycích.

Pro zimu i léto existují ve všech slovanských jazycích a dialektech slova **zima* a **lěto* (sln. *poletje* „léto“). Pojmenování jara a podzimu jsou ve slovanských jazycích rozdílná. Lexém **vesna* se používá ve všech východoslovanských jazycích a v polštině, kdežto u většiny jižních Slovanů se stejný význam vyjadřuje pomocí lexému s kořenem **leto* a prefixem *pro-*: sch. *proleće*, dial. *premaleće*, b. a mk. *prolet* nebo ve slovinštině slovním spojením *mlado leto*, častěji *pomlad*. U západních Slovanů bylo období zrání jarního obilí označováno slovem, které dnes ve spisovném jazyce označuje jaro: č. *jaro*, sk. *jar*, dl. *jaro*. Zajímavé je kašubské pojmenování jara *podlato*, které označuje období května a června; toto období hornolužičtí Srbové nazývají *předlěčo*. Stejný význam má i kašubské *předlato*, které je strukturně podobné (rovněž *podlato*) jihoslovanskému výrazu *prolet*, *proleće* apod.

¹⁸⁴ *Rodopi. Tradicionna narodna duchovna i socialnonormativna kultura*, Sofija 1994, s. 111.

¹⁸⁵ *Pirinskij kraj. Etnografski, folklorni i ezikovi proučivanija*, Sofija 1980, s. 449.

¹⁸⁶ *Rodopi*, op. cit., s. 111.

¹⁸⁷ *Bälgarska mitologija*, op. cit., s. 227.

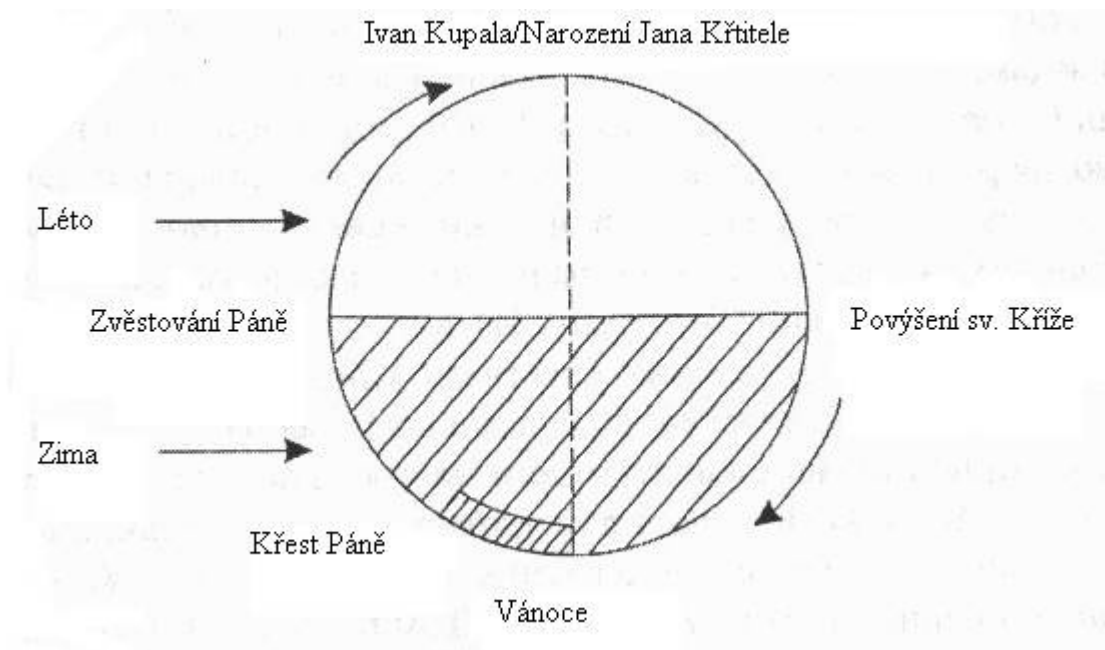
Shodný model se v několika slovanských jazycích objevuje i pro pojmenování podzimu: č. *podzim*, kniž. *jeseň*, hl. *podzima* „pozdní podzim“, sln. *podzimen* „vztahující se k pozdnímu podzimu“, b. dial. rodopsk. *podzima* „podzim“. Zde se také objevuje etymologické spojení pojmenování podzimu s názvem jednoho ze dvou základních ročních období – zimy. Ve všech ostatních slovanských jazycích se podzim označuje samostatným lexémem: p. *jesień*, sk. *jeseň*, kaš. *jesěń*.

Co se týče délky jara a podzimu, ta se v různých současných tradicích vymezuje různě. V městské tradici se rok dělí na čtyři stejné části. Pro období jara máme měsíce březen, duben a květen a pro období podzimu září, říjen a listopad. Ve dvou akademických slovnících, českém a slovenském, se doba podzimu vymezuje od 23. září do 21. prosince a doba jara od 21. března do 21. dubna. V jiných tradicích je vymezení odlišné a u Rusů, zaujímajících velké území od severu k jihu, závisí vymezení těchto období na klimatických podmínkách.

Samotné představy o jaru mohly být různé. Například v rjazaňské oblasti ve vesnici Deulino v 60. letech moskevští dialektologové zaznamenali význam slova *vesna* jako „teplé období roku“, „doba mezi zimou a podzimem“: „Na Velikonoce u nás začíná *vjasna* a dokdy... do svátku podzimního Narození Bohorodičky (podle juliánského kalendáře 8. 9.), od toho svátku je už podzim. Zesnutí Bohorodičky bývá *vjasnoj*, v srpnu. Napadnul sníh, přikryl *vjasnu* [skončilo teplé období]. Jak sleze sníh, až do září – všechno je to *vjasna* a potom je podzim deset neděl a půl. Hříbky bývají *vjasnoj*, ode dne svatého Petra.“¹⁸⁸ Je třeba předpokládat, že lexém *vjasna* v rjazaňském nářečí ve vesnici Deulino částečně vytěsnil lexém *leto* ze sémantické sféry ročních období, přičemž význam „rok, roční časový úsek“ ve slově *leto* zůstal beze změn.

Tento archaický lidový systém členění „cyklického“ roku neodpovídá obecně přijatému a nám známému systému. A pokud bychom měli rok zobrazit skutečně jako kruh, jako hodinový ciferník, a pohyb slunce připodobnit pohybu hodinové ručičky dostali bychom následující schéma:

¹⁸⁸ *Slovar' sovremennogo ruskogo narodnogo govora*, Ossoveckij I. A. (red.), Moskva 1996, s. 79.



Na schématu zůstává nevysvětlen časový úsek od Narození Krista (podle juliánského kalendáře 25. 12.) do Křtu Páně (Zjevení Páně, podle juliánského kalendáře 6. 1.). Rusům známý jako *svjatki* (které se obvykle dělí na *svjatyje večera* – od 25. 12. do 1. 1. podle juliánského kalendáře – a *strašnyje večera* – od 1. 1. do 6. 1. podle juliánského kalendáře) a Srbům a Bulharům pod různými jmény: sch. *Nekršteni dani* „nekřtěné dny“, *Nesrečni dani* „nešťastné dny“, *Nečastivi dani*, *Nečisti dani*, *Đavolaki dani* „d’ábelské dny“, *Babini dani* (od *baba* „zlý duch“), *Beli dni* „neslušné dny“, *Blagi dni* (pravděpodobně také „neslušné dny“), *Nesnov*, *Nesnovanice* „dny, během kterých je zakázáno spát“; mk. *Nekrsteni denove* (*nok’i*), *Karakoncerovi dene* (*nok’i*) (od *karakoncol* „zlý duch“), *Pogana nedelja*, *Biškini dene* (od *biška* „svině“), *Galatni denovi* „nečisté dny“; b. *Pogana nedelja*, *Černata nedelja*, *Nečisti dni* (*nošti*), *Krivi dni*, *Bugani dni* (tj. „pohanské dny“), *Đavolski deňa* „d’ábelské dny“, *Nefeli nošti* „nevhodné noci“, *Gluchi dni*, *Blažotii*, *Mrásnici*, *Mráslec*, *Blažni dni* (všechny čtyři termíny znamenají „neslušné dny“).¹⁸⁹

Už samotné názvy odráží negativní vztah k tomuto zimnímu období, které následuje po zimním slunovratu (22. 12.). V tuto dobu podle lidové víry „Kristus ještě nebyl pokřtěn“, a proto se zlí duchové objevují na zemi a řádí. Probíhá cosi na způsob otevření země, podsvětí, ze kterého vylézá vše nečisté, hlavně během nocí. Srbové v Gruži mají za to, že v „nepokřtěné dny“ získávají zlí duchové a nadpřirozené bytosti výjimečnou sílu a moc a z nebožtíků se

¹⁸⁹ Dny mezi Narozením Páně a Křtem Páně jsou za zvláštní považovány po celé Evropě: fr. *Douze jours*, šp. *Duodenario mistico*, něm. *Zwischennächte*, *Unternächte*, *Lösungsnächte* ad., v Rakousku *Mitwinternächte* ad., rumun. *câșlegi*.

stávají upíři. Zlé báby a babky se proměňují v čarodějnice, mor zabíjí nemocné, je slyšet křik čertů, časté jsou útoky běsů – „karakondžul“^{xxxiii} atd. Během těchto dní děti nesmějí ven, jsou zatemňována okna, aby nebylo vidět světlo z místnosti, panuje obava z porodů, neboť „dítě narozené v tyto dny se stává čarodějem (*veštac*), čarodějnicí (*veštica*)“, může se také proměnit v upíra, či dokonce skončit jako sebevrah nebo utopenec.¹⁹⁰

Srbové z Pomoraví považují dny mezi Vánocemi a Křtem Páně za dobu, „ve které síla křtu nemá moc nad zlými nadpřirozenými silami“, od nichž člověk může očekávat spoustu nepříjemností, a dokonce i smrt.¹⁹¹ Proti těmto silám stojí koledníci (*koledari*) a vyhánějí je novoroční skupiny obcházející po domech (*sirovari, sirovarština* – Gornja Pčinja).¹⁹² Vánoční masky a působení nečistých sil jsou známé ve všech slovanských tradicích a podrobná poznámka o nich, natož jejich komplexní popis, by zabral příliš mnoho místa. Zmíníme se tedy jen o očistné síle ohně, která je využívána v jihoslovanském obřadu „badnjak“^{xxxiv} a v jiných slovanských obřadech. Podle jihoslovanského přesvědčení je v „nekřtěné dny“ otevřeno podsvětí a běsové vycházejí a bloudí po hříšné zemi. Před Zjevením Páně se však země zavírá a o půlnoci se na okamžik otevírají nebesa. V tuto chvíli přestává vanout vítr, zastavují se všechny řeky a potoky a voda se mění ve víno.¹⁹³ To není zdaleka úplný výčet zvláštností „nekřtěných dnů“ – vánočních svátků v srbské tradici, ke které má blízko i tradice bulharská a makedonská. Západní a východní Slované mají rovněž mnoho obřadů, doprovodných zákazů, nařízení a představ o sezónních mytologických postavách – o *šulikumách, svjatočnicích* a dalších.^{xxxv}

Vánoce, které jsou časově i svými obřady a vírou v řádění nečistých sil blízko zimnímu slunovratu, připomínají den či přesněji noc před svátkem Ivana Kupaly, která následuje po letním slunovratu. Na přímou souvislost mezi „strašnými“ večery a obecně slovanským letním svátkem Ivana Kupaly poukazuje sibiřský obřad popsáný A. Makarenkem v jeho Sibiřském lidovém kalendáři: „Kdo si přeje být šťastný a bohatý, ten ať v Ivanovu noc, jak se povídá na Angaře, pokosí kupu trávy a schová ji až do strašných večerů.“ O této noci se pak doporučuje jít k této kupě, obejít ji, při tom se modlit a nakreslit kolem ní kruh „oharkem“ (od první louče zapálené na podzim): čerti, kteří s mimořádnou radostí tyto „ivanovské kupy“ pro svoje tlupy sbírají, začnou úpěnlivě prosit za propuštění z krajně

¹⁹⁰ PETROVIĆ P. Ž., „Život i običaj narodni u Gruži“, in: *Srpski etnografski zbornik*, 1948/58, s. 223–224.

¹⁹¹ ĐORĐEVIĆ D., M., „Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi“, in: *Srpski etnografski zbornik*, 1958/70, s. 350.

¹⁹² FILIPOVIĆ M., TOMIĆ P., Gornja Pčinja, in: *Srpski etnografski zbornik* 1995/68.

¹⁹³ PETROVIĆ, *Život i običaji narodni u Gruži*, op. cit., s. 235.

nepříjemného postavení a odvážlivci, který je vysvobodí, slibují, že mu splní všechna přání.¹⁹⁴ Podle východoslovanských lidových představ je se svátkem Ivana Kupaly spojena aktivní činnost čarodějnic a kouzelnic, které kradou kravám mléko a úrodu z cizích polí. Proti jejich krádežím a běsnění lidé používají různé magické prostředky a ochranná opatření. Takové představy jsou známé i u jižních Slovanů, ovšem ne všude. Například u Bulharů v Rodopech je, kromě řady rituálů spojených se sbíráním léčivých bylin, vitím věnečků a jejich házením do vody, známá praxe malování křížů dehtem a rozhazování pichlavého hlohu po poli. To mělo zabránit čarodějnicím (*magešnici*) a zlodějkám (*mamnici*), aby přiletěly nahé na vratidle a kradly cizí žito.^{195 xxxvi}

V lidové kultuře se nerozděloval rok na časové úseky podle měsíců, ale podle svátků, hospodářských potřeb nebo podle postů, což vytvářelo zvláštní systém kalendářního počítání. Bulhaři žijící v severovýchodním Bulharsku nazývali období ledna *Goljam Sečko* a slavili v něm svátky *Survaki*, *Vodici*, *Babinden* a *Sv. Atanas*; únor nazývali *Mali Sečko*, březen *Baba Marta* a dělili ho podle svátků *Mladenci* (Čtyřicet mučedníků) a *Blagovec* (Zvěstování Páně), v dubnu byl den svatého Jiří, proto to byl *Georgjovski mesec*, květen – *Spasovski mesec* neboli *kopanje kukuruz*; v červnu se rozlišovala tři období: *Rusaljska nedelja*, *Eňovden* (Narození sv. Jana Křtitele = Janův den), *kositba* (sena); na červenec připadal *Gorešnacite*, tj. horké dny, *sv. Ilja* a *otava*; srpen – *Preobraženje*, *Golema Bogorodica* (Zesnutí Bohorodičky), *Seknovenje*, *Vāršitba* (mlácení obilí); září – *Mala Bogorodica*, (Narození Panny Marie), *Krāstovden* (Povýšení sv. Kříže), *Grozdober* (vinobraní); říjen – *Dimitrovski mesec* – *Petkovden* (svátek sv. Paraskevvy), *Dimitrovdan*, *Ubranje kukuruz* (sbírání kukuřice); listopad – *Rangelovski mesec* se svátkem *Rangelovden* (svátek archanděla Michaela), *Mratincite* (11. – 13. 11.), *sv. Andrej*; prosinec – *Nikulica* – zahrnuje svátky *sv. Nikola*, *Ignadžden* (svátek sv. Ignatia), *Koleda* (Narození Páně) a *Mrāsnite dni* (Vánoce) trvající až do *Golem Sečko*.¹⁹⁶ Literární a městský systém dvanácti měsíců, který se objevil až poměrně pozdě, byl v lidovém prostředí přijat pouze částečně, jako doplněk a většina měsíců byla přejmenována podle názvů klíčových svátků.

Obraťme nyní pozornost na slovanské lidové představy o denním cyklu a o chování nečisté síly během tohoto poměrně krátkého časového úseku. Podobně jako rok, ale se zřejmější závislostí na pohybu slunce po nebi se denní cyklus dělí na den a noc a „mezními“ časovými hranicemi jsou východ a západ slunce (úsvit a soumrak) a rovněž poledne a půlnoc.

¹⁹⁴ MAKARENKO A., *Sibirskij narodnyj kalendar*, Novosibirsk 1993, s. 65.

¹⁹⁵ *Rodopi*, op. cit., s. 111.

¹⁹⁶ MARINOV, *Izbrani proizvedenija*, op. cit., t. 2, s. 56.

Za úsvitu i za soumraku stejně jako o půlnoci nebo v poledne je nejvhodnější čarovat, léčit a zaklínat. Na noc, po západu slunce nelze venku kvůli nečistým silám nechávat peřiny či jiné věci a o půlnoci a v poledne je třeba se chránit před působením nadpřirozených mytologických bytostí a běsů, pro které je to oblíbené období dne. Takovým obdobím, ve kterém se démoni cítí zvláště mocní, zkoušejí svoji sílu a jsou nebezpeční pro člověka i vše živé, je tzv. *hluchá noc* (srbsky *gluvo doba*, v Polesí *hlupycyca*), trávající od půlnoci do prvního zakokrhání. V tomto časovém úseku mohou čerti a jim podobné bytosti člověka sníst a zanechat z něj pouze kosti, jezdit na něm, posmívat se mu, hodit ho do bahna atd. Početná vyprávění, epizody v pohádkách a pověstech o tom vyprávějí a není obtížné uvést příklady z různých slovanských tradic. Jsou velmi dobře známy. Už méně známá je činnost běsů v poledne, což je velmi nebezpečné období dne. Nečistá síla objevující se v tento okamžik má dokonce své vlastní pojmenování. U Rusů je to ženská osoba *poludnica* – strašná, ohyzdná či naopak velmi krásná žena, která se objevuje na polích přesně v poledne v době růstu a dozrávání obilí, a mužská osoba *poludennik* nebezpečná pro malé děti. V Polesí je to *poludzennyk* – přízrak mrtvého, který zemřel nepřirozenou smrtí, strašlivý černý člověk objevující se v poledne. V okolí Gomelu (vesnice Velikoje pole, petrikovský okres) nepouštěli děti v poledne k řece, „aby je *poludennik* neodtáhl“, tj. vodník objevující se v poledne.¹⁹⁷ Na ruském Severu v okolí Piněgy znají *poledního běsa* a *poludnice* považují za jeho děti.¹⁹⁸ *Poludnica* mohla v poledne k smrti vylekat ty, kteří v té době zůstávali na poli.¹⁹⁹ O všeslovanském charakteru této postavy svědčí č. *poludnice*, dial. *polednice* (žena – přízrak), která rdousí neposlušné děti, p. *przypoludnica* žena – polní démon objevující se v poledne; strašívají jí také děti, které mlsají kuličky dozrávajícího hrachu: „Nechod’te na hrách, polednice vás roztrhá!“, hl. *připoludnica* „polednice, polední čarodějnice – krásná a zákeřná žena v bílých šatech“.

O polednici a poledních démonech existují dvě monografie – R.Cailloisea²⁰⁰ a Je. V. Pomerancevové,²⁰¹ což nám dovoluje toto velmi zajímavé téma opustit, aniž bychom se jím podrobněji zabývali a více ho popisovali.

¹⁹⁷ LEVKIEVSKAJA E. E., USAČEVA V. V., „Polesskij vodjanoj na obščeslavjanskom fone“, in: *Slavjanskij i balkanskij folklor. Etnolingvističeskoje izučeniye Poles’ja*, Moskva 1995, s. 153–172.

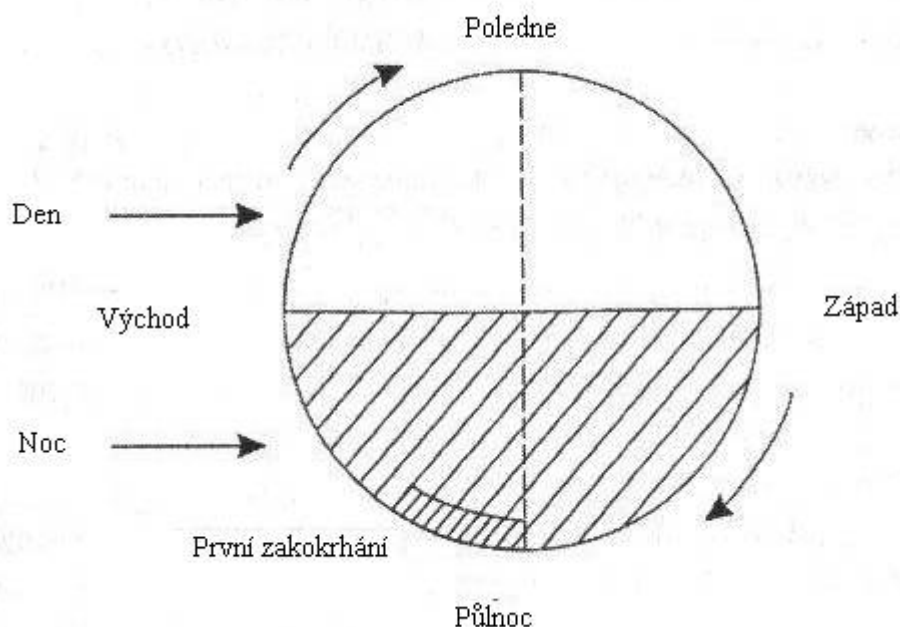
¹⁹⁸ ČEREPANOVA O. A., *Mifologičeskaja lexika russkogo Severa*. Leningrad 1983, s. 37.

¹⁹⁹ POMERANCEVA JE. V., „Mežetničeskaja obščnost’ poverij i bylček o poludnice“, in: *Slavjanskij i balkanskij folklor. Genезis. Archaika. Tradicii*, Moskva 1978, s. 143–158, s. 148.

²⁰⁰ CAILLOIS R., „Les spectres de midi dans la démonologie slave“, in: *Revue des études slaves*, 1936/16, 1937/17.

²⁰¹ POMERANCEVA, *Mežetničeskaja obščnost’*, op. cit., s. 143–158

Shrneme-li předložený materiál, nemůžeme si nevšimnout izomorfnosti schématu dělení dne na různé časové úseky a schématu dělení roku na roční období. Tato izomorfnost je podivuhodná. Představme si den stejně jako rok v podobě kruhu nebo hodinového ciferníku:



Ze schématu je patrné, že noci odpovídá zima, dnu – léto, půlnoci – Vánoce, poledni – svátek Ivana Kupaly, úsvitu – Zvěstování a západu slunce – Povýšení sv. Kříže. Poledne dělí den na poloviny a půlnoc dělí noc stejným způsobem, celý denní cyklus se pak dělí východem a západem slunce na den a noc; stejným způsobem se dělí i rok Zvěstováním, Povýšením sv. Kříže, nebo svátky sv. Jiří a sv. Démétrie. Nejzajímavější na těchto dvou schématech je izomorfnost úseků po půlnoci v denním cyklu a po Vánocích v ročním.

Poledne netrvá nikterak dlouho, v podstatě pouze okamžik, a během tohoto okamžiku může podle lidových představ polednice či polední démon napadnout člověka, potom však nebezpečí mizí. Naopak půlnoc se všemi svými hrozbami je pouze začátkem nebezpečného, temného úseku noci, který trvá až do prvního zakokrhání. Tomuto temnému úseku odpovídá v ročním cyklu třináct vánočních dní – *svjatki* (či *strašnyje večera*), Nekřtěné dny, Pohanské dny. Jim pak pouze jeden den uprostřed léta, přesněji jen jedna noc – noc Ivana Kupaly, kupalská noc. Noc rituálního, reglementovaného běsnění, noc plná řádění nečistých sil, noc vodního živlu a koupání, noc živlu ohně a očisty ohněm. Kupalská noc je také nocí, během které se uctívá plodnost země a její schopnost dávat úrodu, je nocí, v níž je zemi možné, a dokonce nutné bít hořícími klacky, a vyvolávat tak její plodivou sílu. Ve všech ostatních případech je bití země velikým hříchem, protože země je matka, „Mať-syra zemlja“^{xxxvii} Tyto představy se nejzřetelněji projevují u Rusů, u východních Slovanů, ale jsou vlastní v té či oné

podobě všem Slovanům. Takový systém denního a ročního času není patrně příznačný pouze pro slovanskou lidovou tradici, ale objevuje se i u jiných indoevropských národů. Ovšem toto tvrzení bude muset budoucí badatel potvrdit pramenným materiálem a podrobnou analýzou*.

*Lexikální materiál je ověřený ve slovnících: polský – jedenáctidílný slovník pod red. V. Doroševského (1958–1969), kašubský – podle slovníku B. Sychty, český – podle čtyřdílného akademického slovníku (1960–1971), slovenský – podle šestidílného akademického slovníku (1959–1968), hornolužický – podle lužicko-polského slovníku G. Zemana (1967).

^{xxxi} TOLSTOJ N. I., „Vremeni magičeskij krug (po predstavlenijam slavjan)“, in: TOLSTOJ N. I., *Očerki slavjanskogo jazyčesiva*, Moskva 2003, s. 27–36. Článek byl poprvé publikován in: *Logičeskij analiz jazyka: Jazyk i vremena*, Moskva 1997, s. 17–27.

^{xxxii} V textu necháváme ruský výraz Ivan Kupala a nepřekládáme ho jako Jak Křtítel, protože překlad Ivana Kupaly na Jana Křtitele by nebyl plně funkční. Oba výrazy sice označují stejného světce a stejný svátek, ale v ruském prostředí se oproti českému vyskytují dva výrazy pro označení tohoto světce – Ivan Kupala, svátek Ivana Kupaly je lidový název, církevní pojmenování pak Ioann Predteča (Ioann Krestitel), název svátku pak Roždestvo Ioanna Predteči, Roždestvo Ioanna Krestitelja. V českém prostředí existuje jen výraz církevní Jan Křtítel (Narození Jana Křtitele), lidový výraz (plně ekvivalentní ruskému lidovému) se u nás nevyskytuje.

^{xxxiii} **Karakondžul** – nadpřirozená bytost, známá u Srbů, Makedonců a Bulharů, kteří byli v kontaktu s Turky a Řeky, od nichž tuto představu a pojmenování převzali. Jedná se o nočního ducha, který mizí s prvním kohoutím zakokrháním. Často je připodobňován k upírovi či vlkodlakovi. Tento démon se mohl objevovat i v podobě poločlověka-polokone (někdy s křídly) černé barvy, dále v podobě slepice, psa, kočky, ovce, žáby, zajíce či medvěda, někdy však také v podobě ženy či muže s různými fyzickými anomáliemi (např. s medvědí srstí, s černými očima, s rohy a s ocasem, naplněný vodou aj.). Karakondžul patří k tzv. „sezonním“ démonům. Jeho aktivita je úzce spojena s Vánocemi. Jedná se tedy o „svátečního“ démona, kterého dokonce mohli vidět jen lidé narození v sobotu. Lidi mohl napadat téměř kdekoli – v lese, kde je přepadl, sedl si na ně a jezdil na nich, u vody, kde lidi topil, v domácím prostředí mohla jeho vinou na člověka dopadnout těžká nemoc atd. Kromě topení mohl člověka udusit, nehty rozpárat jeho tvář, pít jeho krev, krást a pojídat děti aj. Existovaly samozřejmě různé postupy, pomocí kterých bylo možné se před napadením karakonžula bránit. Mezi nimi najdeme např. zákaz vycházení po setmění z domu a zákaz vykonávat domácí práce během konkrétních dní. Pokud člověk vyšel ven během dne, měl s sebou mít hořící uhlíky, rozsvícenou lampu či louč (v Rodopech se věřilo, že karakondžulové zmizeli díky elektřině), zvonit železnými předměty aj. Tradičním talismanem proti nim bylo znamení kříže. Rovněž se užíval česnek, hřeben či uzlík s chlebem a solí za pasem, v okolí domu se sypal popel, střechy se přikrývaly asparágem, zamykaly se dveře, pokoje se kropily vodou svčenu na den sv. Ignáce, malovaly se kříže dehtem na dveře aj., viz *Slavjanskije drevnosti: Etnolingvističeskij slovar' v 5 tomach*, t. 2, op. cit., s. 466, 467.

^{xxxiv} **Badnjak** – jednak poleno (stromek), které se pálilo na Štědrý večer v krbu, jednak základní vánoční obřad známý u jižních Slovanů. Tento obřad je založen na tom, že poleno (nejčastěji dubové) – badnjak – se nechá hořet celou noc (někdy ještě mnohem déle), lidé ho hlídají, opatrují a bdí u něho. Slovo badnjak je z tohoto důvodu spojováno se slovesem *bdět* – bdít, nespát. Obvykle se pálilo jen jedno poleno, jeden stromek, ale v některých oblastech i více. Pokud se pálilo více b., jejich počet souvisel například s počtem mužů v dané rodině, či se pálily tři b. – mužský (*badnjak*), ženský (*badnjačica*) a dětský (*badnjačići*). B. se obvykle kácí na Štědrý den před východem slunce či večer před západem, někdy však i několik dní předem. Např. v Gruzi chodí slavnostně oblečený hospodář do lesa se sekerou a v rukavicích, které mívá naplněné různými zrny, kaší a chlebem. Když vybere stromek pro b., posype ho zrny a kaší, naláme o kmen chleba a říká: „Dobré ráno, badnjaku, přeji ti veselé Vánoce!“, polovinu chleba hospodář sní a tu druhou nechá na pařezu po b. V Levači v Srbsku b. nazývají svatým či mu říkají: „Přišel jsem k tobě, abych si tě odnesl s sebou domů, abys mi tam byl věrným pomocníkem a napomáhal blahobytu v domě, na dvoře, v poli a všude.“ Kromě takovýchto výroků bylo nutné b. kácet v úplné mlčenlivosti jedním či třemi údery sekerou. Když se b. přinese domů a položí do ohniště, není dovoleno do ohně foukat, chodit v blízkosti ohně bos, přes b. skákat (to je velký hřích). V některých oblastech Srbska, Bosny a Hercegoviny je přes b. skákat dovoleno, např. děti přes jeho tlustý konec skáčou, aby byly zdravé, přes již dohasínající b. pak skáčou všichni. Během toho bylo v severozápadním Srbsku zvykem říkat: „Prošel jsem tímto ohněm, jiného se nebojím!“ Velmi významný je i moment, ve kterém b. dohoří do

poloviny a rozpadne se na dvě části. Kdo to uvidí jako první, bývá odměněn, např. může dostat prvního beránka narozeného v novém roce. Speciální význam může mít i oharek od b. Ten se může použít např. při léčení nemocí (Bulharsko), pro výrobu kůlu ohrazující pole (sofijská, kjustendilská, botevgradská a varnenská oblast, jižní Thrákie). Magické a léčebné účinky může mít i popel z b., např. se osívala pole zrním smíchaným s tímto popelem (východní Makedonie), či se mohl přidávat do krmení pro hospodářská zvířata (Thrákie, oblast Plovdivu) atd., viz *Slavjanské dřevnosti: Etymologický slovník v 5 tomach*, tom 1, op. cit., s.127–131.

^{xxxv} **Šulikuny** – „sezónní“ démoni známí u severních Rusů. Tito démoni se objevují na Štědrý večer a mizí na Zjevení Páně. Jsou spojeni s živlem vody a ohně. Vylézají zpod vodní hladiny a běhají po ulicích, často s hořícími uhlíky na pánvi či s železným hákem v rukách. Tímto hákem ohrožují lidi, které mohou i popálit. Jsou malí jako panenky, mohou mít koňské nohy, špičaté hlavy a z úst plivou oheň. Člověk je může potkat na křižovatkách, v lese (odtud výrok, který se říká dětem: „Nechod' do lesa – šulikuna tam hoří“), člověka mohou překvapit, když vylézají z děr v ledu, mohou ho také odtáhnout a utopit v řece. Napadají i opilce, které vláčí za sebou a házejí do bahna. Podle některých představ se šulikunami mohly stát i prokleté či zabitě matky, viz *Mifologičeskij slovar'*, Meletinskij Je. (red.), Moskva 1991, s. 28.

Svjatočnici – představují strašidelná stvoření, která se mohla objevovat pouze v čase Vánoc. Byla pokryta chlupy od hlavy až k patě a měla dlouhé nehty. Lidi napadala hlavně v nevysvěcených prostorech a svými dlouhými nehty z nich trhala kusy masa. Lidi také lákala písněmi do temného kouta, kde je čekal stejný osud. Proti nim existovala jen jedna obrana, a to vykoupení v podobě nějaké ozdoby. Svatečnici měli slabost pro blýskající se věci, a pokud nějakou dostali, ta potom jejich pozornost upoutala více a oběť měla možnost utéct, viz BRUDNAJA L. I., *Enciklopedija obrjadov i obyčajev*, Sankt Peterburg 1996.

^{xxxvi} Noc před Janem Křtitelem je z pohledu lidových pověr a aktivit významná i na českém území. Ve svatojánských zvyklostech hraje velkou úlohu oheň, voda, vegetace a nahota lidského těla. Obecně rozšířeno bylo pálení svatojánských ohňů na návrších. V Čechách byla známá středověká pověst o původu svatojánských ohňů jako prostředku k zahnání draků, kteří o slunovratu svým jedem otravují studny a prameny. Jak se dále uvádí, pálení těchto ohňů bylo postupně přesouváno na 30. 4. v důsledku opakovaných veřejných zákazů ohňů na J. K. Pálení ohňů provázelo mnoho aktivit – tanec, metání žhavých polen, skákání přes plameny, společné válení se po svahu, pěvecké závody, pouštění hořícího kola po svahu atd. K magickým praktikám sloužily i uhlíky z těchto ohňů. I v Čechách měly zvláštní význam svatojánské byliny, které se sbíraly k léčivým účelům. Sběrání bylin v tuto noc bylo taktéž doprovázeno různými rituály. K svátku J. K. se dále vztahuje pojmenování „svatojánští broučci“ pro světlušky. Hojně jsou i pranostiky spojené s tímto svátkem. Více viz *Lidová kultura – Národní encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. 2. svazek*, op.cit., s. 325, 326.

^{xxxvii} **Mat'** – **syra zemlja** – č. „matka – syrá země“ – jindy nazývaná jako svatá, živá, rodící, čistá, dávající život, matka. Země byla v lidové kultuře vnímána jako nositelka pravdy a spravedlnosti, zemi nebylo možné zalhat, nebylo možné před ní cokoli skrýt a bylo s ní spojeno mnoho obřadů. Byly to obřady, jako např. zpověď zemi, políbení země či pokání. Takový vztah k zemi však není charakteristický jen pro slovanský prostor, ale i pro mnohé další tradice, jako např. pro arabské země, Tibet, Koreu, Mongolsko, Turecko, Irák, Írán aj., viz TOLSTOJ N. I., „Pokajanije zemlje“, in: TOLSTOJ N. I., *Očerki slavjanskogo jazyčestva*, Moskva 2003, s. 506–513.

5. 5 N. I. Tolstoj – Magická síla hlasu v ochranných rituálech^{xxxviii}

Magický účinek hlasu nacházíme v slovanské lidové tradici v různých žánrech a v různých funkcích. Je přítomen v rozličné míře ve všech ústních verbálních textech^{xxxix} rituálně magického zaměření – v zaříkadlech, zaklínadlech, amuletech,^{xl} pozdravech, požehnáních, lidových „modlitbách“ atd. Výška hlasu, křik či šepot, ale také mlčení (nulový stupeň) hrají podstatnou roli v mnoha obřadech a magických úkonech, které vyžadují slovní vyjádření (nebo ho naopak zcela vylučují). Z mnoha případů, ve kterých hlas určuje podstatu a efekt celého rituálního aktu, jsme vybrali pouze jeden dosti specifický typ – vymezení prostoru a jeho obrana proti škodlivým a nečistým silám za pomoci hlasu. Dosah slyšitelnosti hlasu vytváří ochranný magický kruh, taková hranice může ovšem vzniknout i rituálním klepáním, třeskotem a hlukem způsobeným úderem do železa, pánve, hrnce apod. Funkčním „synonymem“ hlasu, třeskotu a hluku je u Slovanů oheň (vatra) a kámen: v takových případech je prostor a obvod kruhu vymezen světlem ohně a vzdáleností (rádiem) dopadu hozeného kamene. Další podstatné projevy magických úkonů lze bez obtíží vyčíst z následujících rituálů. Srbové v Kosovu a Metochii (v Podrimu) měli za to, že když člověk na jaře poprvé uvidí hada, má co nejhlasitěji zakřičet svoje jméno, tj. jakoby zavolat sám na sebe. Je to potřeba udělat proto, aby se od něj hadi po celý rok drželi ve vzdálenosti, do níž je slyšet jeho hlas. V sousední oblasti, v údolí řeky Ibar Srbové, kteří poprvé zjara uviděli hada, měli rovněž okamžitě vykřiknout své jméno a pak vyslovit den v týdnu, v němž k tomuto setkání došlo. Například: „*O, Ivane, jesi li čuo danas je sreda?*“ (Hej, Ivane! Jestlipak jsi slyšel, že je dnes středa?). V západním Srbsku, v oblasti Požegy, ženy na Zvěstování Páně^{xli} za úsvitu tloukly do pánví, aby se k nim hadi po celý rok nepřibližovali na vzdálenost, do které byly údery slyšet. Podobný rituál byl znám i Slovincům žijícím v Černém Vrchu u Idrie. Ti na Zelený čtvrtek tloukli holemi do domovních dveří, aby se hadi nepřibližovali k domu a drželi se od něj stranou alespoň na takovou vzdálenost, do níž bylo tlučení holí slyšet. O těch, kteří tento rituál vykonávali, se tvrdilo, že *Boga strašio* (straší Boha). Na Ukrajině, v Haliči, ve vesnici Zelenica (nadvirňanský okres) běhal hospodář na den Zvěstování se zvonkem a vysvlečený do naha kolem chalupy a opakoval: „Jak daleko je slyšet tento zvonek, tak blízko ať se nepřibližuje zvěř k mému dobytku.“ A na ruském Severu, ve vologodském okrese, se na

Zelený čtvrtek chodilo křičet do lesa, aby se nepřibližovala dravá zvěř. Volalo se: „Vlci, medvědi, z doslechu pryč, zajíci, lišky, do ohrady k nám!“ a při tom se tlouklo do pánví, zvonilo na kravské zvonce atd. Analogické rituály se prováděly s ohněm. V bulharských vesnicích v okolí Plovdivu (Peruštica a Brestovica) se na svátek sv. Jiří páčila na pahorcích a vyvýšených místech sláma, která zůstala ze Štědrého večera, aby v létě nepřišlo krupobití. Rolníci tvrdili, že na místech, z nichž byl oheň vidět, krupobití nezničí obilí. Stejně představy a rituály existovaly také v Makedonii, v okolí Kumanova. V Bulharsku a v Makedonii byly poměrně rozšířeny, s tím rozdílem, že se rituál mohl uskutečnit i během masopustu a o svátku Narození Jana Křtitele (*Eňov den*), který odpovídá ruskému svátku Ivana Kupaly. Srbové z Bosny žijící v okolí Foči věřili, že když poprvé na jaře uslyší kukání kukačky, musí vzít do ruky kámen a hodit ho co nejdále od sebe se slovy: „*Koliko kamen od mene, toliko guje bežale od mene*“ (Jak je ten kámen ode mě daleko, tak daleko ať i zmije ode mě utíkají). To provádějí pro to, aby se v létě nesetkávali s hady. Stejný rituál s analogickým zařikáváním praktikovali Srbové ve svátek Čtyřiceti mučedníků v oblasti Timoku (severovýchodní Srbsko) a za úsvitu na den sv. Theodora Tirona v Pomoraví u Aleksince (východní Srbsko).

Zajímavý příklad, který svědčí o víře, že šum a hluk mohou vést k opačným, negativním důsledkům, je zaznamenán na Slovensku, v okolí Trenčína. Zde se věřilo, že pokud někdo během čtení dvanácti evangelií^{xlii} tluče prádlo, budou ovocné stromy v okruhu slyšitelnosti neplodné. Bulhaři z Dobrudži, v obci Zafirovo, měli za to, že se novomanželka po svatbě stává na určitý čas nečistou, a tím i natolik nebezpečnou, že pokud stoupne bosou nohou na zemi, vše na tomto místě „shoří“ a tráva zvadne. Proto novomanželka (*prjasna bulka*)^{xliii} chodí stále obutá, nesundává si vrchní oděv, klopí oči a dívá se pouze pod nohy, protože kdyby zvedla hlavu a podívala se kolem sebe, všechen prostor, na kterém ulpěl její pohled, by v létě zničily kroupy. Takové omezení v chování novomanželky trvá čtyřicet dní po svatbě nebo do prvního velkého svátku po svatbě – do svátku sv. Jiří, Nanebevstoupení Páně aj.

Uvedeme ještě poslední příklad, který svědčí o pozitivním působení silného hlasu: Srbové z Pomoraví, z okolí města Leskovac (vesnice Bujanovo) považovali za nutné jít na Vánoce na obilné pole a koulet po něm vánoční kulatý *kalac*^{xliv} z jednoho kraje pole na druhý. Při tom se mělo velmi hlasitě křičet: „*Koliki glas, toliki klas!*“ (Kolik hlasu, tolik klasu). Potom se „oráči“ vraceli domů a slavnostně zakončili adventní půst. Ve východním Srbsku, rovněž v okolí města Leskovac (vesnice Razgojna) zastavovaly ženy kroupové mraky zpíváním písní, které popisovaly „muka“ pšenice či konopí. Hadi jsou podle mytologických představ Slovanů zástupci podzemního světa a odcházejí do něho na den Povýšení sv. Kříže.

Na zem se vracejí o svátku Zvěstování Páně. Jsou nebezpeční v profánním i mytologickém smyslu. Kroupy jsou zbraně nebeského světa, trest větší než hrom. Proti těmto dvěma ničivým silám stojí hlas a v řadě případů i světlo (oheň) nebo kámen. Ve slovanských mytologických představách a obřadech hrají oheň (světlo) i kámen důležitou roli. Důležité je v nich i jméno, den v týdnu a také den, ve kterém se provádí rituál. Ruské *čur!* (kuš!), které se křičelo jako ochrana před nečistými silami, vytvářelo podle představ starých východních Slovanů ohraničený prostor podobný tomu, o kterém jsme mluvili výše. Slovo *čur* bylo hanlivé a sprosté. Prvotní a nejstarší funkcí sprostých slov byla ochrana před zlými silami, o čemž máme nemálo svědectví.

^{xxxviii} TOLSTOJ N. I., „Magičeskaja sila golosa v ochranitel'nyh ritualach“, in: TOLSTOJ N. I., *Očerki slavjanskogo jazyčestva*, Moskva 2003, s. 428-430. Článek byl poprvé publikován in: *Golos i ritual. Materialy konferencii. Maj 1995 g.*, Moskva 1995, s. 103-106.

^{xxxix} Jedná se o útvary, které sice nemusely být nikdy nikde zapsány, ale mají ustálenou jasně definovanou podobu, proto o nich můžeme mluvit jako o textu.

^{xl} Na tomto místě se objevuje ruský termín *obereg*, pro který není v českém jazyce zcela ekvivalentní výraz. Zvolili jsme tedy českému čtenáři známý pojem amulet. V ruském jazyce se často za synonymní výraz s *oberegem* považuje *talisman*, nicméně český překlad *oberegu* jako talismanu by nebyl plně funkční. *Obereg*, stejně jako talisman i amulet, jsou nositeli magických schopností, přináší pomoc, naklání štěstěnu na stranu toho, kdo je nosí při sobě. Zatímco ale talisman představuje předmět, který přináší štěstí, *obereg* i amulet mají primárně ochraňovat před zlými silami. Navíc *oberegem* nemusí být nutně jen předmět, ale může se objevovat i ve formě slovního zaklínadla, modlitby, požehnání s ochranným cílem, stejně jako amulet. Viz KUZNECOV S. A., *Bol'soj tolkovyj slovar' ruskogo jazyka*, Sankt Peterburg 2008, s. 666, heslo talisman in *Lidová kultura – Národní encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. 2. svazek*, op.cit., s. 25, 26, 1044.

Jistým ekvivalentem ruského *oberegu* je i staročeský *návaz*.

^{xli} Zvěstování Páně – 25. 3. v lidovém kalendáři tradiční počátek jara. Viz TOLSTOJ N. I., „Vremeni magičeskij krug“, in: TOLSTOJ, *Očerki*, op. cit., s. 27-37.

^{xlii} Čtení 12 evangelií – jedná se o pravoslavnou liturgii „Čteníje 12-ti Strastnych Jevangelij“, která se slouží na Zelený čtvrtek. Při této liturgii se čte dvanáct úryvků z evangelií.

^{xliii} *prjasna bulka* – tak byla v bulharském dialektu nazývaná žena v prvním roce po svatbě, viz TOLSTAJA S. M., *Mnogoznačnost' i sinonimija v občeslavjanskij perspektive*, Beograd 2006, s. 17-29.

^{xliv} Kalač – český „koláč“ představoval obřadní pečivo pro sváteční rodinné i výroční příležitosti; byly to větší okrouhlé silnější placky z lepšího kynutého těsta zdobené medem a celým nebo rozvařeným ovocem, viz SMETÁNKA Z., *Legenda o Ostojoji – archeologie obyčejného života*, Praha 2010².

6. Závěr

Jak již bylo nejménou zmíněno, v českém vědeckém prostředí práce podobného charakteru, jako jsou stati N. I. Tolstého, pokud je nám známo, nenajdeme. Představení nového přístupu zpracování jazykových a kulturních dat českému čtenáři bylo také základním úkolem této práce.

N. I. Tolstoj věnoval vědecké činnosti bezmála padesát let. Jeho dílo dosahuje monumentálních rozměrů, a to nejen co se týče počtu jeho publikací, ale především novým pohledem na jazyk a lidovou kulturu. Tato práce se snažila ukázat, jakým způsobem Tolstoj rozšířil dosavadní hranice lingvistiky, jak zpracovával jazykový materiál a jak ve vztahu ke kultuře uplatňoval lingvistickou teorii a metodologii. Z celé práce je doufejme zřejmé, že Tolstého posunutí hranic jazykovědy nekončí v jakési bezbřehosti, ale naopak, že takováto aplikace metod lingvistiky na kulturní materiál přináší nové a bohaté poznatky.

Rozpracovat podrobně myšlenky, které Tolstoj ve svých statích obsáhl, daleko přesahuje možnosti této práce. Naší snahou bylo představit pouze hlavní rysy Tolstého práce a na patřičných místech odkázat na příslušnou literaturu, ve které je možné zmíněnou problematiku prostudovat do hloubky. Berme tuto práci tedy jako jeden z prvních pokusů o nahlédnutí do oblasti bádání, která je v českém kontextu prakticky neznámá, jako podnět k dalšímu, podrobnějšímu rozpracování Tolstého postupů a metod či třeba také jako podnět k polemice se slovy J. Černého, že „etnolingvistiku nelze považovat za svébytnou disciplínu s vlastním polem působnosti“.²⁰² Na toto konstatování by ovšem nejlepší odpovědi byly české práce ukazující podnětnost etnolingvistického přístupu k jazyku a ke kultuře na českém materiálu.

²⁰² ČERNÝ, op. cit., s. 404.

7. Seznam použité literatury

Překládané články

TOLSTOJ, Nikita Il'jič. Jazyk i kul'tura. In Tolstoj N. I., *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*. Moskva: Indrik, 1995, s. 15-26.

TOLSTOJ, Nikita Il'jič. Iz „grammatiki“ slavjanskich obrjadov. In Tolstoj N. I., *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*. Moskva: Indrik, 1995, s. 63-77.

TOLSTOJ, Nikita Il'jič. Vyzyvanije dožd'ja. In Tolstoj N. I., *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*. Moskva: Indrik, 1995, s. 78-90.

TOLSTOJ, Nikita Il'jič. Vremeni magičeskij krug. In Tolstoj N. I., *Očerki slavjanskogo jazyčestva*. Moskva: Indrik 2003, s. 27-36.

TOLSTOJ, Nikita Il'jič. Magičeskaja sila golosa v ochranitel'nych ritualach. In Tolstoj N. I., *Očerki slavjanskogo jazyčestva*. Moskva: Indrik, 2003, s. 428-430.

Slovníky, encyklopedie, mluvnice

ACHMANOVA, Oľga Sergejevna. *Slovar' lingvističeskich terminov*, Moskva: Sovetskaja encyklopedija 1966.

BALHAR, Jan, JANČÁK, Pavel (eds.). *Český jazykový atlas* ,6 sv.. Praha: Academia, 1992-2011.

BRUDNAJA, L., GUREVIČ, Z., DMITRIJEVA, O. *Enciklopedija obrjadov i obyčaev*. Sankt Peterburg: Respeks, 1997.

Bol'šoj tolkovyj slovar' ruskogo jazyka. Kuznecov S. A. (red.). Sankt Peterburg: Norint, 2008.

ČECHOVÁ, Marie. *Čeština, řeč a jazyk*. 2., přepracované vyd. Praha: ISV, 2000.

Encyclopedia of Language and Linguistics,. Brown, Keith (ed.), Amsterdam: Elsevier, 2006,

Encyklopedický slovník češtiny. Praha: NLN, 2002

Lidová kultura: národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. Vyd. 1. Ed. Stanislav

Brouček, Richard Jeřábek. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky v Praze a

Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, Mladá fronta, 2007.

Mifologičeskij slovar'. Meletinskij Je. (red.). Moskva: Sovetskaja enciklopedija, 1991.

Pravidla českého pravopisu. Praha: Academia, 2000.

Příruční mluvnice češtiny. 2. opr. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996.

Slavjanskije drevnosti: etnolingvističeskij slovar' v 5 tomach. Tolstoj N. I. (red.), I-IV. Moskva: Meždunarodnyje otnošenija, 1995–2009.

Slovar' sovremennogo ruskogo literaturnogo jazyka, T. 7, Černyšev V. I. (red.). Moskva-Leningrad: Akadenija nauk SSSR, 1958.

Slovník nespisovné češtiny: argot, slangy a obecná mluva od nejstarších dob po současnost. Historie a původ slov. Ed. J. Hugo. Praha: Maxdorf 2006.

Slovník slovanské lingvistické terminologie 1, 2. Ed. Alois Jedlička. Praha: Academia, 1977.

.

.

Monografie, články

AGAPKINA, Taťjana Aleksejevna. *Mifopoetičeskije osnovy slavjanskogo narodnogo kalendar'ja*. Moskva: Indrik, 2002

BARTMIŃSKI, Jerzy. Niektóre problémy i pojęcia etnolingwistyki lubelskiej. In: *Etnolingwistyka*, 18, 2006, s. 77–90.

BARTMIŃSKI, Jerzy. Slovanská etnolingvistika – pokus o bilanci [rukopisný překlad I. Vaňkové pro připravovanou publikaci], originál in *Etnolingwistyka*, 16, 2004, s. 9–27.

BARTMIŃSKI, Jerzy. Čím se zabývá etnolingvistika. In *Slovo a smysl (Word and Sense)*. 2007, roč. 4, č. 8, s. 299–310.

BARTMIŃSKI, Jerzy, NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, Stanisława. Profily a subjektová interpretace světa. In *Slovo a smysl (Word and Sense)*. 2007, roč. 4, č. 8, s. 310–322.

BARTMIŃSKI, Jerzy. Nikita Iljicz Tolstoj i program etnolingwistyki historycznej. In *Etnolingwistyka*, 5, 1992, s. 7-13.

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

Exotica. Výbor z prací tartuské školy. Brno: Host, 2003.

ČERNÝ, Jiří. *Dějiny lingvistiky*. Olomouc: Votobia, 1996.

- Čítanka z kognitivní lingvistiky I. Saicová Římalová, Lucie (ed.), Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2004.
- FRAZER, James George. *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta, 1994.
- GURA, Aleksandr Viktorovič. *Simvolika životnych v slavjanskoj kulturnoj tradicii*. Moskva: Indrik, 1997.
- HORÁLEK, Karel. *Filosofie jazyka*, Praha: Universita Karlova, 1967.
- HORÁLEK, Karel. Lingvistická relativita a etnolingvistika. In *Slovo a slovesnost*. 1970, 31, č. 3, 281–282.
- CHIMIK, Vasilij Vasil'jevič. *Poetika nizkogo, ili prostorečije kak kulturnyj fenomen*. Sankt Peterburg: Filologičeskij fakul'tet SPbGU, 2000.
- CHROLENKO, Aleksandr. Timofejevič. *Etnolingvistika: ponjatija, problemy, metody*. Moskva: SF AGPI, 2000.
- JUDIN, Aleksej Viktorovič. Etnolingvistika. In *Kulturologija XX Veka. Enciklopedija*. Sankt Peterburg: Aletejja, 1998, s. 350.
- KĚSTER-TOMA. Standart, substandart, nonstandart. In *Rusistika*, Berlin, 1993, № 2, s. 15–31.
- KABAKOVA, Galina. Il'jinična. Francuzskaja etnolingvistika: problematika i metodologija. In *Voprosy jazykoznanija*, 1993, № 6, s. 100–114.
- KAGAROV, Jevgenij. Georgijevič. K voprosu o klassifikacii narodnych obrjadov. In *Doklady Aakademii. nauk SSSR*. 1928, № 11, s. 247.254.
- KAPANADZE L. A., *Golosa i smysl. Izbrannyje raboty po russkomu jazyku*, Moskva: Institut ruskogo jazyka RAN, 2005.
- KOPEČNÝ, František. K původu termínu slang, argot, hantýrka a žargón. In *Naše řeč*. 1981, roč. 64, č. 2, 76–80.
- KRYSIN, Leonid Petrovič. *Russkoje slovo, svoje i čužoje*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kultury, 2004.
- LEVKIJEVSKAJA, Jelena Jevgenjevna. *Slavjanskij obereg: Semantika i struktura*. Moskva. 2002.
- Leksika Poles'ja*. Tolstoj Nikita Il'jič. (otv. red.), Moskva: Nauka, 1968.
- LIPATOV, Aleksandr Tichonovič. *Sleng kak problema sociolektiki*, Moskva: Elpis, 2010.
- LOTMAN, Jurij Michajlovič. *Text a kultúra*. Bratislava: Archa, 1994.
- LOTMAN, Jurij, Michajlovič. *Štruktúra umeleckého textu*, Bratislava, Tatran 1990.
- MÜLLEROVÁ, Olga. K výzkumu městské mluvy SSSR. In *Naše řeč*. 1978, roč. 70, č. 3, s. 150-156.

- POKORNÝ, Jan. *Lingvistická antropologie: Jazyk, mysl a kultura*. Praha: Grada Publishing, 2010.
- Poleskij etnolingvističeskij sbornik*. Kollektiv avtorov. Moskva: Nauka, 1983.
- Poles'je (Lingvistika, Archeologija, Toponimika)*. Martynov, V. V., Tolstoj, N. I. (otv.red.). Moskva: Nauka, 1968.
- Poles'je i etnogenez slavjan: Predvaritelnyje materiály i tezisy konferencii*. Tolstoj Nikita Il'jič (otv. Red.), Moskva: Nauka, 1983.
- PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H, 1999.
- Russkaja dialektologija*. Kolesov, Vladimir Viktorovič (red.). Moskva: Vysšaja škola, 1990.
- RULÍKOVÁ, Blažena. Sborník studií sovětských lingvistů o spisovném jazyce a jazykové kultuře. In *Naše řeč*. 1979, roč. 62, č. 1, s. 41-45.
- SAICOVÁ ŘÍMALOVÁ, Lucie. *Vybraná slovesa pohybu v češtině: studie z kognitivní lingvistiky*. Praha: Karolinum 2010.
- SALZMANN, Zdeněk. *Jazyk, kultura a společnost: Úvod do lingvistické antropologie*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, 1997.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia, 1996.
- Sborník filmové teorie 2. Tartuská škola*. Praha: Národní filmový archiv, 1995.
- SMETÁNKA, Zdeněk. *Legenda o Ostojovi: archeologie obyčejného života*. Praha: NLN, 2010.
- TOKAREV, Sergej Aleksandrovič. *Rannyye formy religii*. Moskva: Politizdat, 1990.
- TOLSTAJA, Svetlana Michajlovna. Etnolingvistika. In *RAN Istitut slavjanovedenija i balkanistiki 50 let*. Moskva: Indrik, 1996, s. 234–248.
- TOLSTAJA, Svetlana Michajlovna. Postuláty moskevské etnolingvistiky. In *Slovo a smysl (Word and Sense)*. 2007, roč. 4, č. 8, 322–340.
- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. Etnolingvistika v krugu gumanitarnych disciplin. In *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*. Moskva: Indrik, 1995, s. 27–41.
- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. *Iz'brannyje trudy, I–III*, Moskva: Jazyki ruskoj kultury, 1997–1999.
- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. Iz opytov tipologičeskogo issledovanija slavjanskogo slovarnogo sostava. In *Iz'brannyje trudy, t. 1. Slavjanskaja lekcikologija i semasiologija*. Moskva: Jazyki ruskoj kul'tury, 1997, s. 10–31.
- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. *Istorija I struktura slavjanskich literaturnych jazykov*. Moskva: Nauka, 1988.
- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. Język a kultura. In *Etnolingwistyka*, 5, 1992, s. 15–27.

- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. O predmete etnolingvistiky i jeë roli v izučení jazyka i etnosa. In *Arealnyje issledovanija v jazykoznanii i etnografii. Jazyk i etnos*, Leningrad: Nauka, 1983, s. 181–191.
- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. O sootnošenii central'nogo i marginal'nyh arealov sovremennoj Slavii. In *Izbrannyje trudy, t. 3. Očerki po slavjanskomu jazykoznaniju*. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury, 1999, s. 44–69.
- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. Pokanije zemlje. In *Očerki slavjanskogo jazyčestva*. Moskva: Indrik 2003, s. 506–513.
- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. Plakať na cvety. In *Očerki slavjanskogo jazyčestva*. Moskva: Indrik 2003, s. 513–519.
- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. Problemy rekonstrukcii drevneslavjanskoj duchovnoj kul'tury. In *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*. Moskva: Indrik, 1995, s. 41–63.
- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. *Slavjanskaja geografičeskaja terminologija*. Moskva: Nauka, 1969.
- TOLSTOJ, Nikita Il'jič. *Slovo i kul'tura*. Moskva: Indrik, 1998.
- TRUBINSKIJ, Valentin Ivanovič. *Russkaja dialektologija: govorit babuška Marfa a my kommentirujem*, Moskva: Academia, 2004.
- UTĚŠENÝ, Slavomír. K pojmosloví a terminologii sociálních nářečí. In *Naše řeč*. 1979, roč. 62, č. 2, 88–94.
- VAŇKOVÁ, Irena. *Co na srdci, to na jazyku: kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2005.
- VAŇKOVÁ, Irena. Člověk a jazykový obraz (přirozeného) světa. In *Slovo a slovesnost*. 1999, 60, č. 4, 283–292.
- VAŇKOVÁ, Irena. Obraz světa v mateřském jazyce. In: Vaňková I. (ed) *Obraz světa v jazyce. Sborník z 27. Česko-polské konference na UK v Praze 2000*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2001, s. 19–28.
- VAŇKOVÁ, Irena. *Nádoba plná řeči: člověk, řeč a přirozený svět*. Praha: Karolinum, 2007.
- VEČERKA, Radoslav. *K pramenům slov: uvedení do etymologie*. Praha: Lidové noviny, 2006.
- VINOGRADOVA, Ljudmila Nikolajevna. *Narodnaja demonologija i miforitual'naja tradicija slavjan*. Moskva. 2000.
- VRHEL, František. *Základy etnolingvistiky*. Praha:SPN, 1981.
- ZELENIN, Dmitrij Konstantinovič. *Vostočnoslavjanskaja etnografija*, Moskva: Nauka, 1991.

ZIOŁKOWSKI, Marek. Jazykový obraz světa. In *Slovo a smysl (Word and Sense)*. 2007, roč. 4, č. 8, s. 340–343.

ŽIRMUNSKIJ, Viktor Maksimovič. *Nacionalnyj jazyk i socialnye dialekty*. Leningrad: Chudožestvennaja literatura, 1936.

ŽURAVLĚV, Anatolij. Fjodorovič. Vir doctus, vir docens, K semidesjatiletiju akademika N. I. Tolstogo. In *Voprosy jazykoznanija*. Moskva: Akademija nauk, 1993, № 3, s. 107–112.

Internetové zdroje

Institut slavjanovedenija Rossijskoj Akademii Nauk. <<http://inslav.ru>> [cit. 2012–01–01].

Rušnik. <<http://www.narodko.ru/article/ornament/vieworna/ru6nik.htm>; > [cit. 2012–03–03].

Rušnik. <<http://sueverija.narod.ru/Kollekcii/Rushnik/Rushnik.htm>> [cit. 2012–03–03].

Rossijskij etnografičeskij muzej <<http://www.ethnomuseum.ru>> [cit. 2012–02–01].

Slavjanskaja etnolingvistika komissija po etnolingvistike při meždunarodnom komitete slavistov: Projekt Rastko. <<http://www.rastko.rs/projekti/etnoling/>> [cit. 2012–01–01].

TOLSTAJA, Svetlana Michajlovna. Mnogoznačnost' i sinonimija v obšeslavjanskoj perpektive [online]. Beograd 2006, [cit. 2012–03–04]. Dostupné z <<http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0350-185X/2006/0350-185X0662017T.pdf>>

TOLSTAJA, Svetlana Michajlovna. K ponjatii kul'turnych kodov [online]. Poslední revize 29. 11. 2009 [cit. 2012–03–04]. Dostupné z <<http://www.rastko.rs/projekti/etnoling/delo/13594>>.

TOLSTAJA, Svetlana Michajlovna, TOLSTOJ, Nikita Il'jič. O vtoričnoj funkcii obrjadogo simvola (na material slavjanskoj narodnoj tradicii) [online]. Poslední revize 23. 10. 2009 [cit. 2012–03–04]. Dostupné z <<http://www.rastko.rs/projekti/etnoling/delo/13520>>.