

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta

**LEGENDÁRNÍ POSTAVA MARKA PROKLJATÉHO, JEJÍ
ROLE V DÍLE OLEKSY STOROŽENKA A UKRAJINSKÉ
LITERATUŘE**

*Legendary character of Marko Prokliaty, its role in the works of Olexa
Storozhenko and in selected works of Ukrainian literature*

Diplomová práce

Olesya ČEPEROVÁ

Vedoucí práce: Mgr. Tereza Chlaňová, PhD.

Praha 2009

.....
*Prohlašuji a svým podpisem stvrzuji, že jsem
na předložené diplomové práci pracovala
samostatně za použití uvedené literatury a
pramenů.*

Děkuji tímto paní Mgr. TEREZE CHLAŇOVÉ, Ph.D. za odborné podněty, vedení a čas, které mi věnovala a bez nichž by tato práce nemohla vzniknout.

OBSAH

<u>ÚVOD</u>	5
1. TVORBA OLEKSY STOROŽENKA	8
1.1. Charakteristika tvorby Oleksy Storoženka, fáze tvorby, vývoj stylu, postavení poezie, prózy a dramatu v jeho díle	8
1.2. Povíšť <i>Marko Prokljatyj</i> v kontextu autorovy tvorby	13
2. POVISŤ <i>MARKO PROKLJATYJ</i>	21
2.1. Charakteristika postav	22
2.1.1. Postava Marka Prokljatého	22
2.1.2. Další postavy objevující se v povísti Storoženka: Pavlo Kobza, Kníže Jeremij Korybut Vyšnevecký a Maxim Kryvonis	23
2.2. Děj povísti <i>Marko Prokljatyj</i>	25
2.3. Mytologicko-rituální prvky v povísti O. Storoženka <i>Marko Prokljatyj</i>	27
2.3.1. Přejídací rituály v povísti <i>Marko Prokljatyj</i>	29
2.3.2. Mýtus o zrození hrdiny	32
2.3.3. Pavlo Kobza jako alter ego Marka	33
2.3.4. Mýtus o umírajícím a znovuzrozeném bohu	34
2.4. Motivy v jednotlivých částech povísti <i>Marko Prokljatyj</i>	42
2.4.1. Motiv incestu v ukrajinské literatuře	44
2.4.1.1. Motiv incestu u T. H. Ševčenko	45
2.4.1.2. Incest jako nositel chaosu	47
2.4.1.3. Porovnání incestu u Marka Prokljatého a Petra Uteklého	50
2.4.1.4. Incest jako projev mužské touhy získat privilegia žen	51

2.4.2. Motiv prokletí	53
2.4.2.1. Porovnání prokletí u Marka Prokljatého a Věčného Žida – Ahasvera	53
2.4.2.2. Věčný Žid – Ahasver	55
2.4.2.2.1. Ahasver věčně na cestách	55
2.4.2.2.2. Původ legendy	55
2.4.2.2.3. Význam jména Ahasver a jeho povolání	56
2.4.2.2.4. Ahasverovy cesty	57
2.4.3. Motiv putování v povíste Storoženka <i>Marko Prokljatyj</i>	57
2.4.4. Motiv useknutých hlav	58
2.4.5. Motiv cesty do pekla a boj s čerty	59
2.4.5.1. Cesta do pekla v širším mytologickém pojetí	62
2.4.6. Motivy vlčích zvířecích pudů projevujících se v postavě Marka Prokljatého	64
2.4.7. Jiné motivy a prameny objevující se v povíste O. Storoženka	67
2.5. Geneze postavy Marka	69
2.5.1. Přehled různých typů Marka objevujících se v literatuře	70
2.5.2. Etymologie jména Marko	70
2.5.3. Marko Korolevyč	71
2.5.4. Bohatý Marko	75
2.5.5. Marko v církevní literatuře	76
2.5.6. Marko jako národní hrdina	77
2.5.7. Historický vývoj přísloví „ <i>Товчеться, як Марко по неклі</i> “	78
2.6. Marko Prokljatyj a jednotlivé postavy v mystickém eposu <i>Золоті Ворота</i> Vasyla Pačovského	79

2.6.1. Model ukrajinského světa skrze mytologické prvky „chaosu“ a „kosmu“ v tvorbě V. Pačovského	83
2.7. Prokletí či nesmrtelnost? Věčný hrdina v interpretaci O. Storoženka a P. Zahrebelného	91
<u>ZÁVĚR</u>	100
<u>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY</u>	101

ÚVOD

Diplomová práce si klade za cíl zmapovat postavu Marka Prokljatého a její odraz v ukrajinské tvorbě, především pak v dílech Oleksy Storoženka a Vasyla Pačovského.

O. Storoženko je typickým představitelem ukrajinského romantismu, zaměřuje se především na minulost svého národa a na jeho tradice. Nezajímá se o současné politické dění, ani se nenechává příliš ovlivnit literárními proudy své doby. Podklady a materiály k dílu *Marko Prokljatyj*¹ sbíral třicet let. Přestože dílo zpracovává neběžný námět (legendu o M. Prokljatém), nemůžeme jej řadit k prvořadým dílům ukrajinské literatury, což má několik důvodů. Storoženkův romantismus byl poněkud opožděný, styl nebyl výrazně originální ani vymykající se, navíc dílo nebylo dokončeno samotným autorem. Z toho důvodu Storoženko nepatří mezi prvořadé klasiky, ale rozhodně ho zcela opomíjet. Stejně tak dílo Vasyla Pačovského *Золоті Ворота* není příliš známé. Na tom se jistě výrazně podílí fakt, že vyšlo v Torontu a na Ukrajinu se dostalo velmi málo výtisků.

Právě nedostatek zájmu o postavu Marka Prokljatého se stal hlavním stimulem pro napsání této práce. Postava Marka je poměrně nejednoznačná a mnohvrstevnatá, z toho důvodu se v mé práci objevuje analýza řady jednotlivých prvků a motivů souvisejících s postavou. Zabývám se jak materiálem legendárním, tak i mnohými historickými událostmi, které mají s postavou určitou spojitost.

Práce je zaměřena především na prozkoumání postavy Marka a její geneze, která má počátky ve starých mýtech a legendách. Podrobně se zabývám mytologicko-rituálními prvky, převážně pak přechodovými rituály a procesem iniciace a porovnávám s rituály domorodých kmenů. Stranou pozornosti nezůstává ani motiv incestu, který je na Ukrajině velmi rozšířený.

Práce se skládá ze dvou hlavních kapitol. První kapitola nás seznámí s životopisem Storoženka a jeho stěžejními díly, dále se věnuji postavení Oleksy Storoženka v kontextu ukrajinské literatury a hlavním prvkům v jeho tvorbě. Hlavní pozornost je věnována próze *Makro Prokljatyj*, která zůstává nedokončena a byla dopsána neznámým autorem. Právě určení autorství jednotlivých kapitol je velmi komplikované. Ve své práci se v této problematice opírám hlavně o studie A. Šamraje, kterému se povedlo tuto otázku do značné

¹ СТОРОЖЕНКО, О. *Марко Проклятий : Повість. Оповідання*. Київ : Дніпро, 1989, s. 307 - 379. ISBN 5-308-00324-6. (dále jen СТОРОЖЕНКО).

míry vyřešit. Dále jsem čerpala z vědeckých výzkumů a prací D. Ljubyče, D. Čyže, B. Lepkého a dalšího etnografického materiálu.

V druhé kapitole podrobně rozebírám povíšť² *Marko Prokljatyj*, analyzuji stěžejní postavy díla, mytologicko-rituální prvky, motivy incestu, prokletí (Věčný Žid - Ahasver), putování, useknutých hlav, vstupu do pekla a zvířecích pudů. Markovo chování a proces iniciace, kterým prochází, je podobné jako rituály a způsob života některých domorodých kmenů. Tyto rituály a chování iniciantů porovnávám s postavou Marka Prokljatého. V této oblasti jsem se nechala inspirovat díly M. Eliade *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*, A. Gennepa *Přechodové rituály : Systematické studium rituálů* a V. Turnera *Průběh rituálu*.

Práce se dále zabývá genezí postavy Marka, jeho různými obdobami v ukrajinské i světové literatuře, etymologií jména Marko, Markem jako postavou pohádkovou, postavou Svatého Marka, Marka Korolevyče, Bohatého Marka, Marka v církevní literatuře, Marka jako národního hrdiny a významem přísloví „*Товчеться, як Марко по пеклі*“. Tyto odlišné postavy se pokouším porovnat s postavou Marka Prokljatého a sleduji společné a rozdílné rysy. V této části jsem vycházela hlavně z prací D. Ljubyče, který se podrobně zabýval genezí Marka a jeho různými podobami v ukrajinské i světové literatuře.

V jedné z podkapitol (2.7.) se snažím o rozbor postavy z díla Pavla Zahrebelného *Тисячолітній Миколай*. Mykolaj je v mnohých směrech obdobou postavy Marka Prokljatého. Ve své práci jsem se snažila nastínit porovnání těchto postav a zodpovědět otázku jejich prokletí či nesmrtelnosti. Inspirací pro tuto studii se pro mě staly hlavně vědecké práce K. O. Hanjukové a S. Rešetuhy.

Další stěžejní autor, kterému se věnuji ve své práci, je Vasyl Pačovský. Představím zde jeho dílo *Золоті Ворота*, které je obdobou Dantovy *Božské komedie* a jehož hlavní postavou je Marko Prokljatyj. Osudy i charakteristika Marka v díle Pačovského jsou téměř totožné s Markem v díle Storozhenka. Největší rozdíl tkví hlavně v dobovém zasazení děje. Storozhenko zaměřuje děj hlavně na období povstání Bohdana Chmelnyckého i když konkrétních historických událostí najdeme v jeho díle velmi málo. Pačovský oproti tomu staví svého hrdinu do období občanské války (1917-1920) a na tomto krátkém úseku umělecky představuje šestisetletý vývoj ukrajinského národa. Pro Storozhenka je příběh Marka

² *Povisť* – do češtiny obtížně přeložitelný termín, literárně-umělecký útvar, jehož strukturu tvoří jakési pomezí mezi rozsáhlejší povídkou a románem. (*Великий тлумачний словник сучасної української мови*. Київ : Перун, 2004, s. 813. ISBN 966-569-013-2.)

Prokljatého hlavně morálním poučením, které předává svému národu. V jeho díle se prakticky neodráží nic ze současnosti autora. Pačovský žil oproti tomu v době zmítané politickými zvraty a událostmi, což se odráží v jeho tvorbě a postava Marka plní hlavně funkci uvědomění si správného formování samostatného státu. Tvorbou Pačovského se nejvíce zabývá I. A. Chyžňak, N. Mušyrovská, O. Kononenko, E. J. Balla a J. Horbljanský.

Z výše uvedeného vyplývá, že postavu Marka Prokljatého nelze rozhodně považovat za okrajovou záležitost. Autoři ho zasadili do různých období a na popisu jeho charakteristiky a osudů představují široké spektrum oblastí zájmu, jako jsou mýty a legendy, ukrajinská historie, lidová tvorba, tradice a další.

1. TVORBA OLEKSY STOROŽENKA³

1.1. Charakteristika tvorby Olekxy Storoženka, fáze tvorby, vývoj stylu, postavení poezie, prózy a dramatu v jeho díle

Literární činnost Olekxy Petrovyče Storoženka (1806 – 1874) spadá do 50. – 60. let 19. století. Jednalo se o poměrně složité období poznamenané přelomovými společenskými zvraty. Kromě zásadních změn v oblasti politické a ekonomické je možné pozorovat rychle se posilující boj národa za svobodu a rozvoj kulturně-uměleckého života všech národnostních menšin Ruského impéria. V druhé polovině 50. let se obnovuje společenská a kulturní činnost na Ukrajině a s tím souvisí i rozvoj literatury.

Literární proces je reprezentován hlavně pracemi z oblasti folkloristiky (*Записки о Южної Русі* P. Kuliše 1857-1858), vznikem almanachu *Хата* (1860), časopisu *Основа* (1861-1862), týdeníku *Черниговський листок* (1861-1863), vznikem západoukrajinských periodik (*Вечерниці, Мета, Русалка, Нива* aj.), kulturně-vzdělávacích činností „Громад“ aj.

³ *Oleksa Storoženko* se narodil v roce 1805 na Poltavsku. Jeho otec Petro pocházel ze starého kozáckého rodu. Storoženkoví předci byli kozáckými podplukovníky a měli velké statky a majetek na Poltavsku.

O. Storoženko studoval vojenskou školu v Petrohradě a v roce 1823 začal vykonávat vojenskou službu. Po roce 1824 se stal starším oficírem a hodně cestoval po jihu Ukrajiny. Při svých cestách studoval každodenní život vesničanů, setkával se s bývalými „sičovky“, slyšel mnoho legend a vyprávění o Záporožské Siči.

V roce 1825 se nacházel se svým plukem na Ukrajině a cestoval po Podolí s vojskem a nakupoval koně pro vojsko. Miloval historii a dávnou minulost, nevynechal příležitost navštívit a prohlédnout si starý dům či mohyly nebo dokonce i starý strom a na vše se důkladně vyptat starých lidí. V Nemyrově mu osmadvadesátiletý kněz vyprávěl o Nemyrovské bitvě z dob B. Chmelnyckého (r. 1648) a na Katerynoslavsku mu stoletý stařec Mykyta Korž popsal poslední léta období Záporoží. Tento materiál Storoženko zpracoval ve své tvorbě.

Storoženko se zúčastnil rusko-turecké války v roce 1829, kde byl raněn a o dva roky později se zapojil do snahy potlačit polské listopadové povstání z roku 1831. Po těchto událostech zanechává vojenskou službu a nastupuje do státní služby. Sloužil u známého kyjevského generálního gubernátora Bibikova a poté byl úředníkem na ministerstvu vnitra a od roku 1863 vykonával službu u generálního gubernátora Muravjova ve Vilniusu. V tuto dobu v Polsku a v Litvě propuklo povstání a Storoženko se stává nepřítelem Polska a stává se na stranu Ruska. Za věrnou úřední a vojenskou službu obdržel Storoženko vysoké tituly a vyznamenání.

Ke konci svého života zanechal službu a svá poslední léta strávil na statku v Horišyni, nedaleko od Beresta v Grodnenské gubernii. Věnoval se zahradnictví, lovu a rybolovu. Nosil ukrajinský kroj, měl kozácké vousy, a celou svou postavou připomínal Záporožce, které popisoval ve své tvorbě. Podzimní a zimní večery trávil v kruhu svých známých. Rád vyprávěl o svém životě, předčítal ještě nevydanou „povíste“ *Marko Proklyatij*.

Kromě literárního nadání byl i vynikající hudebník a řezbář. Za své řezbářské práce byl vyznamenán a obdržel medaili od Akademie Umění a za návrh pomníku letopisci Nestorovi získal titul umělce. Miloval přírodu a vyznal se v přírodovědě. Na svém statku vysadil nádherný sad.

Překládal některá díla Kvitky Osnovjanenka do ruštiny a také sám psal rusky. Psaní v ukrajinštině se mu znechutilo a přestává psát, když mu Katkov vytýká ukrajinský separatismus a Pypin ho nespravedlivě a jednostranně kritizuje. Možná ještě vážnějším důvodem přestat psát byly zdravotní problémy a potíže se srdcem, které způsobily jeho smrt 6. listopadu roku 1874. (ЛЕПКИЙ, Б. *Олекса Стороженко : Твори Том I., Марко проклятий і інші оповідання*. Берлін : Бібліотека Українського слова, 1922, s. 5–11.)

V Petrohradě vychází nové vydání *Кобзара* T. H. Ševčenka (1860), *Народні оповідання* Marka Vovčka (1857), román *Чорна рада* P. Kuliše, v jednotlivých periodikách jsou publikovány bajky L. Hlibova, čerty A. Svydnyckého, poezie J. Fed'kovyče, V. Kulyka, J. Ščoholiva, povídky P. Kuliše, Marka Vovčka, Hanny Barvinok, M. Olef'kovyče, O. Konyského, P. Kuzmenka, M. Čajky, D. Mordovce a dalších. Nové úrovně také dosahuje ukrajinská literární kritika.

V roce 1863 byl vydán tzv. „Valujevuv cirkulář“, jímž byla zakázána publikace knih v ukrajinštině, především vědeckého, náboženského a pedagogického zaměření. Po této události byly rozpuštěny „Громади“, časopis *Основа* přestává vycházet a řada ukrajinských činitelů byla nucena přestěhovat se do odlehlých částí Ruského impéria. Na počátku 70. let xenofobie roku 1863 začala ustupovat, cenzura slábla a Kyjevané postupně obnovovali svou uměleckou činnost.

V časopise *Основа* O. Storoženko vydává více než deset povídek a črt, drama *Гаркуша* a v Petrohradě roku 1863 dvoudílnou sbírku *Українські оповідання*. Represivní carská opatření zaměřená proti ukrajinské literatuře přerušila rozvoj literárního procesu a přiměla O. Storoženka přestat psát v ukrajinském jazyce. Ve své spisovatelské činnosti však autor pokračuje a po vydání „Valujevova cirkuláře“ píše pouze rusky.

M. Žyteckij se domnívá, že Storoženko příliš nekopíroval tendence vývoje ukrajinské literatury.⁴ Kritik vychází z faktu, že hlavní myšlenkou celého literárního procesu druhé poloviny 19. století na Ukrajině bylo posílení nacionální ideje. Patriotismus O. Storoženka byl ovšem zaměřen spíše „pasivně“ do minulosti než aktivně do budoucnosti: „Тільки і жити нам споминками“⁵. Storoženko žije minulostí a tuto minulost zakomponovává do své tvorby.

O. Storoženko měl vždy velký zájem o minulý a současný život národa, rychle se seznamoval s lidmi, uměl jim naslouchat a mluvit s nimi. Nechával si vyprávět různé legendy a příběhy z minulosti, které hojně ve své tvorbě využíval. Jeho díla nám mnohdy připomínají lidová vyprávění a někdy jsou velmi podobná převyprávěným legendárním událostem.

Storoženkova tematika není příliš rozmanitá: způsob života, zvyky, pověry tehdejšího ukrajinského vesnického lidu a hrdinské kozácké činy spojené s obdobím existence

⁴ ЖИТЕЦЬКИЙ, Г. Українські оповідання А. П. Стороженка. *Київська Старина*, 1905, кн. 9., s. 367-368.

⁵ СТОРОЖЕНКО, s. 10.

Зáпоро́жскé Си́че, náродně-osvobozenécké hnutí v období Koliivščyny, zobrazení bývalých „sičovyků“⁶.

V jeho próze se objevují dynamické syžety, neočekávaná rozuzlení, jeho vyprávění je přirozené, Storoženko používá bohatý jazyk a množství frazeologismů. I. Franko nazval autora „vypravěčem, který má talent a dobře ovládá ukrajinský jazyk a také poukázal na jeho hluboké vnímání lidského života“⁷. B. Lepkyj ilustruje tento přístup Storoženkovými vlastními slovy, která nalezneme v jeho díle „Матусине благословення“ : „*Яка то гарна наша старовина була! Що то за люде, що то за душі були в нас під ту велику руїну!... Тільки жити нам споминами. Ну, та дарма! Хоч один дуб зоставсь, та багато на йому жолудів. Матуся наша, Вкраїна, не покинула нас без свого благословення...*“⁸, a v díle „Закоханий Чорт“: „*Наша українська врода, нагріта гарячим полуденним сонцем, навіва на думи насіння поезії і чар. Як пшениця зріє на сонці і складається у копи й скирти, так і воно те насіння, запавши у серце й думку, зріє словесним колосом, складається у народні оповідання й легенди*“⁹.

Podle Bohdana Lepkého je Storoženko inteligentním člověkem s obrovskou fantazií. Podobá se starším spisovatelům z aristokratických rodin svou idealistickou láskou k rodnému kraji a zároveň absencí zájmu o otázky sociálně-ekonomické a politické. Svou pozornost zaměřuje na ukrajinskou minulost, kozácké hrdiny, zabývá se tím, jak žili jeho předkové, nad čím přemýšleli, o čem snili. Řečeno slovy B. Lepkého: „*Його письменницька праця, це не літературне професійне діло, воно не пахне кабінетом, клубом, редакційним нервовим льокалем, воно виростає з рідної землі, як дуб, або колос пшениці, на йому чути тепло українського сонця і подув степового вітру*“¹⁰.

Jedním z nejvýraznějších prvků tvorby Storoženka je bohatý lidový jazyk. Jazyk nebyl pro Storoženka předmětem studia, přejal jej z každodenního života a z národních úst. V jeho tvorbě narazíme i na cizí slova, která se v tu dobu v lidovém jazyce používala, ale rytmika a melodičnost jazyka jsou čistě ukrajinské. Je to živý a barvitý jazyk, který se nepodobá spisovnému jazyku.

⁶ *Зáпоро́жскý коза́к* v 17. století. (*Ukrajinsko-český slovník*. Praha : Academia, 1994, s. 1098. ISBN 80-200-0157-3.)

⁷ ФРАНКО, І. *Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 року : Зібрання творів у 50 томах*. Том 41., Київ, 1984, s. 338.

⁸ Тамтє́ж, s. 226.

⁹ СТОРОЖЕНКО, О. *Закоханий чорт ; Історико-фантастичні повісті та оповідання*. Київ : Дніпро, 2001, s. 71. ISBN 966-578-044-1.

¹⁰ ЛЕПКИЙ, Б. *Олекса Стороженко : Твори. Том І. : Марко проклятий і інші оповідання*. Берлін : Бібліотека Українського слова, 1922, s. 7.

I. Stešenko rozděluje Storoženkovu tvorbu do tří skupin: 1. díla historického charakteru s a) reálným syžetem b) legendárně-fantastickým syžetem; 2. díla etnografická; 3. díla s anekdotickým základem.¹¹

M. Zerov oproti tomu rozděluje Storoženkovu tvorbu poněkud odlišně. Dělí ji také do tří skupin, přičemž do první skupiny řadí humoristické povídky, jejichž syžet má základ v historických anekdotách: „Вуси“, „Голка“, „Сужена“, „Чортова корчма“. V těchto povídkách je historický materiál často spojen s národně-mytologickými a fantastickými prvky, je zde patrný autorův zájem o kozácké období. Do druhé skupiny Zerov řadí povídky, v jejichž názvech se odráží některé národní pořekadlo: „Вчи лінивого не молотом, а голодом“ a další.¹² V těchto povídkách autor poukazuje na špatné lidské vlastnosti (lenost, závist, despotismus, namyšlenost, neochota, aj.). Historické povídky (portréty) řadí Zerov do třetí skupiny, je to samozřejmě nejvýraznější Storoženkova povídky *Marko Prokljatyj* aj.¹³

Většina literátů se dnes přiklání k rozdělení Zerova, které je více komplexní a bere v potaz etymologii názvů, která byla pro Storoženka očividně velice podstatná.

V roce 1857 v ruském časopise *Северная пчела* vychází první román Storoženka *Братья близнецы. Очерки Малороссии прошлого столетия*. Petro Chropko říká, že i když je román napsán v ruštině, vyzařuje z něj ukrajinská spontánnost.¹⁴ Storoženko zde popisuje starosvětské panstvo, používá etnografické popisy a historické exkurzy, líčí každodenní způsob života a ke každé kapitole přiřazuje básnický epigraf, který převzal z lidových písní, pořekadel, přísloví, pláčů a nářků. Objevují se zde ukrajinská slova a spojení přejatá od H. Kvitky-Osnovjanenka, Je. Hrebinky, L. Borovykovského.

Ve sbírce povídek *Рассказы из крестьянского быта малороссиян*¹⁵, která je také napsaná v ruštině, Storoženko čtenáři popisuje fantastický svět mýtů a pověr. Autor zde

¹¹ Do první skupiny řadíme díla a) „Межигорський дід“, „Голка“, „Кіндрат-Бубненко Швидкий“, „Прокіп Іванович“, *Гаркуша*; b) „Матусине благословенне“, „Закоханий чорт“, „Чортова корчма“, „Дорош“, „Мірошник“, *Марко Проклятий*. Do druhé skupiny patří díla: „Се така баба, що чорт їй на махових вилах чоботи оддавав“, „Вчи лінивого не молотом, а голодом“, „Не впусти рака з рота“, „Два брати“, „Нехай лучче буде злий, ніж дурний“, „Розумний бреше, щоб правди добути“, „Дурень“, „Жонатий чорт“, „Скарб“, „Три сестри“, „Сужена“, „Вивів дядька“, „Чоловік та жито“. Do třetí skupiny Stešenko řadí: „Вуси“ a „Не в добрий час“. Samostatně lze řadit bajku „Кури та собака“ a povídky „Споминки про Микиту Леонтовича Коржа“. Bajku vyčleňuje Stešenko zvláště, protože podle něj není charakteristická pro Storoženkovu tvorbu a povídky není do značné míry beletristického charakteru a proto ji nelze příliš hodnotit z uměleckého hlediska. (ЗЕРОВ, М. *Олекса Стороженко*. Твори : У 2-х тт. Т.2., Київ 1990, s. 219-224.)

¹² „Се така баба, що чорт їй на махових вилах чоботи оддавав“, „Лучче нехай буде злий, ніж дурний“, „Не впусти рака з рота“ aj. (Тамтѣж.)

¹³ „Кіндрат Бубненко-Швидкий“, „Межигірський дід“, „Оповідання Грицька Ключника“, „Прокіп Іванович“, „Дороги“, „Мірошник“. (Тамтѣж.)

¹⁴ СТОРОЖЕНКО, s. 10.

¹⁵ Тамтѣж, s. 384-561.

používá konkrétní toponyma, která jsou spojena s konkrétními regiony Ukrajiny (*Ворскла, Псло, Дніпро, Полтава, Зіньків, Ромни, Прилуки, Пирятин, Хорол, Гурбінці, Микільська*) a poukazuje na prvky, které jsou příznačné a typické pro určitý region.¹⁶ Ve 20. letech 19. století se Storoženko setkal na Poltavsku s N. V. Gogolem. Toto setkání popisuje ve své eseji „Спогад“¹⁷, v němž líčí mladého Gogola jako studenta Nižynského gymnázia.

Od roku 1861 je Storoženko na Ukrajině vnímán již jako ukrajinský spisovatel. Jeho díla se vydávají v časopise *Основа*. V roce 1863 v Petrohradě vychází sbírka *Українські оповідання*, kterou Storoženko napsal již v 50. letech, ale teprve v tomto roce ji mohl vydat. Převážně se jedná o miniaturní humoresky vydávané v časopise *Основа* v rubrice *З народних уст*. Ty byly později spojeny do jednoho cyklu s názvem *Українські оповідання*. Objevují se zde lidové a folklórní motivy. Například povídka „Се така баба, що чорт їй на махових вилах чоботи оддавав“¹⁸ je napsána na základě známého ukrajinského rčení „Де чорт не справиться - туди бабу пішле“. Další povídka „Два брати“¹⁹ je napsána na motivy folklórního syžetu o chudobě a bohatství. V povídce „Закоханий Чорт“²⁰ Storoženko zpracoval mytologický motiv o lásce čerta a vědmy. Petro Chropko se domnívá, že Storoženko převzal romantické prvky od mladého Gogola. Spatřuje zde podobnost syžetu s dílem *Вечера на хуторі близ Диканьки*. Storoženko chtěl vytvořit poetický obraz Ukrajiny s jejími lidovými zvyky, pořekadly, legendami a písněmi.

Historická tematika, popisy života Záporožců, vzpomínky na Sič jsou vyličené v povídkách „Кіндрат Бубненко-Швидкий“²¹, „Прокіп Іванович“²², „Дорош“²³ a „Мірошник“²⁴. Storoženko zde popisuje Záporožce jako národního, silného, odvážného hrdinu, který chrání svůj rodný kraj. V tomto směru byl autor inspirován N. V. Gogolem a jeho románem *Тарас Бульба*, H. Kvitkou-Osnovjanenkem a jeho díly *Головатий, Основание Харькова* a romány P. Kuliše *Михайло Чарнишенко, Чорна рада*. V těchto dílech jsou romantické postavy hlavních hrdinů zároveň i reálnými historickými postavami. Petro Chropko řadí tato díla do žánru črty nebo beletristického portrétu, i když častěji jsou

¹⁶ Například v povídce „Подкидыш“ autor popisuje panoráma jarního Kujeva („зелень Голосіївського лісу, споруди Видубицького монастиря, золоті бані церков і дзвіниць Печерської лаври, Аскольдова могила, Микільський військовий собор, військові казарми мавританського стилю, Царський сад, Золотоверхий Михайлівський собор, Десятинна церква“). (Tamtéž, s. 444.)

¹⁷ *Отечественные записки*. кн. 4., 1859.

¹⁸ СТОРОЖЕНКО, s. 21.

¹⁹ Тамtéž, s. 28.

²⁰ Тамtéž, s. 66.

²¹ Тамtéž, s. 135.

²² Тамtéž, s. 157.

²³ Тамtéž, s. 183.

²⁴ Тамtéž, s. 193.

vnímána spíše jako povídka. V díle *Споминки про Микиту Леонтіївовича Коржа*²⁵ se podrobně popisuje život Záporožců na Siči a poslední léta její existence před zničením.²⁶ Oproti tomu povídky „Вуси“²⁷ a „Голка“²⁸ jsou realistické, humor zde má sociální charakter a přerůstá v satiru. Jejich základ nalezneme v ukrajinských anekdotách.

Storoženko také napsal několik básní a drama *Гаркуша*²⁹. Těžištěm jeho tvorby byla ovšem próza.

Za života Storoženka byly povídky jako „Закоханий Чорт“, „Вуси“, „Голка“ přeloženy do ruštiny, němčiny, srbštiny a chorvatštiny. M. Kropyvnycký v roce 1885 inscenoval povídku „Вуси“ a vytvořil stejnojmennou komedii ve čtyřech dějstvích.³⁰

K nejznámějším Storoženkovým povídkám patří: „Матусине благословення“, „Закоханий Чорт“, „Дорош“, „Вуси“, „Голка“, ale bezesporu za nejzdařilejší je považována povísta *Marko Prokljatyj*³¹.

Storoženko navázal na tradici N. V. Gogola a H. Kvitky-Osnovjanenka. V jeho tvorbě se spojuje líčení každodenního života, zvyky a pověry ukrajinského lidu s romantickým popisem hrdinského boje záporožských kozáků proti dobyvatelům Ukrajiny.

1.2. Povísta *Marko Prokljatyj* v kontextu autorovy tvorby

Poprvé se povísta *Marko Prokljatyj* objevuje ve Lvovském časopise *Правда* v roce 1870. Byly zde otištěny pouze první dvě části. Toto vydání provázela poměrně ostrá kritika samotné redakce: „Знання в українській словесності своїми оповіданнями п. Стороженко задумав був намалювати широку картину Хмельниччини, проснувавши історію народною легендою про Марка, та, не знаючи джерел історичних, не зміг

²⁵ Тамтєж, s. 203.

²⁶ Například Záporožec Mykyta Korž je historická postava a od dětství byl vychováván „sičovyky“.

²⁷ Тамтєж, s. 104.

²⁸ Тамтєж, s. 114.

²⁹ Významově se *Гаркуша* blíží Ševčenkovu dramatu *Назар Стодоля* a Kostomarovovu dramatu *Переяславська Ніч*. Hlavní postavou je povstalecký vůdce Harkuša, který se svým oddílem „mučí“ panstvo na Levobřežní Ukrajině. Zde se Storoženko inspiroval H. Kvitkou-Osnovjanenkem a jeho dramatem *Предання о Гаркуше* z roku 1842. Svěho hrdinu Storoženko popisuje jako romantického, odvážného, spravedlivého a troufalého. Všechny syžetové kolize dramatu jsou spojeny vášnivou láskou povstalce a manželky setníka. Drama *Гаркуша* se dlouhou dobu hrálo v Haličském divadle. (Тамтєж, s. 265.)

³⁰ Sám M. Kropyvnyckyj si v této komedii zahrál hlavní roli.

³¹ Jsou známá dvě divadelní zpracování povísta *Marko Prokljatyj*, P. Barvins'kého z roku 1898 a V. Popovyče (Rajs'kého) z roku 1902. Tato zpracování se dochovala v rukopisech inscenace *Не в добрий час* M. S. Tuho (Korolja) a *Чорт, закоханий у відьму* neznámého autora. (СТОРОЖЕНКО, s. 24).

виставити людей справдешніх і обставин сьогочасних. Картина вийшла в його мертва, історія незгідна з дійсними фактами, оповідання недоладне. Отже, тільки початок сеї марної праці п. Стороженка, маючи такі свої хиби, стоїть печаті. Мова квітчаста, склад сміливий, малювання розкішне. Оце печатаємо з його оповідання тільки шматочок, а цілу книгу відсунули геть яко схиблену на всі боки словесну працю³². Po smrti Storoženka časopis v roce 1876 otiskl prvních osm částí a v roce 1879 se toto dílo objevuje v Oděse jako samostatná publikace pod názvem *Марко Проклятий. Поэма на малороссийском языке из преданий и поверий запорожской старины*³³.

Vydání z roku 1879 obsahovalo celkem šestnáct částí. Nejčastěji se uvádí, že dvanáct jich napsal sám Storoženko a další čtyři části byly napsány neznámým autorem z okruhu oděského redaktora V. I. Bilého. V dopise Storoženka oděskému vydavateli V. I. Bilému³⁴, datovaném 8. března roku 1874, je stručně popsán plán „povístei“³⁵.

Kolik částí Storoženko skutečně napsal zkoumá A. Šamraj³⁶. Spatřuje problém v tom, že se zachovaly různé zmínky autora a vydavatele V. I. Bilého o množství originálních kapitol. V. I. Bilý v předmluvě k oděskému vydání kategoricky potvrzuje autentičnost dvanácti částí: „В виду трудов и такой добросердечной откровенности покойного А.П. об его посмертном произведении, считаем долгом объяснить, что из шестнадцати глав этой поэмы, двенадцать окончательно, написаны собственною рукою покойного А.П., а остальные четыре главы сгруппированы, по крайнему разумению, сообразно письмам, его плану и взглядам на цель и значение этого произведения...“³⁷

³² *Правда*, Lvov, 1870, s. 153.

³³ СТОРОЖЕНКО, s. 17.

³⁴ Тамтѣж, s. 563.

³⁵ "Марка" печатать 9 глав. Четыре главы составляют экспозицию и других пять будет действие. Главы X и XI относятся к эпизоду который группируется из 5 глав. В этот эпизод войдут следующие произведения: формирование Павлюгою загона, военного совета о нападении на Еремию, размещение загонцов на позицию, к Четвертинский с женою попадают в руки Павлюги, смуты в загоне Вишневецкого, известие о разбитии Хмельницким под Корсуном двух гетманов, нападение на замок, битва, появление Марка, замок взят штурмом, резня, смерть полковника Гуни. Следующий эпизод группируется из 4 глав. В них войдут следующие происшествия: отступление Еремии, который, как искусный полководец, обманывает казаков и благополучно переправляется через Днепр, Богдан Хмельницкий в Белой Церкви, его универсалы. Паны, пораженные паникой, разбегаются по своим замкам и приводят их в оборонительное положение. Хмельницкий направляет загонцы на замки панов, Кривонос и Павлюга идут на Немиров, резиденцию к Четвертинского. Взятие приступом Немирова, беспощадная резня, убаение к Четвертинского, банкет казаков. Павлюга женится на княгине Четвертинской. Эти 4 главы основаны на исторических фактах и подробностях, которые и теперь еще живут в изустном предании народа.“ (СТОРОЖЕНКО, s. 17.)

³⁶ СТОРОЖЕНКО, О. *Українські оповідання* : Статті і Редакція А. Шамрая. Том 2., Харків : Державне видавництво України, 1930, s. 254.

³⁷ СТОРОЖЕНКО, А. П. *Марко Проклятий*. 1879, s. 4.

Storoženko se ve svých dopisech adresovaných Bilému zmiňuje o jedenácti a ne dvanácti kapitolách. První zmínka se objevuje v dopise ze 13. prosince roku 1873: „*Насчет повести, Антон Андреевич (Глушановський А. Ш.) сказал вам отчасти только правду, потому что она не окончена, а написано только одиннадцать глав, а еще следует девять...*“³⁸ I ve svých posledních dopisech datovaných rokem 1874 (tedy posledním rokem Storoženkovy života) se prozaik nikde nezmiňuje o tom, že bude pokračovat a že by tak mohla vzniknout dvanáctá kapitola.

A. Šamraj porovnává originální kapitoly, které Storoženko posílal Bilému pro tisk, s neoriginálními. Storoženko radí Bilému vydat pouze devět kapitol. Devátá kapitola končí hostinou u Jeremiji Vyšneveckého a obsahuje prvky detailního uměleckého zpracování materiálu, které Šamraj spatřuje i v předchozích kapitolách. Autor důkladně popisuje jednotlivé scény, historický exkurz, epizodu se svatební kyticí kněžny Četvertynské a na konci scény Jeremiji a pátera Zalenského v kabinetě. Události v desáté a jedenácté kapitole jsou velice stručně popsány a to proto, že V. I. Bilý naléhal na Storoženka, aby je rychle dokončil a dal k tisku. Když Šamraj zkoumá a porovnává dvanáctou kapitolu s předchozími kapitolami, nevidí zde žádné umělecké rozdíly. Třináctá kapitola se také neliší od ostatních kapitol, ale od čtrnácté kapitoly až do konce povístek neodpovídá koncepci Storoženka.

A. Šamraj spatřuje prvky Storoženkovy „rukopisu“ i ve třinácté kapitole a vysvětluje to jednoduchým způsobem. Storoženko poslal v dopise Bilému třináctou kapitolu v podstatě celou zpracovanou a dialogy byly dokonce v ukrajinštině. Neznámý autor tedy pouze přeložil scény týkající se popisu do ukrajinštiny a dialogy a repliky přepsal ze Storoženkovy dopisu beze změn. Tímto způsobem se zachovala Storoženkovy koncepce díla ve třinácté kapitole. Šamraj se domnívá, že autorem dvanácté kapitoly nemůže být nikdo jiný než sám Storoženko, ale připouští, že vydavatel mohl rozdělit Storoženkovy jedenáctou kapitolu na dvě a tak vznikla kapitola dvanáctá.

V. I. Bilý v předmluvě k prvnímu vydání poukazuje na to, že poslední čtyři části byly napsány neznámým autorem podle odpovídajícího Storoženkovy plánu. Podle tvrzení Šamraje tento neznámý autor neprojevoval žádnou výraznou iniciativu při zpracování původního tématu, jeho text není příliš dynamický a zápletky jsou slabé. Kompiluje různé etnografické

³⁸ КОМАРОВ, М. К биографии А. П. Стороженка. кн. 3-я, *Киевская Старина*, 1900, s. 279-281.

materiály, které jsou mechanicky pospojovány a příliš nenavazují na koncepci Storoženka. Například celá čtrnáctá kapitola je napsána na základě různých etnografických materiálů.³⁹

V patnácté kapitole Marko promlouvá ke statkářům. Tuto promluvu neznámý autor převzal doslovně z Gogolova díla *Тарас Бульба*⁴⁰: „*Ач як вони тут глуздують та бенкетують... А там горять села, города... мучать народ християнський. Хіба забули гетьмана Остряницю, обозного Сурмилу, Чурая і других, як їх ляхи колесували і прибивали живих на палях, обливали гарячою смолою і жарили пекельним вогнем? Забули? Хіба не знаєте, як наші церкви пограбовані і віддані жидам на оренду, а саму віру зруйнували вороги-гадюки?...*“⁴¹

Poslední šestnáctou kapitolu neznámý autor zasvětil putování Marka po světě. Napsal ji podle vzoru lidových vyprávění o cestě do Jeruzaléma. Objevují se zde hrubé vtipy o Markově snaze vyhledat věčného Žida a „dát mu za vyučenou“. Tato kapitola v žádných ohledech neodpovídá plánu Storoženka.

Největší rozdíly mezi originálem a dokončenou částí se projevují ve stylu. Neznámý autor se nesnaží rozvíjet dialogy a nahrazuje je šablonovitými výrazy z lidových průpovědek a rčení: „*Еге!.. Як чорт улізе в очерет, то в котру схоче дудку грає... Хоч пий – умреши, і не пий – ноги задереш...*“⁴² Svůj chudý slovník doplňuje specifickou lexikou z materiálů o lidové medicíně: „*Отсе, бачите, сон... отсе горицивіт... і гадюча цибуля... отсе Петрів батіг... отсе тирлич... а отсе свербігуз і деревій, до грудей і до чоловічого живота добрий... отсе буркун... а отсе чорнобиль... до голови і до жіночого живота дуже потрібний... а отсе молочай, як чоловікові, вже знаєте, невдачай...*“⁴³.

Storoženko používá silné výrazy a hrubé nadávky v replikách a dialozích a tímto zvýrazňuje určité rysy postav. Tyto silné výrazy ovšem nepoužívá v popisech. V poslední kapitole neznámý autor uniká dialogům a používá schematické popisy, v nichž používá silné výrazy, čímž se vzdaluje Storoženkově stylu, např: „*Що таке діялось і робилось на Подолі і Волині, як там люди бились і гризлись, як ті звіряки - у далеку сторону України не доходило ніякої звістки...*“⁴⁴; „*Збирав побитих казаків, рив ями й закопував їх,*

³⁹ 1) Kozák Носоруп a jeho žena (na motivy anekdoty o zlé ženě); 2) Způsob přípravy „varenychy“ (kořalka svařená s medem, kořením a ovocem; obl. vařenka); 3) Vyprávění o pokladech; 4) Bába Horpyna a její národní medicína, pijácké písně atd.

⁴⁰ ГОГОЛЬ, Н. В. *Тарас Бульба*. Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1959.

⁴¹ СТОРОЖЕНКО, s. 596.

⁴² Тамтєж, s. 593.

⁴³ Тамтєж, s. 595.

⁴⁴ Тамтєж, s. 592.

прохамаркавши над покійними молитву...⁴⁵; „та й вони його товкли та тріпали“⁴⁶; „Там вони зовсім зашолудивили, бо набрались пранцьоватого духу і стали єретичного сина синами“⁴⁷.

Celá povist' vznikala velmi dlouhou dobu. Autor v průběhu třiceti let sbíral legendy „*про вічного страдника-мандрівника Марка якого за гріхи не приймає земля*“⁴⁸. Důvodem tak dlouhého psaní povisti byla kritika Storoženkovy tvorby. Toto vše autor důvěrně popisuje v korespondenci V. I. Bilému: „*А что касается до окончания "Марка", то к тому, что писал вам в предыдущем письме, прибавляю, что с 1863 по 1870 год сильно меня понукало продолжать; не знаю, как я смог удержаться от этого литературного давления, но с 70-го года успокоился, и за последние три года многое даже выветрилось из выношенного под сердцем...“⁴⁹*

V roce 1863 Storoženko vydal v Petrohradě sbírku *Українські оповідання*, která byla podrobena ostré kritice. Historik ruské literatury O. I. Pypin kritizuje Storoženkův politický postoj: „*Стороженко избралъ дѣятельность особаго рода, не показывавшую въ немъ особеннаго политическаго и общественнаго развитія*⁵⁰ [...] *таким людям, як Стороженко, нема ніякісінького діла до земних треволнений [...] чи буться де - небудь люди, чи не буться, а коли вони не співчувають війні, то тільки через те, що в такім разі цукор може подорожчати на стільки копійок і їхній щорічний бюджет збільшиться на кілька копійок*“⁵¹. Kritice se mimo jiné nelíbila „*пřílišná idealizace ukrajinského národního koloritu a zastírání temných stránek vesnického života*“⁵². Pypin považuje za nevhodný způsob, jakým Storoženko ve své tvorbě představuje „*ukrajinský kraj, ve kterém lidé nedělají nic jiného, než se baví, pijí, milují se s krásnými dívkami a pochutnávají si na melounech*“⁵³. Dále kritizuje Storoženkovy popisy intimních scén a popisy ženského vzhledu. Právě kritiku Pypina lze považovat za jediný pokus hlouběji analyzovat Storoženkovu tvorbu, která vyšla za života autora. Jiný kritik N. I. Petrov se zaměřuje na

⁴⁵ Тамтєж, s. 598.

⁴⁶ Тамтєж, s. 599.

⁴⁷ Тамтєж, s. 600.

⁴⁸ Тамтєж, s. 563.

⁴⁹ КОМАРОВ, М. К биографии А. П.Стороженка. кн. 3-я, *Киевская Старина*, 1900, s. 294.

⁵⁰ ПИПІН, О. І. *Історія словянської літератури*. І. т., 1879, s. 378.

⁵¹ ПИПІН, О. І. "Современник". 1863, ч. 8.

⁵² Тамтєж.

⁵³ ПИПІН, О. І. *Історія словянської літератури*. І. т., 1879, s. 379.

Storoženkovu tvorbu vydávanou v časopise *Вѣстник Западной России*: „Она вызвана была послѣднею польскою смутою и отличается чисто-полицейскими воззрѣніями на нее“⁵⁴. Tato kritika Storoženka velmi zasáhla. Jednak bylo zřejmé, že kritik jeho povídky vlastně ani pořádně nepřečetl a navíc se nenašel nikdo, kdo by se za Storoženka postavil. Ani významní ukrajinští spisovatelé jako Kuliš, Kostomarov a další nereagovali. V té době se Storoženko zapřísáhl, že přestane psát v ukrajinštině.

Objektivnější pokusy o hodnocení Storoženkovy sbírky *Українські оповідання* provedli N. I. Petrov (1884) a O. Ohonovský (1891). U Petrova vidíme tendenci prozkoumat genezi Storoženkových povídek z hlediska folklórních pramenů, stanovit paralely s „Večery“ N. Gogola a ohodnotit umělecký jazyk literárního díla.⁵⁵ Ohonovský se také pozastavuje nad charakteristikou Storoženka jako představitele pohádkově-romantického směru.⁵⁶

K 25. letému výročí Storoženkovy smrti (1899) a později i k stoletému jubileu narození spisovatele (1905) vzniká několik rozsáhlejších statí v různých ukrajinských časopisech. Jedná se například o článek A. Krymského s intrikujícím názvem „*Чому О. Стороженко покинув писати по-українськи?*“ vydaný v časopise *Літературно-Науковий Вісник* (1901), články H. Žyteckého a (*Київська Старина*, 1905) a V. Naumenka (*Київська Старина*, 1899). V jiném duchu než předchozí články je napsána široká úvaha o Storoženkově uveřejněná v časopise *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, jejímž autorem je I. Stešenko. Úvaha je spíše informativního rázu a pojednává o tendenci k Storoženkově rehabilitaci.⁵⁷

Ve známé monografii *Історія українського письменства* S. Jefremova nenalzáme v podstatě žádné nové pohledy na tvorbu Storoženka: jeho povídky jsou „pouze pěknými „chrastítky“ ozdobenými rukou skutečného mistra, ale více než povrchní krásu od nich čekat nemůžeme“⁵⁸. Podobným způsobem charakterizuje Storoženka i redaktor jeho sbírky povídek *Українські оповідання* (1918) M. Rudnycký. V krátkém úvodu Rudnycký výstižně a ostře podává psychologickou analýzu spisovatele jako představitele provinčního ukrajinského

⁵⁴ ПЕТРОВ, Н. І. *Очерки истории украинской литературы XIX столетия*. Киев 1884, s. 227.

⁵⁵ Tamtéž, s. 211-227.

⁵⁶ ОГОНОВСЬКИЙ, О. *Історія літератури руської*. Львів 1891, č. 3, s. 307-375.

⁵⁷ СТЕШЕНКО, І. О. П. *Стороженко. Причинки до характеристики його творчости*. *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*. Львів 1901, т. XIII., s. 1-46.

⁵⁸ ЄФРЕМОВ, С. *Історія українського письменства*. Київ : Вік, 1917, s. 272-273.

panstva na počátku 19. století, které není schopné zapomenout na záporožské zvyky a způsob jejich života.⁵⁹

Jedinou disonancí k výše uvedeným statím je úvod B. Lepkého v berlínském vydání Storoženkových děl.⁶⁰ V povídkách Lepký spatřuje citlivost a to hlavně v popisu přírodních scenérií a kultury ukrajinského národa. Storoženka vidí jako člověka s velkou fantazií a uměleckým vkusem. Ztotožňuje ho se spisovatelem, kteří mají aristokratický původ a milují svůj rodný kraj, jeho přírodu, bohatství, krásu a bohatou minulost. Lepký vyzdvihuje Storoženkův zájem o minulost, ale kritizuje jeho nezájem o společensko-ekonomickou a politickou sféru života. Podle Lepkého je Storoženko jedním z nejlepších umělců popisujících krásnou minulost Ukrajiny.⁶¹

Děj povídky je zasazen do historického období, i když popis událostí není hlavním syžetotvorným prvkem, ale spíše dokreslením příběhu. Podle lidových vyprávění spadá příběh Marka do období povstání Chmelnyckého⁶². Na pozadí příběhu se objevuje mnoho historických postav (Jeremija Vyšnevecký, jezuita Zalynský, kněžna Korecká, kníže Četvertynský, Kryvonis, Pavljuha, Hunja, Svyt a další⁶³).

V roce 1835 se Storoženko nacházel s plukem v Nemyrově. Tam se setkal se slepým knězem, jenž byl v mládí průvodcem svého starého slepého praděda, který se zúčastnil kozácké slavnosti a svatby Kobzy s kněžnou Četvertynskou v roce 1648. To vše vyprávěl svému pravnukovi, jenž příběh předal Storoženkovi. Příběh o Kobzovi a válečném období kozáků Storoženka velmi zaujal a stal se zřejmě jedním z jeho hlavních pramenů o této problematice. Z toho důvodu se Storoženko rozhodl ukázat svého hrdinu na pozadí osvobozené války let 1648-1654.

Autorská koncepce hrdiny je důkladně popsána v jednom z dopisů V. I. Bilému: *„Каждый народ имеет своего скитальца: древние греки – Одиссея, французы – Вечного жида Сантенера, испанцы – Мельмота, у немцев и англичан их не перечесть, у русских – Кащей Бессмертный, а у малороссиян – Марко Проклятый, но, кажется,*

⁵⁹ РУДНИЦЬКИЙ, М. *Передне слово до творів Стороженка*. Київ : Видавництво "Серп і Молот", 1918, s. 126.

⁶⁰ СТОРОЖЕНКО, О. *Марко Проклятий і інші оповідання*. Том 1., Зі вступом і поясненнями Богдана Лепкого, Берлін : Видавництво "Українське Слово", 1922, s. 5-10.

⁶¹ СТОРОЖЕНКО, О. *Твори*. Зі вступом і поясненням Б. Лепкого, Берлін : Видавництво "Українське Слово", 1922, т. I., s. 6.

⁶² *Хмельниччина* : období vlády hetmana Bohdana Chmelnyckého na Ukrajině (1648-1657). Povstání ukrajinského národa v čele s tímto hetmanem. (*Великий тлумачний словник сучасної української мови*. Київ : Перун, 2004, s. 1347. ISBN 966-569-013-2.)

⁶³ СТОРОЖЕНКО, s. 563.

малоросійський Марко заткне за пояс всіх скитальців“⁶⁴. Z těchto slov je možné usoudit, že Storoženko prostudoval světovou literaturu, která se zabývala „věčnými poutníky“ a své dílo považoval za velice cenný doklad o poutníkoví ukrajinském.

B. Lepký označuje povísteť *Marko Prokljatyj* za jedno z nejlepších ukrajinských prozaických děl, které má originální téma, odvážný literární záměr, široký záběr, plastičnost, psychologické bohatství, barvitý a lidový jazyk. Podle Lepkého všechny tyto prvky vytváří poému, která je jakýmsi vzorem ukrajinského písemnictví. Lepký je pravděpodobně jedním z mála kritiků, kteří hodnotí Storoženka takto vysoko.

Historický materiál (unie⁶⁵, první kozácká povstání⁶⁶ – Nalyvajko⁶⁷, Kosynský, pochody Zápороžců atd.) Storoženko čerpal z díla H. Konyského (*История Руссов*⁶⁸) a M. Markevyče (*История Малороссии*)⁶⁹.

⁶⁴ Tamtéž.

⁶⁵ Roku 1596 byla uzavřena tzv. Brestská unie, již uznala část pravoslavného kléru na západní Ukrajině za svoji hlavu papeže v Římě. Tím vznikla tzv. řeckokatolická církev, neboli uniaté. Právě rozvinutý Lvov se stal centrem a baštou uniatů, přestože se převažující polské obyvatelstvo stále hlásilo k římskokatolické církvi a německé k protestantské. Tak se i po církevní stránce západní Ukrajina oddělila od pravoslavného Východu a přimkla se k západní křesťanské Evropě. Roku 1946 po přičlenění západní Ukrajiny k sovětské Ukrajině byla řeckokatolická církev zrušena a zakázána, její představitelé byli buď popraveni nebo posláni do vězení na ruské Solovky či na Sibiř. Znovuobnovena byla až roku 1989.

KINDLEROVÁ, A. *Město se lvem ve štítě*. [online]. [cit.2008-11-08]. Dostupné na WWW: <<http://www.navychod.cz/?req=article&id=154>>.

⁶⁶ *Kozáctví* - poprvé se zmínky o kozácích objevují v písemných zdrojích konce 15. století. Kozáci byli zástupci sociální třídy svobodných lidí, kteří chránili svoji zemi a také hranice proti turecko-tatarské vpádům.

V první polovině 16. století vzniká kozácka vojensko-politická organizace Zápороžska Sič s vlastním vojensko-administrativním a demokratickým systémem. V době prvních kozáckých povstání v čele vojska byli K. Kosynský a S. Nalyvajko.

[online]. [cit.2008-11-08]. Dostupné na WWW:

<<http://www.mfa.gov.ua/czechia/czech/publication/content/354.htm>>.

⁶⁷ *Nalyvajko Severin* - †21.4.1597 (popraven), ukrajinský kozácký hetman. Byl vůdcem protifeudálního rolnicko-kozáckého povstání v letech 1594-1596 na Ukrajině a v Bělorusku. Zradou byl vydán polské šlechtě. Sřat byl ve Varšavě. (СВІТЛИЧНА, В. В. *Історія України*. Київ : Видавництво "Каравела", 2005, 298. ISBN 966-95596-2-6.)

⁶⁸ Dílo neznámého autora. Dodnes není jasné, kde a v jakém období dílo vzniklo, z jakých pramenů autor čerpal a proč je psáno rusky. O těchto otázkách vedou vědci stále spory a prozatím nenalezli jednoznačnou odpověď. [online]. [cit.2008-01-07]. Dostupné na WWW: <<http://izbornyk.org.ua/istrus/rusiv9.htm>>.

⁶⁹ МАРКЕВИЧ, М. *История Малороссии*. 1842, т. 1., s. 191.

2. POVISŤ *MARKO PROKLJATYJ*

Téma velkého hříchu, nevyhnutelného trestu a věčného pokání lákalo mnohé autory svou vnitřní konfliktností a možností rozvíjet důležité morálně-filozofické problémy (J. W. Goethe, P. B. Shelley, V. Žukovský, F. Dostojevský aj.). Pro romantiky otevíralo toto téma neomezené možnosti ve zpracovávání obrazu exotických zemí, popisu nadpřirozených jevů a fantastiky. Tyto prvky jsou typické pro tzv. „gotický román“⁷⁰.

Ideál začali romantici hledat v přírodě a v historii (nejlépe antika nebo středověk). Pojem gotický román již napovídá, že průkopníci tohoto žánru hledali svůj ideál ve středověku. Za prvé se jednalo o dobu velmi vzdálenou, a tudíž i skýtající velkou možnost idealizace, za druhé tato doba kladla velký důraz na náboženství, mystiku a snahu nalézt Boha v člověku. O totéž se ostatně snažil i romantismus, ale používal k tomu citové prostředky. Pro navození historické atmosféry používali autoři románů typického začátku, který popisoval předky, šlechtice nebo boháče. V romantismu byla velice oblíbená imaginace, což je důvod, proč jsou hrdinové gotických románů vystavováni děsivým nadpřirozeným jevům, za jejichž tajemstvím se ženou vyzbrojení svojí zbožností a dobrou duší. Díky tomu také žánr získal označení hrůzostrašný román.⁷¹

V ukrajinské literatuře se gotické prvky⁷² poprvé objevily v barokních dílech, v nichž se vyskytuje téma smrti a strachu z podsvětí a temných d'ábelských bytostí.⁷³ Gotické prvky nacházíme i v romantických dílech. I. Limborský poukazuje na jejich výskyt také v povíste Storozhenka. Obraz Marka zde odráží tradiční prvky gotického díla. Vše, co se v povíste odehrává, je na pomezí reálného a pohádkového, skutečného a nadpřirozeného.

⁷⁰ *Gotický román* – černý román – žánr příznačný zejm. pro anglickou literaturu přelomu 18. a 19. st., zaměřený na vyvolávání silných citů (od dojetí až k hrůze), který vznikl jako jeden z žánrů jehož příkladem ve světové literatuře je například: *Záhady Udolfa*, *Sicilský román a Itál* A. Radcliffové, *Poutník Melmoth* Ch. R. Maturina, *Zamilovaný ďábel* J. Cazotte, *Věčný žid* J. E. Sue, *Otrantský zámek* H. Walpole, *Starý anglický baron* C. Reeveová, *Vathek* W. T. Beckforda, *Mnich* M. G. Lewise, *Frankenstein* M. Shelleyové, *Vampír* J. W. Polidori, *Děti opatství* R. M. Roche, a další. Podobná díla ovlivnila romantiky, především E. A. Poe, E. T. A. Hoffmana a M. Gogola.

Jak funguje moderní gotický román hoffmannovské větve si můžete přečíst například v jednom z českých gotických románů *Sedmikostelí* od Miloše Urbana (URBAN, M. *Sedmikostelí*. Praha : Argo, 1999.) (*Malá ilustrovaná encyklopedie A/Ž*. Praha : Encyklopedický dům, 1999, s. 330.)

⁷¹ [online]. [cit.2008-12-19]. Dostupné na WWW: <<http://www.litgothic.com>>.

⁷² Typickými atributy gotického románu jsou děs, tajemno, nadpřirozené jevy (duchové, strašidla, kouzla), kletby, šílenství, láska nevinné dívky a udatného rytíře, zřícené kláštery atd.

⁷³ ЛІМБОРСЬКИЙ, І. Західноєвропейський готичний роман і українська література. *Всесвіт*, 1998, č. 5-6, s. 157.

2.1. Charakteristika postav

V povíste *Marko Prokljatyj* se nacházejí čtyři stěžejní a jednající postavy: Marko Prokljatyj, Pavlo Kobza, kníže Jeremij Korybut Vyšnevecký a Maxim Kryvonis. Další postavy (např. jezuita Zalenský, kněžna Četverynská, Barylo, Ziňka) slouží spíše k dokreslení pozadí a postavy Marka a neplní žádnou významnou a samostatnou funkci: „V příběhu Storoženka jsou vedlejší postavy pouze načrtnuty a nejsou detailně vykresleny jak to bývá v románech. Slouží pouze k dokreslení hlavní postavy Marka. Obrazně lze říci, že nežijí svůj vlastní život, ale jen kříží Markovi cestu a ve čtenáři tak zanechávají jen velmi mlhavý obraz. Výjimku tvoří snad jen postava Pavljuhy, Vyšneveckého a Kryvonosa.“⁷⁴

2.1.1. Postava Marka Prokljatého⁷⁵

Marko Prokljatyj je tragickou postavou. Trestá sám sebe za krvesmilství s vlastní sestrou, za vraždu sestry, matky a dalších lidí. Za své zločiny je proklet vlastním otcem a je nucen nosit na zádech v pytli hlavu matky a sestry jako připomínku svého hříchu. Trápení věčného poutníka se zmenší, když bude činit dobré skutky pro lid. Tato myšlenka spojuje všechny části díla a dává mu humanistický směr. Marko, jako legendární postava, odpovídá svým ztvárněním postavám z lidových vyprávění. Celá jeho biografie je realizací těchto vyprávění. Jedná se o mystickou postavu, která nemá téměř žádné realistické prvky. Marko byl odmalička krměn zvířecí krví, později spáchal velký zločin a to incest s vlastní sestrou, navštívil peklo, každou sobotu umírá a pak znovu ožívá. Vtěluje v sobě myšlenku potrestání za nelidské zločiny, za které ani pekelný trest není dostačující. Za své zločiny je potrestán svým vlastním svědomím, které má podobu vizí mrtvých, které nosí ve svém pytli. Tyto hříchy mu budou odpuštěny, ale ne pomocí modlitby, nýbrž pomocí soucitu k lidem a dobrými skutky. Jeho pytel se stává lehčím pouze tehdy, když Marko udělá dobrý skutek nezištně na základě upřímného soucitu. V nedokončené „poémě“ nespatříme spasení Marka, ale můžeme předpokládat, že dobré skutky vůči svým krajanům v průběhu povstání

⁷⁴ ЧИЖ, Г. Олекса Стороженко : Марко Проклятий. Генеза, характеристика осіб. Львів : Друкарня ОО. Василян в Жовкві, 1932, s. 6.

⁷⁵ Pochopitelně nejdůležitější a nejvýraznější postavou v díle je Marko Prokljatyj. Jako hlavní postava je ztvárněn výrazně komplexně: je popisován nejen jeho fyzický vzhled, ale i jeho povaha a chování ovlivněné jeho životními peripetemi. Autor podrobně popisuje i Markův původ sahající ke kozákům, kteří se usadili na Čortomlyku, v čele se Stepanem Batorijem.

Chmelnýckého mu pomáhají k tomu, aby se dopad jeho hříchů zmenšoval a on se od nich osvobodil.

2.1.2. Další postavy objevující se v povísti Storoženka: Pavlo Kobza, Kníže Jeremij Korybut Vyšnevecký a Maxim Kryvonis

Pavlo Kobza

Pavlo Kobza je další jednající postavou v povísti *Marko Prokljatyj*. Storoženko popisuje Pavla jako mladého, veselého a spravedlivého mládence, který rád vtipkuje a obdivuje Záporožce. Storoženko této postavě dodává typické rysy a vlastnosti záporožského silného kozáka, který nosí červený kozácký kabát opásaný páskem a na hlavě čepici tzv. „kabardynku“⁷⁶. Za páskem má připravenou pistoli a ze strany mu „trčí“ šavle. Na Záporoží získal Pavlo přezdívku Kobza a později Pavljuha. Co se týče povahových rysů, Kobza je fyzicky silný a nesnese ponižování a týrání zajatců a to je hlavním důvodem proč opouští tábor Kryvonosa. Dalším velice silným povahovým rysem Kobzy je jeho citlivost a věrnost své milované dívce.

Hlavním úkolem Pavla Kobzy je pomoci Marku Prokljatému zbavit se jeho těžkého hřichu a věčného prokletí pomocí konání dobrých skutků.

Kníže Jeremij Vyšneveský

Kníže Jeremij Vyšnevecký je litevský kníže a jezuita, kterého podrobně Storoženko popisuje ve své povísti v šesté kapitole. Je to vysoký a hubený muž, z jehož očí „čiší“ zlo a krvelačnost a to dokonce i tehdy, když se usmívá. Krutost jeho obličej je zvýrazněná vysokým čelem a černými vlasy. Vychovávali ho jezuité, kteří v něm vypěstovali odpor k pravoslaví. Jeremija se snaží zničit vše, co bylo spojováno s pravoslavím a všechny jeho příznivce. Autor ho popisuje jako osobu s šlechtickým chováním a morálkou, který zastával nevolnictví a krutě se stavěl ke všem, kteří neposlechli jeho příkaz.

V postavě Jeremiji můžeme nalézt podobné rysy jako u Marka Prokljatého (krvelačný již od narození) a Kryvonosa. Ostatní popisy „ničemů“ (Suka-zvirjaka, páter Marecký a jezuita Strybajlo) v povísti mají obdobné rysy a charakteristiku.

⁷⁶ *Kabardynka* – čepice, která má tvar šestiúhelníku a je ozdobena různými vyšívanými motivy. (*Великий тлумачний словник сучасної української мови*. Київ : Перун, 2004, s. 408. ISBN 966-569-013-2.)

Maxim Kryvonis

Maxim Kryvonis je vůdcem oddílu „vovhurjanců“ a snaží se osvobodit Ukrajinu od Poláků. Storoženko popisuje Kryvonosa jako krutého a nelidského člověka. Krutý vzhled mu dodává jeho dlouhý, křivý nos, který vypadá jako zobák. Jedná se o silného muže, jenž do svého „kureně“ přijímá pouze silné muže, kteří nejdříve museli splnit náročný úkol. Kryvonis týral a mučil zajatce, nechával je při vědomí tři dny a lidé ho považovali za horšího tyrana než byl kníže Jeremij Vyšnevecký.

Kryvonis není v díle zobrazen jako historická postava. Autor spíše využil legendy o této postavě a jeho krutých spolubojovnících. Tato verze legendy se odráží v povídce „Матусине благословення“: „Тогда-то показался около Лубен известный по всей Украине богатырь, которого за лютость и силу прозвали Вовгурем [...] Ему очень хотелось захватить князя Ерему. [...] А Ерема сам был богатырь, а войско у него отборное, везде, где он ни проходил со своими желнерами, все предавал огню и мечу, не щадя ни старого, ни малого“⁷⁷.

Centrální myšlenkou díla je odpykávání hříchů Marka pomocí dobrých skutků a potrestání krutého a surového tyrana lidu Kryvonosa. Storoženko ve svém díle plánoval velkou bitvu Marka s Kryvonosem, ve které Marko vyhrává a Kryvonosa zabijí. Tento čin, který je považován za dobrý skutek, společně s dalšími přináší Markovi osvobození od hříchu a prokletí.⁷⁸

V poznámkách autora se uvádí, že Kryvonis a „vovhurjanci“ vystupují jako vydřiduchové a vrahové a Marko odsuzuje slepou a pošetilou krutost Kryvonosa: „застидска його душа не здобрувать йому, катюзі“. Kobza a Barylo ho přirovnávají k nelítostnému katovi: „ірод, гірше змії, не лицар, а катюга“.⁷⁹

⁷⁷ СТОРОЖЕНКО, s. 430-431.

⁷⁸ Тамтєж, s. 571.

⁷⁹ Тамтєж, s. 592.

2.2. Děj povístej *Marko Prokljatyj*

Povist' *Marko Prokljatyj* se skládá z dvanácti kapitol napsaných Storoženkem a dalších čtyř kapitol, jejichž autor je neznámý. První tři kapitoly nás seznámí s osudem Marka a objasní důvod jeho prokletí. V první kapitole se Marko Prokljatyj setkává se sičovykem Kobzou a vypráví mu svůj těžký životní příběh: „*Од мене все одцуралось: і небо, і земля, і саме пекло!.. Мене прокляла мати, прокляв і батько з того світу - я Каїн!..*“⁸⁰

Ve druhé kapitole je Kobza svědkem opakujícího se rituálu. Marko je trestán tím, že v noci nemůže spát a každou sobotu musí zemřít a poté zase ožít: „*Нема для мене на сім світі ні сну, ні спочинку; я вже забув, коли й спав... Намість сну я щосуботи вмираю й оживаю, щоб знову умирати!*“⁸¹. Duše mrtvého Marka musí létat po celém světě a sbírat hříchy, které spáchal a skládat je do pytle. Každou sobotu ho navštěvuje jeho matka a sestra s nemluvnětem v náručí. Budou ho navštěvovat do té doby, dokud nezachrání svou a jejich duši. Marko se tedy snaží zbavit svého prokletí konáním dobrých skutků a modlením.

Dále vypráví Marko Kobzovi okolnosti jeho zrození. Tomu předcházeli poměrně dramatické události, kdy byl počat v nepřípustném svazku (jeho otec si tajně přivedl mladou dívku na Sič). Aby nevyšla tato skutečnost najevo, odvezl otec těhotnou matku na ostrov na Dněpru. Zde matka porodila syna, kterého byla nucená krmit krví ptáčat: „*Почала мене мати на війні, де кров чоловіча річками текла, породила на світ, як звіряку, в пустині, і вигодувала, як вовчєня, кров'ю од живої тварі ... Так не дивуйтеся, що я не вдавсь у других людей і що доля моя чортова, а не чоловіча ...*“⁸² V dospělosti pak prožívá Marko svou první lásku, ale osud jim nepřeje. Marko odchází na Sič a vrací se do vesnice až po smrti svého otce. Návrat domů se mu stal osudným, neboť zde začíná jeho incestní vztah s vlastní sestrou: „*Я так закохавсь в сестру, що душі в собі не чув, і вона, бідна, не дивилась на мене як на брата, тільки, було, доторкнусь до її руки або скину на неї оком, то вона, як жар, почервоніє і затріпотить*“⁸³.

⁸⁰ Тамтєж, s. 312.

⁸¹ Тамтєж, s. 315.

⁸² Тамтєж, s. 322.

⁸³ Тамтєж, s. 324.

Matka netuší o vztahu svých dětí a snaží se dceru dobře provdat, ale Marko každého nápadníka usmrtí: „Тільки, було, хто стане залицятися, а їх до біса було, або сестра на кого ласкаво спогляне, то вже тому не ходити по світу“⁸⁴.

Láska sourozenců se časem stále více prohlubuje: „ми скажено кохались; здавалось, те щире кохання заглушало нашу совість, затримало і руку божу, щоб покарати грішників...“⁸⁵ Z incestního vztahu bylo počato dítě. Aby se neprozradili před matkou, odchází z vesnice pod záminkou cesty do Kyjeva. Hluboko v lesích sestra porodí dítě. Zatímco je v bezvědomí, Marko dítě uškrtí a jí pak řekne, že se narodilo mrtvé.

Vrací se společně do vesnice a sestra se se vším svěří matce. Ta chce aby odešla do kláštera, a sestra souhlasí a zřiká se Marka: „Цураюсь тебе, оддаю себе богові і до кінця віку буду одмолювати тяжкії наші гріхи!..“⁸⁶ Poté, co Marko vidí, že i sestra se od něj odvrátila, ovládne ho hněv a nožem jí usekne hlavu: „Я був неначе скажений; не пам'ятаю і теперечки, як я вихопив кинджал, як піднялась рука і як сестрина голова з трупом покотилась на долівку...“⁸⁷ Když matka vidí mrtvolu své dcery, proklíná Marka: „Проклинаю тебе,- заголосила мати не своїм голосом, - на сім і на тім світі, проклинаю! Проклинаю і той час, в який я на світ тебе, гаспида, породила!...“⁸⁸ Po těchto slovech zabíjí Marko i svou matku.

O půlnoci se objevuje mrtvý otec Marka s useknutými hlavami matky a sestry ve svých rukou. Proklíná Marka k věčnému bloudění po světě až do Posledního soudu: „Проклинаю і я тебе, сину, з того світу; не прийме тебе ні земля, ні пекло: будеш ти оглашений, як той Каїн, блукати по світу до страшного суду, аж поки добрими ділами та щирим поканням не спасеш своєї душі і загублених тобою душ!.. Носися ж по світу з тяжкою твоєю совістю і сими головами; щосуботи божої будемо до тебе приходити!...“⁸⁹

Ve čtvrté kapitole Marko navštěvuje peklo. Zde bojuje s čerty a potkává svou matku a sestru a všechny, které zabil. Chápe, že z pekla je zachránit nemůže, ale musí tak učinit na zemi: „Тікай, Марку, звідси, на сім світі ти нас не вирятуюєш, а тільки на тім!“⁹⁰.

⁸⁴ Тамтєж.

⁸⁵ Тамтєж.

⁸⁶ Тамтєж.

⁸⁷ Тамтєж.

⁸⁸ Тамтєж.

⁸⁹ Тамтєж, s. 326.

⁹⁰ Тамтєж, s. 331.

Od paté do desáté kapitoly se děj přesouvá do úplně jiné roviny a Storoženko se věnuje popisu situace na Ukrajině a životu Kobzy. Dozvídáme se o počátku vesnického povstání na Lubenščyně, kde žil pomatený tyran Jeremij Vyšnevecký. V povisti jsou popsány epizody osvobozenického boje lidu, ale konkrétní historický popis povstání Chmelnyckého zde chybí. Spisovatel souhlasí s povstáním vesničanů a kozáků a kladně nahlíží na jejich boj proti šlechtě.

Od desáté do dvanácté kapitoly se znovu objevuje postava Marka. Nejdříve zachraňuje Kobzu, kterého vedou na popravu, poté se stává průvodcem skupiny, která utíká před Poláky na ostrov. Tento ostrov osidluje kozák Kryvonis, který k sobě vybírá silné kozáky. Autor tvrdí, že popisy Kryvonosa a vovhurjanců jsou založeny na věrohodných faktech, a proto se naturalistický obraz povstalců a jejich vůdce liší od lidového vyprávění.

Povist' psaná Storoženkem končí tím, že Kobzu zvolí vůdcem a on shromažďuje lid pro boj s Poláky.

Od třinácté kapitoly se vyprávění ujímá neznámý autor. Ten popisuje Markovu cestu na Kavkaz, kde hledá poklad, aby mohl postavit na čerkeských horách klášter pro mnichy a poustevníky. Vyšplhá se i na horu, kde přistála Noemova archa. Navštíví i Jerusalema, modlí se u hrobu Ježíše. Koupe se i se svým pytlek v řece Jordán. Marko hledá po celém světě prastarého Žida, který od ukřižování Ježíše chodí po světě a sbírá peníze, které rozdává Židům.

V závěru se dozvídáme, že Marko bloudí po světě se svým těžkým pytlek a pekelným trápením. Jeho bloudění skončí až u Posledního soudu: *„I ходе Марко по світі з своєю переважною торбою і з своєю пекельною нудьгою. І буде отак ходити до самого страшного суду, поки всім живим і мертвим не буде сказано по писанію - амінь.“*⁹¹

2.3. Mytologicko-rituální prvky v povisti O. Storoženka *Marko Prokljatyj*

Storoženkovovo dílo zaujímá své pevné místo v historicko-literárním procesu a zůstává zajímavou literární interpretací mýtu o velkém hříšníkovi v ukrajinské tradici. Tato interpretace je ojedinělá tím, že v ukrajinské literatuře byla a zůstává jediným pokusem syntetizovat různorodé folklorní texty, které v autorském pojetí vytváří celistvý mýtus o Marku Prokljatém.

⁹¹ СТОРОЖЕНКО, s. 600.

V ukrajinské literatuře se Storoženko stal zakladatelem tradice románu nazývaného tzv. „химерний роман“⁹² – žánru, v němž se originální poetický svět autora a filozofická problematika transformuje skrze folklorní reminiscence.⁹³ Pokus O. Storoženka napsat literární dílo na podkladě již existujících legend a vyprávění o *Marku Prokljatém* a napsání povídky *Конотопська відьма* H. Kvitky-Osnovjanenka dalo impuls k rozvoji tohoto žánru.⁹⁴ Zárodky tohoto žánru můžeme spatřovat již v poémě I. P. Kotljarevského *Енеїда*. Obdobné literární prvky můžeme nalézt i v dílech *Конотопська відьма* H. Kvitky-Osnovjanenka, *Співомовки* S. Rudanského, *Лісова пісня* L. Ukrajinky, *Тіні забутих предків* M. Kocjubynského, *Вечори на хуторі біля Диканьки* N. Gogola a *Марка Prokljatého* O. Storoženka. V těchto dílech, která vznikala v různou dobu, se projevují společné prvky přejaté z lidové tvorby a folklorní vnímání světa. Tento žánr se začal hojně rozvíjet v 70. a 80. letech 20. století. Významnými představiteli tohoto žánru jsou spisovatelé O. Пчєnko⁹⁵ (1909 – 1994) a jeho román *Козацькому роду нема переводу, або ж Мамай і Чужа Молодиця*, V. Zemljak⁹⁶ (1923 – 1977) *Лебедина згряя*, V. Šєvčuk (1939 –) a jeho dva romány *Дім на горі* a *На полі смиренному*, P. Zahrebelný *Левине серце*, Je. Hucalo *Позичений чоловік...* a V. Javorivský *Оглянься з осені* aj. Nové žánrové útvary obohacují umělecké spektrum ukrajinské prózy a nasycují ji problémy s širším morálně-filozofickým obsahem.⁹⁷

Typickými prvky tohoto románu jsou: způsob vyprávění, ve kterém se vždy nachází všudypřítomný, ironický, vševědoucí vypravěč (je zde patrný vztah s lidovou tvorbou); komplikované stylistické efekty – ve výkladu chybí chronologická posloupnost událostí, mění se tonálnost vyprávění (změna komizmu na hlubokou lyriku, dramatismus a tragismus), romantické zanícení, kompoziční neomezenost, volná časová kombinovanost a časové manipulace.

⁹² *Химерний роман* se do češtiny překládá jako „fantasy“. (*Ukrajinsko-český slovník*. Praha : Academia, 1994, s. 1286. ISBN 80-200-0144-1.)

⁹³ ПОЙДА, О. Роман "Марко Проклятий". *Слово і час*, 1995, č. 11-12, s. 27.

⁹⁴ ПОЛІЩУК, Н. Дещо про міфо-ритуальні матриці у повісті О. Стороженка "Марко Проклятий". *Матеріали Міжнародної славістичної конференції пам'яті проф. К. Трофимовича*. Львів, 1-3 квітня, Т.2., 1998, s. 133.

⁹⁵ Pojem „химерний роман“ se objevuje v roce 1958 spolu s románem O. Пчєnka *Козацькому роду нема переводу, або ж Мамай і Чужа Молодиця*. V té době to bylo jediné dílo, jehož celá struktura je prostoupena poetickými prvky konvence (náznakovost). Již první část románu O. Пчєnka je zahalena prvky děsivého prostředí, objevují se nadpozemské bytosti jako například Bůh, svatý Petr, nesmrtelný kozák Мамай, Cizí nevěsta (Smrt) a pohádkové bytosti, které čelí podivuhodným a fantastickým příhodám. Román je psán převážně v ich formě a obsahuje humor s různorodými odstíny (ironie, sarkasmus, karikatura, burleska, travestie a grotesknost).

⁹⁶ Po tomto díle Пчєnka byla třináctiletá pauza a v roce 1971 V. Zemljak vydává své dva romány *Лебедина згряя* a *Зелені млини*. Sám Zemljak nenazývá svou prózu chymernou, ale kritika tento termín běžně používá.

⁹⁷ ПОЙДА, О. Роман "Марко Проклятий". *Слово і час*, 1995, č. 11-12, s. 27.

Později se zde projevují mýticko-rituální prvky, kterými se ve své tvorbě podrobně zabýval O. Storoženko. V povisti *Marko Prokljatyj* tak můžeme nalézt pevné sepětí s folklórem, fantastikou a magičností.

2.3.1. Přejchodové rituály⁹⁸ v povisti *Marko Prokljatyj*

Termín rituál vychází z latinského slova "ritualis" (obřadný), které má svůj původ ve slovu "ritus" (obřad, obyčej). Rituál je soubor akcí a úkonů, které jsou vykonávány jednotlivcem nebo celou skupinou pravidelně či při konkrétních událostech.⁹⁹ Rituály mají většinou hluboké náboženské a tradiční kořeny a slouží k upevnění společenských norem. Mohou být vykonávány na libovolných místech, na místech konkrétně určených nebo na místech pro rituál speciálně vytvořených. Mohou mít veřejný či soukromý charakter nebo být určené pouze pro konkrétní specifickou skupinu. Mohou také souviset s fázemi měsíce či jinými vesmírnými prvky. Psychologický účinek rituálu bývá podporován užíváním symbolů, hudby, zpěvu, výběrem místa, osvětlení apod. Rituály vycházejí z mýtů a úzce souvisí s magií, neboť právě ta se běžnému člověku vybaví při vyslovení slova rituál. Rituály hrají důležitou roli ve společnosti jako jedna z metod sociální výchovy jednotlivců a jejich přizpůsobování kolektivním normám dané společnosti.

Rituály lze dělit podle několika způsobů, nicméně za základní můžeme považovat dělení na: Rituály přechodu; Rituály nebezpečí; Rituály trestání; Oslavné rituály; Rituály úcty.

Jednou z konkrétních oblastí rituálů je problematika rituálů přechodových, kterou se budeme zabývat podrobněji. Jak již vyplývá ze samotného názvu, jedná se vždy o nějaký přechod či přestup odněkud někam.

Ve všech obecných společenstvích existují ještě další dílčí společnosti. Pokud chce příslušník takové jedné společnosti přestoupit do druhé, musí splňovat určité požadavky, které jeho budoucí společnost klade na své členy, a následně se také řídit jejími pravidly a normami. Musí tedy projít jakousi fází přechodu, která trvá určitou dobu. Během přechodného "liminárního" období jsou vlastnosti subjektu rituálu ("přecházejícího") nejasné. Prochází kulturní oblastí, která nemá žádné atributy minulého ani nadcházejícího stavu. To znamená, že v období pomezí, kdy se člověk nachází uprostřed přechodového rituálu, se pohybuje mezi

⁹⁸ GENNEP, ARNOLD VAN. *Přejchodové rituály : Systematické studium rituálů*. NLN, 1997.

⁹⁹ TURNER, VICTOR WITTER. *Průběh rituálu*. Computer Press, 2004, s. 4.

dvěma světy a nepatří tedy ani do světa, z něhož přichází, ani do světa, kam bude po ukončení přechodu nakonec zařazen.¹⁰⁰

Tyto přechodové rituály tvoří zvláštní a specifický pohled na problematiku rituálů ze všeobecného hlediska a můžeme aplikovat na široké spektrum všech činností. Úplné schéma přechodových rituálů tvoří rituály preliminární (odloučení), prahové (pomezí) a postliminární (sloučení, přijetí).¹⁰¹

Celá povísta *Marko Prokljatyj* je prodchnutá duchem rituálních přechodů, které se projevují v různých stádiích a momentech textu. Přestože jsou tyto prvky autorem do značné míry skryty, můžeme vidět jejich naznačení v použití příslovce typu „як“, „мов“, „неначе“ ukazujícími na sotva patrné hranice mezi přechodnými stavy hrdinů. Nadija Poliščuk rozděluje přechodné stavy hrdinů na tyto čtyři skupiny¹⁰²:

1. Mezní situace světa živých a mrtvých (lokalizovány na zemi a v pekle) a body, které vytvářejí neúplnou axis mundi vesmíru, kde se nacházejí často měnící se hrdinové. Ty jsou ve stavu energetického vysílení a vyčerpání po jejich přímém (Marko) a nepřímém (Pavlo Kobza) střetu s chaosem: „*встає Марко, важко диха й хижо водить мутними очима, а вид його такий же блідий, як у мертвого, і так же стримить і волосся догори*“¹⁰³ (Marko); „*здавило серце, у грудях сперся дух, вся кров захолола, і він теж, як неживий, простягся на могилі*“¹⁰⁴ (Kobza).
2. svět reálný (skutečnost) a svět ireálný (sen, šílenství, pomatenost): „*Я [Marko] був неначе скажений: не памятаю і теперечки, як я вихопив кинджал, як піднялась рука і як сестрина голова з труном покотилась на долівку*“¹⁰⁵. Pavlo byl svědkem rituálního vstupu Marka do chaotického světa smrti a nevěděl, zda se jedná o realitu nebo jen o sen: „*чи то йому снилось, чи справді наяву усе те діялось*“¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 95.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 19.

¹⁰² ПОЛІЩУК, Н. Дещо про міфо-ритуальні матриці у повісті О. Стороженка "Марко Проклятий". *Матеріали Міжнародної славістичної конференції пам'яті проф. К. Трофимовича*. Львів, 1-3 квітня, Т.2., 1998, s. 133.

¹⁰³ СТОРОЖЕНКО, s. 318.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 317.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 325.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 317.

3. oblast lásky, šílenství a smrti: „*Зінька неначе несамовита, страшно було і глянуть на небогу: в одній сорочці, розхристана, розпатлана, щоки горять, з очей іскри сиплються. Така страшна!*“ [...] „з плачем вони [rodiče Ziňky] вхопили небогу і, як неживу, понесли додому“¹⁰⁷.
4. svatba a pohřeb: „*Музика й співи замовкли, усе неначе вмерло*“¹⁰⁸; „*Весілля стало неначе похорони*“¹⁰⁹.

Ze všech výše popsaných fragmentů přechodného procesu je nejvýraznější proces iniciace.¹¹⁰ Ten prochází mnoha stupni a vytváří osu, která spojuje dva momenty: počátek rituálu (představující člověka s jeho přirozenými pudy) a konec rituálu (představující křesťanskou duši člověka). To vytváří dva protichůdné extrémy, se kterými jsou spojeny postavy Marka Prokljatého a Pavla Kobzy vytvářející rituál iniciace. Ten skrze sociální rovinu přechází v univerzální kosmogonický mýtus.

E. Meletynský vytváří model tohoto rituálu pro povístek O. Storoženka a rozděluje jej do pěti bodů: 1. symbolické, dočasné vyloučení ze sociální struktury; 2. různé symbolické zkoušky; 3. kontakt s démonickými silami; 4. oblast erotiky; 5. rituální očištění a návrat do společnosti ve změněné podobě.¹¹¹

Zmíněné základní body vytvářejí kostru rituálu iniciace a dále se každý samostatně rozvíjí v mytologickém textu O. Storoženka. Ten se skládá z dalších různých struktur rozličného původu: mýtu o příchodu mrtvého bratra; mýtu o umírajícím a znovuzrozeném bohu; o vstupu do podsvětí (součást mýtu o zrození hrdiny) a křesťanské interpretace mýtu o Věčném Židovi.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 336.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 334.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 335.

¹¹⁰ Obecně se rozumí iniciací souhrn rituálů a ústních naučení, po kterých následuje zásadní změna náboženského a sociálního statusu osoby, která iniciací podstupuje. Pokud tento fakt vyjádříme filozoficky, tak iniciace je rovna ontologické změně existenciálního režimu. Na konci svých zkoušek se neofyt těší jinému způsobu existence, než jaký měl před iniciací: stal se někým *jiným*. Z rozmanitých kategorií iniciace je zvláště důležitá iniciace v pubertě, a to proto, abychom pochopili premoderního člověka. Tam, kde existují rituály přechodu, jsou všichni mladí z kmene povinni jimi projít. Pro to, aby byl adolescent přijat mezi dospělé, musí čelit řadě iniciačních zkoušek: a díky těmto rituálům a zjevením, které obsahují, bude uznán jako odpovědný člen společnosti. Iniciace uvádí nového člena zároveň do lidského společenství i do světa duchovních hodnot. Učí se chování, praktiky a instituce dospělých, ale také mýty a posvátné tradice kmene, jména bohů a historii jejich děl; učí se především mystickým vztahům, které existují mezi kmenem a nadpřirozenými bytostmi, těm vztahům, jež byly ustanoveny na počátku času. Každá primitivní společnost vlastní koherentní celek mytických tradic, jistě „pojetí světa“ a toto „pojetí světa“ je postupně odhalováno novému členu v průběhu jeho iniciace. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 4-12.)

¹¹¹ МЕЛЕТНСКИЙ, Е. *Поэтика мифа*. Москва 1976, s. 226.

2.3.2. Mýtus o zrození hrdiny

Mýtus o Věčném Židovi se objevuje v literatuře v různých zpracováních. V ukrajinské literatuře nalezneme kromě povídky *Marko Prokljatyj* další interpretaci této legendy v díle V. Ševčuka *Три листки за вікном*¹¹². Jejím představitelem je hlavní hrdina Petro Utekljy.

V obou případech můžeme sledovat dva hlavní rysy: zločiny a jejich potrestání skrze věčné putování. Obě tyto literární postavy můžeme na jednu stranu zahrnout do kontextu ukrajinské varianty legendy o Věčném Židovi, na druhou stranu jsou v rozporu vůči její původní verzi.

U obou autorů můžeme sledovat v některých postavách základ mýtu o znovuzrození hrdiny. U Storoženka je to hlavně postava Makra Prokljatého ale ještě výrazněji se zobrazuje v Ševčukově postavě Petra Znajdy (jedna z podob Petra Uteklého). Tento mýtus je společný pro západoevropskou (Ahasver-Věčný Žid) a východoevropskou (zvláště ukrajinskou) kulturu.

Při přejímání legend ze světového folkloru je v ukrajinské tradici celkem běžné, že na sebe hlavní hrdina přebírá mnoho ukrajinských atributů. Literatura zde do značné míry podléhala vlivům křesťanského způsobu vidění světa. Pokud se člověk vydá touto cestou, může se jejím prostřednictvím zbavit svých hříchů. V původní verzi je pouť Ahasvera zobrazena jako hluboká tragika člověka, který nemá žádnou naději na spasení. Oproti tomu v ukrajinské verzi legendy o věčných poutnících tato tragika není tak silná. Cesta, která je u Ahasvera vnímána jako trest, je v ukrajinském prostředí spíše cestou pokání a představuje tak naději na odpuštění.

Životní pouť Marka v sobě nese skrytou rituální iniciaci, která se rozděluje na tyto životní etapy:

- Markovo dětství do 14 let, kdy byl v naprosté izolaci v lese. Zde se odehrálo vyzrání chlapce v muže.¹¹³ Toto období je poznamenáno faktem, že Marko byl

¹¹² ШЕВЧУК, В. *Три листки за вікном. Роман-триптих*. Київ : Рад. письменник, 1986.

¹¹³ Všechny zákazy (odříkání týkající se přijímání potravy, zákaz mluvení, život v temnu, bez toho, aniž by novic viděl, nebo vidí pouze na své nohy) představují zároveň asketická cvičení. Novic je donucen soustředit se, medитovat. Rozličné fyzické zkoušky mají tedy také svůj duchovní význam. Neofyt je připravován současně k odpovědnosti, která má doprovázet život dospělého, a také je postupně probouzen k duchovnímu životu. Tyto zkoušky a omezení jdou ruku v ruce se zasvěcováním, uskutečňovaným prostřednictvím mýtů, tanců a pantomim. Fyzické zkoušky mají tedy jedinečný duchovní cíl: uvést dítě do sféry kultury, učinit ho „otevřeným“ vůči duchovním hodnotám. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 30-32.)

živený krví ptáků a jiných zvířat. Díky tomu získal velkou sílu, rychlost a také krutost.

- Období první lásky v jeho 21 letech¹¹⁴. Marko se zamiloval do Oryšky a to velmi vášnivě. Dítě se tedy stává mladým mužem.
- Období na Siči. Zde se jednalo v podstatě také o izolaci, Marko získává skutečnou sílu a stává se zralým mužem.
- Návrat domů ze Siče. V tuto dobu mizí milostné city k Oryšce, která se provdala, což Marko vnímá jako zradu.
- Období deviance (incest se sestrou). Marko se stává pozitivním hrdinou. Lásky mu přináší radost, ale zároveň působí destruktivně, protože je v rozporu se sociálními normami společnosti¹¹⁵.
- Umírání a jeho rituální opakování. Tento proces vykonává funkci katarze. Marko se očišťuje od hříchů a uvědomuje si svá provinění a povinnost nápravy. Zde vidíme vliv křesťanského pohledu na svět, kdy zlé činy je možné odčinit dobrem. Podle M. Eliade člověk není považován za úplného, dokud se nachází na prvotní úrovni své přirozené existence. Aby se mohl stát skutečným člověkem v plném slova smyslu, musí zemřít a znovu se zrodit na vyšší úrovni (náboženské a duchovní).¹¹⁶

2.3.3. Pavlo Kobza jako alter ego Marka

Pavlo Kobza stojí na vysoké úrovni duchovního života a je odrazem alter ega Marka, který je jeho pravým opakem.

Uvedení Pavla do příběhu plní funkci „zdvojení“ příběhu mytologického hrdiny. Některé epizody se tak paralelně odrážejí v příbězích o Pavlovi. Pavlo se stejně jako Marko setkává se zradou své milé Ziňky. Ta je narozdíl od Oryšky ke svatbě donucena a navíc se domnívá, že Pavlo je mrtvý. Poté, co Ziňka zjistí pravdu, dobrovolně ruší svatbu a v šílenství umírá. Marko oproti tomu zjišťuje, že Oryška se provdala v podstatě dobrovolně „natruc“ jeho matce. Řeší konflikt násilnou cestou a zabíjí Oryšku i s manželem.

¹¹⁴ Jedná se o rozdíl 7 let. 7 je považována za magické číslo v cyklu lidského života.

¹¹⁵ ГАВРИЛЮК, Е. *Хаос, Танатос і Ерос у символіці обрядів переходу*. Студії з інтегральної культурології. Львів : THANATOS, 1996, s. 66.

¹¹⁶ ЭЛИАДЕ, М. *Священное і мирское*. Москва 1994, s. 116.

Osud Pavla vykonává funkci kontrastu, v jehož světle hříchy Marka a způsob řešení situace nabývají negativnějšího významu. Postava Pavla je zosobněním povznesení se nad přirozené zvířecí pudy člověka a vyzdvižení lidské stránky, která vítězí nad nízkou touhou mstít se krvavým způsobem: „chce nalézt věčné světlo života ne cestou uskutečnění incestu, ale pomocí zřeknutí se naplnění incestních tužeb“¹¹⁷.

U Pavla Kobzy se systematicky opakují osudové momenty, které prožil Marko Prokljatyj: 1. omezený počet milujících postav: jeho milá (Ziňka x Oryška), matka a sestra; 2. odchod na Sič a návrat domů; 3. zrada milované; 4. přerušování manželství; 5. trest smrti za zradu. Tento princip opakování vytváří často strukturu mýtu.¹¹⁸

Na druhou stranu jsme již zmínili určité hlavní rysy rozdílných prvků, které umožňují vyčlenit individualitu obou hrdinů.

V celkovém detailním rozboru mýtu vidíme neustálou snahu Pavla pomoci Markovi vydat se správnou cestou. Ve smyslu tohoto plánu můžeme spatřovat i sémantický podtext jména Pavel. Ten může být do jisté míry obrazem apoštola Pavla, který se rovněž snažil přivést lidi na správnou cestu.

Vyprávění životního příběhu Marka je pro Pavla Kobzu určitým varováním. Ten se dozvídá Markův příběh plný hrůzy a strachu a stává se přímým svědkem jeho rituální smrti a zrození. Tento strašný zážitek, kdy prociťuje společně s Markem jeho bolest, se stává jeho vlastní životní zkušeností a poučením a umožňuje mu vyhnout se opakování stejného osudu. Pavlo na rozdíl od Marka nepodléhá svým zvířecím pudům a chová se jako člověk, který jde cestou správného křesťana. Tím Pavlo v podstatě završuje proces obřadu iniciace, kdy se projeví jeho touha člověka dosáhnout náboženského ideálu.

2.3.4. Mýtus o umírajícím a znovuzrozeném bohu

Jeden ze základních zdrojů povídky *Marko Prokljatyj* je mýtus o umírajícím a znovuzrozeném bohu, jehož kosmologickou funkcí je obnova vesmíru pohlceného chaosem.¹¹⁹ Tento mýtus je v širším kontextu součástí mýtu o zrození hrdiny, který má rovněž

¹¹⁷ ЮНГ, К. Г. *Бессознательное рождение героя. Символы матери и возрождения*. Санкт-Петербург 1994, s. 257.

¹¹⁸ ЛЕВИ-СТРОС, К. *Магия и религия. Структурная антропология*. Москва 1983, s. 206.

¹¹⁹ Pro archaické myšlení nic nevyjadřuje lépe myšlenku „konce“ než smrt, tj. myšlenku definitivního ukončení nějaké věci – stejně tak jako nic nezobrazuje lépe myšlenku „stvoření“, „činu“, „stavění“ než kosmogonie. Kosmogonický mýtus slouží jako exemplární model pro veškerý druh tohoto „činu“. Nic nezajišťuje lépe úspěch jakéhokoliv „tvoření“ (vesnice, domu, dítěte), než napodobení tvoření par excellence, kosmogonie.

trojčlennou strukturu rituálních přechodů: 1. rodiče, kteří se zřekli svého dítěte (separace); 2. výchova nevlastními rodiči (období různých zkoušek - integrace); 3. hledání skutečných rodičů (shledání - asimilace).

Marko prochází procesem iniciace stejně jako umírající a znovuzrozený bůh, překonává zvířecí pudy člověka ve smrti skrze znovuzrození a rodí se v nové změněné podobě.¹²⁰ Jeho životní etapy mají s tímto mýtem mnoho společného, ale zároveň jde autor v mnoha směrech svou vlastní cestou: 1. početí dítěte obestřené tajemstvím (porušení morálně-etického kodexu kozáků), dítě je nechtěné; 2. narození dítěte, které představuje smrtící hrozbu rodičů; 3. společný život matky a syna v lese, přežití díky krvi ptáků; 4. konflikt při setkání syna a otce; 5. incest se sestrou, ve které vidí odraz své matky.

Ve srovnání s tím se schéma narození hrdiny Petra Uteklého¹²¹ prakticky neliší od evropské verze mýtu o zrození hrdiny: 1. zřeknutí se Lýdie a Šimona, jejich syna (to je do značné míry pochopitelné, protože se rodiče domnívají, že dítě je mrtvé); 2. cesta dítěte po řece v lodičce; 3. výchova dítěte nevlastními rodiči-rybáři; 4. odhalení tajemství a návrat ke skutečným rodičům; 5. smrt otce a milostné vzplanutí (Petro neví, že předmětem jeho lásky je jeho vlastní matka); 6. odhalení tajemství (díky dokumentům).

Poslední bod mytologického schématu je incest, který představuje jeden z nejrozšířenějších a nejjobecnějších motivů světového folkloru (např. Oidipus¹²², Zigfried,

Protože kosmogonie v představách primitivů znázorňuje především ukázkou tvůrčí moci bohů, a v důsledku toho také zázračný průlom posvátného, proto je periodicky opakována s úmyslem znovuoobnovit svět a lidskou společnost. Symbolické opakování tvoření totiž zahrnuje reaktualizaci této první události a s ní související přítomnost bohů a tvořivých sil. Návrat k počátku tedy znamená znovuoživení posvátných sil, které se tehdy objevily poprvé. Tím, že se ožívuje svět takový, jaký byl v okamžiku, kdy se právě zrodil, tím, že se znovu reprodukuje činy, které bohové uskutečnili poprvé in illo tempore – tím se lidská společnost a celý kosmos stávají tím, čím byly tehdy: čistými, svatými, mocnými, se všemi svými neporušenými virtualitami. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 7-8.)

¹²⁰ Iniciační smrt je nezbytná k „zahájení“ duchovního života. Její funkci musí být porozuměno ve vztahu k tomu, co připravuje: zrození k vyššímu způsobu bytí. Iniciační smrt je často symbolizována temnotou, kosmickou nocí, pozemskou hmotou, chatřič, břichem obludy atd. Všechny tyto obrazy vyjadřují spíše návrat k neztvárněnému, ke skrytému způsobu (odpovídajícímu „chaosu“ před kosmogonií) než naprosté zničení (v tom smyslu, ve kterém například řadový člen moderních společností pojímá smrt). Tyto obrazy a symboly rituální smrti však zároveň souvisí s klíčením, s vytvářením zárodků, s embryologií: naznačují už, že se právě v tomto okamžiku vytváří nový život. Existují ještě jiná pojetí iniciační smrti, jedním z nich je například pojetí iniciace jako vstoupení do společenství s mrtvými a s předky. Ale také zde můžeme odhalit stejnou symboliku *počátku*: počátku duchovního života, v tomto případě umožněného setkáním s duchy. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 9-10.)

¹²¹ ШЕВЧУК, В. *Три листки за вікном. Роман-триптих*. Київ : Рад. письменник, 1986.

¹²² *Oidipus* - (latinsky Oedipus) je v řecké mytologii synem thébského krále Láia a jeho manželky Iokasté. Jeho předurčený osud, plný zvratů, vítězství a pádů stal se častým námětem velkých děl od antiky až do novověku.

Thébskému králi Láiovi věštba určila, že se dočká záhuby od svých potomků, rozhodl se proto, že zůstane bezdětný. Touha po nástupníkovi trůnu jej však dohnala až k tomu, že unesl Chrýsippa, syna élidského krále Pelopa. Chrýsippos poté přišel o život a jeho otec Pelops proklel Láia a předpověděl, že se dočká svého syna a smrti z jeho rukou.

Lohengrin¹²³, Jidáš atd.) a mnoha dalších legend o svatých. Hlavní osu těchto legend tvoří oidipovský komplex.¹²⁴

Při porovnání těchto legend a mýtů se můžeme domnívat, že prvním impulsem zřeknutí se rodičů novorozence byl strach z nevyhnutelného krvesmilstva. Už samotné dítě bylo často plodem incestního spojení. Tyto motivy se zachovaly v prvotních mýtech, ale postupně se z lidové tradice vytratily. Tento proces lze sledovat v transformované ukrajinské legendě o svatém Ondřeji Prvozvaném. Legenda obsahuje jev tzv. „dočasné smrti“, který popisovali lidé pokročilého věku nacházející se na pokraji života. V tomto stavu prožívali víze, jejichž prostřednictvím sdělovali ostatním představu o onom světě. Tyto legendy kolující mezi lidmi fungovaly jako hrozba a varování před spácháním hříchu.¹²⁵

Křesťanské motivy se objevují v pověsti o ukrajinském Sisyfovi¹²⁶ (hajdamák). Sisyfos v pekle přenášel hady a zmije z jedné jámy do druhé jako trest za své hříchy. Zde je skrytý základ legendy o Ondřeji Prvozvaném, kterou můžeme rozdělit na tři základní body: 1. nejtěžší hřích (vražda rodičů a kněží); 2. pokání (pokus získat rozhřešení); 3. odpykávání hříchů.

Motiv incestu z pověsti a legendy mizí pod silným vlivem křesťanství a nakonec je úplně vytlačen a zapomenut. Legendy byly pod vlivem církve upravovány podle pevně stanovených schémat a předpisů a díky tomu se oslabovaly pohanské motivy pokud možno na minimum: „Staré pohanské prvky ustupovaly křesťanským, ale než zmizely úplně, do značné míry se s nimi promísily. Tyto prvky, které se dostaly do pohanské legendy, zničily nakonec její základ“¹²⁷. Tyto citelné zásahy nám brání určit prvotní podobu mytologického textu.

Motiv věčné pouti se v ukrajinských legendách vyskytuje v hojně podobě. Je spojen s postavou Ahasvera. Ten je odsouzen k věčnému putování a musí v útrapách bloudit horami

Po mnoha letech královna Iokasté mu porodila syna. Král z obav o vlastní život nechal dítě pohodit v lese, předtím mu však ještě zmrzačil nohy a svázal je řemenem. Jeho příkaz však nebyl vykonán, dítě bylo ponecháno u pastýře. Dostal jméno Oidipús („*s opuchlýma nohamá*“). Pastýř jej odnesl do paláce korintského krále Polyba a ten ho se svou manželkou Meropou vychoval, jak se na potomka krále sluší.

Když Oidipús vyrostl, dozvěděl se, že není vlastním synem Polybovým a když se o svém původu nemohl nic dozvědět, vydal se do Delf. Proslulá věštkyně Pýthia mu prozradila pouze to, že v budoucnosti se stane vrahem vlastního otce, ožení se a bude mít s vlastní matkou děti, které on sám zahubí svým prokletím. (BAUCHAU, H. *Oidipova cesta*. Praha : Česká expedice, 1994.)

¹²³ spíše *Lohengrin*, jméno keltského původu. Hrdina německé pověsti o svatém grálu, Parsifalův syn. Titulní hrdina Wagnerovy opery. (*A/Ž malá ilustrovaná encyklopedie*. Praha : Encyklopedický dům, 1999, s. 581.)

¹²⁴ ДРАГОМАНОВ, М. *Славянські перерібки Едіпової історії. Розвідки про українську народну словесність і письменство*. Т.4., Львів 1907, s. 1-116.

¹²⁵ КУЛИШ, П. *Странствование по тому свету. Записки о Южной Руси* : В 2-х тт. Київ 1994, s. 303.

¹²⁶ *Sisyfos* - mytický zakladatel Korintu. Byl odsouzen valit v podsvětí do kopce ohromný balvan, který se pokaždé před vrcholkem zřítíl opět dolů. Odtud Sisyfova práce, tj. těžká, namáhavá a přitom marná práce. (COTTERELL, A. *Encyklopedie mytologie*. Čestlice : Rebo Productions, 2000, s. 209.)

¹²⁷ ДРАГОМАНОВ, М. *Славянські перерібки Едіпової історії. Розвідки про українську народну словесність і письменство*. Т.4., Львів 1907, s. 4.

až do posledního soudu. Ukrajinskou „variantou“ Ahasvera je také Jurij Chmelnycký¹²⁸, který je rovněž odsouzen k věčné pouti za okrádání církve a za její zničení.¹²⁹ Společným prvkem obou těchto legend je cesta do pekla.

Stejný motiv můžeme spatřit v ukrajinské legendě o Prašivém Bunjakovi¹³⁰. Bunjaka je netvor, který pronásleduje carevnu Olenu. Polský kníže o ni bojuje a v souboji vyhrává. Prašivý Bunjaka je rozčilen kvůli své prohře a proklíná jak Olenu, tak i polského knížete k věčnému životu v pekle. Musí zde zůstat až do doby, kdy nějaký příchozí na otázku: „Již je čas?“, odpoví „Už přišel tvůj čas“. To se však může stát pouze jednou do roka v období před Velikonocemi. Když se tak stane, kníže se svou družinou vystoupí z pekla a osvobodí svou zemi od nepřítele.¹³¹ Tento motiv je pro evropský kolorit vcelku běžný a najdeme ho i v českém prostředí v legendě o svatém Václavovi a Blanických rytířích.¹³²

Legenda o Malchusovi¹³³ má podobnou syžetovou linii jako legenda o Prašivém Bunjakovi. Hlavní hrdina urazil Ježíše Krista a za to byl potrestán tak, že musel strávit zbytek života v podsvětí, kde je přikován silným řetězem a musí dokola obcházet sloup. Malchus se stále ptá: „Už přichází?“. Má tím na mysli Ježíše, který má moc odpustit mu jeho těžký hřích.¹³⁴

Obě legendy ve svém základě vytvářejí představu o periodickém tvoření světa¹³⁵. Ve chvíli, kdy se v momentě sakrálního mytologického prvopočátku zastavil život na zemi, měli

¹²⁸ *Chmelnycký Jurij* – (1641 – 1685) – hetman Ukrajiny (1657, 1659 – 1663 pp.), hetman Pravobřežní Ukrajiny (1677 – 1681; 1685 pp.), nejmladší syn B. Chmelnyckého. [online]. [cit.2008-11-04]. Dostupné na WWW: <<http://www.pagan.com.ua/history.php?ukraine=56>>.

¹²⁹ КУЛИШ, П. *Странствование по тому свету. Записки о Южной Руси* : В 2-х тт. Київ 1994, s. 278.

¹³⁰ *Bonjaka* (konec 11. – počátek 12. století) – polovecký chán. V letech 1094 – 1107 přepadl Kyjevskou Rus. První zmínky o něm nalezneme v letopisech kolem roku 1096, když jeho vojsko přepadlo Kyjev. Spálili knížecí dvůr na Berestově, Krasnyj dvůr na Vydupčanach a vyloupili Pečerskou lavru (byla to pomsta za popravu poloveckých knížat Kitana a Itlara, které 24.2.1095 v Perejaslavi zabil kníže Vladimír Monomach). V roce 1094 a 1105 Bonjaka znovu zaútočil na Rus. V roce 1099 pomáhal knížeti Davydu Ihorovyči ovládnout město Volodymyr a Luck. Ve stejném roce pomáhal Kyjevské Rusi porazit Maďary v bitvě nad Vjahrem. V roce 1107 u Luben porazil Bonjaka družinu ruských knížat. Bonjaka se vyskytuje v ukrajinských národních legendách jako „prašivý Bunjaka“.

(*Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона*. [online]. [cit.2008-12-25]. Dostupné na WWW: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/15008/%D0%91%D0%BE%D0%BD%D1%8F%D0%BA>.

¹³¹ ДРАГОМАНОВ, М. *Шолудивий Буняка в українських народних оповіданнях. Розвідки про українську народну словесність і письменство*. Т.2., Львів 1900, s. 110.

¹³² SVÁTEK, J. *Pražské pověsti a legendy*. Praha : Paseka, 2002, s. 17. ISBN 80-7185-5413.

¹³³ Dle evang. Janova XVIII 10. Pomocník nejvyššího kněze, jemuž Petr uřal ucho při zajímání Krista. [online]. [cit.2008-11-04]. Dostupné na WWW: <<http://encyklopedie.seznam.cz/heslo/295807-malchus>>.

¹³⁴ ВЕСЕЛОВСКИЙ, А. К вопросу об образовании местных легенд в Палестине. *Журнал Министерства народного просвещения*, 1885, č. 5, s. 175.

¹³⁵ Každému rituálnímu opakování kosmogonie předchází symbolický návrat k „chaosu“. K tomu, aby mohl být stvoření zcela nový svět, musí být předtím ten starý zničen. Rozdílné rituály uskutečněné při příležitosti Nového roku mohou být zařazeny do dvou hlavních kategorií: 1. Ty, které znamenají návrat k chaosu (uhašení ohně, vyhnání „zla“ a hříchů, převrácení navykklých způsobů chování, orgie, návrat mrtvých atd.). 2. Ty, které symbolizují kosmogonii (zapálení nového ohně, odstranění mrtvých, opakování činů, kterými

mrtví možnost vrátit se do světa živých. Přitom doufali, že v tomto novém světě budou moci zůstat navždy. Prvek odpuštění, očisty a návratu je spojen s mytologickou tradicí vpředvečer Nového roku¹³⁶. V legendách křesťanského období je spojen s obdobím Velikonoc (Prašivý Bunjaka) nebo druhým příchodem Ježíše Krista na zemi (Malchus).

Jiným projevem „dočasné smrti“ hrdiny je pobyt v jeskyni¹³⁷ (například pověst o Oleksovi Dovbušovi¹³⁸). Oleksa¹³⁹ je očarován milou, žije v jeskyni a občas z ní vystoupí, aby mohl shromáždit vojsko a pomstít se nepříteli.¹⁴⁰

Společným prvkem všech zmíněných legend je mytologizace historických osobností: Bunjaka, Dovbuš a Marko Korolevyč. Ti všichni jsou vnímáni v národním folkloru jako mytologičtí hrdinové. Nacházejí se ve stavu „dočasné smrti“ respektive v některé z jejích podob¹⁴¹. Z té se znovu narodí v očištěné podobě, aby vykonávali dobré skutky. Tento prvotní ontologický aspekt (mytologizace historických osobností a událostí) je spojen do jisté míry se sakrálním prvopočátkem.¹⁴²

bohové stvořili svět, slavnostní předpověď počasí, které nastane během roku atd.). (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 8.)

¹³⁶ ЭЛИАДЕ, М. *Миф о вечном возвращении. Космос и история*. Москва 1987, s. 74-79.

¹³⁷ Ve všech kontextech se chthonická Velká matka projevuje především jako Bohyně smrti a Vládkyně mrtvých. V pohřební mytologii na Malekule strašlivá ženská postava, která se nazývá Temes nebo Lev-hev-hev, čeká na duši mrtvého při vchodu do jeskyně nebo poblíž skály. Před ní je na zemi nakreslena labyrintická kresba, a když se mrtvý blíží, žena polovinu obrázku smaže. Jestliže mrtvý již labyrintickou kresbu zná – byl-li zasvěcen – nalezne cestu snadno; jinak ho žena pozře. Účelem četných labyrintických obrazců nakreslených na Malekule do písku je ukázat cestu k příbytku mrtvých. Labyrint tvoří iniciační zkoušku post mortem: řadí se mezi překážky, které musí překonat mrtvý – nebo v jiném kontextu hrdina – při své cestě do záhrobí. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 100.)

¹³⁸ *Oleksa Dovbuš* (1700 Pečenižyn – 24. srpna 1745 Kosmač) se proslavil jako podkarpatský, resp. ukrajinský zbojník, hrdina, který se, podobně jako o dvě století později Nikola Šuhaj, stal legendou. Jeho osud podnítil lidskou fantazii a díky ústní lidové tradici (a její zapsané formě) je Dovbuš dosud živým fenoménem. Oleksa Dovbuš (též Dovboš, Dovbuščyk) byl chudým pastevcem ovcí. Podle jedné pověsti překonal d'ábla, za což byl bohem odměněn nezranitelností a silou potírat bezpráví. Co bylo skutečným impulsem k Dovbušovu loupežnickému životu, není známo. Pravdou je, že se obklopil hordou zbojníků, kterým v letech 1738 - 1745 velel. V začátcích zbojnil spolu se svým starším bratrem Ivanem. V roce 1739 však mezi bratry došlo k roztržce, která měla za následek nejen jejich rozchod, ale i to, že Dovbuš do konce života kulhal.

Strach a respekt vzbuzoval Oleksa Dovbuš jak mezi šlechtou a bohatými kupci, tak u haličských a uherských úřadů, které jej intenzivně pronásledovaly. Skupina Oleksových zbojníků „působila“ na území Polska, Rumunska a dnešního Maďarska. Úřady však dopaden nebyl.

Osudnou se mu stala láska ke vdané kosmačské ženě. Dovbuš byl postřelen Štěpánem Dzvinkou, žárlivým manželem své milenky, a na následky zranění 24. srpna 1745 zemřel. Jeho mrtvola byla vláčena po vesnicích a vystavována na odív (např. na radnici v Kolomyji). Štěpán Dzvinka byl za odměnu propuštěn z poddanství a osvobozen od daní. [online]. [cit.2008-12-25]. Dostupné na WWW: <<http://ukrainainkognita.org.ua/Ukr/Istoria/Dovbush/dovbush%201%20ukr.htm>>.

¹³⁹ Zajímavé je srovnání se srbským hrdinou lidových písní Markem Korolevyčem, který také spí v jeskyni a čeká na správnou chvíli, aby mohl osvobodit Bulharské království.

¹⁴⁰ ДРАГОМАНОВ, М. *Шолудивий Буняка в українських народних оповіданнях. Розвідки про українську народну словесність і письменство*. Т.2., Львів 1900, s. 126.

¹⁴¹ Jeskyně, země a také les či voda jsou vnímány jako symbol mateřského lůna. (ЮНГ, К. Г. *Бессознательное рождение героя. Символы матери и возрождения*. Санкт-Петербург 1994, s. 218.)

¹⁴² ЭЛИАДЕ, М. *Миф о вечном возвращении. Космос и история*. Москва 1987, s. 56-57.

Jiným společným prvkem těchto legend je mytologicko-poetický model „umírajícího a znovuzrozeného boha“, který se projevuje buď v postavě Věčného Žida nebo Marka Prokljatého. Sémantický význam modelu „dočasná smrt“ spočívá v tom, že při znovuzrození hrdiny či boha se společně s nimi (v kosmickém plánu) obnoví rovnováha Vesmíru zničeného chaosem (symbolické vítězství nad smrtí).¹⁴³

Proces iniciace a stejně tak všechny další procesy přechodu se vztahují ke kosmogonickému mýtu. E. Meletynský se domnívá, že mezi nimi existuje silná analogie, protože jakýkoliv přechod je obnovou (smrt a znovuzrození) a znovuzrozením mytologického či kosmogonického počátku.¹⁴⁴

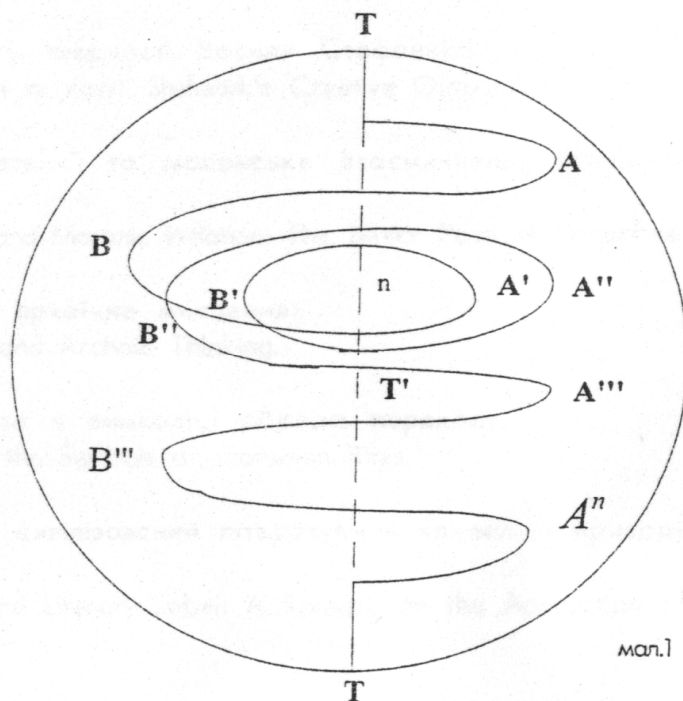
Opakovaná smrt Marka Prokljatého tvoří opačné schéma přechodového rituálu. M. Evzlin¹⁴⁵ ho dělí na tři etapy: 1. preliminární (odloučení); 2. prahové (pomezí); 3. postliminární (sloučení, přijetí)¹⁴⁶. Toto schéma se v povisti nejednou opakuje a s každým opakováním se objevuje nová změna, která vytváří cyklický pohyb rituálu po spirále v uzavřeném kruhu (viz graf).

¹⁴³ CAMPBELL, J. *The Monomyth. The Hero with a Thousand Faces*. Cleveland and New York 1996, s. 16.

¹⁴⁴ МЕЛЕТИНСКИЙ, Е. *Поэтика мифа*. Москва 1976, s. 229.

¹⁴⁵ ЕВЗЛИН, М. *Космогония и ритуал*. Москва 1993, s. 148.

¹⁴⁶ GENNER, ARNOLD VAN. *Přechodové rituály : Systematické studium rituálů*. Praha : NLN, 1997, s. 19. ISBN 80-7106-178-6.



Daný graf zachycuje všechny strukturální prvky rituálu iniciace Marka Proklatého. Kruh symbolizuje nekonečný pohyb Marka Proklatého. Uprostřed se nachází vertikální osa určující narušené tabu.

T – tabu ženy přítomné ve válce

T' – tabu incestu

Tⁿ – tabu zabití matky

(A) – vzdálenost, která je charakterizována pozitivní konstantou

(B) – nestálost, která je charakterizována ničivou silou

A – pobyt v lese

B – návrat k lidem, láska k Oryšce ho proměňuje na hodného a poslušného člověka

A' – období na Siči. Marko-hrdina

B' – návrat do vesnice, zjištění zrady, která si žádá pomstu

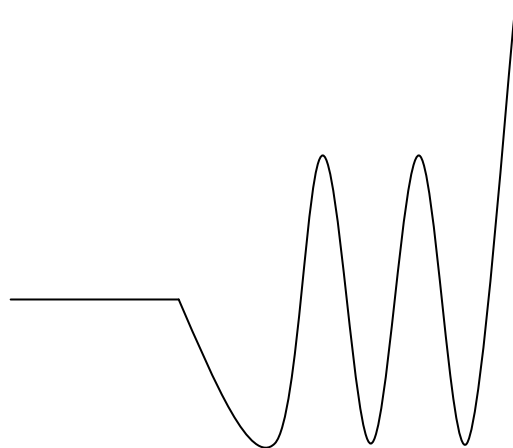
A'' – odjezd na Sič

B'' – návrat domů, milostný vztah se sestrou a pomoc Marka v domácnosti.

A''' – Marko se sestrou, období strávené v lese

B''' – návrat domů, prozrazení tajemství, vražda

Aⁿ – nemožnost návratu z věčné pouti – uzavřenost kruhu



Analogická syžetová linie Pavla Kobzy. Spirálový pohyb chování Pavla Kobzy vypadá jako přetržená sinusoida. Body vzestupu představují lásku Pavla k Ziňce a návrat do vesnice. Body poklesů představují období na Siči a zradu milované. Nekonečnost přímky je znakem morálního vyvýšení a překonání zvířecích pudů v Pavlovi Kobzovi.

Jakékoliv gesto, slovo nebo čin naplňují archetypální schéma rituálním obsahem. Nepřímo poukazují na viditelný sociální vztah iniciace a na skrytou rituální regeneraci kosmogonického mýtu, který předpovídá vítězství nad chaosem a jeho přetvoření v kosmos.

Střetnutí inicianta-neofyta s chaotickými silami má dvojí význam. Základní vnitřní a vnější prvky se jasně projevují v opakování rituální vraždy matky a sestry. Zabití se uskutečňuje každou sobotu a je doprovázeno smrtí a znovuzrozením Marka.

Markovo umírání a znovuzrození (každou sobotu) vytváří schéma mýtu „o umírajícím a znovuzrozeném bohu“. Po cestě do podsvětí Marko obnovuje narušenou harmonii mezi chaosem a kosmem.

Základní body rituálu iniciace (narození, smrt, znovuzrození) jsou výchozí pro model rituálního umírání a znovuzrození boha. Pravidelné opakování etap (život – smrt – život) tvoří syžetovou linii povíste. Marko je prostředníkem mezi chaosem a kosmem, vykonává obnovovací funkci. Bůh – Marko obětovává sebe, zachraňuje a obnovuje svět společně s jeho

vyčerpanou energií. Díky této božské „filtraci“ přichází do světa pozitivní a čistá energie. Všechny zbytkové a škodlivé elementy se absorbují a později jsou vypuštěny do černé tmy Tartary.¹⁴⁷

Nadija Poliščuk se domnívá, že mýtus o Marku Prokljatém je třeba nahlížet spíše jako širší a všeobecnější mýtus o narození hrdiny než jako rituál obnovy přírodního cyklu.¹⁴⁸

2.4. Motivy v jednotlivých částech povístei *Marko Prokljatyj*

První čtyři části povístei *Marko Prokljatyj* jsou literární interpretací folklorních legend o vrahovi a krvesmilníkovi. Tyto legendy jsou známé již z dávných dob a mají pohanský původ. Autor uvedl pověst epitaform: „Товчеться, як Марко по пеклу“¹⁴⁹. M. Petrov se domnívá, že toto rčení bylo přeloženo z polského „*Wykrecisie ak Marek w pieklicie*“ a na Ukrajině neexistovala žádná původní legenda: „to, že v národním folkloru existuje pořekadlo o Marku a pekle, neznamená, že v lidové tradici musí existovat i legenda o Marku a jeho pouti“¹⁵⁰. Ale toto tvrzení lze dle Šamraje přijímat jen do určité míry. Šamraj se domnívá, že Storoženko ve folkloru nenašel rozpracovaný syžet o věčném poutníkovi, ale narazil na různé epizody, které se týkaly Marka. Například uvádí legendu „Пекельний Марко“¹⁵¹, která byla zaznamenána starým kubáňským kozákem a otištěna v díle *Київська Старина* v roce 1885. Tato legenda není lidového původu, ale má všechny prvky burleskních básní (vánočních a velikonočních), které byly populární v 18. století.

Povístei *Marko Prokljatyj* má dvě fabule, které se navzájem doplňují a vytváří jeden syžet. První fabule vypráví o tom, jak Marko cestuje po celém světě, protože ho proklela jeho vlastní matka za velký zločin, který spáchal své rodině. Druhá fabule pojednává o tom, jak Marko navštívil peklo a dále se jako národní hrdina zastává ukrajinských práv jak v pekle, tak i na zemi.

Nejstarší zmínky ve světové literatuře o motivu prokletí nalezneme v Bibli a apokryfech již v r. 1100 př.k. V Bibli je nejtěžším hříchem Kaina bratrovražda¹⁵², za kterou ho

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 93-100.

¹⁴⁸ ФРАЗЕР, ДЖ. *Золотая ветвь*. Москва 1984, s. 306-345.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 307.

¹⁵⁰ ПЕТРОВ, Н. *Очерки украинской литературы XIX столетия*. 1884, s. 219.

¹⁵¹ Статті і Редакція А. Шамрая : Бібліотека Українських класиків. *О. Стороженко : Твори том 2., Українські оповідання*. Харків : Державне видавництво України, 1930, s. 238.

¹⁵² „1 I poznal člověk svou ženu Evu a ta otěhotněla a porodila Kaina. Tu řekla: „Získala jsem muže, a tím Hospodina.“ 2 Dále porodila jeho bratra Ábela. Ábel se stal pastýřem ovcí, ale Kain se stal zemědělcem. 3

Hospodin proklel k věčnému vyhnanství¹⁵³. D. Ljubyč nalézá v apokryfických textech i první zmínky o motivu incestu Žida Kaina a jeho sestry a v Bibli incest Lota a jeho vlastních dcer¹⁵⁴. Ljubyč poukazuje na to, že tento incest je ospravedlňován etnicko-národnostními důvody (aby se Židé nemísili s jinými národy). Další zmínky o vývoji motivu incestu Ljubyč spatřuje ve vyprávění o životě Oidipa. Na rozdíl od Kaina se zde jedná o smilstvo syna a matky a otcovraždy. Dále Ljubyč sleduje motiv otcovraždy a incestu v kontextu křesťanském a církevním. Provinění hříšníka se očistí pokáním, modlitbou a půstem. Jako příklad uvádí autor Andrije Kryc'kého¹⁵⁵. Do tohoto stádia spadají i apokryfy o Jidášovi a Věčném Židovi, kteří nedosáhli odpuštění.

Motiv prokletí se rozvíjí i na půdě Ukrajiny. Proto ho také nalézáme v povíste *Marko Prokljatyj*. Tento silný motiv je podle Ljubyče společný pro postavu Marka i Kaina. Stejně

Po jisté době přinesl Kain Hospodinu obětní dar z plodin země. **4** Také Ábel přinesl oběť ze svých prvorozených ovcí a z jejich tuku. I shlédl Hospodin na Ábela a na jeho obětní dar, **5** na Kaina však a na jeho obětní dar neshlédl. Proto Kain vzplanul velikým *hněvem* a zesinal v tváři. **6** I řekl Hospodin Kainovi: „Proč jsi tak vzplanul? A proč máš tak sinalou tvář? **7** Což nepřijmu i tebe, budeš-li konat dobro? Nebudeš-li konat dobro, hřích se uvelebí ve dveřích a bude po tobě dychtit; ty však máš nad ním vládnout.“ **8** I promluvil Kain ke svému bratru Ábelovi... Když byli na poli, povstal Kain proti svému bratru Ábelovi a zabil jej. **9** Hospodin řekl Kainovi: „Kde je tvůj bratr Ábel?“ Odvětil: „Nevím. Cožpak jsem strážcem svého bratra?“ **10** Hospodin pravil: „Cos to učinil! Slyš, prolitá krev tvého bratra křičí ke mně ze země. **11** Nyní budeš proklet a *odvržen* od země, která rozevřela svá ústa, aby z tvé ruky přijala krev tvého bratra. **12** Budeš-li obdělávat půdu, už ti nedá svou sílu. Budeš na zemi psancem a štvancem.“ **13** Kain Hospodinu odvětil: „Můj zločin je větší, než je možno odčinit. **14** Hle, vypudil jsi mě dnes ze země. Budu se muset skrývat před tvou tváří. Stal jsem se na zemi psancem a štvancem. Každý, kdo mě najde, bude mě moci zabít.“ **15** Ale Hospodin řekl: „Nikoli, kdo by Kaina zabil, bude postižen sedmeronásobnou pomstou.“ A Hospodin poznamenal Kaina znamením, aby jej nikdo, kdo ho najde, nezabil. **16** Kain odešel od tváře Hospodinovy a usadil se v zemi Nódu, východně od Edenu.“ (*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (Ekumenický překlad)*. Praha : Česká biblická společnost, 2001, První Mojžišova 19-20 (Genesis), s. 6. ISBN 80-85810-36-0.)

¹⁵³ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. (Jedná se o stať, kterou vlastní pouze Slovanská knihovna a ke které nejsou bibliografické údaje.) se odvolává na - Історія і релігія Жидів. *Життя і Слово*. Т. IV., s. 208.

¹⁵⁴ „**30** Lot pak vystoupil ze Sóaru a usadil se se svými dvěma dcerami na hoře, protože se bál usadit se v Sóaru. Usadil se s oběma dcerami v jeskyni. **31** Tu řekla prvorozená té mladší: „Náš otec je stařec a není muž v zemi, aby k nám podle obyčeje celé země vešel. **32** Pojď, dáme otci napít vína a budeme s ním ležet. Tak dáme život potomstvu ze svého otce.“ **33** Daly mu tedy té noci pít víno. Pak vešla prvorozená a ležela s otcem. On však nic nevěděl, ani když ulehla, ani když vstala. **34** Příštího dne řekla prvorozená té mladší: „Hle, na dnešek jsem ležela s otcem já. Dáme mu pít víno i této noci a vejdeš ty a budeš s ním ležet. Tak dáme život potomstvu ze svého otce.“ **35** Daly mu tedy pít víno i této noci a mladší přišla a ležela s ním. On však nic nevěděl, ani když ulehla, ani když vstala. **36** Tak obě Lotovy dcery otěhotněly se svým otcem. **37** I porodila prvorozená syna a nazvala ho Moáb (to je Z otce zplozený); ten je praotcem Moábců až podnes. **38** A mladší porodila také syna a nazvala ho Ben-amí (to je Syn mého příbuzného); ten je praotcem Amónovců až podnes.“ (*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (Ekumenický překlad)*. Praha : Česká biblická společnost, 2001, První Mojžišova 19-20 (Genesis), s. 20. ISBN 80-85810-36-0.)

¹⁵⁵ *Andrij Kryc'kyj* zneuctil tři sta jeptišek, zabil otce, obcoval se svou matkou, ale když pochopil, že se jedná o hřích, tak se vroucně kál, strávil třicet let v jeskyni o hladu, napsal kánon a nakonec se stal svatým. (ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407.)

tak to evidentně vnímal i sám Storoženko, což můžeme potvrdit slovy samotného Marka: „*Мене прокляла мати, прокляв і батько з того світа, - я Каїн ...*“¹⁵⁶.

D. Ljubyč porovnáva společné pasáže biblického a apokryfického vyprávění se Storoženkovou povístkou: 1. Smilstvo bratra a sestry. Tento motiv se kromě příběhu o Kainovi opakuje i ve vyprávění o Avesalomovi, kterého proklel otec za smilstvo se sestrou a také za to, že se postavil proti otci; 2. Zabití jednoho z členů rodiny. Kain zabíjí Ábela, syn bojuje proti otci; 3. Prokletí. Kaina proklíná Bůh a Avesaloma otec; 4. Putování jako trest za hříchy.

D. Ljubyč si pokládá otázku, zda je ukrajinské lidové vyprávění o Markovi přejeté z Bible a objevuje se s rozšířením křesťanství, či vzniká na ukrajinské půdě nezávisle. Aby mohl zodpovědět tuto otázku, rozděluje fabuli na dva jednotlivé prvky a zkoumá je samostatně. První prvek určuje smilstvo, druhý prvek prokletí.

2.4.1. Motiv incestu v ukrajinské literatuře

Téma incestní lásky je jedním z nejdávnějších a nejrozšířenějších ve světovém folkloru.¹⁵⁷ U východních a jižních Slovanů se toto téma transformuje do balad a historických písní 17. století.¹⁵⁸ V ukrajinské kultuře je motiv incestu přítomen např. v kupalských slavnostních obřadech¹⁵⁹, písních a poezii s odrazem starodávných mýtů.

Krvesmilstvo důkladně prozkoumal M. Drahoanov v díle *Про українську народну словесність і письменство*¹⁶⁰. Porovnáva zde ukrajinské písně a vyprávění s tématem krvesmilstva u jiných národů a vyvozuje z toho, že ukrajinský národ se snaží pomínout fakt krvesmilstva matky a syna. Nepřítomností tohoto prvku se odlišují ukrajinské písně a vyprávění od bulharských, ruských a srbských (ty důkladně popisují hřích krvesmilstva matky a syna).

M. Drahoanov zastává názor, že téma incestu, které je v církevních dílech považováno za velký hřích, je pro ukrajinské území cizí. Pokud se v ukrajinském prostředí

¹⁵⁶ СТОРОЖЕНКО, s. 312.

¹⁵⁷ ДРАГОМАНОВ, М. *Славянські перерібки Едіпової історії. Розвідки М. Драгоманова про українську народну словесність і письменство*. Т.4., Львів 1907, s. 1-116.

¹⁵⁸ ПУТИЛОВ, Б. *Славянская историческая баллада*. Москва 1965, s. 103-166.

¹⁵⁹ *Kupalské slavnosti – jarní obřady podobné vynášení Morany*. (*Українсько-чеський словник*. I. díl. Praha : Academia, 1994, s. 481.)

¹⁶⁰ ДРАГОМАНОВ, М. *Славянські переробки Едіпової історії. Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність, письменство*. Т. IV., Зладив М. Павлик, Львів, s. 1-196.

objevují písně a vyprávění s tématem incestu, není to z toho důvodu, aby se zdůraznil něčí hřích, ale aby byla zvýrazněna situace tatarského vpádu a nevolnictví.

Zde je několik příkladů:

- 1) Píseň o vdově žijící v Kyjevě na Podolí, která měla devět synů a jednu dceru. Synové vyrostli a šli do světa loupit, dcera se provdala za kramáře, kterého později zabili. Bratři posléze zjistili, že žena kramáře, kterou znásilnili, je jejich sestra. Ta se s tím nedokáže vyrovnat a odchází do kláštera¹⁶¹. Obdobný konec mají všechny písně tohoto typu.
- 2) Do druhé skupiny patří písně a vyprávění o tom, jak se bratr či bratři poturčili, spatřili v lese děvče, které pak zneuctili a později zjišťují, že je to jejich sestra.
- 3) V písni: *„Шинкарочка молода
Усип меду ще й вина“*¹⁶²
se děvče provdá za nádeníka a až po svatbě se zjišťuje jejich příbuzenský vztah.
- 4) Kozák kupuje u pána (Tatařína) děvče, posléze pozná, že se jedná o jeho sestru.
- 5) Vdova pouští své syny v proutěných košících po Dunaji, aby se nikdo nedozvěděl o jejich nemanželském původu. Syny zachrání člun a za dvacet let se vdova provdá za syna a její dcera za bratra. Píseň končí těmito slovy:

*„Який тепер світ настав,
син матері не пізнав,
яка тепер година
йде мати за сина“*¹⁶³

2.4.1.1. Motiv incestu u Т. Н. Шевченка

Motiv incestu se také objevuje u významných ukrajinských spisovatelů, např. v poezii Tarase Hryhorovyče Ševčenka. V práci *Шевченко як міфотворець*¹⁶⁴ se Hryhorij Hrabovyč

¹⁶¹ *„Йди сестро (мати) в манастир,
Ой щоб тебе Бог простив,
А я піду в темний ліс,
Нехай мене звір ізить“*

¹⁶² ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Ант. і Драг. Т. І, s. 275.*

¹⁶³ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - ЧУБИНЬСЬКИЙ, V, 201, 808.

zabývá tématem incestu v Ševčenkově tvorbě. V kapitole „Mýtus: struktury a paradigmatické vztahy“¹⁶⁵ upozorňuje na to, že Ševčenko vidí vesnickou rodinu své doby jako společenskou jednotku, která nefunguje. Rodina je zde zobrazena jako něco zpotvořeného, zmrzačeného, její rozpad je dramaticky vtělen v zločinech proti přirozenosti a v nezákonně narozených dětech. Tento mikrokosmos zrcadlí pokroucenou a nenormální společnost.

Vražda v rodinném kruhu je v Ševčenkově pojetí nejdramatičtější porušením přírodního zákona. Téma „vraždy otce a matky“ je silným motivem v Ševčenkově tvorbě, i když méně výrazným než „vražda vlastních dětí“. Oba tyto prvky se zobrazují v existenčně důležitých momentech rodiny, která je rozervaná konfliktem. Například v básni „Русалка“¹⁶⁶ se dcera utopená matkou vrací zpět jako rusalka, aby se pomstila a utopila matku. V jiné básni „У Вільні, городі преславнім“¹⁶⁷ mladá Židovka zabije svého otce tou samou sekerou, kterou nedávno zabil jejího milence. A v poemě „Княжна“¹⁶⁸ krutý otec přijde k dceřině posteli, aby ji znásilnil a básník nabádá spící děvče k zabití otce¹⁶⁹. Otcovražda není sice uskutečněna, ale je zmíněna, potvrzena a uzákoněna symbolicky.

Poéma „Княжна“ poukazuje i na krvesmilství (mezi otcem a dcerou), které je ještě větším porušením přírodního zákona než vražda otce a matky. V poemách „Слепая“¹⁷⁰ a „Відьма“¹⁷¹ se incest spojuje se znásilněním. V těchto třech poemách je téma krvesmilství zvláště rozvinuté. Toto téma můžeme nalézt i v básni „Лілея“¹⁷². Incest se zamýšlí, ale neuskuteční v básni „Сотник“¹⁷³, v níž se starý kozák plánuje oženit se svou adoptivní dcerou. V básni „Петрусь“¹⁷⁴ se popisuje incestní láska matky a syna. Tato láska se nakonec nerealizuje, i když je to jediný případ, kde se autorem spíše schvaluje, než odsuzuje. Incest mezi bratrem a sestrou se popisuje v básni „Царі“¹⁷⁵. Téma je spojené se znásilněním. V básni

¹⁶⁴ ГРАБОВИЧ, Г. *Шевченко як міфотворець*. Київ : Радянський письменник, 1991. ISBN 5-333-00692-X.

¹⁶⁵ Тамтєж, s. 52.

¹⁶⁶ ШЕВЧЕНКО, Т. *Кобзар*. Київ : Державне видавництво художньої літератури, 1960, s. 289.

¹⁶⁷ Тамтєж, s. 423.

¹⁶⁸ Тамтєж, s. 325.

¹⁶⁹ Тамтєж, s. 325.

*Прокиньсь?
Прокинься, чистая? Схопись,
Убий гадюку, покусает!
Убий, і Бог не покарає!
Як тая Ченціо колись
Убила батька-кардинала
І Саваофа не злякалась ...*

¹⁷⁰ Тамтєж, s. 135.

¹⁷¹ Тамтєж, s. 292.

¹⁷² Тамтєж, s. 287.

¹⁷³ Тамтєж, s. 429.

¹⁷⁴ Тамтєж, s. 466.

¹⁷⁵ Тамтєж, s. 366.

„У тієї Катерини“¹⁷⁶ je incest předpovězen již na jejím počátku. V básních „Невольник“ a „Сотник“ se incest nakonec ospravedlní a zbaví se zločinného zabarvení, protože se ukazuje, že bratr a sestra jsou ve skutečnosti pouze adoptivní sourozenci.

Autoři, kteří se nějakým způsobem dotýkali ukrajinské historie, jako Maľčevský, Hoščynský, Čajkovský, Slovacký, Puškin, Gogol a další vnímají incest a také vraždu příbuzných (obzvláště otcovraždu) jako porušení jednoho ze základních a zásadních tabu, ve kterém je vtělené prokletí Ukrajiny. Ačkoli se tyto zločiny proti lidské přirozenosti na některých místech určitým způsobem vysvětlují nebo ospravedlňují, zůstávají stále symptomy něčeho nepřirozeného až chorobného.

2.4.1.2. Incest jako nositel chaosu

Incestní poměr Marka je dalším prvkem rituálu iniciace. Má obdobnou syžetovou linii jako legenda o návratu mrtvého bratra, která se objevuje v balkánském folklóru. Její schéma lze rozdělit na strukturně-sémantické řady, které jsou stejné i v mýtu o Marku Prokljatém: 1. odvedení sestry (manželský svazek s bohatým, ale nemilovaným mužem) s cílem vyhnout se incestu; 2. návrat sestry (její manžel a všichni její nápadníci byli zavražděni). Markova povaha se změní, stává se pomocníkem matky a sestry; 3. násilná smrt matky a sestry (v balkánském folkloru se tento bod liší) a následný trest za porušení tabu incestu.¹⁷⁷ Syžet mýtu o návratu mrtvého bratra vykonává kosmogonickou funkci, protože fixuje elementární opozice (mužský x ženský; živý x mrtvý; vlastní x cizí; blízký x daleký; vnitřní x vnější) a to na všech úrovních bytí a přetváří je do kosmického organizovaného celku.¹⁷⁸

Markovo střetnutí s nestvůrami v podsvětí v sobě odráží vztah hrdiny s chaotickým prvopočátkem. Boj hrdiny s destruktivními infernálními silami nám dokládají i jiné jeho charakteristické prvky. Jsou to zejména gesta a mimika hrdiny, ve kterých se projevuje živelnost aktu setkání se s rodinou, společností (ta ho nepřijala a zavrhlá) a také naturalistický popis obrazu matky připomínající děsivou Gorgonu Medúzu: „*Стара грізно дивилася на*

¹⁷⁶ Тамтє́ж, s. 408.

¹⁷⁷ ЦИВЛЯН, Т. Сюжет "Приход мертвого брата" в балканском фольклоре (к анализу сходных мотивов). Труды по знаковым системам. Т.VI., Ученые записки Тартусского университета. Вып. 308, 1973, s. 85.

¹⁷⁸ ЕВЗЛИН, М. Космогония и ритуал. Москва 1993, s. 135.

Марка: її очі як вогнем палали, скуйовджене і розпатлане волосся, біле, як молоко, розвівалося вітерцем, підіймалося, ворушилось, неначе купа гадюк¹⁷⁹.

Hrůzostrašný popis prírody je emočne shodný s napjatou situáci vrahdy: „*Опівночі була велика страхота: кругом хати загув страшенний вітер; на горищі ревіло і тріщало, неначе дах зривало з хати; кругом стін скребло, у комині гуло, вікна дзирчали, у хаті усе ходором заходило*“¹⁸⁰.

Symbody prvotních živlů představují obrazy: 1. vody (symbolizuje přímý vztah s chtonickým světem): „*із долівки, неначе з води, вирнув, виїшов мій батько*“¹⁸¹ [...] „*і з глибокої ями, як з води, вирнув дідизний старець*“¹⁸²; 2. ohně (tento živel ničí vše, co mu přijde do cesty, má destruktivní charakter): „*вогонь знищує село; вогнем палають очі батька й матері; Зінька, наречена Павла, згоряє у вогні божевілля; вогонь кохання спопеляє душу Марка*“¹⁸³.

Incest narušuje sociálně-morální zákony a vnáší chaos do struktury mikrokosmu (bratr a sestra porušují morální hodnoty) a makrokosmu (boží potrestání hříšníků)¹⁸⁴.

Markovo chování můžeme označit za šílenství (z mnoha jeho činů je patrná ztráta zdravého rozumu). Tento stav jeho mysli má svůj základ v podvědomí, které je ovlivněné neustálým prožíváním smrti. Ta ve svém skrytém významu představuje podsvětí. Obě tyto kategorie (podvědomí a smrt) se ve své podstatě vztahují k chaosu. Podvědomí je stejně nekontrolovatelný chaotický jev jako svět mrtvých a proto jsou často v textu spojovány: „Šílenství v sobě odráží stejnou hrůzu, jako samotná smrt [...] jakýkoli styk s podsvětím má za následek šílenství. Díky vlivu těchto chaotických sil se rozpadá struktura makrokosmu a mikrokosmu“¹⁸⁵.

Nehledě na to, že Marko je v přímém vztahu s chaosem, je zároveň nositelem chaotických živlů, které se nachází přímo v něm. Přestože jsou v něm obsaženy geneticky, Marko touží se z nich vymanit a to právě pomocí rituálu iniciace.

Autor do jisté míry ospravedlňuje Markovo kruté chování faktem, že byl počat uprostřed války: „*кров чоловіча річками текла, породила мати на світ, як звіряку, в пустині, і вигодувала, як вовченя, кровю од живої тварі*“¹⁸⁶. Tento fakt je v podstatě svérázné potrestání za narušení tabu (přítomnost ženy ve válce). Nelze ale opomínat, že se

¹⁷⁹ СТОРОЖЕНКО, s. 316.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 326.

¹⁸¹ Tamtéž.

¹⁸² Tamtéž, s. 316.

¹⁸³ Tamtéž, s. 323, 324, 334-335.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 324.

¹⁸⁵ ЕВЗЛИН, М. *Космогония и ритуал*. Москва 1993, s. 49.

¹⁸⁶ СТОРОЖЕНКО, s. 322.

jedná o prvek romantické estetiky a umělecké hyperbolizace. Na liminární stav Marka (v procesu iniciace) poukazuje izolace v lese symbolizující prostor chaosu a stravování se syrovým masem a zvířecí krví symbolizující podsvětí.

Samotné jméno „Marko“ nese význam smrti a kontaktu s chaosem. To lze sledovat v archaickém kořeni ma(r)k/mo(r)k*, kterým se označovala síla a zvířata podsvětí.¹⁸⁷ Důkazem chaotického stavu Marka je jeho mlčenlivost a celková neochota s kýmkoliv komunikovat (otec, matka, přátelé a sousedi).

Vnější nepřímé rysy infernální povahy Marka (mikrokosmu) nám potvrzují chaotičnost makrokosmu. Cestou překonání vnitřního a vnějšího chaosu se Marko pokouší obnovit kosmickou energii (činy a jednání Marka nesoucí rituální význam).

Petro Uteklyj (hlavní hrdina románu V. Ševčuka *Три листки за вікном*) překonává chaotičnost svého bytí tím, že se ho zbavuje přímo a „vypouští“ ho do prostoru okolního světa pomocí nadávek (slovo má magickou moc, může vytvářet i ničit¹⁸⁸). Spolu s tím ze sebe dostává i veškerou nahromaděnou negativní energii světa, která mizí společně s nadávkou: „Ганив вечір, річку, дерева, кущі й пісок. Лаяв цілий світ, небо і землю, воду й вогонь. Сипів брудними словами і наче випльовував із себе скверну. Відтак, звільнений, заспокоївся“¹⁸⁹.

Ničení vlastní hrdinovy individuality představuje model ničení vesmíru a proto lze chápat vítězství hrdiny nad sebou samým jako znak velkého světového vítězství: „Pokud se hrdina nachází u samotného Zdroje, [...] pocítí klid a harmonii z tohoto „středu“ všeho. Hrdina se stává odrazem „světové osy“, která ve své podstatě představuje Strom Života. Je dokonalým mikrokosmem odrážející makrokosmos. Uvidět ho, znamená pocítit a pochopit smysl života.“¹⁹⁰

Slovo jako takové plní významnou roli v rituálu cesty do podsvětí. Pro celou povíť je typické střídání archaických a novějších (křesťanských) schémat. Na začátku rituálního dialogu mezi Markem, matkou a sestrou třikrát zazní fráze „Рятуй себе і нас!“, která plní funkci připomínky spáchaného zločinu a jeho odpykávání. Opakovaná rituální vražda matky a sestry a také její prolínání se s personifikovanými chtonickými silami (zástup mrtvých, otec proklíná Marka a vystupuje jako jakýsi mluvčí nebo král pekla: „діди́зний старець. Біле волосся розкинулось по плечах, борода доходила до пояса, і сам білий, як крейда, тільки

¹⁸⁷ ЖУЙКОВА, М. *Номінація смерті та архаїчне мислення. Студії з інтегральної культурології*. Львів : THANATOS, 1996, s. 177.

¹⁸⁸ CAMPBELL, J. *The Monomyth. The Hero with a Thousand Faces*. Cleveland and New York 1996, s. 321-337.

¹⁸⁹ ШЕВЧУК, В. *Три листки за вікном. Роман-триптих*. Київ : Рад. письменник, 1986, s. 234.

¹⁹⁰ CAMPBELL, J. *The Monomyth. The Hero with a Thousand Faces*. Cleveland and New York 1996, s. 347.

*очи тліли синюватим вогнем, як горить сірка*¹⁹¹) symbolizuje přírodní zákon vzájemného vztahu světa živých a mrtvých. Tento zákon je porušen zasahováním do světa mrtvých a provinilec musí být potrestán.

Sakrální pravda, ke které se přiblížil Marko a jeho oběti v situaci kontaktu se smrtí, má tajemný symbolický význam a je horlivě chráněná a utajovaná. Tato sakrální pravda se v něčem podobá incestu, který je také tabuizovaný stejně jako božské tajemství.¹⁹²

2.4.1.3. Porovnání incestu u Marka Prokljatého a Petra Uteklého

B. Bettelheim se domnívá, že pokus Marka mít se sestrou milostný styk můžeme nahlížet jako velice silnou touhu projevit se v maskulinní roli, následkem čehož je realizace symbolického modelu iniciace v reálném životě.

Petro si v myšlenkách představuje akt krvesmilstva s matkou. Jejich intimní vztah je spíše jen naznačován a v textu se objevuje jen sporadicky ve vzájemných očních kontaktech, které jsou mnohdy výraznější než slova. Liduľka (matka Petra) chovala k Justynovi (Petro) velmi silné city: „*щось глибше і незбагненніше, щось таке, на що нема слів*“¹⁹³ a Petro se na ní bál být jen podívat: „*обнікся, як об вогонь*“¹⁹⁴. O samotě si ji pak Petro představoval v noční košili: „*яскраве світло від її білезної сорочки*“¹⁹⁵. Tajné přání Justyna ovládnout Liduľku se projevuje ve změně jeho oblečení (obléká se stejně jako jeho otec). To symbolizuje snahu zaujmout roli otce v intimní rovině (klasický Oidipův komplex: podvědomé přání odstranit otce-soupeře a zaujmout jeho místo). Reálný incest by se možná dokonce uskutečnil, kdyby se však neodkrylo tajemství Justynových dokumentů. Zde se autor odklání od folklóru, kde by se takové odhalení projevilo až po incestu.

Marko se vydává na poněkud složitější cestu než Petro. Ponoří se do mateřského lůna tak, že vstoupí do incestního vztahu se sestrou, která v symbolicko-mytologické rovině představuje substitut matky nebo také „převtělenou“ matku v mladém věku.¹⁹⁶

¹⁹¹ СТОРОЖЕНКО, s. 317.

¹⁹² АВЕРИНЦЕВ, С. К *истолкованию символики мифа об Эдипе. Античность и современность*. Москва 1972, s. 95.

¹⁹³ ШЕВЧУК, В. *Три листки за вікном. Роман-триптих*. Київ : Рад. письменник, 1986, s. 237.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 235.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 259.

¹⁹⁶ ЮНГ, К. Г. *Бессознательное рождение героя. Символы матери и возрождения*. Санкт-Петербург 1994, s. 238.

2.4.1.4. Incest jako projev mužské touhy získat privilegia žen

Incest se sestrou byl kdysi legalizovaný a dokonce žádoucí praktikou¹⁹⁷ znamenající přehodnocený substitut tabuizovaného pohlavního styku s matkou. V tomto aktu se odrážela touha ponořit se do mateřského lůna pro opětovné znovuzrození.¹⁹⁸ V prvotním základu incestu neleží pohlavní styk, ale svébytné přání a dychtivost stát se znovu dítětem¹⁹⁹, být pod ochrannou rukou otce a ocitnout se v lůně matky proto, aby se mohl člověk opět narodit.²⁰⁰ V důsledku druhého zrození se člověk stává nesmrtelným.²⁰¹ Porovnejme symbolický projev tohoto přání v mýtu o narození hrdiny, kde symboly jeskyně, země a vody představují obrazné označení mateřského lůna.²⁰² Podle Paracelsa „ten, kdo chce vstoupit do Království Božího, musí nejprve vstoupit do těla své matky a tam zemřít“²⁰³.

Nepřirozené opětovné narození (odlišné od přirozeného zrození z těla matky) je důsledkem touhy hrdiny získat obrovskou moc rodit potomky, která je typická pro ženy a je objektem mužské závisti. Toto téma tvoří základní koncepci vědeckého článku B. Bettelheima, kde se podrobně rozebírá závist hrdiny, který touží získat pohlavní orgány opačného pohlaví. V jakémkoliv rituálu dospívání nebo nového narození vidí Bettelheim cíl přetržení těsného spojení pojící matku s dítětem a jeho výměnu za spojení s mužem, který začne plnit funkci rodičky a přivádí děti na svět.²⁰⁴ Jako příklad této mocné touhy uvádí autor

¹⁹⁷ Považováno za příznak božského původu (například Ozyrys a Izyda). (ЮНГ, К. Г. *Бессознательное рождение героя. Символы матери и возрождения*. Санкт-Петербург 1994, s. 238.)

¹⁹⁸ Toto téma se vyskytuje ve velkém počtu iniciačních mýtů a rituálů. Představa těhotenství a porodu je vyjádřena řadou srovnatelných obrazů: proniknutí do břicha Velké matky (Matky Země) nebo do těla mořské obludy, divoké šelmy nebo dokonce i domácího zvířete. Ze stejné množiny symbolů zjevně pochází i iniciační chýše a musíme přidat i obraz hrnce. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 87.)

¹⁹⁹ Iniciace prostřednictvím incestu směřují především k tomu, aby neofyt dosáhl embryonálního postavení. Od tohoto postavení se různé iniciační formy rozvíjejí do různých směrů, neboť sledují různé cíle. Když se neofyt symbolicky znovu stane „semenem“ či „embryem“, může: 1. Znovu zahájit existenci s nedotčenou sumou svých možností; 2. Ponořit se opět do kosmické sakrality řízené Velkou matkou; 3. Dosáhnout vyššího stavu bytí, stavu duchovního; 4. Založit úplně jiný, transcendentní způsob existence, srovnatelný s existencí Bohů, nebo dosáhnout osvobození (což je předmětem buddhismu). Nabytí posvátna a duchovna se vždy znázorňuje prostřednictvím embryonálního těhotenství a nového porodu. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 96-97.)

²⁰⁰ ЮНГ, К. Г. *Бессознательное рождение героя. Символы матери и возрождения*. Санкт-Петербург 1994, s. 226.

²⁰¹ Tamtéž.

²⁰² Jeskyně hrály sovu roli v prehistorických iniciacích a původní posvátnost jeskyně lze ještě dešifrovat v sémantických modifikacích. Čínský výraz tong označující „jeskyni“ získal smysl „záhadný, hluboký, transcendentní“, tedy stal se ekvivalentem tajemství odkrývaných během iniciací. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 96.)

²⁰³ ELIADE, M. *Forgerouns et alchimistes*. Paříž, 1956, s. 159.

²⁰⁴ BETTELHEIM, B. *Rany symboliczne. Rytualy inicjacji i zazdrosc meska*. Warszawa 1989, s. 238.

zvyk australských domorodců. Ti při zasvěcování mládence míchají mužskou krev s kokosovým mlékem, aby symbolicky získal funkce, které jsou vlastní pouze ženám.²⁰⁵

Podobnou iniciaci jako je opakované narození můžeme vidět i u některých pravěkých kmenů. Ty při podobném rituálu napodobovaly chování narozených dětí a předváděly, jak neumějí chodit, jíst ani mluvit.²⁰⁶ Například u kmene Ngaringů novic zůstává v průběhu šesti měsíců v lese a jeho strážce ho po tu dobu krmí, klade mu potravu do úst.²⁰⁷ Z toho můžeme vyvodit, že novic, který je považován za znovuzrozeného, je také považován za neschopného obstarat si obživu. V některých rituálech puberty je neofyt připodobněn nemluvněti, které ještě nepoužívá své ruce a též nemluví. Jedná se vždy o to, že novic se zříká svého profánního údělu a „umírá“, ale zároveň jde o proměnu v „ducha“, která souvisí se začátkem nové existence, srovnatelné se stavem novorozenců.²⁰⁸

Všechny popsané detaily ukazují na pokus hrdiny se znovuzrodit (cestou incestu) a tím získat životadárnou sílu a energii přivádět děti na svět.

Rituály narození dítěte a iniciace jsou naplněné největším tajemstvím a proto zde můžeme mluvit o analogii mezi těmito jevy.²⁰⁹ Účast muže v získání nadpřirozené funkce rodit děti znamená jeho zasvěcení do sakrálního tajemství nejvyšší pravdy. Incest plní funkci ochrany tohoto tajemství. Ale Markova sestra nejen, že odhaluje tajemství (nepokračuje ve vztahu s Markem) ale prozradí ho všem ostatním a to především matce. Vražda sestry a matky je odůvodnitelná tím, že Marko má strach z prozrazení největšího tajemství (touha může získat chtonickou energii, potřebnou pro narození dětí).

Marko spáchal dvojí nejtěžší zločin (vražda a incest), což symbolizuje otevření ještě dalšího tajemství. Je to mimovolný projev smrtelné, tartarské hloubky bytí.²¹⁰ Prokletí otce (znásobené zobrazením mohyl ve stepi), a nazývání Marka „*Prokletý!*“, vytváří kolem něj uzavřený kruh beznaděje a prokletí a obsahuje všechny možné časové rámce: minulost (doba, kdy se Marko narodil); současnost; budoucnost (onen svět). Toto prokletí má fatální sílu, kterou nikdo a nic nemůže zlomit, jelikož už bylo vysloveno.²¹¹

Etapy a funkce rituálu dublují etapy a funkce kosmogonického procesu: v Markovi se při zabíjení matky a sestry projevují přírodní pudy divocha; v setkání Marka se smrtí je zřejmý jeho vztah s tmou chaosu; v rituálu opakované vraždy se hrdina očišťuje od

²⁰⁵ Tamtéž,, s. 237.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 232.

²⁰⁷ HOWITT, A. W. *The Native Tribes of South-East Austarila*. London, 1904, s. 563.

²⁰⁸ ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 34.

²⁰⁹ BETTELHEIM, B. *Rany symboliczne. Rytuály inicjacji i zazdrosc meska*. Warszawa 1989, s. 244.

²¹⁰ ЕВЗЛИН, М. *Космогония и ритуал*. Москва 1993, s. 44.

²¹¹ Tamtéž, s. 277.

poskvrnění podsvětím, rodí se v nové podobě a kaje se (podle křesťanské tradice) za své a cizí hříchy.

2.4.2. Motiv prokletí

Motiv prokletí našel své místo v lidové tvorbě a stal se její nedělitelnou součástí. Stejně tak hraje důležitou roli i v próze Storoženka. Byla to například jedna z nejsilnějších zbraní, kterou mohla matka udržet své syny u sebe před vábivou, širokou stepí a svobodou²¹². Prokletí se často týká i dětí, které nectí svou starou matku. V dumě „Про вдову“ Bůh trestá syny za to, že vyhání starou matku z domu.

Víru v nepřemožitelnou sílu mateřské modlitby a mateřského prokletí podporuje páté přikázání: „*Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh*“²¹³. Zde vidíme propojení náboženství a lidové tvorby. V díle O. Storoženka matka proklíná Marka, stejně tak jako v již zmíněných dumách. Proklíná ho rovněž otec, který je na onom světě, a ti, které Marko zabil, ho proklínají stejným způsobem jako v dumě „Второзак“: „*Проклятий той, хто лає батька й матір свою. І весь нарід скаже: - так...*“²¹⁴

2.4.2.1 Porovnání prokletí u Marka Prokljatého a Věčného Žida – Ahasvera

Obě tyto postavy jsou postižené stejným trestem, v jejich osudech se objevují stejné prvky a cykličnost v rituálu iniciace. Zvláště se to týká momentu dočasné smrti. Marko zažívá dočasnou smrt pokaždé, když vstupuje do světa mrtvých. Jeho duše pak putuje po zemi, zatímco jeho tělo zůstává ve stavu jakéhosi transu: „*Марко лежав навznak, страшно було на його і глянуть: зрачки позакочувались йому під лоба, і блищали одні білки, судорогою скривило йому набік рот, зуби вищирились, а волосся стриміло догори, як буйволина*

²¹² Tento boj staré matky s dospělým synem je například popsán v dumě „Про Коновченка“. Коновченко chce svobodně žít: „*на долині Черкені погуляти ...*“. Matka svého syna proklíná za jeho neposlušnost: „*Ой бодай тебе, сину Івасю Коновченку, при недолі військових у чистому полі побито ...*“. Na konci dumy Коновченко umírá. (ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407.)

²¹³ Bible. *Písmo svaté Starého a Nového zákona (Ekumenický překlad)*. Praha : Česká biblická společnost, 2001, Exodus 20/12, s. 75. ISBN 80-85810-36-0.

²¹⁴ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407.

*грива [...] руки його зовсім охолоділи і весь одубенів; де не взялось та комашина і, чуючи труп, лазила по його виду*²¹⁵. V jedné z variant legendy o Ahasverovi²¹⁶ (vyprávění o setníkovi Lonhynovi, který urazil Ježíše Krista) je moment dočasné smrti vyjádřen scénou, kde je voják třikrát za den spolykán a vyplivnut nestvůrou.²¹⁷

Podle M. Evzlina je akt polykání nestvůry symbolickým popisem iniciačního děje, jelikož chtonické lůno se v těchto rituálech asociuje se světem smrti a s věčnou nocí. V kontextu mýtu o narození hrdiny je lůno symbolem nového zrození. Rituál iniciace je fixován i v jiné legendě o Ahasverovi. Jedná se o Kartafila, který každých sto let onemocní strašnou nemocí, po které se stává znovu třicetiletým vojákem, jako když žil za doby Ježíše Krista. Zde je zařazovaná iniciace mýtu o umírajícím a znovuzrozeném bohu.

Prototypem Ahasvera je novozákonní Kain. Je původcem smrti ve světě tak jako Marko, který přináší stejným způsobem smrt do vesnice – centra vesmíru.

V povíste se na model Marka vrství biblicko-apokryfický text (prokletí matky a otce). Vše zahrnující časově-prostorová orientace připodobňuje Marka ke Kainovi (věčné prokletí na tomto i na onom světě) a také k Ahasverovi (odsouzení k věčné pouti až do Posledního Soudu).

Prokletí je vnitřním impulsem k jinému prvku a to k cestě, která se stává v křesťanské tradici symbolem pokání. Cesta je očištěním, osvobozením od těžkého hříchu a dlouhodobý pohyb po ní symbolizuje cestu k sobě samému.

Věčného Žida všude pronásleduje pomstychtivá neviditelná ruka Jehovy za to, že vyhnal ze svého domu svého ochránce, Ježíše Krista. Na rozdíl od Věčného Žida se Marko snaží různými způsoby osvobodit od svého těžkého hříchu. Markův neúnavný a bdělý osud mu ukazuje cestu, na které se prolévá krev jeho vlastních bratrů. Tento jediný pohled stačí, aby se Markovi začalo srdce svírat bolestí.

Věčného Žida pohání po světě poslední slovo, které mu řekl Kristus, když šel na Golgotu: „*Jdi!*“. Celé jeho útrapy spočívají v tom, že jej tento hlas neustále pronásleduje a ani na chvíli „neutichá“. Marko kromě útrap, které prožívá na tomto světě, má ještě jeden vnitřní zdroj strádání a tím je jeho svědomí. Toto svědomí je nečisté a neutěšitelné a bude jej trápit až do konce světa, do posledního soudu, dokud se jeho torba nestane lehčí a dokud mu nebudou odpuštěny jeho hříchy. Svědomí je pro Marka jeho nejkrutějším a nejpřísnějším soudcem.

²¹⁵ СТОРОЖЕНКО, s. 17.

²¹⁶ АВЕРИНЦЕВ, С. *Агасфер. Мифы народов мира*. Т.1., Москва 1991.

²¹⁷ БАТЮШКОВ, Т. *Вечный Жид. Энциклопедия (под ред. Брокгауза и Эфрона)*. Т.3., Санкт-Петербург 1889, s. 701.

Kromě již zmiňovaných momentů (těžký hřích a odsouzení k věčné pouti) je dalším společným prvkem pro Ahasvera a Marka fakt, že setkání s nimi zanechává v každém člověku negativní dojem a u obou vidíme pokus dosáhnout křesťanského pokání pomocí odčinění svých hříchů dobrými skutky.

2.4.2.2. Věčný Žid - Ahasver

2.4.2.2.1. Ahasver věčně na cestách

Legenda o „bludném“ či „věčném“ židovi patří mezi ústřední mýty evropské kultury. „*Budeš putovat, dokud se znovu nevrátím*“ řekl prý Ježíš ševci, který jej nenechal při cestě na Golgotu odpočinout na lavičce před ševcovskou dílnou a podle některých podání jej dokonce i udeřil. Prchlivý řemeslník v sobě nenašel dost milosrdenství a za to byl potrestán věčným blouděním.

Folkloristé nasbírali po Evropě asi sto dvacet nejrůznějších verzí. Všechny mají společné právě bloudění. Již pár desítek let po Ježíšově smrti byli židé z Jeruzaléma vyhnáni a po dva tisíce let bloudili světem.

Ahasver, jak zní jeho nejčastější jméno, má zvláštní privilegium, které je však pro něj prokletím: nemůže totiž zemřít. Možnost, že jeden z Ježíšových současníků přežije do mnohem pozdějších dob, je vlastně naznačena již v Novém zákoně. V Matoušově evangeliu (16,28) Ježíš říká: „*Amen, pravím vám, že někteří z těch, kteří tu stojí, neokusí smrti, dokud nespatří syna člověka přicházejícího se svým královstvím.*“ V Janovi 18,22 se objevuje římský strážce, který udeřil Ježíše. Tohoto strážce jedna z verzí příběhu o Věčném židovi ztotožňuje s mužem, kterému Petr v Getsemanské zahradě (Jan 18,10) uťal ucho, jehož jméno je Malchos (případně Malchus). Právě on měl být tím, kdo se proti Ježíši provinil, a za to věčně putoval po zemi.

2.4.2.2.2. Původ legendy

Přestože legenda je do značné míry inspirovaná starověkými zdroji, její původ je datován do středověku. První zmínka o muži, který viděl na vlastní oči Ježíše, pochází ze 13. století, tedy z doby, která si potrpěla na vytváření dodatečných příběhů ilustrujících a doplňujících vyprávění obsažené v novozákonních textech.

Původcem pověsti je Roger z Wendoveru, mnich benediktinského kláštera v St. Albans a autor díla *Flores historiarum*. Podle této kroniky v roce 1228 Anglii navštívil arménský arcibiskup. Při své zastávce v klášteře St. Albans se ho mniši ptali na muže jménem Josef, který byl údajně přítomen ukřižování a měl být stále živ - jako svědek křesťanské zvěsti. Arménský hodnostář prý k údivu společnosti prohlásil, že s ním nedávno povečeřel. Muž údajně sloužil u Piláta jako dveřník a jeho pravé jméno bylo Cartaphilus. Když byl Ježíš odváděn od Piláta, prý ho udeřil a řekl: „*Jdi rychleji, Ježíši, proč otáliš?*“ Ježíš mu prý odpověděl: „*Já už jdu, ale ty budeš otálet, dokud nepřijdu.*“ Krátce nato se Cartaphilus obrátil na křesťanskou víru a přijal jméno Josef. Podle Rogera žil až do jeho doby (tedy nejméně do roku 1228) a byl velmi zbožným mužem. Pobýval především v Arménii.

2.4.2.2.3. Význam jména Ahasver a jeho povolání

Ahasver byl odsouzen k věčnému putování, tedy ke dvěma trestům najednou - bloudění prostorem a bloudění časem. Z toho je tedy zřejmé, proč je v jednotlivých zemích nazýván různě. V germánském prostředí se mu říká „věčný“ či „nesmrtelný“ žid, v románském prostředí je to „putující žid“. Čeština používá jména „Věčný žid“, jedná se o německý vliv. V maďarštině se používají obě verze.

Příběh byl natolik populární, že se opakoval v různých verzích s různými jmény. Vedle Malcha, známého z Nového zákona, Cartaphila (vyskytujícího se v díle Rogera z Wendoveru) a Ahasvera (v díle Pauluse von Eitzena) se objevuje také Isaac Laquedem (ve francouzské verzi). V Itálii se kromě jména Malcho používalo též jméno Buttadaeus či Buttadeo, tedy „ten, kdo udeřil Boha“. Podle Španělů se Věčný žid jmenuje Juan Espera en Díos a na čele má ohnivý kříž, který neustále spaluje jeho mozek. V Rusku má jméno Falas, Fanjas nebo Kalos, kterého třikrát denně požívá divoká šelma.

Povolání Ahasvera je nejisté. Kromě povolání ševce a římského strážce byl podle některých tvrzení zaměstnán u Sanhedrinu²¹⁸. Snad všechny verze se shodují na tom, že se

²¹⁸ Pojmy *sanhedrin*, *synedrion*, *synedrium*, rada či velerada se většinou označuje židovská velerada (71 členů) působící v Jeruzalémě přibližně od 3 st. před Kristem do zničení města a Chrámu v roce 70 po Kristu. Synedrion je slovo řeckého původu a sanhedrin je jeho talmudská transkripce. Česky ho překládáme nejčastěji jako „rada“. Podle Talmudské tradice existoval i tzv. Malý Sanhedrin o 23 členech, který sídlil ve více městech na území dnešní Palestiny a měl právo vynášet hrdelní tresty. V každém městě pak sídlil ještě menší soudní dvůr, který neměl právo vynášet hrdelní tresty. V NZ výraz *synedrion* označuje buď židovský nejvyšší soud nebo jakoukoliv radu starších viz. Mt 5,22.

Ahasver kál a byl pokřtěn jako katolík. Od té doby chodí po světě bos, hlásá ve všech jazycích Ježíšovo učení a vyzývá hříšníky ke kajícnosti. Není tedy možné zcela jasně říci, že jeho nesmrtelnost je prokletím. Je zároveň i určitým posláním.

2.4.2.2.4. Ahasverovy cesty

Věčný či bludný žid z křesťanské legendy mohl věčně bloudit jen díky zvláštnímu kouzlu, které jej pravidelně omlazovalo. Stárne jako kdokoli jiný, ale když dosáhne věku sta let, onemocní podivnou chorobou a po vyléčení se stane třicetiletým mužem.

Po celý středověk a raný novověk se objevovaly zprávy o tom, kde všude byl Věčný žid viděn.²¹⁹

Ahasverovo putování odkazuje bezesporu k putování židů středověkou i novověkou Evropou. Ve 14.-16. století byli židé po celé Evropě přesouváni z místa na místo, byli to doslova „bludní židé“. Tak se do evropské obraznosti otiskla zkušenost s židy jako těmi, kdo jsou v neustálém pohybu po světě. Nucené putování židů, které se odrazilo v obrazu Ahasvera, se stalo předmětem úvah křesťanských teologů a historiků.²²⁰ Bludný žid nebyl jedním konkrétním židem, ale představitelem židů obecně. Mimo jiné těch židů, kteří odmítli Ježíše jako Mesiáše.

2.4.3. Motiv putování v povísti Storoženka *Marko Prokljatyj*

Motiv putování, což byl pro Marka trest za vinu vůči své rodině, se objevuje i v biblických a apokryfních příbězích (1. vyprávění o Kainovi, kterého Bůh odsoudil k věčnému bloudění po světě za bratrovraždu, 2. výhrůžky proroka Ezechiela Židům, že za

„ Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu; kdo snižuje svého bratra, bude vydán radě (συνεδριον-συνεδριον, synedrion); a kdo svého bratra zatracuje, propadne ohnivému pecku.“ (Židé – dějiny a kultura. Praha : Židovské muzeum, 1997.)

²¹⁹ Mimo jiné měl být Ahasver viděn v roce 1547 v Hamburku, ve Španělsku v roce 1575, Vídni 1599, Praze 1602, Bavorsku 1604, Bruselu 1640, Lipsku 1642, Paříži 1644, Astrachani 1672, Mnichově 1721. Naposledy byl podle *Desert News* z 23. září roku 1868 viděn ve Spojených státech, když v Salt Lake City navštívil mormona O'Gradyho.

²²⁰ V roce 1208 vydal papež Innocenc III. bulu, v níž napsal: „Bůh učinil z Kaina tuláka a psance na zemi, avšak označil jej znamením, aby jej nikdo nezabil. Tak i židé, ačkoli proti nim křičí Kristova krev, nesmí být zabiti, dokud křesťané nezapomenou na Boží přikázání, ale musejí zůstat poutníky na zemi, dokud se jejich tvář nezahalí studem a dokud nevyhledají Pána Ježíše Krista.“ (MAXWELL-STUART, P. G. *Papežové*. Praha : Svoboda, 1998, s. 36.)

svou neposlušnost budou zbaveni své vlasti a budou rozeznáni po celém světě, 3) příběh o Židovi, který je odsouzený k věčnému bloudění po světě za to, že ze svého domu vyhnal Krista).

O katolických poutích víme, že existují určitá pravidla předběžného posvěcování, jimiž se poutník před odchodem vyděluje z profánního světa a začleňuje do světa posvátného, což se navenek projevuje nošením zvláštních odznaků (amuletů, růženců, mušle atd.) a v chování poutníka potravinovými (postní strava) a jinými tabu (sexuálními, zákaz nošení ozdob, dočasný asketismus). U muslimů²²¹ se poutník, který učinil slib, že půjde do Mekky, nachází ve zvláštním stavu nazývaném ihrám, jakmile mine hranice posvátného území (Mekka a Medína); ale dříve se poutník ocital v tomto stavu posvěcení ihrám, jakmile vyšel z domova. Takže každý poutník od odchodu po návrat se ocitá mimo společný život, v období pomezí.

2.4.4. Motiv useknutých hlav

V. V. Kalaš²²² hovoří o tom, že některé kmeny, převážně asijské, uctívali hlavu mrtvého a vnímali ji jako svátost. Podle Hérodota Issedoni, skytské kmeny, které žily v Mongolsku, smíchaly nakrájené mrtvé tělo příbuzného se zvířecím masem a potom tuto směs jedli. Hlavu očistili, pozlatili a potom ji používali jako posvátné nádoby. Stejným způsobem bylo naloženo i s hlavou ukrajinského knížete Svjatoslava Ihorevyče.

O zázračné síle useknuté hlavy se můžeme dočíst i v buddhismu. Například v životopise Makarije Egyptského se k hlavě buď modlí jako k rodinnému Bohovi (asijské kmeny) či hlava se sama odděluje od těla jako například v buddhistické legendě o Banhetovi.

Ukrajinci někdy nerozuměli rituálům poutníků pocházejících z jiných kmenů a vysvětlovali si je po svém. Například pro Burjata, který chodí s useknutou hlavou svého otce²²³, je tato hlava rodinnou posvátnou věcí a proto ji neustále nosí s sebou. Ukrajinci to však vnímali jinak. Dle nich Burjat zabil svého otce tak, že mu useknul hlavu a proto ji musí nosit s sebou za trest. Na tomto příkladě D. Ljubyč vysvětluje, proč Marko v díle O. Storoženka nosí své useknuté hlavy neustále s sebou v pytli.

²²¹ SMITH, R. *Religion der Semitek*. London, 1889, (1. vyd.), s. 255-259.

²²² КАЛАШ, В.В. *Стногр. Обзор* : стаття про культ батьковбивства та поїдання мяса. кн. III., 1889.

²²³ ПОТАНИН, І. Теми об усечених головах в Орді : *Стнографический Обзор*, 1893, s. 89-120.

Markův pytel s hlavami má démonické vlastnosti. Tato démoničnost má původ v dalších legendách, které vyprávějí o poutnících lákajících do svých pytlů čerty nebo smrt. Zázračný pytel se objevuje i v bylině o bohatýru Mikulovi Seljanynovyčovi²²⁴, který je ze starého kyjevského rodu.

2.4.5. Motiv cesty do pekla a boj s čerty

Za nejstarší zmínku o cestě do pekla můžeme považovat babylonskou epopej o Istar, která přes zákaz vstoupila do pekla, aby zachránila svého milovaného, pozemského hrdinu Eabani (poema Istar²²⁵, do ukrajinštiny přeložil I. Franko). Jiná stará indická legenda „Král Vypaščit v pekle“ vypráví o mládenci Jadovi, který popisuje svému otci, jak kdysi navštívil peklo. Podrobně líčí různá muka snášená hříšníky. Peklo je i místem setkání Jady a krále Vypaščita, který se zde ocitl za ne příliš závažný hřích. Bozi chtěli Vypaščita vzít do ráje, ale všichni hříšníci je začali prosit, aby Vypaščita nechali s nimi, protože k nim z jeho těla proudí zázračná síla a jejich útrapy se stávají menšími a snesitelnějšími. Vypaščit jde do ráje až tehdy, když pomůže hříšníkům k tomu, aby jim Bůh Indra mohl odpustit jejich hříchy.

Legendy a vyprávění o poutnících podrobně popisuje A. Veselovský ve své stati *Данте и символическая поэзия католиков*²²⁶. Rozděluje je do tří skupin:

- období 1. – 5. století - vyprávění převážně v mluvené podobě
- období 5. – 10. století - legenda s náboženskými prvky, která se odráží v literární podobě v životopise (žitije) Makarije Egyptského
- období 11. století - poutník svatý Brandan, poema o tom, jak apoštol Pavel navštívil peklo a svatý Patrik navštívil očištec (tyto prvky měly vliv na Dantovu *Božskou komedii*, která vzniká až v 15. století)

²²⁴ *Mykula Seljanynovyč* – mytologická postava pracovitého bohatýra v ruských bylinách. Jsou známé dvě verze bylin, ve kterých vystupuje Mykula. „Mykula a Volhe“ pojednává o tom, jak křesťan Mykula zničil knížete Volha a jeho vojsko. Druhý bylinový syžet pojednává o tom, jak Svjatohor nemůže ze země zvednout tašku Mykuly. V té tašce se skrývá velká zemská tíha, kterou může zvednout jenom ten, kdo má nadpřirozené schopnosti. Pro slovanskou kulturu je charakteristické oslavování křesťanské pracovitosti, každá země má tedy svého mytologického představitele této pracovitosti. Například v Rusku je to Ilja Muromec, v Čechách je to první český kníže Přemysl oráč, v Polsku Pjasta atd. ПРОПП, В. Я. *Русский героический эпос*. Москва, 1958. [online]. [cit.2008-12-29]. Dostupné na WWW: < <http://www.swarog.ru/m/mikula0.php> >.

²²⁵ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Життя і Слово*. т. VI, 1899.

²²⁶ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Вісник Європи*. т. IV, s. 152-209.

Výchozím bodem v těchto vyprávěních byl mýtus o západu slunce, které na noc zapadalo do pekla a tam rozhánělo čerty, kteří před ním na noc utíkali na zem a před východem slunce se znovu schovávali do pekla. Tímto způsobem se personifikoval boj světla a tmy. Podle D. Ljubyče se tento mýtus později přenesl na podobu Krista a jeho pomocníky a tím se zvýšila autorita církve.

Počátkem 14. století autorita církve poklesla a na místo svatých poutníků se dosazují nižší vrstvy společnosti jako ševci, krejčíři a opilí kozáci. Ve své poémě *Marko Prokljatyj* O.Storoženko používá kozácké motivy. Kozák či opilec slouží v pekle čertům, ale když nemá dostatek alkoholu, rozhání čerty a vypouští hříšníky²²⁷.

Boj s čerty je zobrazen také v pohádce „Коваль, смерть і чорт“²²⁸, která se skládá ze dvou částí. V jedné z variant první části kovář obelhává smrt a uvěznuje ji v lahvi, kterou zavírá a nosí s sebou do té doby, dokud ho nepřestane bavit život. Ve druhé variantě kozák uvěznuje smrt v tabatěrce.²²⁹ Ve druhé části na pomoc smrti přichází čert, ale kovář ho zláká do pytle a bije ho kladivem. Všechny varianty mají stejný konec. Kozák nebo kovář jdou do ráje, ale zde nejsou přijati, dostávají se tedy do pekla. Čerti je nejdříve přijmou, ale později je vyženou za útrapy, které jim způsobili.

Objevuje se také pohádka o vojákově a jeho torbě²³⁰, do které může být kdokoliv přilákan. Do této torby voják lákal čerty, poté ji zavazoval svčným provázekem a dal kováři, aby ji pořádně vymlátíl kladivem. Některým čertům se podaří z torby utéct. Když voják umírá, peklo ho nechce přijmout kvůli příkoří, které učinil některým z čertů. To samé se vypráví i o „Věčném dědovi“²³¹, který zlákal čerty do torby a zbil je.

Tento motiv se také objevuje ve vyprávění „Вояк у Чистилищі“²³² pojednávajícím o cestě vojáka do očiště, kde se stává svědkem muk hříšníků. Podobným způsobem popisuje Storoženko Markovu cestu do pekla: „У лісі на захід сонця від твого мешкання є дірка під велику гору ...“²³³ Voják se spouští do pekla štěrbinou ve skále, tam krade stříbro, zlato a čertovy dcery, odsekává čertům hlavy a nese je v pytli k nejstaršímu čertu, který ho pak na

²²⁷ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Етнографічний збірник. XII.*, s. 20.

²²⁸ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Етнографічний збірник. XXV.*, s. 185.

²²⁹ Tato varianta je rozšířená v Kyjevské oblasti a posloužila Т.Н. Шевченкови jako námět pro jeho báseň, ve které kozák sedí na konci vesnice u mlýna a vedle něj sedí smrtka s kosou.

²³⁰ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Етнографічний збірник. XIII.*, s. 44.

²³¹ Tamtéž, s. 47.

²³² Tamtéž, s. 44.

²³³ Tamtéž, s. 74-78.

zádech vynáší z pekla²³⁴. Tato a všechna další vyprávění o kováři, opilci, kozákovi a věčném dědovi, kteří trápili čerty, mají společný závěr: peklo je odmítá přijmout.

Ze všech vyprávění popisujících návštěvu pekla, bylo nejvíce rozšířené drama *Про збурення пекла* (Rozruch v pekle) a stejnojmenná báseň. Drama se objevuje v Haliči ve čtyřech opisech. Bylo napsané lidovou ukrajinštinou a svým rozsahem se blížilo kozáckým dumám. I. Franko se domníval, že se drama již v 17. století muselo často přepisovat a přepracovávat a ve druhé polovině 17. století se ve veršované podobě muselo zároveň s velkou kolonizací Slobidské Ukrajiny přesunout z pravobřežní Ukrajiny na levobřežní. Hlavním motivem tohoto dramatu, který se pak stal v Haliči i jiných oblastech populární, je scéna, jak se Šalamoun důmyslným způsobem dostává z pekla²³⁵. Tato scéna je popsána v básni „Про збурення пекла“. Tato báseň se objevuje ve více zpracováních. Ve verzi, kterou zpracoval V. Ivanov v Kupjanské slobodě v Charkovské oblasti, se Šalamoun vymanil z pekla tak, že pohrozil satanáši příchodem Ježíše Krista a satanáš se vylekal a vyhnal ho raději z pekla pryč.

Jiná báseň vzniká na Záporoží. Kozáci ji vyprávěli svému hetmanovi v období velikonočních svátků v roce 1791. Podle jiné verze byla tato báseň složena kozáky pro Potěmkina²³⁶. Báseň pojednává o Kristově návštěvě pekla. Čerti a smrt jsou natolik vyděšení jeho příchodem, že onemocní svrabem a před lidmi se stydějí ukázat své boláky. O Luciferovi mluví takto:

*„... Лише-ж тут Біг сам на поріг в пекло поточився
То Вельзевул попустив ... зляку і вмочився.
Так те Юда з того студа зуродився, як Макуха
То синіє, то красніє, бо бере сокрухи,
Вельми забляк, а міх заляк з грішми за плечима ...“*

Báseň pokračuje tím, jak se Jidáš nemůže zbavit sáčku plného peněz. Snaží se ho zakopat do země, ale sáček se znovu objevuje v jeho ruce a nechce se odtrhnout od Jidáše,

²³⁴ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Збірник Матеріалів по Етнографії : Дашк. Етн. Музею*. вип. II., 1887, s. 62.

²³⁵ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Нарис історії українсько-руської літератури*. s. 65.

²³⁶ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Київська Старина*. ч. 4, 1882, s. 168-171.

hází ho do vody, ale sáček se vynořuje a nikdy jej neopouští – je to symbol a svědek Jidášových hříchů:

„... *Щоб з тим мішком ходив пішком
в пеклі і повсюду
Біз бо велів, щоб міх не тлів до оного віку
для утіхи без супліки злomu чоловіку ...*“²³⁷

2.4.5.1. Cesta do pekla v širším mytologickém pojetí

Cesta do pekla je typický motiv mýtu o umírajícím a znovuzrozeném bohu.²³⁸ Je také důležitým prvkem iniciačně-rituální struktury povístei O. Storoženka. Tento motiv ovšem nezapadá do tradice staré ukrajinské literatury. Autor záměrně vytvořil zcela nezávislý syžet „Marko v pekle“ a „uměle“ ho zasadil do povístei. Storoženkovým cílem bylo spojit všechny existující legendy o Marku Prokletém do jednoho uceleného literárního díla. Velkou roli ve vytvoření povístei sehrála stejnojmenná báseň z 18. století „Марко Пекельний“, která zanechala své stopy na kolizi cesty Storoženkovy Marka do pekla. V burleskní básni je chování hlavního hrdiny popsáno humoristicky a v některých pasážích cítíme autorův sklon k moralismu. Marko osvobozuje z pekla ty kozáky, kteří učinili pokání: „*котрі спасення у господа зодбали тим, що покаяніє вчинили*“.²³⁹

Marko se stejně jako Herakles spouští do pekla²⁴⁰ jako hrdina (národní) a ne jako umírající a znovuzrozený bůh. Marko obdržel čarovné koření (Herakles má magickou zvířecí kůži na zádech), které mu pomáhá proniknout do pekla. Cílem Markovy cesty je vyřešení běžného politického konfliktu (smíření kozáků a Poláků, jejichž rozbroje byly způsobeny

²³⁷ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Київська Старина*. 1900, грудень, s. 71.

²³⁸ Všechny mýty a pověsti s tématem cesty do pekla mají do jisté míry iniciační strukturu: sestoupit zaživa do pekla, postavit se pekelným obludám a démonům, znamená podstoupit iniciační zkoušku. Podobné sestupy zaživa do pekla jsou specifickým prvkem hrdinských iniciací, které provázejí dobovatelskou cestu za tělesnou nesmrtností. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 100.)

²³⁹ „Марко Пекельний“ [online]. [cit.2008-11-04]. Dostupné na WWW:
<http://izbornyk.org.ua/old18/old18_23.htm#sat6>.

²⁴⁰ Ve středověké vizionářské literatuře je peklo často zobrazováno jako ohromná příšera, která má pravděpodobně svůj prototyp v biblickém Leviatanovi. Máme tedy řadu paralelních obrazů: břicho obryně, bohyně, mořské příšery symbolizující chtonickou dělohu, kosmickou noc, království mrtvých. Proniknout zaživa do obřího těla je stejné jako sestoupit do pekla, postavit se zkouškám, jež jsou vyhrazeny mrtvým. Iniciační smysl tohoto sestupu je jasný: ten, komu se takový čin podařil, se už smrti nebojí, vydobyl si jakousi nesmrtnost těla, což je cílem všech hrdinských iniciací už od Gilgameše. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 103.)

čerty). V nadčasové úrovni má však jiný úkol: obnovit harmonii vesmíru (zde ve smyslu prostoru Ukrajiny). Vyřešení konfliktu se neuskutečňuje ve stylu hrdinského mýtu, ale pomocí tradiční burleskní literatury 17. st. Tento přístup je typický i pro již zmíněnou báseň „Марко Пекельний“ i pro povístek Storoženka. Boj s ďáblem je zde veden smíchem. Samotný boj se přetváří na jakousi hru, ve které smích vítězí nad strachem a morálka nad duchovní prázdnotou.²⁴¹ Markova cesta do pekla má tak v podstatě burleskní charakter a vzdaluje se tak od mytologické roviny setkání hrdiny se světem mrtvých. Toto proplétání dvou rovin (archaické a burleskní) je pro Storoženka typické.

Destrukce mikrokosmu je analogická s destrukcí makrokosmu, což nám potvrzuje temporální a lokální popis katastrofy. Děsivé události se odehrávají v sakrální hodině hluboké a mrtvé noci. Hrůzostrašný děj se odehrává i v sakrálním prostoru domu, který symbolizuje centrum vesmíru.²⁴² Hýření a řádění přírodních živlů mimo dům můžeme pojmut jako paralelní obraz ničení světa.

Setkání Marka s podsvětím představuje nejenom vstup do světa smrti, ale zároveň i vstup do sakrálního centra vesmíru, který obsahuje zdroj světové energie nutné v boji s entropickými tendencemi. Cesta do sakrálního centra v povístek je maximálně zkrácena, ale nebezpečí, které na ni číhá, je popsáno s maximálním emočním napětím. Rituální vražda matky a sestry se odehrává na pomezí života a smrti Marka a jeho svědka Pavla a projevuje se výbuchem destruktivní energie²⁴³: „Марко ледь державсь на ногах; волосся піднялось догори, піна біла з рота, у грудях і ревіло, і стогнало“²⁴⁴.

Vražda, která je zde jádrem rituálu, se stává určitým tabu, protože zde bytost ze světa lidí narušuje posvátný prostor tím, že do něj vstupuje a znovu se vrací zpět do svého světa. Tím rozvrací posvátnou harmonii koloběhu života a smrti.²⁴⁵ Marko tak překračuje hranice obyčejného člověka. Mohl by se díky tomu stát nositelem tajemství bytí, ale k tomu by musel rituál dokončit, v čemž mu brání jeho prokletí nesmrtelnosti, díky kterému je v jakémisi uzavřeném kruhu, ze kterého není cesty ven.²⁴⁶

²⁴¹ ГОРА, Г. Гра з "нечистою силою" в українському бурлеску XVII – XVIII ст. *Слово і час*, 1996, č. 11-12, s. 6.

²⁴² CAMPBELL, J. *The Monomyth. The Hero with a Thousand Faces*. Cleveland and New York 1996, s. 334.

²⁴³ ТОПОРОВ, В. *О ритуале. Введение в проблематику. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. Москва 1988, s. 36.

²⁴⁴ СТОРОЖЕНКО, s. 316.

²⁴⁵ ТОПОРОВ, В. *О ритуале. Введение в проблематику. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. Москва 1988, s. 36.

²⁴⁶ ЕВЗЛИН, М. *Космогония и ритуал*. Москва 1993, s. 300.

2.4.6. Motivy vlčích a zvířecích pudů projevujících se v postavě Marka Prokljatého

Zvířecí prvky v Markově povaze a jeho příznačný vztah k podsvětí se vysvětluje archaickými rituály a mýty s nimi spojenými.²⁴⁷ Archaický rituál iniciace a iniciační mýty se staly základem mnoha folklorních syžetů a celých folklorních žánrů.²⁴⁸ Pro mládence, kteří procházejí obřadem iniciace, je typické vyloučení ze sociálního světa a jistá spojitost se světem mrtvých²⁴⁹ (stejně jako u Storoženka). V povisti Storoženka Marko v dětství utíká z domu do lesa a žije tam zvířecím způsobem života: „неначе той вовк, таскав ягнят і живцем їх їв, пив кров з пташенят“²⁵⁰. Jeho chování se podobá zvířecímu i v období dospívání: „слова од мене, бувало, не почують, в очі нікому не гляну і ховаюсь од людей, неначе вовченя яке“²⁵¹. Marko zde tedy představuje typický obraz chlapce-inicianta.²⁵²

Aby se mladí chlapci stali plnoprávními členy mužského spolku kmene, museli projít obřadem zasvěcení a byli izolováni do speciálního lesního tábora. Tento tábor znázorňoval podsvětí a inicianti, kteří se v něm nacházeli, prožívali rituální smrt.²⁵³ Podstupovali zde těžké fyzické zkoušky (stejně jako Marko) a žili tak jako on zvířecím způsobem života.

Přirovnávání Marka k vlkovi není náhodné.²⁵⁴ U slovanských a jiných indoevropských národů mladí inicianti (v archaickou dobu) umírali a rituálně se znovuzrodili jako vlci po

²⁴⁷ ЛЕВИНТОН, Г. *Инициация и мифы. Мифы народов мира*. Москва 1991, s. 544.

²⁴⁸ ПРОПП, В. *Исторические корни волшебной сказки*. Львов 1986.

²⁴⁹ Po tom, co jsou novici odvedeni do lesa, jsou zasvěcováni svými učiteli a účastní se šamanských tanců; ti jsou pomazáni uhelným prachem a předvádí své magické schopnosti, ukazují například předměty, o kterých tvrdí, že je vyňali ze svých útrob, ořezávají z kmene stromu kousek kůry, který má podobu spirály a o němž se tvrdí, že představuje cestu mezi nebem a zemí. Jedná se o mystické znovuoživení vztahů mezi světem lidí a světem bohů, nebeským světem. Když se novicové navrátí do hlavního tábora, jejich matky na ně pohlíží jako na cizince. Uhodí je větví a oni znovu utečou do buše, kde tentokrát zůstanou téměř celý rok. Tak je skutečně definitivně oddělení od matky. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 31-32.)

²⁵⁰ СТОРОЖЕНКО, s. 322.

²⁵¹ Tamtéž.

²⁵² V některých částech světa zákaz používat prsty při jídle nutí novice k tomu, aby si potravu brali přímo ústy, jak to dělají určitá zvířata, a jak se věří, také duchové mrtvých. To lze snadno pochopit, protože novici izolovaní v lese jsou skutečně považováni za mrtvé a jsou připodobňováni k přízrakům. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 34.)

²⁵³ Většina iniciačních zkoušek zahrnuje ve více či méně srozumitelné podobě rituální smrt, po které následuje vzkříšení nebo nové narození. Ústřední moment všech iniciací představuje obřad, který symbolizuje smrt neofyta a jeho návrat mezi živé. Neofyt se navrácí žít život nového člověka, jenž si přivlastnil nový způsob bytí. Iniciační smrt tedy znamená zároveň konec dětství, nevědomosti a profánního stavu. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 4-12.)

²⁵⁴ БАЛУШОК, В. Инициации древних славян (попытка реконструкции). *Этнографическое обозрение*, 1993, č. 4.

obléknutí vlčí kůže²⁵⁵ a napodobování vlčího chování.²⁵⁶ Toto rituální přetváření se odrazilo v legendách o vlkodlacích, v bylinách („Про Волха Всеславовича та Вольгу“), v srbském eposu *Drak Despo Vuk* (stejnojmenný hlavní hrdina je - vlk) a také ve *Slově o pluku Igorově*, kde se objevuje kníže vlkodlak Vseslav Polocký²⁵⁷. Motiv vlka se dále objevuje v germánských legendách o berserkírech.²⁵⁸ Motiv vlkodlactví je velice populární i v novodobé ukrajinské literatuře, uveďme například povíste' *Самотній вовк* (1983) Volodymyra Drozda.²⁵⁹

Není náhodné, že hrdina Storoženkovy povíste' utíká z domu do lesa právě v šesti letech. Ve slovanské tradici je věk šesti až osmi let nejnižší věkovou hranicí iniciantů. Iniciace trvala mnoho let a její završení přišlo u chlapců až s dospělostí. Ve věku sedmi let začíná období iniciačních zkoušek hrdinů v pohádkách, ve kterých jsou zachovány starobylé iniciace.²⁶⁰ Na Ukrajině se v tradiční ukrajinské vesnici chlapci mezi šestým a osmým rokem začínali oddělovat do zvláštní skupiny, ve které se uskutečňoval proces iniciace.²⁶¹

Inicianti se ve staroslovanské době stejně jako Marko živili syrovým masem a pili zvířecí krev. Věřili, že to dodává chlapcům hbitost, sílu a vytrvalost. Les, kde se odehrával

²⁵⁵ Když si novic oblékl kůži, přizpůsobil své chování vlčímu; jinak řečeno, stával se válečníkem-šelmou, nepřemožitelným a nezranitelným. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s.137.)

²⁵⁶ RIDLEI, R.A. Wolf and Werewolf in Baltik and Slavik Tradition. *The Journal of Indo-European Studies*, 1976, s. 325-326.

²⁵⁷ JAKOBSON, R., SZEFTTEL, M. The Vseslav Epos. *Russian Epik Studies*. Philadelphia 1949, s. 68f.

²⁵⁸ Voelsingasaga nám dochovala vzpomínku na některé zkoušky typické pro iniciace berserkirů. Král Siggeir se zrádně zmocňuje svých devíti švagrů, Voelsingenů. Ti jsou všichni spoutáni a pak sežráni vlkem, s výjimkou Sigmunda, který se zachraňuje díky lsti své sestry Signy. Skrývá se v chýši v hloubi lesa, jeho sestra ho pečlivě zásobuje a Sigmund čeká na hodinu pomsty. Když její první dva chlapci dosahují věku deseti let, posílá je Signy za svým bratrem, aby prodělali zkoušku. Sigmund odhaluje, že jsou zbabělí, a na jeho radu je Signy zabíjí. Z incestního vztahu s bratrem měla Signy ještě třetího chlapce, Sinfjoetliho. Když mu bylo asi deset let, vystavila ho matka první zkoušce: šla mu košili přímo na paži a prošila mu i kůži. Siggeirovi synové křičeli bolestí, ale Sinfjoetli zůstal necitelný. Tak mu matka vyrvala košili i s kůží a ptala se ho, jestli něco cítí. Chlapec odpověděl, že Veolsung se kvůli tak málu nedojme. Je poslán do Sigmundovy chatrče a ten ho podrobí stejné zkoušce, u níž oba Siggeirovi synové neuspěli: prikazuje mu, aby upekl chléb z pytle mouky, v němž se skrývá zmije. Když se večer vrátí, je chléb již upečený, a tak se ho ptá, jestli v mouce něco nenašel. Chlapec mu odpovídá, že něco zahlédl, ale že si toho nevěšmal a všechno dohromady prohnětl. Po této zkoušce odvahy Sigmund bere chlapce s sebou do lesa. Jednoho dne našli dvě vlčí kůže zavěšené na zdi jedné chýše. Dva královští synové se proměnili ve vlky a své kůže se mohli zbavit jen jednou za deset dní. Sigmund a Sinfjoetli si kůže navlékli, ale už se jim nepodařilo je sundat. Vydali ze sebe vlčí zavytí a porozuměli vlčí řeči. Rozešli se s dohodou, že jeden bude potřebovat pomoc druhého jen tehdy, když bude mít co do činění s více než sedmi muži. Jednou byl Sinfjoetli přivolán na pomoc a zbil všechny muže, kteří na Sigmunda zaútočili. Nakonec se znovu dostali do své chýše a čekali, že se jim podaří zbavit vlčích kůží. Když nastal ten okamžik, hodili kůže do ohně. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 136-137.)

²⁵⁹ АНДРУСІВ, С. *Історія української літератури ХХ ст.* Кн. 2., Київ : Либідь, 1998.

²⁶⁰ *Былины*. Сост., автор предисл. и вводн. текстов В. И. Калугин. Москва 1986, s. 57.

²⁶¹ БАЛУШОК, В. Парубочі ініціації в українському традиційному селі. *Родовід*, 1994, č. 7, s. 30.

proces iniciace a kde vyrůstal Marko, symbolizoval pro Ukrajince a všeobecně pro Slovany nesociální svět, podsvětí.²⁶²

Když se chlapci-inicianti „přeměnili“ ve vlky, seskupovali se do takzvaných zvířecích tlup a prováděli vojenské a loupeživé výpravy proti nepřátelům kmene. Při těchto taženích demonstrovali svou sílu, mužnost, statečnost a nemilosrdnost.

První, kdo prozkoumal tato starodávná mládenecká seskupení, byl M. Hruševský. Popsal základní směry historicko-genetického průzkumu: „*seskupení svobodné mládeže existovala (stejně jako u různých primitivních kmenů) v různých formách ještě před stěhováním Slovanů*“²⁶³. Paralelou těchto tažení je Markovo putování, v němž se odrazila i šamansko-pohanská iniciace²⁶⁴ (podobně jako v Homérové Odyssei). Marko cestuje stejně jako šaman do pekla.²⁶⁵ Schopnost překonat vertikální cestu (cesta do podsvětí nebo pekla) ovládají pouze šamani. Většina obyčejných lidí, a to dokonce i hrdinů, se může pohybovat pouze po horizontále, v zemském prostoru. Tyto vertikální, šamanské cesty jsou rozšířené v ukrajinském folklóru, což můžeme vysvětlit starodávným indoevropským dědictvím. Marko se na své cestě chová jako skutečné zvíře. To je typické chování pro inicianty „zvířata“, kteří se nacházejí za hranicemi zákona, zvyku.²⁶⁶ Dochovaly se zmínky o tom, jak se členové těchto „vlčích“ svazů nacházeli v jakémsi extatickém stavu šílenství, vyvolaném požitím halucinogenů, přepadávali lidi, loupili, zabíjeli a provozovali dokonce kanibalismus.²⁶⁷ V zaříkáváních (která jsou v dílech zařazována díky folkloristům) „vlkodavů“ žádá proměňující se osoba duši vlčího předka o proměnu na silného a krutého vlkodava s „rychlostí losa“, „medvědími drápy“, „liščím rozumem“, „silou býka“, „kočičím zrakem“, „rybí hbitostí“, „psím čichem“ a „prasečí nenasytostí“. Tato zaříkávání mají spojitost

²⁶² ИВАНОВ, В., ТОПОРОВ, В. *Славянский языковые моделирующие семиотические системы*. Москва 1965, s. 164-168.

²⁶³ ГРУШЕВСЬКИЙ М. *Історія української літератури*. Київ 1993, s. 246.

²⁶⁴ Člověk se stane šamanem: 1. Spontánním určením („výzva“ nebo „volba“); 2. Dědičným převodem šamanské profese a 3. Osobním rozhodnutím nebo, to řídceji, z vůle klanu. Šaman jako takový je uznán, teprve až projde dvojím zaškolením: 1. Řádu extatického (sny, vidiny, transy atd.) a 2. Řádu tradičního (šamanské techniky, jména a funkce duchů, mytologie a genealogie klanu, tajný jazyk atd.). Toto dvojí zaškolení, které zajišťují duchové a staří šamanští učitelé, tvoří iniciaci. U Sibiřanů se ten, který je povolán stát se šamanem, odlišuje podivným chováním: vyhledává samotu, stává se snílkem, rád se toulá v lesích nebo na pustých místech, má vidiny, zpívá ze spánku apod. Občas tuto inkubační dobu provázejí dosti závažné symptomy: u Jakutů se stává, že se mladík rozzuří a snadno ztrácí vědomí, utíká se do lesů, živí se kůrou stromů, vrhá se do vody a do ohně, zraňuje se noži (V. G. Bogoraz; M. A. Czaplicka). S blížícím se věkem dospělosti budoucí tunguzští šamanové procházejí hysterickou či neurotickou krizí, ale někdy se dá vyvolenost pocítit již v dětském věku: chlapec uprchne do hor a zůstává tam týden i déle, živí se zvířaty, která roztrhá přímo svými zuby. Vrací se do vesnice, špinavý, zakrvácený, s roztrhanými šaty a rozčuchanými vlasy a přibližně až po deseti dnech začíná drmolit nesouvislá slova. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 146-147.)

²⁶⁵ ELIADE, M. *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Warszawa 1994, s. 45-77.

²⁶⁶ ТЕРПЕР, В. *Символ и ритуал*. Москва 1983, s. 169.

²⁶⁷ САХАРОВ, И. *Сказания русского народа*. Санкт-Петербург 1885, s. 64-65.

se staroslovanskými rituály proměn člověka ve vlka: „Зроби мене вовкулакою, щоб я їв чоловіка, жінку, дитину. Я бажая крові, людської крові, дай її мені в цю ж ніч. Великий Дух Вовка, дай мені це. Я твої і серцем, і тілом, і душею“²⁶⁸.

Se starodávným iniciačním komplexem je spojen i motiv incestu Marka a jeho sestry. V syžetech iniciačních mýtů různých národů byly incestní činy hlavního hrdiny motivovány jeho vyhnáním ze společnosti.²⁶⁹ Incest v iniciačních mýtech je projevem velkého hrdinova erotizmu a jeho síly a zralosti. Ve starodávných „vlčích“ seskupeních se velmi často nacházely zajaté dívky z loupežných přepadení a právě ony zasvěcovaly inicianty do pohlavního života.

Zkoumání starých rituálů odrážejících se v mýtech nám dává možnost pochopit některé prvky jiných obrazů v povisti *Marko Prokljatyj*. Obzvláště v obraze Kryvonosa se projevují prvky vůdce-čaroděje vlčího seskupení ze staroslovanské epochy. V členech jeho skupiny můžeme spatřovat vojáky – zvířata. Jim, stejně tak jako Kryvonosovi, je vlastní zvířecí chování, krutost a krvelačnost. Kryvonosovo příjmení Vovhur v sobě nese skrytou vlčí etymologii. Tento původně folklorní obraz Kryvonosa má své folklorní paralely. Lze zmínit legendárního záporožského atamana Ivana Sirku, který měl podle pověsti schopnost převtělovat se v psa a někdy i ve vlka.²⁷⁰ Toto smíšení různých zvířat je typické pro slovanskou mytologii a folklor. V dávné době se mládenci-inicianti rituálně převtělovali nejenom do vlka, ale i do psa a někdy se považovali za psa a vlka současně.²⁷¹ Přezdívka záporožského atamana - Sirko je velice oblíbeným a rozšířeným jménem psa na Ukrajině. Záporožští kozáci mají ve folkloru také schopnost proměňovat se podle potřeby ve vlka.²⁷²

2.4.7. Jiné motivy a prameny objevující se v povisti O. Storoženka

Z motivů výše popsaných lze vyvodit, z jakých částí byl vytvořen základ povisti *Marko Prokljatyj* a určit stupeň jeho originality.

²⁶⁸ RIDLEI, R.A. Wolf and Werewolf in Baltik and Slavik Tradition. *The Journal of Indo-European Studies*, 1976, s. 624.

²⁶⁹ ЛЕВИНТОН, Г. *Инициация и мифы. Мифы народов мира*. Москва 1991, s. 544.; ПРОПП, В. *Эдип в свете фольклора. Фольклор и действительность*. Москва 1976.

²⁷⁰ ЧАБАНЕНКО, В. *Савур-могила: Легенди та перекази Нижньої Наддніпряниці*. Київ 1990, s. 116-119.

²⁷¹ ИВАНЧИК, А. Воины-псы: Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию. *Советская Этнография*, 1988, č.5.

²⁷² ЧАБАНЕНКО, В. *Савур-могила : Легенди та перекази Нижньої Наддніпряниці*. Київ 1990, s. 62.

D. Ljubyč je přesvědčen, že Storoženko neměl možnost narazit na již rozpracovaný syžet o Markovi velkém hříšníkovi, krvesmilníkovi a o Markovi, který putuje do pekla. Storoženko se ve své povisti nechal značně inspirovat již existujícími legendami. D. Ljubyč se proto pokusil vyhledat tyto motivy, ze kterých je v podstatě tvořen syžet díla a naopak vydělil ty části, které Storoženko dopracoval.

Ve své práci věnoval D. Ljubyč nejvíce pozornosti postavě Marka a především etymologii jeho jména, která je odvozena od slova „*Mark*“ iránského původu. Na Ukrajině se používalo do příchodu křesťanství ve významu zlé, temné síly a jeho zmínky sahají až do 15. století, u Huculů ještě dále. Se vznikem průpovědky „*Товчеться, як Марко по пеклі*“ se skutečný význam slova začíná ztrácet a se vznikem veršované legendy „*Пекельний Марко (Малорусская легенда в стихотворном переложении конца XVIII века)*“²⁷³ vzniká vlastní jméno Marko.

Podle D. Ljubyče je hlavní zásluhou O. Storoženka zachování démoničnosti Marka-krvesmilníka. D. Ljubyč rozebírá hlavní varianty tohoto motivu: 1. incest mezi členy rodiny (spolužití Kaina a jeho sestry, Lota a jeho dcer); 2. neuvědomělé krvesmilství syna a matky, které se odpouští církevním pokáním; 3. neuvědomělé krvesmilství bratra a sestry a v některých případech syna a matky.

Storoženko žádnou z těchto variant nevyužil, ale vytvořil si svou vlastní, originální – uvědomělý čin hříchu, který má svůj původ ve výchově. Matka porodila Marka ve válce, krmila ho zvířecí krví a toto je hlavní společensko-sociální chyba, kterou si uvědomuje i sám autor. Prokletí je světově známý jev a pochází již z dob, kdy se prováděly různé obřady a rituály. Obřad prokletí či přinesení hříšníka jako oběť Bohu (u židů se přináší oběť kúzlete, ke kterému všichni přikládají své ruce), je vnímán jako znak odpuštění; (Jonáš je hozen do moře, protože je velkým hříšníkem). S tímto typem obřadu či rituálu se setkáváme u různých středně-asijských kmenů. Počátky obřadu prokletí, které jsou spojené s vyhnáním člena rodiny z domu, spadají do období matriarchátu a odráží se v ukrajinských lidových dumách a písních. Storoženko využil obě dvě tradice: jak lidovou, tak i církevní.

Dalším motivem, který nelze opominout, je putování. To bylo na Ukrajině velice rozšířené. Putovali starci, staří mniši, putovali i ti, kteří se považovali za hříšníky a také filosofové, kteří v putování spatřovali smysl života. Významný ukrajinský filosof H.

²⁷³ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - ЗУЙЧЕНКО, П. *Киевская старина*. 1885, кн. 8., s. 628-692.

Skovoroda se sám sebe ptá: „*Co je to život? Je to dlouhá pouť. Vytvářím si cestu, ale nevím kam mám jít a s jakým cílem. Pořád bloudím v širokých písečných stepích, trnitých a divokých lesích, horských skálách a nade mnou začne co nevidět bouřka a já se před ní nemám kam schovat*“²⁷⁴. Toto je typický prvek všech ukrajinských poutníků – jít, aniž by věděli kam a za čím. D. Ljubyč se domnívá, že putování Marka v podání Storoženka bylo odlišné. Marko věděl kam jde a proč. Mara mu ukazovala cestu tam, kde se prolévala krev jeho vlastních bratrů a kde čekali na jeho pomoc. Zde se Marko podobá Věčnému Židovi. Jak jeden, tak i druhý celý svůj život plný utrpení a putování zasvětili pomoci ukřivděným lidem, ale s tím rozdílem, že Markovi cestu ukazuje „*ostrážitý, vytrvalý a krutý osud*“²⁷⁵ a Věčného Žida žene jakási neviditelná ruka, síla.

Další motiv, který není součástí syžetu povíste, ale přesto není nevýrazný, je „*čert v lidské podobě*“. Je znázorněn v postavě pátera Farnahije, v legendě „*o tom jak se kníže kál*“²⁷⁶. Ďábel v legendě i u Storoženka shromažďuje na poradu své pomocníky: „*О браття й слуги мої! Що зробим; ото наш приятель, котрий завше нашу волю чинив, тепер, коли ми його з тої церкви не виженемо, він наш більше не буде ...*“²⁷⁷ Aby mohli démoni pokoušet lidi k hříchu, mění se v různé lidské bytosti, např. v sestru knížete, jeho manželku a děti a dokonce na sebe berou podobu kněze. Je celá řada vyprávění, ve kterých se čerti mění v postavu duchovního.

2.5. Geneze postavy Marka

Jak již bylo zmíněno, motiv démonického pytle s useknutými hlavami se dostal do povíste z vyprávění o zázračné useknuté hlavě a o mystických a kouzelných torbách. S touto torbou si může poradit jenom ten, kdo má nadpřirozené vlastnosti. Dokonce ani Kobza (uznávaný jako silný kozák), který devětkrát obešel „*kuriň*“²⁷⁸ atamana Kryvonisa s těžkým balvanem, si s pytlem Marka nedokázal poradit.

²⁷⁴ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - Т.К.Д.А.: VII., 1894, s. 476.

²⁷⁵ СТОРОЖЕНКО, s. 398.

²⁷⁶ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Легенда по списку з XVII ст. у двох варіантах, Памят. Стар. Рус. Літ., Кушелева, Безбородка, під ред. Костомарова I, s. 92-95.*

²⁷⁷ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - Тамтєж, s. 329.

²⁷⁸ Samosprávná jednotka kozáků na území Ukrajiny. (*Ukrajinsko-český slovník*. Praha : Academia, 1994, s. 482. ISBN 80-200-0144-1.)

Marko je skutečnou démonickou postavou, která bloumá po celém světě, vyrušuje a dráždí v pekle čerty, všechno vidí a o všem ví. Zárodky Markovy démonické povahy se zrodily již v jeho dětství. Jeho otec byl obyčejným kozákem a matka zajatkyní. Sám Marko je produktem násilí a války. Byl vychováván mezi zvířaty a byl živěn zvířecí krví, která v něm mohla vyvolat instinkt zvířete.

V lidové tvorbě se kromě Marka setkáváme ještě s jednou démonickou postavou a to se Savkou, který se také potloukal po pekle.

2.5.1. Přehled různých typů Marka objevujících se v literatuře

D. Ljubyč dělí Marka na tyto typy²⁷⁹: 1. staroiránský *ai mark* – démon, nepřítel slunce; 2. *Dp. cak. mirki* – tma; 3. Marko v ukrajinských „hajivkách“²⁸⁰ – otec Kostruboňka-Markovyče, který je personifikací zimy; 4. Marko v slovanských průpovídkách a hádankách, ve kterých je ztotožňován s čertem: a) *Чорт голенаст, вигібаться горазд; Марко голенаст, вигібаться горазд* – ruské; b) *Викручується, як Марко в пеклі* – polské; c) *Товчеться, як Марко в пеклі; Товчеться, як чорт в пеклі* – ukrajinské; 5. Marko v ukrajinských pohádkách – čert, který pomáhá svému pánovi a přináší mu užitek; 6. Marko ve vyprávěních – odpadlík, národní hrdina, který se podobá svatému Jiří; 7. Marko krutý a bohatý, který se přátelí s čerty; 8. Marko v prolozích v církevní literatuře – bojuje s čerty a má nad nimi moc; 9. Kořen slova „*mark*“ a jiná slova s tímto kořenem, což znamená něco smutného a tmavého.

2.5.2. Etymologie jména Marko

Etymologie jména Marko je složitá a má velmi starý původ. Podle dávné slovanské pověsti uzavřelo Slunce a Země svazek, z něhož vzešly dvě dcery Zolota baba a Morynja (Jazja). První je pramenem všeho lidského blahobytu, druhá všeho zlého. S postavou Moryni

²⁷⁹ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407, s. 181.

²⁸⁰ *Hajivka* - jarní lidová píseň na západní Ukrajině. (*Ukrajinsko-český slovník*. Praha : Academia, 1994, s. 165. ISBN 80-200-0144-1.)

(Jazja) se setkáváme v přísloví „*Це Язя з некла родом*“²⁸¹ a „*Бодай тебе Мара вхопила*“²⁸². V létě, když Slunce slaví své vítězství nad Zimou (Morynja), Jazju házejí do vody. To samé se děje i s Kostruboňkem-Markevyčem (syn Marka) s příchodem jara:

*„На горі росте чіча
Нема мого Маркевича
Нема, нема та й не буде,
Він за мене не забуде*

*Ой вернися Кострубоньку
Стану з тобою до шлюбоньку
Бо з тобою мені жити
А без тебе вік тужити*²⁸³

Zde je vidět, že jak Jazja, tak Morana a Kostruboňko-Markevyč jsou nepřátelé Slunce a blahobytu lidí. Marko je otcem Kostruboňka-Markevyče a proto je logické, že musí být i nepřitelem Slunce. Tuto domněnku potvrzuje staré iránské pojmenování nepřitele slunce *ai mark*, což znamená démon a staroslovansky *mirki-tehebrosus*, což představuje něco temného, zlého. Od kořene „*мьр*“ se v ukrajinštině vytváří velké množství slov jako např. *меркнути*, *мерти*. Tato slova v překladu znamenají pohasínat, mizet, blednout, umlkat, utíchat, umírat, mřít, zanikat a mnoho dalších významů spíše negativních. Marko se tedy v ukrajinské mytologii, „hajivkách“, v příslovích a průpovědkách ztotožňuje s démonem, nepřitelem Slunce a čertem.

2.5.3. Marko Korolevyč

Model archaického mýtu o putujícím bohu můžeme nalézt jak v ukrajinské tak v srbské tradici. V ukrajinské literatuře se jedná o Marka Prokljatého a v srbské o Marka Korolevyče. Historický původ Marka Korolevyče není příliš jasný a to hlavně díky

²⁸¹ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knižovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - 3 народних уст : стаття Желіховського. *Правда*, 1868-9.

²⁸² ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knižovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - 3 народних уст : стаття Желіховського; Казка про змору, Мориню, Мару. *Правда*, 1868-9.

²⁸³ СОСЕНКО, К. *Про містику гаївок*. Львів 1922, s. 26-30.

nabalování mytologického textu epických písní a vyprávění o národním srbském hrdinovi na původní příběh.

V srbském vyprávění se Marko Korolevyč srovnává se svatým Jiřím. Jiří zachrání princeznu před zlými drápy krokodýla, zmije či draka a Marko Korolevyč před nebezpečím černého Arapa²⁸⁴. Marko Korolevyč je rytíř a národní hrdina. D. Ljubyč se domnívá, že postava Marka Korolevyče posloužila Storoženkovi k vytvoření postavy Marka Prokljatého jako národního hrdiny. D. Ljubyč spatřuje nejvíce podobností mezi těmito postavami v rozhovoru Marka s králem Arapem a rozhovoru Marka s Kobzou v poémě Storoženka. V srbské beletrii Marko vystupuje jako odpadlík, který se zamiloval do rusalky. Rusalka Jahoda ho zradila a on se jí pomstil tak, že ji a jejího manžela zabil. Pak se mu zjevila Mara, která ho proměnila ve stín²⁸⁵.

Oba hrdinové mají mnoho společných rysů: neobyčejná síla spočívající v neobvyklých okolnostech jejich narození²⁸⁶; odcizenost od společnosti; vyhnanství²⁸⁷; spáchání hříchu a potrestání.

Dalším společným prvkem je putování, které je pro oba hrdiny prokletím, i když na rozdíl od Marka Korolevyče Marko Prokljatýj tuto pouť nikdy neukončil. Prokletí od krále Vukašyna nedosahuje filozofické hloubky, nemá tragický podtext a nepřerůstá za rámec osobních rozměrů a proto síla prokletí u Marka Korolevyče je spíše sémantického charakteru:

Kéž by tě můj synu kříž zabil!

Kéž by tě nikdo nepohřbil a nezplodil jsi žádné pokolení

Ať smrt si pro tebe nikdy nepřijde

*Dokud budeš sloužit Turkům!*²⁸⁸

Motiv pokání u obou hrdinů je spojen s pohádkovým syžetem, který popisuje, jak se někdo snaží zvednout na pohled malý pytel s nesmírnou tíhou (motiv typický pro celosvětový folklor). Oba mytologické texty obsahují tento syžetový prvek, ale v srbské folklorní tradici se podařilo zachovat prvotní, archaické rysy souboje hrdiny s převlečeným bohem na zemi

²⁸⁴ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Етнографічна збірка*. Том 30., s. 164.

²⁸⁵ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Правда: ст. "Ягода"*, 1868, s. 36-37.

²⁸⁶ ЧАЈКАНОВИЊ, В. *Сабрана дела из српске религије и митологије. Књига друга. Студије из религије и фолклора*. Белград 1994, s. 48.; *Србские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича*. Москва 1987, s. 425.; СТОРОЖЕНКО, s. 323.

²⁸⁷ ХАЛАНСКИЙ, М. *Южно-славянские сказания о Кралевице Марке в связи с произведениями русского былевого Эпоса*. Ч.1., Варшава 1893, s. 64.; СТОРОЖЕНКО, s. 322.

²⁸⁸ *Србська народна поезія*. Київ 1953, s. 154.

(píseň „Korolevyč Marko ztrácí svou sílu“).²⁸⁹ V pytli Marka Prokljatého se nacházejí všechny jeho zločiny a hříchy, které musí s sebou nosit po celou dobu, aby mu připomínaly jeho každodenní pokání.

V obou slovanských tradicích se setkáváme s mýtem o umírajícím a znovuzrozeném bohu. U Marka Prokljatého se to odráží v jeho rituálním umírání a vzkříšení každou sobotu, zatímco u Marka Korolevyče se jedná o motiv „dočasné smrti“.²⁹⁰

Cesta do pekla je vlastní i pro Marka Korolevyče. Nejčastější variantou jihoslovanského eposu je boj Marka s Turky (boj s Turky je vnímán jako bitva s drakem, hadem nebo jedovatou zmijí)²⁹¹. Zmije představuje ve folkloru chtonickou bytost žijící ve světě mrtvých. Arap (další postava, s níž bojuje Marko Korolevyč) je považován za démona z podsvětí, protože jeho černá barva je znakem tmy, šera a symbolizuje smrt. Názorným příkladem je píseň „Marko Korolevyč odmítá platit daň“, kde je popsána historická událost, kdy se Arap zmocnil Kosovského pole a domáhá se výběru daně. Boj Marka s Arapem (jenž syčí jako had) představuje boj se zlou nestvůrou (vtělení chaotické síly).

Písně o cestě Marka Korolevyče do Arapské země (do pekla) jsou ve velké míře pozměněné oproti jejich původnímu znění. O spojení s podsvětím vypovídá Markova slepost (bosenská legenda), která se objeví se zánikem srbského království. V jedné variantě písně Marko oslepne, když zaniká jeho království, v jiné když se dostane do jeskyně představující podsvětí. Čajkonovič se domnívá, že tato Markova slepota symbolizuje to, co se v oblasti náboženství nazývá „jiným světem“.²⁹²

V písních „Marko Korolevyč kupuje otrokyni“ a „Marko zachraňuje otroky“²⁹³ můžeme sledovat stejný motiv incestu jako u Marka Prokljatého: 1. Markova sestra v otroctví v cizí zemi (cílem je uniknout incestu); 2. svět Marka – svoboda; 3. vtrhnutí Marka do Arapské země a osvobození sestry z otroctví - po cestě domů incestní vztah; 4. setkání matky se sestrou - tragický konec za porušení tabu.

²⁸⁹ ЧАЈКАНОВИЊ, В. *Сабрана дела из српске религије и митологије. Књига друга. Студије из религије и фолклора*. Београд 1994, с. 85.

²⁹⁰ Model „dočasné smrti“ předpovídá určitou obnovu a regeneraci hrdiny spolu s obnovením zničeného kosmu. (ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004, s. 146-147.)

²⁹¹ ЧАЈКАНОВИЊ, В. *Сабрана дела из српске религије и митологије. Књига друга. Студије из религије и фолклора*. Београд 1994, с. 326.

²⁹² Тамтѣж, с. 80.

²⁹³ ПУТИЛОВ, Б. *Славянская историческая баллада*. Москва 1965, с. 123-124.

Incest v analyzovaných písních je spojen s chaosem, který ničí mikrokosmos²⁹⁴ a makrokosmos²⁹⁵.

Vztah Marka s podsvětím má spojitost s jeho vlastním genetickým původem, ve kterém se odráží rovněž geneze jeho jména.²⁹⁶ V legendách o původu Marka Korolevyče se často popisují bytosti z podsvětí. Tyto bytosti jsou pak často vnímány jako pradávni „předci“ našeho hrdiny. V některých legendách se popisuje, jak se otec Marka, král Vukašyn, oženil s vílou²⁹⁷. Podle jiné verze je Markův původ spojen se zmijí z dávných dob, která byla buď zlým démonem, drakem škodícím ženám, nebo dobrotivým otcem národních hrdinů, který předává svou sílu dětem.²⁹⁸ Tato ambivalence se dochovala v srbské písni o Markovi:

*Што гоћ има србина јунака
Свакого су одгојили виле
Млогога су змајеви родили
А седмога Краљеввића Марка
И нему је змај огнени бабо*²⁹⁹

V prorockém snu jeho matky Efrosyny má Marko podobu krutého draka, který odsekává hlavy Turkům.³⁰⁰

Podle srbské tradice vystoupil v prvotní legendě bůh ze své skrýše (jeskyně, nebo jiného zapomenutého místa), aby bojoval proti démonům a chaosu a tak obnovil „zlatý věk“. V pověstech a proroctvích pozdější doby se stává osvoboditelem mladík: Marko Korolevyč, svatý Sáva, Ivan Crnojevyč.³⁰¹ Můžeme konstatovat, že základem mytologického obrazu Marka Korolevyče je archaická víra Srbů v putování bohů (путујуће божанство), kteří chodí po světě a vnáší do něj pořádek, kulturu a blahobyt všeho. Jsou účastníci tvoření světa nebo jeho obnovy.³⁰²

²⁹⁴ Například píseň „Svatba Marka Korolevyče“ – milostný vztah s kmotrem je také zakázán a další píseň „Jaké to je milovat kmotra“. (ЧАЈКАНОВИЊ, В. *Сабрана дела из српске религије и митологије. Књига друга. Студије из религије и фолклора*. Белоград 1994, s. 369.)

²⁹⁵ Například píseň „Pod námi se propadla zem“. (ЧАЈКАНОВИЊ, В. *Сабрана дела из српске религије и митологије. Књига друга. Студије из религије и фолклора*. Белоград 1994, s. 368.)

²⁹⁶ ЖУЇКОВА, М. *Номінація смерті та архаїчне мислення. Студії з інтегральної культурології*. Т.1., Львів : ТНАТОС, 1996, s. 32, 45.

²⁹⁷ *Vila* – jedná se o démona, který ve své etymologii nese význam smrti. Afanasjev vysvětluje tento pojem tak, že víla je bytost, která přede níž života. Veselovský ji spojuje s jarním svátkem uctění památky zemřelých. (ЦИВЬЯН, Т. *Сюжет "Приход мертвого брата" в балканском фольклоре (к анализу сходных мотивов)*. *Труд по знаковым системам*. Вып. 308., Тарту 1973, s. 36.)

²⁹⁸ Tamtéž, s. 39.

²⁹⁹ Tamtéž, s. 38.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 59.

³⁰¹ ЧАЈКАНОВИЊ, В. *Сабрана дела из српске религије и митологије. Књига друга. Студије из религије и фолклора*. Белоград 1994, s. 365-366.

³⁰² Tamtéž, s. 105.

Zde je patrné, že proslulý světový mýtus o umírajícím a znovuzrozeném bohu nachází své uplatnění v srbském a ukrajinském národním folkloru. Archaická božská pouť se později personifikuje do Marka Korolevyče a Marka Prokljatého společně s dalšími křesťanskými prvky.

2.5.4. Bohatý Marko

Další postavou spojenou s tímto jménem je Marko Bohatý. Ten díky své krutosti ztrácí své bohatství, které získává chudý lid a on sám se stává: 1. věčným povozným; 2. věčným strážným; 3. vaří se v kotli; 4. ocitá se v rukou čertů. Mimo tyto čtyři varianty stojí samostatně legenda objevující se v Haliči (Pokuttja). V této legendě se Marko musí smířit s tím, že provdá svou dceru za chudého mládence.

Sumcov ve své stati „Сказки и легенды о Маркѣ Бохатомъ“³⁰³ popisuje všechny varianty a podrobně se pozastavuje nad haličskou variantou. Domnívá se, že vyprávění o Marku Bohatém se mění v legendu o Markovi Pekelném v 18. století. Rovněž předpokládá, že legenda o Markovi Pekelném byla vytvořena studenty Kyjevské akademie. Motiv z této legendy se vyskytuje v různých vyprávěních, ze kterých vzniká později přísloví: „*Товчеться, як Марко по пеклі*“. Ve veršované legendě je Marko vyličen jako lenoch a budižkničema, který neposlouchá své rodiče a není schopen klidně stát a poslouchat boží liturgii. Po pokání a doporučení apoštola Petra jde Marko do pekla a tam dráždí čerty. Podle Sumcova je tato legenda spojena nějakým způsobem s legendou o opilém vojákově či rolníkovi, který se potloukal po pekle a „proháněl“ čerty³⁰⁴. Dále Sumcov říká, že neutuchající zlost Marka, jeho hrdost a nevlídnost byly příčinou toho, že legenda získala démonický charakter na základě vyprávění o prodeji dítěte démonovi, které je rozšířené v západní Evropě. Démonické pohádky o Markovi obvykle začínají tím, jak démon (Marko) kupuje dítě, které se později stává silným a „prohání“ čerty. V ukrajinských pohádkách Marko posílá svého zetě do dílny, aby ho tam roztrhali čerti. Ve Francii mlynář posílá pomocníky do mlýna, kde se nachází dvanáct čertů a ti se pak ze strachu rozutečou.

³⁰³ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Етнографічний Огляд*, 1894, ч. I., s. 9-29.

³⁰⁴ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Етнографічна збірка ім. Шевченка*. ч. I., s. 285.

O. I. Buslajev³⁰⁵ upozorňuje na německou variantu „O Krasavci“, která pochází z 15. Století. Zastává názor, že pohádka o Markovi a o Krasavci mají stejný původ v hagiografii *Слово з Патерика* v prologu z 30. května.

Německá literatura zná Marka jako uličníka a darebáka (dílo V. Buše). Polská ho vnímá jako sedláka a rošťáka. Afanasjev³⁰⁶ se domnívá, že legenda o bohatém Markovi spadá do dávné historické doby a ve svém obsahu skrývá nějaké poslání.

Sumcov se přidržuje mínění, že pramenem pověsti jak západní tak i východní varianty je indická pověst, která se vyskytuje v indické literatuře v 6. století. Na muslimském východě byla tato pověst velice rozšířena a její hlavní hrdina byl dokonce přirovnáván k osobě Mohameda.

Tato vyprávění mají své ponaučení – člověk nemůže přemoci to, co mu přichystal či určil osud. A tak i bohatý Marko, který se dokonce přátelil s čerty, nebyl schopen ubránit své bohatství před vlastním nádeníkem, kterému pomáhal osud.

2.5.5. Marko v církevní literatuře

Postavu Marka můžeme také nalézt v církevní literatuře. Výrazným příkladem je postava Marka hrobníka - „Марко гробокопатель“ (Kyjevský Pateryk). Marko má moc nad smrtí a přikazuje nemocnému neumírat, dokud pro něj nevykope hrob, nebo přikazuje mrtvému vstát a přejít z jednoho místa na druhé a tak postoupit své místo jinému.

Jiným příkladem je „Макарий Египетський“. Makarij celý svůj život válčil s démony, viděl je na vlastní oči a promlouval s nimi, vymítal d'ábla z dcery egyptského kněze. Existuje i příběh o Makarijovi, který nocoval na hřbitově na kostech mrtvých, střetl se v noci s démony a zvítězil. Jindy Makarij uviděl lebku pohanského kněze, uhodil ji proutkem a začal se jí vyptávat, jaká muka prožívá na onom světě. Pro Storoženkovu poému hraje významnou roli spíše než Makarij Egyptský Makarij Oleksandrijský. Ten má stejně jako hrobník Marko vládu nad mrtvými, může s nimi mluvit a zjistit, kdo je zabil, nebo kam schovali své peníze atd. Nejzajímavější je jeho cesta na onen svět, která připomíná cestu Storoženkova Marka Prokljatého do pekla. Zde se vypráví, jak se Makarij Oleksandrijský rozhodl navštívit

³⁰⁵ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - БУСЛАЕВ, О. І. *Исторические очерки*. s. 448.

³⁰⁶ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Казки IV*. s. 430.

zahradu a hrob patřící egyptským kněžům, kteří žili za dob faraóna. Slyšel totiž, že se na tomto místě nachází velké množství krutých čertů, které vyvolali černokněžníci a Makarij se rozhodl s nimi bojovat. Černokněžníci byli bratři a faraón k nim choval velkou úctu. Postavili zahradu ve tvaru čtverce na odlehlém místě v poušti, uprostřed postavili hrobku a z té pak vytékal pramen. Chtěli, aby jejich duše pobývaly po smrti na tomto skvostném místě. Makarij neznal cestu do této zahrady, řídil se pomocí hvězd (srovnejme jak v povíste Storoženka Marka do pekla vedou hvězdy) stejně jako námořníci na moři. Prošel celou poušť. Nasbíral suché stonky a strkal je do země, aby mohl najít cestu zpět (srovnejme dumu o Azovských bratrech, kteří sekají větve po cestě přes step, aby mohli ukázat cestu jiným). Po cestě Makarij usnul a čerti sesbírali stonky a dali mu je pod hlavu. Když se Makarij přiblížil k zahradě, vyběhlo mu před cestu sedmdesát příšer různé podoby, jedni nahlas křičeli, jiní skřípali zuby a další mu sedli na hlavu a křičeli na něj: „*Чого ти тут ходиш, Макарію, чого до нас прийшов, маєш пустиню, з якої вигнав наших братів і товаришів й живи там з такими, як сам. Між нами немає нічого спільного; чого ходиш на наші місця; будь задоволений пустинею, як пустельник, а це місце наше, бо його віддав нам той, хто його збудував, ти не можеш тут перебувати: чого саме хочеш увійти в це наше царство, куди ні одна жива людина не увіходила.*“³⁰⁷ Makarij nakonec zahradu spatří, bojuje s démony a nezraněný se vrací domů.

2.5.6. Marko jako národní hrdina

Ukrajina byla křižovatkou velkých obchodních cest především z východu na západ, po kterých se středně-asijské kočovné kmeny snažily dostat k hranicím východní Evropy. V období Varjagů vedla cesta z jihu na sever a severozápad. Tyto cesty využívaly různé národy a kmeny, které procházely přes Ukrajinu a ovlivňovaly tato území svými zvyky. Spolu se slovy gótského a keltského původu se můžeme setkat i se slovy původu skandinávského, tatarského, tureckého a řeckého. Slovo „*марк*“ (temná síla) bylo pro Ukrajince vlastní až do příchodu křesťanství, které význam slova přesunulo do jiné roviny s významem Marka svatého. „*Mark*“ ve významu temné síly musel ustoupit svatému Markovi a „odcestoval“ až na Huculsko.

³⁰⁷ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Казки IV*. s. 454.

Poslední zmínky o Markovi jako temné síle pochází z 15. století obzvláště z duchovního prostředí. Někdy v této době se objevuje přísloví o Marku, který se „potlouká po pekle“. Marko v tomto přísloví není ukrajinským hrdinou, ale čertem. Tento fakt Ljubyč odůvodňuje tím, že veršovaná legenda o Markovi povaleči vzniká až v 18. století. Kromě toho, podíváme-li se do polemické literatury (tvorba I. Vyšenského), můžeme si všimnout, že jak katolické, tak pravoslavné duchovenstvo bylo nazýváno a považováno za sluhy satana. Z prostředí katolického duchovenstva se nejdříve toto přísloví rozšířilo po katolickém Polsku, aby se s jeho pomocí mohlo zesměšňovat pravoslavné duchovenstvo a odtud pak doputovalo na Ukrajinu. Na Ukrajině se sémantika přísloví změnila a přísloví neslo význam národně heroického činu a Marko se stal národním hrdinou, protože na Ukrajině bylo pravoslaví těsně spojené s národnostní otázkou. Na Záporoží kozáci „převlékli“ Marka do svého kozáckého oděvu, a pod vlivem vyprávění o cestě Marka Alexandrijského do zahrad složili své vlastní vyprávění o cestě Marka do pekla a jeho řádění.

2.5.7. Historický vývoj přísloví „Товчеться, як Марко по пеклі“

D. Ljubyč nesouhlasí s domněnkou Sumcova³⁰⁸, že z vyprávění o Marku Bohatém vzniká legenda o Marku Pekelném a z této legendy, která byla velice rozšířena, vzniká přísloví. Zde je několik důvodů, proč D. Ljubyč nesouhlasí s výkladem Sumcova: 1) Marko Bohatý nikdy nebojoval s čerty a ani neměl v úmyslu je zradit, protože mu čerti vždy pomáhali; 2) Sumcov tvrdí, že veršovaná legenda o Marku vzniká v 18. století a až poté vzniká průpovídka o něm. Petrov na základě určitých údajů dokládá, že tato legenda je z 15. století 3) Nikde nenalezneme mezistupeň mezi vyprávěním o Markovi Bohatém a o Markovi Pekelném. Nevíme, jaká byla hlavní myšlenka, smysl a poslání Marka Bohatého.

D. Ljubyč se domnívá, že slovo „Marko“ bylo v původním tvaru přídavné jméno s významem zlý, krutý (boháč) a s rozšířením křesťanství se pod vlivem jmen svatých stává vlastním jménem a zároveň ztrácí svou démoničnost.

³⁰⁸ ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407. se odvolává na - *Етнографічний Обзор* : Сказки и легенди о Марку Богатом. ч. I., 1894, s. 9-29.

2.6. Marko Prokljatyj a jednotlivé postavy v mystickém eposu *Золоті Ворота* Vasyla Pačovského³⁰⁹

Povíste *Marko Prokljatyj*³¹⁰ se skládá ze čtyř částí (1. Пекло України; 2. Преісподня; 3. Прочистень; 4. Небо України) a ty jsou pak tvořeny třiceti třemi písněmi.³¹¹ Toto dělení není náhodné a souvisí s autorovou oblibou některých čísel (3, 33 a 100). Při vytváření rytmu a formy díla se autor inspiroval obrazem vojenského uspořádání: každý řádek symbolizuje vojenskou řadu, každý šestý řádek vojenský oddíl, každá píseň vojenskou setninu, přičemž její poslední řádek představuje staršinu, tedy direktivu celé písně. „Celá poema symbolizuje vojsko složené ze sto třiceti tří setnin, které brání ukrajinskou státnost; každé slovo je jako náboj a myšlenka jako dynamit!“³¹² Podle autora se obsah Marka Prokljatého nepodobá ani *Iliadě*, ani epeji, ale je to řada tragických vizí a zároveň obraz nového zrození ukrajinského národa, expresivní popis duše národa, popsána tak, jak ji pociťuje sám autor. Podle Pačovského spočívá na každém Ukrajinci prokletí „neexistence státu“, pocit viny a hříchu způsobeného rozpadem svého státu, který čeká na vykoupení skrze oběti hrdinů. To považuje za prvotní hřích ukrajinského národa, který má počátek již v období tatarské nadvlády, kdy Ukrajinci dopustili zničení svého území.³¹³

V třiceti třech písních první části („Пекло України“) se děj odehrává v období revoluce na Ukrajině (1917-1922). Na tomto relativně krátkém období je uměleckým způsobem popsána šestsetletá tragická historie Ukrajiny zkoncentrovaná na významné události. Z hlediska nacionalistického pohledu by zde Marko Prokljatyj měl budovat a vytvářet nový stát, v tom mu však překáží jeho rozdvojenost do více postav. Jednu jeho

³⁰⁹ *Vasyl Pačovský* (1878-1942). Ukrajinský básník, historik a filozof. Napsal více než třicet děl, mnoho z nich nebylo publikováno. Byl členem literární skupiny Mladá Múza (skupina haličsko-ukrajinských spisovatelů), která se řídila tradicí západního modernizmu. Pačovský byl jedním z jejích nejvýznamnějších představitelů, tvůrcem a iniciátorem. Pocházel z rodiny duchovního. Vystudoval lékařskou fakultu. Pracoval v Rakousku, Německu a učil v integrovaných táborech. Po roce 1920 se vrací na Ukrajinu, učí ukrajinský jazyk a začíná psát.

Jeho první sbírky básní *Розсипані перли* (1901) a *На стоці гір* (1912) jsou do značné míry zatíženy folklorem. Nejúspěšnější sbírkou básní je *Ладі й Марені терновий огонь мій* (1912), kde se obrací k pohanskému světu a bohyním Ladě a Mareně. Ve svých tragédiích *Сон української ночі* (1903), *Сонце руїни* a *Золоті ворота* rozpracoval téma neexistence ukrajinské státnosti. (ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Автобіографія. Зібрані твори : У 2-х т. Т.1.*, Філадельфія – Нью-Йорк – Торонто, 1985, s. 55.)

³¹⁰ Pačovský svou poemu *Золоті Ворота* také pojmenovává jako *Marko Prokljatyj*. ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Золоті Ворота - містичний епос в 3-ох частях*. Частина Перша : Пекло України. Львів : Видавництво „Краса і Сила“, 1937, č. 5, s. 53. (dále jen ПАЧОВСЬКИЙ).

³¹¹ Pačovský na začátku vzniku své poémy plánoval toto rozvržení, ale nakonec poema *Золоті Ворота* vyšla tiskem pouze se dvěma dokončenými částmi. Tamtéž.

³¹² Tamtéž.

³¹³ Tamtéž.

podobu představuje Janus³¹⁴ s obličejem Mytusy (tatarský ničitel) a druhou Janus s obličejem Chrabrého Svjatoslava³¹⁵. V Markovi se ve velké míře projevuje charakter Mytusa, zatímco Svjatoslav vystupuje spíše jako stín jeho druhého „já“, plnící funkci vyčítajícího svědomí a vyvolává vize proklínající matky, za kterou stojí v pozadí padlé oběti Ukrajiny.

První pokus budování státu v čele s Mytusem končí pohromou, rozpadem, útrapami, hladomorem a nakonec kanibalizmem. Markovi se po každém spáchaném hříchu zjevují vize: Gogola³¹⁶ (po útoku na Halič); Romana Velikého³¹⁷, Mazepy³¹⁸ (po dobytí Kyjeva Muravjovem); Vladimíra Velikého³¹⁹ (po bitvě Direktorie a Sičových stělců pod Kyjevem) aj. Po spáchání hříchů, které mají za následek ničení Ukrajiny, vystupuje Markův otec z hrobu, odebírá Markův stín a nakonec mu hodí pytel s oběťmi. Ty mají podobu zrníček máku, ale jsou těžké jako kamení. Marko je tak odsouzen k putování po světě bez vlastního stínu s těžkým pytlem na rameni. Byl proklet a proto není hoden toho, aby jeho stín dopadal

³¹⁴ *Janus* - v římské mytologii byl Janus bohem vrat, dveří, vchodů, začátků a konců. Jeho nejnámější pozůstatek v moderní kultuře je jeho jmenovec, měsíc Leden (Januar). Ačkoliv byl obvykle zobrazován se dvěma opačnými tvářemi (Janus Geminus (dvočata) nebo Dvoutvářný (Bifrons)), byl Janus vlastně Quadrifrons, tedy bůh čtyř tváří. Quadrifrons je latinské slovo, značící v překladu čtyři fronty, čtyři tváře. Jeho dvě tváře (vousatá a bezvousá) vlastně představují slunce a měsíc.

Janus byl často používán jako symbol změny a přeměny, jako například přeměna minulosti v budoucnost, přechod z jednoho stavu do druhého, přeměna dětství v dospělost. Janus byl uctíván jako bůh jak začátku sklizně, času sázení, tak jako bůh svateb, narození nebo jiných začátků. Byl představitelem božstva, které bylo uctíváno jako středové božstvo v době přechodu z barbarství do civilizované kultury, přechodu vesnice do měst nebo přechodu mládí do dospělosti. (*A-Ž malá ilustrovaná encyklopedie*. Praha : Encyklopedický dům, 1999, s. 433.)

³¹⁵ *Svjatoslav* – vládce Kyjevské Rusi v letech 1073-1076. (*Великий тлумачний словник сучасної української мови*. Київ : Перун, 2004, s. 854.)

³¹⁶ *Nikolaj Vasiljevič Gogol* – rusky Николай Васильевич Гоголь, ukrajinsky Микола Васильович Гоголь, (1. dubna 1809, Soročince – 4. března 1852, Moskva) byl ruský prozaik a dramatik ukrajinského původu, představitel ruského romantismu s velmi silnými prvky kritického realismu, za jehož zakladatele je v ruské literatuře považován. (*Slovník ruských, ukrajinských a běloruských spisovatelů*. Praha : Nakladatelství Libri, 2001, s. 231-234.)

³¹⁷ *Roman Mstyslavuč* – haličsko-volyňský kníže v letech 1199 -1205. (СВІТЛИЧНА, В. В. *Історія України*. Київ : Видавництво "Каравела", 2005, s. 39. ISBN 966-95596-2-6.)

³¹⁸ *Ivan Stepanovič Mazepa* - (ukrajinsky Іван Степанович Мазепа; 1639 – 1709) byl ukrajinský hetman v letech 1687 – 1709. Do dějin vešel především jako účastník Severní války, ve které se po zklamání v imperialistické politice Petra I. přidal na stranu antimoskevské koalice, vedené švédským králem Karlem XII. Po porážce koalice u Poltavy odešel do emigrace (Bendery), kde zanedlouho zemřel. Je pohřben v Galacu.

Kulturním odkazem doby Ivana Mazepy je řada především církevních staveb ve stylu tzv. ukrajinského baroka, které Mazepa osobně financoval.

Mazepovy snahy o nezávislost Ukrajiny a jeho dohoda se Švédy nutně musela být vnímána Petrem I. jako zrada. Na osobní rozkaz Petra I. byla proto na Mazepu uvalena církevní kletba, tzv. anathema, které je Ruskou pravoslavnou církví a Ukrajinskou pravoslavnou církví Moskevského patriarchátu důsledně dodržované dodnes. (ŠVANKMAJER, M., VEBER, V., SLÁDEK, Z., MOULIS, V., DVOŘÁK, L. *Dějiny Ruska*. Praha : Nakladatelství Lidové Noviny, 1995, s. 91, 126-128.)

³¹⁹ *Svatý Vladimír I. Svjatoslavič*, řečený Vladimír Veliký, Svätý či Vladimír Kyjevský (cca 958–960 – 15. července 1015 Berestovo, Kyjev) byl velkokníže Kyjevské Rusi, který se roku 988 nechal pokřtít a přivedl tak na Rus křesťanství. Pravoslavná církev slaví jeho svátek 15. července. (СВІТЛИЧНА, В. В. *Історія України*. Київ : Видавництво "Каравела", 2005, s. 25. ISBN 966-95596-2-6.)

na tuto zem. Poté, co pominula povstání, bouře a hlad potkávají Marka „червоні сироти“³²⁰ a zabíjejí ho kamením.

Po smrti přechází duch Marka do světa mrtvých, po kterém ho provádí Gogol. Zde Marko vidí celou řadu prokletých géníů, kteří zradili Ukrajinu a připravili ji tak o možnost vytvoření vlastního státu. Marko obdobně jako oni ztratil svůj stát již v období tatarského vpádu. Hlavní myšlenkou této části je varování, že inteligence svým odchodem do cizích zemí způsobuje zlo, které po ní zůstává na Ukrajině a obyčejní lidé se ocitají v chaosu a „stávají se vlkodavy a trhají Ukrajinu na kusy“.³²¹ Za to pak inteligenci čekají v podsvětí nesnesitelná muka. Marko zde hledá svou manželku Roksolanu³²², ale ta se již nachází v nebi.

Po návratu z podsvětí Marko putuje do Očistce, kde se setkává s Mychajlykem, kterého kdysi zabil. Mychajlyk je strážcem Zlaté Brány a má křídla. Marko se v Očistci pomocí vizí změní a společně s Mychajlykem vytvářejí a budují stát. Po celou dobu je však jako stín pronásleduje Ahasver, který představuje materialistického Mefista³²³.

V další části „Небо України“ doprovází Roksolana Marka Prokljatého a ten má za úkol vyřešit otázku svého bytí a svého národa. Dokud nebude mít Marko svůj vlastní stát, nemůže dosáhnout vyšších lidských cílů.³²⁴

Poslední část poemy Pačovský nenapsal, protože dle jeho vlastních slov nemůže dílo dokončit, dokud neuvidí Ukrajinu v novém světě.³²⁵

Další postavou vedle Marka je jeho manželka Roksolana. Ta pochází z Haliče a nese na sobě útrapy všech Haličanů a obětuje svůj život za Marka. Je přivázána ke sloupu, kde jí potkan vyžírá játra. Roksolana má tři podoby: první je vtělením kněžny Zinky, kterou Marko chtěl vyměnit s Tatary za knížete Mychajlyka, ale nakonec Mychajlyka zabijí a ničí tak

³²⁰ červení sirotci.

³²¹ ПАЧОВСЬКИЙ, s. 54.

³²² *Roksolana* - (Lisova Anastasija Havrylivna (*1505-1561?1563), manželka sultána Osmanského impéria Sulejmana I., dcera kněze z města Rohatyna (Halič). V roce 1520 byla zajata při vpádu krymských Tatarů do města Rohatyn a odvedena do sultánského harému. Stala se manželkou Sulejmana, měla na něj velký vliv a skrze něj i na tureckou politiku. Díky ní změnil sultán svůj postoj vůči Ukrajině. Se jménem Roksolany je spojena stavba mnoha historických památek v Istanbulu. Příběh Roksolany posloužil jako inspirace pro vytvoření mnoha ukrajinských literárních děl např. román P. Zahrebelného *Роксолана*, opera D. Sičynského *Роксоляна* (1908), povísteř O. Nazaruka (1930), S. Plačyndy aj. (ВІТАЛІЙ, АБЛІЦОВ, *Галактика «Україна»*. *Українська діаспора : видатні постаті*. Київ : КИТ, 2007, s. 436.)

³²³ *Mefistofeles* - (Mefisto), jméno ďábla, známé z lidové knihy o doktoru Faustovi ve formě [Mefistofeles] nebo Mefostofiles nebo Mefostofilus. Jméno Mefostofiles či Mefostofilus se vykládá jako »nemilující světlo«, jméno Mefistofiles překládají jako »milující pekelné, mefitické zápachy«. Jiní opět vidí ve slově prvky hebrejské. Postava [Mefistofeles] byla metafysicky prohloubena v Goetheově »Faustu«. [online]. [cit.2009-01-01]. Dostupné na WWW: <<http://encyklopedie.seznam.cz/heslo/298326-mefistofeles>>.

³²⁴ ПАЧОВСЬКИЙ, s. 55.

³²⁵ ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Автобіографія. Зібрані твори : У 2-х т. Т.1.*, Філадельфія – Нью-Йорк – Торонто, 1985, s. 55.

Ukrajinu; druhá je vtělením sultánky Roksolany, která očarovala Sulejmana a pomohla odvrátit vpád Tatarů na Ukrajinu; třetí je vtělením sestry sičového střelce Jura Tura. Roksolana je mystická postava, která dokáže měnit svou podobu pro dosažení vyšších cílů.

V tvorbě V. Pačovského³²⁶ každá poema a každá sbírka básní vychází z mytologického základu.³²⁷ Autor mistrovsky transformuje a interpretuje obrazy světové a slovanské (obzvláště ukrajinské) mytologie. Pomocí mytologických obrazů a motivů odhaluje svůj pohled na historii Ukrajiny a vytváří svůj umělecký model světa.

Všechna dramatická díla Pačovského jsou ve svém základu vytvořena na mytologické opozici „chaos – kosmos“, „dobro – zlo“, která vytváří svébytný model světa Ukrajiny.

³²⁶ Tvorbu Pačovského prozkoumali badatelé E. Balla, T. Volkova, L. Holomb, M. Ilnyckyj, O. Kononenko a J. Nachlik. V jeho tvorbě spatřují hlubokou lyričnost, národnostní a státní motivy a silnou mytologickou vrstvu.

³²⁷ ХИЖНЯК, І. А. *Модель світу-України крізь призму міфологемі "хаос - космос" у драматургії В. Пачовського*. Львів, 2001, s. 1.

2.6.1. Model ukrajinského světa skrze mytologické prvky „chaosu“ a „kosmu“ v tvorbě V. Pačovského

V poemě *Золоті ворота*³²⁸ je umělecký svět díla výrazně rozdělen na dvě části: dobro a zlo, božský kosmos a chaos. Tato mytologická opozice vytváří strukturu uměleckého světa poemy. Vše, co se odehrálo před zradou Marka Prokljatého, je vnímáno jako ideální, panenský, sakrální svět a zlatý věk ukrajinského státu. Poté, co Marko zradí knížete Mychajlyka a Ukrajinu, začíná etapa chaosu. Metafyzické zlo se rodí v lidské duši a je schopné zničit její svět, což se odráží nejvíce na postavě samotného Marka.³²⁹ Pro mytologickou strukturu je typické pravidelné střídání světa kosmu a chaosu a ovlivňování se navzájem. To se v pojetí autora promítá v díle na rozvoji historie Ukrajiny. Období kosmu nebo přiblížení se k němu autor spojuje s obdobím vlády Vladimíra, hetmana Mazepy, vládou Skoropadského a s vytouženou budoucností, kterou Pačovský zamýšlel popsat v třetí části své poemy „Небо України“. Pačovský se domnívá, že sakrální svět kosmu upevňuje stát, činí Ukrajinu nezávislou a posiluje národního ducha, ideje a cíle.

Určujícím prvkem chaosu je zmatek a rozvrat. V poemě je zmatek přítomný v duši Marka Prokljatého. Tento zmatek vytváří v Markovi silnou, ničivou sílu, která hrdinu zavádí do jakési „neexistence“. Láska Marka ke své sestře Dzvince (snoubenka knížete Mychajlyka) posiluje rozpolcenost v Markově duši. Poté způsobuje zradu přítele a vraždu matky a Dzvinky (tj. zničení kosmického prvopočátku).

Člověk touží po životní harmonii, klidu a míru, tj. kosmu. To je důvod Markovy snahy osvobodit se a odpoutat od zmatku, který se nachází v něm a všude kolem. Hledá rovnováhu pro sebe a okolní svět. Centrem kosmu se pro Marka stává rodina (dům představující střed státu) a centrem okolního světa národní idea (vlastní stát).

Mytologickou opozici můžeme nalézt i v obraze Svitovyda. V legendách je Svitovyd představován jako bůh dvou opačných začátků: 1. války a zničení; 2. úrody a nového vzniku.

³²⁸ ПАЧОВСЬКИЙ, s. 63-398.

³²⁹ ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Автобіографія. Зібрані твори* : У 2-х т. Т.1., Філадельфія – Нью-Йорк – Торонто, 1985, s. 21.

V některých mytologických koncepcích se chaos ztotožňoval s vodou (světovým oceánem), ze které se vynořovala země (kosmos). V poemě se Svitovyd vynořuje z vody (chaosu) a je vtělením nového budovatelského počátku:

*„Аж видиться встає із річки Збруча
Стовпом над ним одвічний Світовид,
Бог плодів і війни - як ясна круча“³³⁰*

V ukrajinské mytologii symbolizoval vodní živel svět mrtvých a právě do řeky (podsvětí) byl kdysi hozen i idol boha Svitovyda. V poemě Pačovského se tento bůh znovu zrodí. Motiv tohoto zrození se objevuje v rolnickém (zemědělském) mýtu o pohřbení a vzkříšení zrní. Připomeňme frygický mýtus o Kybéle a Attisovi³³¹: mladý bůh byl zabit, všichni pláčou a naříkají. Najednou Attis vstává z mrtvých a bere na sebe podobu zelených stromů a překrásných květin. Dalším příkladem může být ukrajinský mýtus o Kostruboňkovi, kterého hledá dívka a nalezne ho mrtvého, ale po jejím nářku Kostruboňko vstává z mrtvých.³³² I. A. Chyžňak se domnívá, že Pačovský použil ve své poemě obrazy těchto dvou božstev Svitovyda a Kostruboňka.

V Pačovského sbírce básní *Ладі й Марені терновий вогонь мій*³³³ představuje duše lyrického hrdiny pozadí, na kterém se odehrává boj dvou počátků. Hrdinova duše se pohybuje po sinusoidě a ukazuje body vzestupu a pádu. Body vzestupu jsou zafixovány v touze najít spřízněnou duši (cyklus „Онiлля“), v uvědomění si hříchu, který spočívá v navazování milostného vztahu s provdanou ženou a odsouzení manželského svazku z vypočítavosti (cyklus „Раїса“ a „Хризанта“). Body pádu představují záhubu milované dívky (cyklus „Леїля“) a milostný vztah s provdanou ženou. Neustálé balancování mezi pádem a vzestupem, vrcholem a propastí, životem a smrtí jsou představeny pomocí obrazů pohanských božstev Lady a Mareny.

Lada je bohyně vesny a v podání Pačovského také symbolem krásného počátku. Marena je bohyně zla, temné noci, nočních můr, duchů, nemocí, smrti³³⁴ a představuje cosi

³³⁰ ПАЧОВСЬКИЙ, s. 71.

³³¹ Attis - [Atys], Atys - frýžské božstvo vegetace uctívané spolu s Kybélou, do Řecka a Říma se jeho kult (každoroční oslavování jarního oživení přírody) přenesl za helénismu. [online]. [cit.2009-01-01]. Dostupné na WWW: <<http://encyklopedie.seznam.cz/heslo/24949-attis>>.

³³² ГУМЕННА, Д. *Благослови, Мату!* : Казка-есеї. Київ : RM Academia, 1994, s. 288.

³³³ ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Ладі й Марені терновий вогонь мій*. Львів : Новiтня бiблiотека, 1913.

³³⁴ ПЛАЧИНДА, С. П. *Словник давньоукраїнської міфології*. Київ : Український письменник, 1993, s. 37.

nepochopitelného, temného a démonického.³³⁵ Každý cyklus obsahuje báseň, ve které se autor zmiňuje o jedné z těchto bohyní.³³⁶

V poémě *Золоті ворота* je Roksoljana-Dzvinka ztělesněním Lady a Rachylja – Mareny (hříšnice a pokušitelka). V. Pačovský propojuje v poémě pohanský syžet s biblickým. Rachylja tančí před Jur Turem (přítel Marka a ochránce Ukrajiny) a snaží se na něm vymoci sňatek a Ukrajinu. To vše dělá na popud rad své matky obdobně jako v Bibli Salomé.

Kníže Mychajlyk vystupuje v poémě *Золоті ворота* jako absolutní opak Marka. Objevuje se, aby varoval Marka a aby ho ochránil. Ale díky mnoha Markovým zločinům se od něj tento ochránce nakonec odvrátí. Pačovský popisuje Mychajlyka jako by byl již mrtvý:

*Край них Михайлик. Лицар, що мав крила,
А скрізь горіли очі із тих крил
З його лиця ясніла вічна сила.
Весь в срібній зброї, як князі з могил
Черлений щит з тризубом руч носила³³⁷*

Chyžňak porovnává popis mrtvého knížete Mychajlyka s popisem mohyly urozeného pána z 2. století, který je pochován společně se zlatými a stříbrnými předměty³³⁸: „У могилі біля Майкопу виявлено велику могильну яму, в яку колись була встановлена дерев'яна комора, поділена перегородками на три частини. У найбільшій лежав на спині з підігнутими ногами чоловічий кістяк, пофафбований червоною охрою. На ньому й біля нього було багато золотих, срібних та інших предметів, дві золоті ковтки з грубого

³³⁵ S mytologickou opozicí Lady a Mareny se také setkáváme v tragédii *Великий Роман*. V uměleckém světě tragédie zde vystupuje Svitljana v roli bohyně Lady a Marija v roli bohyně Mareny. Ztotožnění se s nimi je patrné již v charakteristickém popisu hrdinek. Obraz Svitlany vytvořený Pačovským je totožný s obrazem bohyně Lady v lidové kultuře, která je zosobněním jara, lásky, radosti a štěstí. Slovo „lada“ znamená věrnou manželku a milenku. Lada měla manžela Lado a společně vytvářeli symbol věrného a spokojeného manželství. Společně měli dva syny Lelja i Popelka, jejichž symbolem se stalo souhvězdí Blíženců. Stejně tak Světlana měla dva syny Danyla a Vasylja.

Vytvořený obraz Mariji v tragédii tvoří pravý opak Světlany. Stejně jako bohyně Marena je i Marija fyzicky krásná, ale s nízkou morálkou. V díle je popsána jako typická představitelka ukrajinské krásné ženy. Na druhou stranu pomáhá Polsku a Litvě a pokouší se svést Romana a ve vztahu je nevěrná. Bohyně Marena způsobuje smrt lidem a stejně tak Marija způsobuje smrt Romana Velikého.

³³⁶ Cyklus „Гелена“ obsahuje báseň „Дві подруги посварились“, kde tyto bohyně mají obraz anděla a démona a bojují o duši smrtelníka. Žádná z nich nezvítězí, protože se obě v duši smrtelníka spojí v jeden celek:

*Моє серце - куля земна
В ній змінюється ніч і день*

(ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Ладі й Марені терновий вогонь мій*. Львів : Новітня бібліотека, 1913, s. 79.)

³³⁷ ПАЧОВСЬКИЙ, s. 64.

³³⁸ ХИЖНЯК, І. А. *Модель світу-України крізь призму міфологемі "хаос - космос" у драматургії В. Пачовського*. Львів, 2001, s. 4.

*дроту та прикраси з частин балдахіну, що вкривав покійника*³³⁹. V. Pačovský při popisu Mychajlyka záměrně zachovává detaily a prvky vyskytující se ve folklorních pramenech. Stříbrné a zlaté prvky na velmožském a knížecím oděvu vypovídají o jejich patrném vztahu s božskými silami. Posláním knížat by mělo být přinášet na zemi dobro, moudrost a světlo. Právě to je důvod, proč hrdinové většiny děl Pačovského jsou knížata. Zmíněný Mychajlyk není výjimkou.

Pačovský Mychajlyka nazývá archandělem a „šestikřídlym“, což symbolizuje jeho vztah k Ráji. Kníže byl považován za nadčlověka a ztělesnění boha na zemi. Tento způsob jejich nahlížení má kořeny již v období vlády sumerejských králů, kteří byli uctíváni jako bohové již v průběhu jejich života a po jejich smrti. Díky božské podstatě kníže nemůže umřít jako obyčejný člověk a jeho duše přechází do jiného světa. To je patrné na popisu knížete Mychajlyka jako archanděla a ochránce státu. Jiným znakem božství knížete Mychajlyka jsou totemová zvířata (medvěd, tur a lev), kteří společně s ním chrání Zlatou bránu. Tato zvířata se dodnes vyskytují na erbech ukrajinských oblastí a dříve byla vyobrazována na různých předmětech, které se dávaly do hrobu nebožtíka. Medvěd, tur a lev byli podle archaické představy považováni za totemové předky a ochránce rodu. V podání V. Pačovského jsou zobrazeni jako ochránci ukrajinského národa:

Архангел одчинив йому Ворота.

Медвідь, і тур, і лев з них заревів:

*"Не бійся туч, ні громів, ні болота!"*³⁴⁰

Pačovský zobrazuje knížete Mychajlyka a Marka Prokljatého jako mytologické hrdiny-demiurgy, kteří mezi sebou bojují. Mychajlyk ochraňuje Zlatou bránu a stará se o svůj národ, kdežto Marko činí pravý opak – zradí knížete, předává Zlatou bránu nepříteli, dovoluje ničit Ukrajinu a Ukrajince. Jednání Marka je destruktivní a toto schéma jeho činů se neustále opakuje: „*Замість ставить - мусить все валить!*“³⁴¹. Mychajlyk a Marko jsou vtělením pozitivního a negativního, moudrého a hloupého. Kníže Mychajlyk vytváří vlastní stát pro ukrajinský národ, jazyk, tradice a zvyky, zatímco Markovy činy jsou vesměs negativní: ničí vlastní stát, vydává ho do rukou jiného národa a ničí ukrajinské tradice a zvyky.

³³⁹ ГУМЕННА, Д. *Благослови, Мату!* : Казка-есеї. Київ : RM Academia, 1994, s. 170.

³⁴⁰ ПАЧОВСЬКИЙ, s. 65.

³⁴¹ Tamtéž, s. 69.

Pačovský Mychajlyka přirovnává k Prométheovi³⁴², který lidem daroval oheň a tím je zachránil. Zlatá brána (státnost) symbolizuje Prométheův oheň bez kterého ukrajinský národ může zahynout. Je to poklad, který je před Ukrajinci ukryt, protože podle autora ještě nejsou připraveni jej přijmout. Pačovský se domnívá, že Ukrajinci jsou oslepení malomyslností a proto nemohou spatřit světlo Zlaté brány. Pouze kníže Mychajlyk je schopen otevřít oči slepcům a navrátit jim ztracený ráj na Ukrajině:

*„Як князь Михайлик з Золотих воріт
Розкриє скарб держави Прометеем -
Він стане нашим фавстом в лонах літ.*

*Михайлик фенікс воскресення раю,
Що з міту предків заховав сезам -
Збирає кров пролиту в ріднім краю“³⁴³*

Jestliže kníže Mychajlyk je vyobrazen jako Prométheus, Marka Prokljatého si logicky asociujeme s Epimétheem³⁴⁴. Podle řecké mytologie byl Epimétheus bratrem Prométhea a usilovně se snažil opakovat hrdinské činy svého bratra, ale vše dopadlo nakonec katastroficky. Obdobně i Marko Prokljatyj ve snaze pomoci svému národu ho ničí a způsobuje tím útrapy a pokračování ukrajinského prokletí.

Obrazy knížete Mychajlyka a Marka Prokljatého představují ztělesnění opozice „chaosu – kosmu“, která pomáhá autorovi detailněji popsat celou historii Ukrajiny.

³⁴² *Prométheus* byl bratr Titánů Epiméthea a Atlanta. Neměl žádnou úctu k bohům a vysmíval se Diovi, ačkoliv bojoval na straně bohů proti Titánům. Prométheus byl stvořitelem člověka. Cítil lítost ke svým stvořením, když hleděl, jak se chvějí v chladu a o zimních nocích. Rozhodl se darovat milovanému stvoření velký dar - oheň. Ukradl ho lstí bohům a přinesl ho lidem ukrytý v dutině hole. Za tento čin Zeus vymyslel hrozný trest. Přikoval Prométhea k pohoří Kavkaz, kde orel Ethon (v mnoha zpracováních zaměňovaný za supu) každý den vyrval jeho játra, která mu pak do druhého dne dorostla.

Po dvanácti generacích hrdina Héraklés osvobodil Prométhea a orla zastřelil šípem. Prométheus se pak navrátil na Olymp, avšak stále musel mít s sebou skálu, na které byl přikován, alespoň ve formě prstenu s kamínkem.

[online]. [cit.2009-01-01]. Dostupné na WWW: <<http://encyklopedie.seznam.cz/heslo/460087-prometheus>>.

³⁴³ ПАЧОВСЬКИЙ, s. 67.

³⁴⁴ *Epimétheus* - (latinsky *Epimetheus*) je v řecké mytologii Titánem. Když jeho bratr Prométheus dal lidem oheň, ukradený bohům, lidé se od něho naučili různá řemesla i umění a žili šťastně, až se to bohům přestávalo líbit. Nejvyšší bůh Zeus proto nařídil, aby Héfajstos, božský kovář, vytvořil z hlíny a vody dívku, jejíž krása nikdo neodolá. Bohové jí dali jméno Pandóra a obdarovali ji dary, mezi nimi však také nemocemi, bédami, zlem a jinými neřestmi.

Bůh Hermés ji doprovodil na zem k Epimétheovi, kterého Prométheus varoval, aby nebral všechno, co bohové dávají. Ale Epimétheus neposlechl a vzal si ji za ženu. Netrvalo dlouho a Pandóra splnila příkaz bohů: otevřela skříňku s jejich dary a všechny ty bědy, svízele a nemoci se rozletěly do světa. Na dně skříňky zůstala jediná naděje. [online]. [cit.2009-01-01]. Dostupné na WWW: <<http://encyklopedie.seznam.cz/heslo/474401-epimetheus>>.

Opozice „dobra – zla“, „země – nebe“, „života – smrti“, „minulosti – současnosti – budoucnosti“ jsou pro tvorbu V. Pačovského příznačné. V poemě *Сон української ночі*³⁴⁵ používá umělec opozici „současnosti – budoucnosti“, která je svébytnou transformací opozice „chaos – kosmos“, „dobro – zlo“ a vytváří strukturu uměleckého světa. Metafory noci, mohyly, slepoty, obrazy mytologických představitelů démonických sil symbolizují chaos, zlo (současný svět Pačovského). Metafory úsvitu, prozření symbolizují klid, dobro a v budoucnosti naději na nezávislou Ukrajinu.

Mohyla³⁴⁶ není v uměleckém světě poemě *Сон української ночі* pouze zobrazením místa pohřbívání, ale i odrazem mytologické představy národa o onom světě a symbolizuje bránu do světa mrtvých. Ti v tomto světě vytvářejí „zlatý věnec“ Ukrajiny, jakýsi předobraz a pravzor symbolického spojení ukrajinského národa a založení vlastního státu. Pačovský mohylu vnímá jako symbol objektivní svobody.³⁴⁷ Mrtví mají za úkol splnit určitou misi a až po jejím splnění mohou odejít k Bohu. Úkolem mrtvých hetmanů a umělců je obnovení samostatné Ukrajiny.

Dalším prvkem spojitosti s podsvětím je symbol zlaté barvy: zlatý věnec, ohnivý meč a zlatá brána. Zlatá barva je symbolem žáru a plamene. Velmi často se onen svět asociuje s nebeským a slunečným královstvím. Zlatá barva je prvkem sakrálnosti, slunce a božského světla.

Marka Prokljatého z poemě *Золоті ворота* a studenty z poemě *Сон української ночі* čeká složitá cesta proměny mrtvé duše v znovuzrozenou. Podle Pačovského jsou ztělesněním ukrajinského národa a touto „trnitou“ cestou vedoucí k proměně má projít i ukrajinský národ. Tato cesta symbolizuje změnu profánního na sakrální; efemérního a iluzionistického na reálné a věčné; smrti na život a proměnu člověka v božství.³⁴⁸ Výsledkem této cesty je podle Pačovského uvědomění národní nezávislosti a samostatnosti, budování

³⁴⁵ ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Сон української ночі*. Львів, 1903.

³⁴⁶ Pačovský označuje mohylu za „křišťálovou“. Umělecky přehodnocuje mytologický obraz jeskyně a v poemě *Сон української ночі* jeskyně už neplní funkci zázračného a kouzelného prostředku ozdravování a ochrany před různými špatnostmi, ale tuto její funkci přebírají předměty, které se v ní nacházejí – zlatý věnec a meč. Pro tyto předměty se spustili do mohyly tři studenti - tři představitelé ukrajinského národa. Zlatý věnec a meč jsou ideálem a silou duše ukrajinského národa. Mrtví (hetmani a umělci) jsou povinni předat tyto atributy mladému pokolení (obrazy studentů) čímž se osvobodí od svého prokletí. Podle Pačovského jsou právě tyto předměty nápomocné ve sjednocení Ukrajiny a zbavení se prvotního hříchu neexistence státu. V uměleckém světě je „jeskyně“ do určité míry ztělesněním Svaté hory, zemského středu a místem, kde se setkávají Nebe a Země. Je to místo vstupu do nebe, podsvětí a pekla. Je to sakrální území absolutní reality, kde se nacházejí svérázné (z pohledu Pačovského) symboly absolutní reality: zlatý věnec je ztělesněním Stromu Života a nesmrtelnosti Ukrajiny a ohnivý meč je pramenem věčného mládí. Cesta do mohyly či jeskyně je velmi složitá a obtížná, protože je to především cesta k sobě samému a do centra svého „já“.

³⁴⁷ ЗАБУЖКО, О. *Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу*. Київ : Факт, 2001, s. 131.

³⁴⁸ ЭЛИАДЕ, М. *Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость*. Санкт - Петербург, 1988, s. 32.

nezávislé Ukrajiny a prohlášení Ukrajiny samostatným státem. Tuto cestu můžeme srovnat s iniciacemi, kterými procházejí Marko Prokljatyj a studenti a skrze ně i celý národ.

Marko prochází cestou do svaté mohyly-jeskyně odpykáváním svých hříchů a poznáním sebe sama:

*„Аж поки не спасеш жертов своїх,
Аж доведеш народ свій на вершину;
Розв'яжеш загадку буття для всіх“³⁴⁹*

Studenti jsou povinni vykovat ohnivý meč a zlatý věnec Ukrajiny:

*„... вінця сполуку перше забезпеч,
щоб люд вела якась зоря в борнії,
така зоря - народом робить люд! -
для нас зорею тою - сей вінець!..
А меч - що меч? Покаже ворогів“³⁵⁰*

Meč a věnec se stávají symboly narození a vzniku nového státu s moudrým a svobodným národem:

*„Ми викували золотий вінець,
Що людови сияти-ме по вік!
Вінець той - царство українських мас,
Тих бідних мас, що в гору піднялись -
Се щастя всіх, се мир всіх сердець!
А як заблисне всім така зоря,
Як ми покажем їм такий вінець -
Народ побачить, повалить царя,
Побачить ціль і вдарить в один бік!“³⁵¹*

Pačovský tímto způsobem vtěluje do své tvorby ideu víry v lepší budoucnost: po tom, co si Marko Prokljatyj odpyká své hřichy a studenti vykovají ohnivý meč a zlatý věnec (Ukrajinci tak dovršují kosmickou misi: „створити світ ясніший від брилянту, / Де схід і захід злучиться в любов!“³⁵²), změní se „bezstátnost“ a iluzorní existence Ukrajiny v nový, reálný, dlouhodobý a plodný stát.

³⁴⁹ ПАЧОВСЬКИЙ, s. 178.

³⁵⁰ ПАЧОВСЬКИЙ, В. Роман Великий. Трагедія в п'яти діях. 1918, s. 51.

³⁵¹ Tamtéž, s. 57.

³⁵² ПАЧОВСЬКИЙ, s. 140.

Narození a smrt se v mýtech asociuje se západem a východem slunce. Podle mytologických představ, které se dochovaly v náboženských kultech, se země mrtvých nachází na západě či v podsvětí. Zlatá brána v poemě *Золоті ворота* je ztělesněním státnosti a pomocí její barvy ji Pačovský vnímá jako slunce Ukrajiny. Zmizení této brány symbolizuje západ slunce, přesněji „smrt“ státu.

Při důkladném pročtení poemu dojdeme k závěru, že všechny události se odehrávají převážně v noci a slunce vychází (svítí) pouze v několika epizodách, tedy tehdy, když se objevuje naděje na budování státu.³⁵³ Z pohledu uměleckého vnímání autorovy skutečnosti se Marko v přeneseném slova smyslu nespouštěl do podsvětí (světa mrtvých či pekla), ale do reálného světa, který je zasažen ztrátou ukrajinské státnosti.

Dalším projevem „noci“ je slepota Marka Prokljatého. Z uměleckého hlediska lze tedy říci, že noc je přítomna nejen v celém díle ale i v samotné duši Marka. Jelikož se noc asociuje se smrtí, můžeme hlavního hrdinu považovat za mrtvého (duševně). Autor se na tento druh smrti dívá jako na něco dočasného. V poemě *Золоті ворота* je Marko odsouzen k věčné pouti, dokud si neodpyká své hříchy a neobnoví samostatnost Ukrajiny. Autor se opírá o pohled mytologického vnímání cykličnosti času a v díle odráží svou představu o periodickém tvoření světa. Pro Pačovského představuje svět Ukrajinu a momenty sakrální mytologické doby prvopočátku – první apokalyptické desetiletí 20. st. na Ukrajině, ve kterém se na pozadí historických událostí rozvíjí šestsetletá historie ukrajinského národa. V uměleckém světě poemu vystupují mytologické (Svitovyd, Vij, Mychajlyk), historické (Vladimír, Gogol, Ševčenko) a mystické (Marko, Roksolana) postavy, které získaly podle autora v historickém období 1917 - 1920 možnost dosáhnout určitého vyššího cíle (vytvořit vlastní stát).

Dalším prvkem, který se vyskytuje v tvorbě Pačovského, je projev „dočasné smrti“ – pobyt v jeskyni. V dramatu *Сон української ночі* se nacházejí v jeskyni historické postavy jako Mazepa, Bohun, Orlyk, Zaliznjak, Honta, Bojan, Ševčenko, Drahomanov aj., kteří čekají na sakrální prvopočátek (výzvu B. Chmelnyckého k povstání) a kovají zlatý věnec a meč.³⁵⁴

³⁵³ V tragédii *Сон української ночі* je noc prakticky v průběhu celého díla, pouze na konci tragédie vychází krvavé slunce: „*на небесах сонце сходить і освічує усьо кровавим блиском*“. Krvavé slunce je zvěstí bídy, neštěstí a krveprolití. (Srovnejte citát z díla *Слово о полку Ігоревім* : „*Тоді глянув князь / На ясне Сонце - і побачив, / Що тьмою воно покрило ...*“, (*Слово о полку Ігоревім*. Поема-епос. Одеса : Друк, 1999, s. 4.)) Obdobné propojení mytologického času s historickým je typickým prvkem Pačovského tvorby, kde má čas tendenci k opakování a cykličnosti.

³⁵⁴ Další symbol podsvětí představuje řeka, která v poemě *Сон української ночі* odděluje mohyly-jeskyni od břehu. Je to svébytná hranice mezi světem živých a mrtvých. V jeskyni se nacházejí zajatí mrtví (hetmani, plukovníci, umělci a básníci), kteří čekají na své nové zrození a na vykoupení svých hříchů a osvobození od svého prokletí.

Model „dočasné smrti“ předpovídá určitou obnovu a regeneraci hrdiny spolu s obnovením zničeného kosmu (vítězství života nad smrtí).

2.7. Prokletí či nesmrtelnost? Věčný hrdina v interpretaci O. Storoženka a P. Zahrebelného

V povisti O. Storoženka nalézáme legendárně-mytologický a konkrétně-historický materiál, fantastický a realistický obraz, ve kterém je popsán „hrdina-zlosyn“ s pevnou vůlí a nepopsatelnou vášní. Tisíciletý Mykolaj³⁵⁵ Pavla Zahrebelného³⁵⁶ je člověk, který nezabil, jeho hřích se nepodobá ani provinění Ahasvera ani Kaina. Jeho osud nemůžeme bezvýhradně nazvat nesmrtelným, ale spíše prokletým. Autor zatěžuje hrdinu tisíciletou historií pokání, zkoušky, nečekaných tragédií a zoufalství.

Cílem této kapitoly je porovnat společné rysy Marka Prokljatého a Tisíciletého Mykolaje, nalézt společné syžetové linie a zjistit zvláštnosti vývoje a funkčnost „věčného“ hrdiny v ukrajinské literatuře.

V povisti *Marko Prokljatyj* je jeden z antagonistů hlavního hrdiny Jeremija Vyšnevecký proklet (podobně jako Marko) za zradu a odstoupení od pravoslavné víry: „Як

³⁵⁵ Román *Тисячолітній Миколай* vypráví o vzpomínkách hlavního hrdiny Mykolaje, který prožil tisíc let. Narodil se v období vlády knížete Vladimíra a žije až do současnosti. Za tuto dlouhou dobu umírá a rodí se znovu se stejným jménem - Mykolaj. Během svého života byl Mykolaj vojákem v družině knížete Vladimíra, jezdil s posly do Byzance a spolu s nastávající manželkou knížete (Anna) přinesl do Rusi křesťanství. Dále navštívil Mykolaj spolu s hetmanem Bohdanem Chmelnyckým a kozáckým vojském Moskvu, kde se v nejmenovaném klášteře stal správcem starých a nových knih. Ve 20. století přežil hladomor (1933), bojoval ve 2. světové válce a poté se stal zemědělcem.

³⁵⁶ *Zahrebelnyj Pavlo* (25.8.1924 -) významný ukrajinský prozaik, především romanopisec. Na počátku jeho dráhy stojí povídky, mj. sbírka *Новели морського узбережжя* (1958), na nichž se ještě prozatorskému řemeslu učil. Atraktivní byly již jeho válečné novely a romány *Дума про невмирущого* (1957), *Європа 45* (1945), *Спека* (1960), *Європа. Захід* (1961). Od druhé poloviny 60. let obrátil zájem ke dvěma okruhům: jednak k životu současných intelektuálů, jednak do historie, především ukrajinské. První cyklus ze současnosti zahrnuje romány *День для прийдешнього* (1964), *Розгін* (1967) a volnou trilogii *З погляду вічності* (1970), *Переходимо до любові* (1971) a *Намилена трава* (1974). Zatímco romány z intelektuálního prostředí trpí schematičností ustálených postupů (citliví lidé proti pragmatickým byrokratům), umělecky zdařilejší a jemně provokující jsou jeho historické romány *Диво* (1968), *Смерть у Києві* (1972), *Первоміст* (1972), *Євпраксія* (1975), *Роксолана* (1980) a *Я, Богдан* (1983). Např. děj románu *Роксолана* se odehrává v Turecku v první třetině 16. století a v jeho středu stojí mladá Ukrajinka Nastasja, unesená z hořící vesnice a prodaná do otroctví. Právě zde se začíná probouzet Z. jako ornamentální manýristický prozaik, mistr takřka dumasovského líčení dvorských pletich, ale také autor, který si je vědom jednostrannosti evropocentrismu a snaží se ukázat nové stránky orientálního života, kde platí zcela jiné hodnoty. K experimentálně koncipovaným dílům patří romány *Шенім* (1966) a *Добрий діяч* (1967). Humoristickou linií koncentruje román *Левине серце* (1978) se svou epickou vícevrstevnatostí a jeho pokračování *Вигнання з раю* (1985). K současnosti se Z. vrací v předvečer – glasnosti a perestrojky románem *Південний комфорт* (1984), v 90. letech vydal romány *Тисячолітній Миколай* (1994) a *Юлія* (1997). I při své neobyčejné plodnosti (napsal více než 10 románů) udržel Z. estetickou úroveň své tvorby, i když často upadá do publicističnosti a sentimentality. (*Slovník ruských, ukrajinských a běloruských spisovatelů*. Praha : Nakladatelství Libri, 2001, s. 637-639.)

же не послухаєш матері, то я тебе прокляну з того світу, а Бог і люди од тебе одступляться, і рід твоїй викорениться“³⁵⁷. Storoženko pomocí této opozice vytváří nejednoznačný obraz Marka a dodává romantické prvky Jeremijovi Vyšneveckému.

Ve stejně krutých podmínkách jako Marko vyrůstal i Tisíciletý Mykolaj: „*Батько знехтував розпорядження начальства, він рятував тих, кого ще можна було врятувати, кожен одержував миску кандьору на день, і так ми повзли по тому кандьору до нового хліба, до остаточного порятунку, пливли по ньому ніби по вузькій червоній річечці, бо кандьор той був [...] червоний, як кров“³⁵⁸. Tento hrůzostrašný popis jídla není syžetotvorným prvkem, ale odrazem strachu malého „tisíciletého chlapce“, kterému utkvěl v paměti po dlouhou dobu a on byl vděčný, že přežil za tak těžkých podmínek: „*I все закінчилося червоною кашею з суданки, щастя, що ми хоч вижили“³⁵⁹.**

Stejně napjatá situace se objevuje v souvislosti s ničením kostela v Zašmatkivci, kde nalézáme prvky mýtu o velkém hříšníkovi (reakce lidí na porážení kříže): „*- А я ж чула про отого песиголовця! - шепотіла баба Бородавчиха. - Вже ж про нього весь мир гомонить. То на нього наслання і кара небесна - пиляти і не перепиляти! Вже він своїй жінці руки й ноги повідпилював, вже й дітям, а це пішов по церквах і хрести божі пиляє, і вже й не зостановиться, аж поки й кінець йому стане“³⁶⁰.*

Ve struktuře prokletí dvou bratrů Smijanů je zachován prvek neúcty k předkům. S. Nesteruk se domnívá, že neočekávaná tragédie (smrt mladšího bratra Mykolaje – Marka) se stává odplatou mrtvých předků za neuctivé chování k jejich památce.³⁶¹ Ve výroku profesora Čerkasa tento motiv vyzní všelidsky a palčivě: „*Порушити, поруйнувати те, що складалося й творилося цілі тисячоліття, - гріх непростенний! Замінити селянську душу, таємничо повязану тисячами нитей з землею і космосом, навіть найдосконалішою машиною - хіба це не безглуздя!“³⁶².*

V kapitole „Введення“ se Zahrebelný snaží zjistit příčinu prokletí a spolu s hlavní syžetovou linií nás zavádí do širokého historického exkurzu, do doby vzniku křesťanství a kozáctví a popisuje především ukrajinsko-ruské kulturní vztahy. Myšlenka uceleného světového názoru a změna pohledu na morálku zapříčiněnou zaváděním nové byzantské víry, prochází celou kapitolou „Смерд“: „*Гріх нависав над кожним, як меч караючий, і*

³⁵⁷ СТОРОЖЕНКО, s. 623.

³⁵⁸ ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ, П. *Тисячолітній Миколай*. Київ : Фірма "Довіра", 1994, s. 113. (dále jen ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ).

³⁵⁹ Tamtéž, s. 114.

³⁶⁰ Tamtéž, s. 104.

³⁶¹ НЕСТЕРУК, С. *Образи-символи в творчості Павла Загребельного*. *Слово і час*, 1999, č. 8, s. 62.

³⁶² ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ, s. 514.

примушував ховати те, що в душі. Так народжувалася розполовиненість душі³⁶³. Později dodává autor textu pomocí vhodného epitetu „триокаянный“ (trojí prokletí Mykoly Nesmijana, řeholního kněze Bratského kláštera a učitele Kyjevo-Mohyljanské akademie) krutosti při popisu událostí, kterých se účastní Mykolaj: „*Не відав я тоді в своєму засліпленні, що розпочали ми те, що ніколи не матиме кінця: виправлення помилок*“³⁶⁴.

P. Zahrebelný záměrně odlišuje povolání Mykolaje a Marka. Marko pracuje tam, kde se na první pohled rozhoduje o osudu Ukrajiny a Mykolaj se celou dobu nachází mimo dění událostí a vystupuje jako člověk, který vykonává celkem obyčejnou práci. To, že se Mykolaj snaží stranit ostatním, je způsobeno jeho touhou vyhnout se odpovědnosti: „*А може, то був не я, а тільки брат мій?*“³⁶⁵.

Mykolaj je v románu Zahrebelného proklet také za to, že se náležitě neujal své povinnosti vychovávat mladšího bratra Marka. V první kapitole Mykolaj tuto zodpovědnost nepřebírá: „*Треба було б зазирнути в братову голову та побачити, яка вона порожня, але як же ти зазирнеш, коли ця голова накрита шоломом?*“³⁶⁶. Později, ve 20. století se nepozornost k bratrově duši obrací proti Mykolajovi dlouholetým zoufalstvím a trápením sebe sama: „*Забувши малого брата свого, став смердом ще безнадійнішим і, власне, остаточним, бо, не дбаючи про брата, нищив не тільки його майбуття, але й власну судьбу*“³⁶⁷.

Jak jsme se již zmínili, Marko Prokljatyj se nachází mimo společenské dění a co nejdále od společnosti a vlastně patří spíš do světa mrtvých.³⁶⁸ V jednom z vnitřních monologů se „tisíciletý Mykolaj“ pokouší odpovědět na otázku, proč stojí mimo společnost „*Звідки це страшне відчуження в моїй душі, моя чужість серед рідних людей, моя присутня nepřисутність, так, ніби я не живий, а мертвий, і коли зі мною й говорять, то тільки сповнюючи якийсь дивний ритуал шанобливості?*“³⁶⁹. Tento pocit cítí hlavní hrdina po skončení války. Všichni jeho blízcí válku přežili (bratr, sestra Oksana), takže jeho odcizení nemůže být způsobeno neštěstím. To, že si Mykolaj myslí, že jeho příbuzní k němu pouze předstírají úctu, způsobuje, že se cítí prokletý a má pocit, že na něm ulpívá jakési neviditelné temné znamení. Dokonce manželka Mykolaje si všímá jeho proměny: „*Не впізнаю тебе. Мені завжди страшно, коли тебе зустрічаю. Перед тим, думаючи про*

³⁶³ Тамтєж, s. 32.

³⁶⁴ Тамтєж, s. 95.

³⁶⁵ Тамтєж, s. 98.

³⁶⁶ Тамтєж, s. 26.

³⁶⁷ Тамтєж, s. 422.

³⁶⁸ БАЛУШОК, В. Архаїчні витоки образу Марка Проклятого. *Слово і час*, 1996, č. 11-12, s. 73.

³⁶⁹ ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ, s. 424.

тебе безперервно, вважала, що вже все в тобі знаю, а побачу - і мовби мана якась перед очима“³⁷⁰.

Podle O. Halyče a S. Nesteruk vzniká v próze Zahrebelného kategorie časové plynulosti. Čas je spojen s lidskou duchovností, proniká do človeka a ovlivňuje jeho chování a činy.³⁷¹ Časová plynulosť se Mykolajovi vyhýbá a v posledních čtyřech kapitolách se zevnějšek hrdiny nemění vůbec.

Při porovnání portrétních popisů Marka Prokljatého a Mykolaje pozorujeme, jak se zde projevují rysy romantického hrdiny. U Marka se tyto rysy odráží v ponurém zevnějšku a v neobvyklé kombinaci oblečení: „З виду й з одежі не гевал, не бурлака, а щось не просте: татарська кучма насунулась йому на очі, ніс закандзюбився, як у кібця, а довгенні сиві вуса аж до грудей доставали. На плечах у його був накинутий чорний подолянський кобеняк і в верзунах, як обуваються в Карпатських горах гуцули. Не видно було при йому ніякої броні, тільки в руці держав він ціпок і біля боку лежала торба“³⁷².

Pro hrdinu Zahrebelného není tolik charakteristický detailní popis zevnějšku jako spíše jasné a silné portrétní prvky, ve kterých se vyskytují výrazné romantické prvky „koketování“. Mykola Smijan o sobě mluví „ponižujícím“ stylem a poněkud neuctivě „моєї незграбної масивності“³⁷³ ; „моя чорноземна масивність“³⁷⁴). Jeho zvýrazněná neohrabanost vystupuje jako prostředek pro odlišování Mykolaje od jiných lidí: „Я трохи погмикав, прилаштовуючи свій недоречно-громохкий голос до поштивої тиші Сиротиного кабінету, і тицьнув негнучким своїм пальцем у "першоджерела“³⁷⁵.

Zajímavým prvkem v díle je zobrazení protikladu fyzického zevnějšku a životního stylu obou bratrů Mykolaje a Marka: „Зовні ми схожі, хоч усе в нас неоднакове: зріст, очі, голоси. Одягнені ми теж майже однаково: костюми з дорогої матерії, модні черевики, наprasовані білі сорочки. Тільки в мене все трохи "не так": незграбніше пошите, неоковирніше сидить на мені, сковує всі мої рухи, і я вимушений випрочуватися з свого одягу, неначе з гамівної сорочки. А брат розкутий, мов весняні води, в кожному його порусі - свобода, артистизм, вишуканість і якийсь особливий, сказати б, полиск... Звідки це в нього і чому я такий тяжкий порівняно з ним?“³⁷⁶.

³⁷⁰ Tamtéž, s. 501.

³⁷¹ ГАЛИЧ, О., НЕСТЕРУК С. Символіка прози Павла Загребельного 90-х років. Вітчизна, 1999, č. 5-6, s. 133.

³⁷² СТОРОЖЕНКО, s. 308.

³⁷³ ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ, s. 9.

³⁷⁴ Тамtéž, s. 10.

³⁷⁵ Тамtéž.

³⁷⁶ Тамtéž, s. 16.

Jako protiklad romantického hrdiny do děje zpravidla vstupuje osoba, která je vtělením lepších lidských vlastností. Ve Storoženkově podání je touto postavou národní mstitel Kryvonos, i když autor se při vytvoření jeho obrazu vydal vlastní cestou. Jedinou pozitivní vlastností Kryvonosa je jeho cíl osvobodit Ukrajinu od utlačovatelů. Tento cíl mu však nezabraňuje v krutosti, což vidíme ve scéně mučení a poprav zajatých šlechticů.

P. Chropko potvrzuje, že epizody s Kryvonosem a vovhurjanci jsou vytvořeny podle faktografického materiálu. Díky tomu se naturalistický popis povstalců a jejich vůdce liší oproti popisu lidové tradice. Dále se domnívá, že autor znetvořil obraz krvelačného vesnického vojevůdce, překroutil a zkreslil samotný charakter boje ukrajinského národa proti jeho utlačovatelům.³⁷⁷ Podle tvrzení O. Pojdy je třeba vnímat Kryvonosa tak, jak to určuje jeho literární funkce.³⁷⁸ Ačkoli u obrazu Kryvonosa je patrný popis jeho krutosti, autor do značné míry chápe obraz národního vůdce a vidí i jeho světlé stránky. Jeho setkání s Markem je zobrazením jakéhosi pokání za Markovy těžké hříchy. Vnější popis Kryvnosa je vytvořen na základě vzhledu Marka: *„Був з нього козарлюга забісований... Одягнутий він був як і проті козаки, тільки в жовтих чоботях на срібних підковах, мабуть, стягнутих з замордованого ляха“*³⁷⁹.

U „tisíciletého“ Mykolaje Smijana je několik antagonistů, ve kterých je ztělesněné nepřátelské zlo (Koljada, Syrota, Ščyrycja). Tato jména se objevují v kapitole „Masky“ jako jména obecná, což svědčí o odmítnutí autora koncentrovat všechny negativní vlastnosti do jednoho obrazu. Autor vysvětluje svéráznost své metody ve slovech jedné z postav profesora Čerkasa: *„Кочова орда кидала в вогонь сов - цих вісників нещастя, або ж розшматовувала тих, на кого вказував шаман. Вбити носія зла означало для орди вбити саме зло, відігнати нещастя. Успадкувавши цей звичай дикої орди, людство всю свою історію боролось не з самим злом, а з тими, кого вважали носіями зла: демонами, відьмами, чарівниками, чужинцями, "ідейними ворогами“*³⁸⁰. Na rozdíl od Storoženkových negativních postav, tito nositelé zla u Zahrebelného vystupují v podobě stínu z podsvětí, něčeho neurčitého a jakési osoby, která v nás vyvolává pocit podobající se atavistickému strachu při pohledu na nemocné zvíře: *„Сирота був весь зімятий од обличчя до ширинки. От взяла його якась невідома сила, зібгала жужмом і пожбурила межі*

³⁷⁷ СТОРОЖЕНКО, s. 19.

³⁷⁸ ПОЙДА, О. Роман "Марко Проклятий". *Слово і час*, 1995, č. 11-12, s. 26.

³⁷⁹ СТОРОЖЕНКО, s. 372.

³⁸⁰ ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ, s. 526.

людей - живи як хочеш³⁸¹. Reakce obyčejného člověka na takového netvora působí velmi emocionálně: „У нього зміїні очі“³⁸² (Oksana o Ščyrcovi).

Všeobecným znakem romantického hrdiny (především prokletého) je mystičnost jeho osudu. Tato mystičnost výrazně prostupuje v obraze Marka Prokljatého: „Яка ж мара показувала тобі ті слободи і Лубни? - Невсипуца злая моя доля! [...] Годі теревені гнуть, час рушати, ходім, ходім!“³⁸³.

To, jakým způsobem Marko odpykává své těžké hříchy, působí až sofisticky. Ačkoli Marko zavraždil mnoho nevinných lidí, je zabití Kryvonosa považováno za dobrý skutek. V samotné vraždě je možné spatřit moralistické prvky: „Умираючи, Кривоніс хоч гірко каявся за своє люте завзяття, а все-таки казав, що віру і своїх людей щиро боронив од треклятих ляхів“³⁸⁴. Zde je patrná snaha autora navrátit svého hrdinu na blahodárnou cestu: „Став я згадувать то усе те добро, що доводилось робить людям, і вийшло, що робив я не од щирої душі, а тільки щоб збавитися од важкої торби і осоружного світу“³⁸⁵. I když Marko vystupuje jako centrální postava povídky, ani jednou nepůsobí jako rušivý element historického procesu. Zřídka se funkce vůdce a pouze se snaží pomáhat lidem: „Збирав побитих козаків, рив ями і закопував їх, прохарамаркавши над покійниками молитву. А які, було, сердешні козаки лежать у степу або в лісі, увічені та поранені, то він доглядав їх і добував їм хліба і води, а деяким робив і ліки“³⁸⁶.

Pole působnosti hrdiny v díle Zahřebelného se rozvíjí v poměrně klidné době. Nečekané tragédie, které se stávají Mykolajovi Smijanovi, jsou součástí jeho prokletí. To ho pronásleduje z dávné doby a čas od času se vrací, aby mu připomnělo, že je stále s ním a připraví jej vždy o to nejcennější – jeho nejbližší (např. Oksanu): „Безсилість була, мов спяніння. Знов, як тисячу літ тому, плив я по теплому морю за чужим богом, супротивна хвиля біла в ніс ладьї, і вибризки моря були гіркі, як його правічне лоно, що з нього, мабуть, зроджувалися всі ті понурі полчища, які знай наповзали на мою землю“³⁸⁷.

Důležitým autorským prvkem je použití biblického mýtu o Kainovi a Ábelovi a určení křehkých osudových vztahů mezi bratry Mykolajem a Makrem, kteří během mnoha staletí obměňují své role: „І Кайн був рідним братом Авеля. Однак ця історія нічого не навчила

³⁸¹ Тамтє́ж, s. 368.

³⁸² Тамтє́ж, s. 503.

³⁸³ Тамтє́ж, s. 319.

³⁸⁴ Тамтє́ж, s. 592.

³⁸⁵ Тамтє́ж, s. 326.

³⁸⁶ Тамтє́ж, s. 598.

³⁸⁷ ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ, s. 614.

людство“³⁸⁸. To, že je Mykolaj doprovázen Markem, můžeme považovat za snahu Zahrebelného o poučení čtenáře o morální zodpovědnosti: „З братами завжди не просто там, де нищать всі зв'язки, руйнують святині, відкидаються людські закони“³⁸⁹.

Oba hrdinové (Marko Prokljatyj a Tisíciletý Mykolaj) jsou prokletí a mají možnost se proměnit v kajícího, kterému bude odpuštěno, tak jako středověkému Ahasverovi: „через саме прокляття співвіднесеній з Христом, з яким неодмінно повинен зустрітися ще в "цьому світі", а в покуті і наверненні здатен перетворитися у добре віщування для всього світу“³⁹⁰.

To je hlavní důvod, proč si pro ně nemůže přijít smrt. Mykolaj Smijan byl čtyřikrát ve válce těžce zraněn, ale pokaždé přežije. Podle Bible nemohl být Kain na své věčné pouti zabit, protože ho Hospodin poznamenal znamením a řekl: „kdo by Kaina zabil, bude postižen sedmeronásobnou pomstou“³⁹¹.

V případě Mykolaje a Marka Prokljatého vidíme jejich stejný věčný osud v čekání na smrt. Marko se pokouší o sebevraždu, ale osud mu v tom brání: „Скільки разів намірявся наложити на себе руки, а нічого не вдієв: повіситись - гілляка зламається; бурхнусь у воду, щоб утопитись, - плаваю, як цурупалок; звалюсь з високої скелі в глибокій бескид або у кручу - і скочусь, неначе те покотьоло, не забившись. Тільки ще гірш, видно, прогнівляв Господа, бо кожен раз після таких замірів торба моя ще важча ставала“³⁹².

Podle B. Baluška odráží nekonečné útrapy Marka nábožensko-mytologickou představu o tom, že někteří lidé jsou vyloučeni z procesu smrti a čekají na eschatologické rozuzlení (jako např. Ahasver – Věčný Žid). Osudu hrdiny Storoženka a Ahasvera je vlastní dvojí paradox. Člověk touží po nesmrtelnosti a v daném případě se nesmrtelnost proměňuje v prokletí a prokletí v boží milost.³⁹³

V románu *Tisíciletý Mykolaj* autor staví do opozice dva typy nesmrtelnosti (skutečnou a předstíranou) v obrazech bratrů Marka a Mykolaje: „Коли в наших суперечках, доведений до краю його холодною впертістю, я вигукував: "Та ти хоч подумав, що лишиш по своїй

³⁸⁸ Tamtéž, s. 446.

³⁸⁹ Tamtéž, s. 345.

³⁹⁰ *Мифы народов мира : Энциклопедия*. В 2-х т. Т.1., Гл. ред. С. А. Токарев, Москва : Сов. Энциклопедия, 1980, s. 34.

³⁹¹ *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (Ekumenický překlad)*. Praha : Česká biblická společnost, 2001, První Mojžíšova 19-20 (Genesis), s. 6. ISBN 80-85810-36-0.

³⁹² СТОРОЖЕНКО, s. 327.

³⁹³ БАЛУШОК, В. Архаїчні витоки образу Марка Проклятого. *Слово і час*, 1996, č. 11-12, s. 76.

смерті?", Марко майже зневажливо кидав зі своїх захмарностей: "Ти як хочеш, а я вмирати не збираюся"³⁹⁴.

Nesmrtelnost Mykolaje Smijana je blahem, ve kterém spatřuje a chápe zákon bytí a nesení zodpovědnosti: „життя [...] не визнає понурого плентання до смерті, а вперто повертається назад, хоче і може повертатися на будь-які відстані, дивитися на себе звідти або ж зазирати туди звідси, мовби перебуваючи в світі дзеркал з таємничим задзеркаллям, де все набуває зовсім інших вимірів і де навіть вічність може вміщуватися на твоїй долоні і в зірниці твого ока"³⁹⁵. To je důvodem Mykolajeovuy nelidské sebejistoty, kterou Marko nemůže pochopit: „В кінці моєму - мій початок. Я загораюсь від своїх тисячолітніх початків, як вогонь від вогню"³⁹⁶.

Podle folklorních pramenů, které zmiňuje ve své stati O. Pojda, se Marko Prokljatyj dočkal boží milosti díky své odvaze a odpykávání svých hříchů bohulibými skutky.³⁹⁷ Do Storoženkových plánů patřila také možnost rozuzlení finálního příběhu Marka. V dopise B. I. Bílému z 8. března 1874 autor popsal boj Marka s Kryvonosem a odpuštění jeho hříchů: „Страшный его бой с Крывносом, которого он убивает, а потом ряд христианских подвигов, - истинное поколение, смывающее проклятие"³⁹⁸. Ve finální verzi Storoženka, zůstal Marko poutníkem, který bude bloudit až do posledního soudu: „буде отак ходити до самого страшного суду, поки всім живим і мертвим не буде сказано по писанію – амінів"³⁹⁹.

V díle Zahrebelného se objevuje zajímavý výklad legendy o životě Kaina a Ábela. Podle Mojžišovy *Apokalypsy* a arménské *Života Adama a Evy* pohřbili Ábela společně s Adamem po Adamově smrti. V den, kdy byl Ábel zabit odmítla země přijmout jeho tělo, protože do ní muselo být nejdříve navraceno tělo toho, kdo z ní byl stvořen jako první.⁴⁰⁰ Mladší bratr Marka umírá, ale země ho také odmítá přijmout, protože nejdříve musí být pochován Mykolaj (ten nemůže umřít, protože je tisíciletý): „Геї, брате мій, брате! Чи ж приймуть твою душу степи, ліси й пасовиска, а чи байдуже відторгнуть, як немилосердні заводи, вбиті хімією колишні ріки і сповнені затаєного жаху атомні електростанції"⁴⁰¹.

³⁹⁴ ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ, s. 5.

³⁹⁵ Tamtéž, s. 17.

³⁹⁶ Tamtéž, s. 3.

³⁹⁷ ПОЙДА, О. Роман "Марко Проклятий". *Слово і час*, 1995, č. 11-12, s. 23.

³⁹⁸ СТОРОЖЕНКО, s. 571.

³⁹⁹ Tamtéž, s. 600.

⁴⁰⁰ *Мифы народов мира : Энциклопедия*. В 2-х т. Т.1., Гл. ред. С. А. Токарев, Москва : Сов. энциклопедия, 1980, s. 609.

⁴⁰¹ ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ, s. 15.

Tento začarovaný kruh existence se stává prokletím nejenom pro bratry Mykolaje a Marka Smijanovi, ale i pro celé lidstvo: „*Настала Перемога, знищено найбільше зло на землі, а жорстокості в світі не меншає, так ніби існує якийсь таємничий закон збереження добра і зла в співвідношеннях, визначених навіки й безповоротньо*“⁴⁰².

Lze uvést několik prvků, kterými se od sebe liší Marko Prokljatyj a Mykolaj Smijan. Marko je typicky romantická postava jak svým zevnějškem, tak i mnohými prvky svého života. Mykolaj Smijan je obyčejný člověk, který je zapojený do společenského běhu života, kde odpykává své hříchy. Stále překonává nové životní překážky a zodpovídá za celkový krach morálky společnosti. Marko Prokljatyj je zodpovědný pouze za jím spáchanou vraždu a incest. Zahrebelný používá obraz mladšího bratra Marka jako zrcadlo, které neustále doprovází tisíciletého Mykolaje a odráží jeho činy.

Storoženkův hrdina nemůže skončit se svým životem, protože jeho život představuje nepřetržitou linii a svět bez rovnováhy. Ve světě Mykolaje panuje harmonie mezi dobrem a zlem, která mu dává možnost nalézat v prokletí nesmrtelnost.

⁴⁰² Tamtéž, s. 266.

ZÁVĚR

V této diplomové práci jsem si položila za cíl zmapovat postavu Marka Prokljatého v tvorbě Oleksy Storoženka, Vasyla Pačovského a obdoby této postavy v různých sférách kultury. Snažila jsem se o co nejširší záběr této problematiky, včetně porovnání této postavy s jejími obdobami ve světové literatuře. Použila jsem velké množství vědeckých prací týkajících se této oblasti. Pro detailné porozumění mýtů a rituálů (hlavně pak rituálních přechodů) jsem prostudovala práce obecného charakteru podrobně rozebírající tato témata a snažila jsem se aplikovat tyto poznatky hlavně na porovnání postavy Marka a jeho chování.

Přes různorodost a zajímavost této látky je postava Marka Prokljatého považována v ukrajinské literatuře pouze za okrajovou záležitost. Můžeme nalézt pouze dílčí studie zabývající se touto postavou. Má práce tak může sloužit jako pokus o celkovou syntézu této problematiky. Vyčerpala jsem téměř všechny vědecký materiál týkající se rozboru Marka Prokljatého. Snad podrobnější rozbor by si zasloužila postava Marka Prokljatého v díle V. Pačovského a dále novodobé zpracování divadelní hry Lvovského národního divadla L. Kurbase *Марко Проклятий, або Східна легенда*.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

PRIMÁRNÍ LITERATURA

1. ЗАГРЕБЕЛЬНИЙ, П. *Тисячолітній Миколай*. Київ : Фірма "Довіра", 1994.
2. ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Автобіографія*. Зібрані твори : У 2-х т. Т.1., Філадельфія – Нью-Йорк – Торонто, 1985.
3. ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Золоті Ворота - містичний епос в 3-ох частих*. Частина Перша : Пекло України. Львів : Видавництво „Краса і Сила“, 1937, č.5.
4. ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Ладі й Марені терновий вогонь мій*. Львів : Новітня бібліотека, 1913.
5. ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Роман Великий. Трагедія в п'яти діях*. 1918.
6. ПАЧОВСЬКИЙ, В. *Сон української ночі*. Львів, 1903.
7. СТОРОЖЕНКО, А. П. *Марко Проклятий*. 1879.
8. СТОРОЖЕНКО, О. *Закоханий чорт; Історико-фантастичні повісті та оповідання*. Київ : Дніпро, 2001. ISBN 966-578-044-1.
9. СТОРОЖЕНКО, О. *Марко Проклятий : Повість. Оповідання*. Київ : Дніпро, 1989. ISBN 5-308-00324-6.
10. СТОРОЖЕНКО, О. *Твори*. Зі вступом і поясненням Б. Лепкого. Берлін : Видавництво "Українське Слово", 1922, т. I.
11. СТОРОЖЕНКО, О. *Українські оповідання : Статті і Редакція А.Шамрая*. Том 2., Харків : Державне видавництво України, 1930.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

1. Akademie věd České republiky. *Ukrajinsko-český slovník*. Praha : Academia, 1994. ISBN 80-200-0157-3.
2. VAUCHAU, H. *Oidipova cesta*. Praha : Česká expedice, 1994
3. BETTELHEIM, B. *Rany symboliczne. Rytualy inicjacji i zazdrosc meska*. Warszawa 1989.
4. *Bible. Pismo svaté Starého a Nového zákona (Ekumenický překlad)*. Praha : Česká biblická společnost, 2001, První Mojžíšova 19-20 (Genesis). ISBN 80-85810-36-0.

5. CAMPBELL, J. *The Monomyth. The Hero with a Thousand Faces*. Cleveland and New York 1996.
6. COTTERELL, A. *Encyklopedie mytologie*. Čestlice : Rebo Productions, 2000.
7. ELIADE, M. *Forgerouns et alchimistes*. Paříž, 1956.
8. ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti, mystická zrození*. Brno : Computer Press, 2004.
9. ELIADE, M. *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Warszawa 1994.
10. GENNEP, ARNOLD VAN. *Přechodové rituály : Systematické studium rituálů*. NLN, 1997.
11. *Malá ilustrovaná encyklopedie A/Ž*. Praha : Encyklopedický dům, 1999.
12. *Slovník ruských, ukrajinských a běloruských spisovatelů*. Praha : Nakladatelství Libri, 2001.
13. SVÁTEK, J. *Pražské pověsti a legendy*. Praha : Paseka, 2002. ISBN 80-7185-5413.
14. ŠVANKMAJER, M., VEBER, V., SLÁDEK, Z., MOULIS, V., DVOŘÁK, L. *Dějiny Ruska*. Praha : Nakladatelství Lidové Noviny, 1995.
15. TURNER, VICTOR WITTER. *Průběh rituálu*. Computer Press, 2004.
16. *Ukrajinsko-český slovník*. Praha : Academia, 1994. ISBN 80-200-0144-1.
17. URBAN, M. *Sedmikostelí*. Praha : Argo, 1999.
18. *Židé – dějiny a kultura*. Praha : Židovské muzeum, 1997.
19. АБЛІЦОВ, В. *Галактика «Україна». Українська діаспора : видатні постаті*. Київ : КИТ, 2007.
20. АВЕРИНЦЕВ, С. *Агасфер. Мифы народов мира*. Т.1., Москва 1991.
21. АВЕРИНЦЕВ, С. *К истолкованию символики мифа об Эдипе. Античность и современность*. Москва 1972.
22. АНДРУСІВ, С. *Історія української літератури ХХ ст.* Кн. 2., Київ : Либідь, 1998.
23. БАЛУШОК, В. Архаїчні витоки образу Марка Проклятого. *Слово і час*, 1996, č. 11-12.
24. БАЛУШОК, В. Инициации древних славян (попытка реконструкции). *Этнографическое обозрение*. 1993, č. 4.
25. БАЛУШОК, В. Парубочі ініціації в українському традиційному селі. *Родовід*, 1994, č. 7.
26. БРОКГАУЗА, Ф. А., ЕФРОН, И. А. *Энциклопедический словарь*.
27. *Былины*. Сост., автор предисл. и вв. текстов В. И. Калугин, Москва 1986.

28. *Великий тлумачний словник сучасної української мови*. Київ : Перун, 2004. ISBN 966-569-013-2.
29. ГАВРИЛЮК, Е. *Хаос, Танатос і Ерос у символіці обрядів переходу*. Студії з інтегральної культурології. Львів : THANATOS, 1996.
30. ГАЛИЧ, О., НЕСТЕРУК С. Символіка прози Павла Загребельного 90-х років. *Вітчизна*, 1999, №. 5-6.
31. ГОГОЛЬ, Н. В. *Тарас Бульба*. Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1959.
32. ГОРА, Г. Гра з "нечистою силою" в українському бурлеску XVII – XVIII ст. *Слово і час*, 1996, №. 11-12.
33. ГРАБОВИЧ, Г. *Шевченко як міфотворець*. Київ : Радянський письменник, 1991. ISBN 5-333-00692-X.
34. ГРУШЕВСЬКИЙ М. *Історія української літератури*. Київ 1993.
35. ГУМЕННА, Д. *Благослови, Мати!* : Казка-есеї. Київ : RM Academia, 1994.
36. ДРАГОМАНОВ, М. *Славянські переробки Едіпової історії. Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність, письменство*. Т. IV., Зладив М. Павлик, Львів 1907.
37. ДРАГОМАНОВ, М. *Шолудивий Буняка в українських народних оповіданнях. Розвідки про українську народню словесність і письменство*. Т.2., Львів 1900.
38. ЕВЗЛИН, М. *Космогонія и ритуал*. Москва 1993.
39. *Енциклопедія українознавства* : В 10 томах. Париж, Нью-Йорк : Молоде Життя, 1954-1989.
40. ЖИТЕЦЬКИЙ, Г. Украинские оповідання А. П. Стороженка. „*Киевская Старина*“, 1905, кн. 9.
41. ЖУЙКОВА, М. *Номінація смерті та архаїчне мислення. Студії з інтегральної культурології*. Львів : THANATOS, 1996.
42. ЗАБУЖКО, О. *Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу*. Київ : Факт, 2001.
43. ЗЕРОВ, М. *Олекса Стороженко*. Твори : У 2-х тт. Т.2., Київ, 1990.
44. ИВАНОВ, В., ТОПОРОВ, В. *Славянский языковые моделирующие семиотические системы*. Москва 1965.
45. ИВАНЧИК, А. *Воины-псы: Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию. Советская Этнография*, 1988, №. 5.
46. ІЛЬЧЕНКО, О. *Твори в 2-х т.* Київ 1979, Т.1.

47. КАЛАШ, В. В. *Етногр. Обзор* : стаття про культ батьковбивства та поїдання мяса. кн. III., 1889.
48. КОМАРОВ, М. К биографии А. П.Стороженка. кн. 3-я, *Киевская Старина*, 1900.
49. КУЛШ, П. *Странствование по тому свету. Записки о Южной Руси* : В 2-х тт. Київ 1994.
50. ЛЕВИНТОН, Г. *Инициация и мифы. Мифы народов мира*. Москва 1991.
51. ЛЕВИ-СТРОС, К. *Магия и религия. Структурная антропология*. Москва 1983.
52. ЛЕПКИЙ, Б. *Олекса Стороженко : Твори Том I., Марко проклятий і інші оповідання*. Берлін : Бібліотека Українського слова, 1922.
53. ЛІМБОРСЬКИЙ, І. *Західноєвропейський готичний роман і українська література*. Всесвіт, 1998, č. 5-6.
54. ЛЮБИЧ, Д. *Про генезу постаті Марка в поемі О. Стороженка "Марко Проклятий"*. Slovanská knihovna v Praze, signatura U15407.
55. МЕЛЕТИНСКИЙ, Е. *Поэтика мифа*. Москва 1976.
56. *Мифы народов мира : Энциклопедия*. В 2-х т. Т.1., Гл. ред. С. А.Токарев. Москва : Сов. Энциклопедия, 1980.
57. НЕСТЕРУК, С. *Образи-символи в творчості Павла Загребельного. Слово і час*, 1999, č. 8.
58. ПЕТРОВ, Н. І. *Очерки истории украинской литературы XIX столетия*. Киев, 1884.
59. ПИПН, О. І. *Історія словянської літератури*. I т., 1879.
60. ПИПН, О. І. "Современник". 1863, č. 8.
61. ПЛАЧИНДА, С. П. *Словник давньоукраїнської міфології*. Київ : Український письменник, 1993.
62. ПОЙДА, О. Роман "Марко Проклятий". *Слово і час*, 1995, č. 11-12.
63. ПОЛЩУК, Н. Дещо про міфо-ритуальні матриці у повісті О. Стороженка "Марко Проклятий". *Матеріали Міжнародної славістичної конференції пам'яті проф. К. Трофимовича*. Львів, 1-3 квітня, Т.2., 1998.
64. ПРОПП, В. *Исторические корни волшебной сказки*. Львов 1986.
65. ПРОПП, В. Я. *Русский героический эпос*. Москва, 1958.
66. ПРОПП, В. *Эдип в свете фольклора. Фольклор и действительность*. Москва 1976.
67. ПУТИЛОВ, Б. *Славянская историческая баллада*. Москва 1965.

68. РУДНИЦЬКИЙ, М. *Переднє слово до творів Стороженка*. Київ : Видавництво "Серп і Молот", 1918.
69. САХАРОВ, И. *Сказания русского народа*. Санкт-Петербург 1885.
70. СВІТЛИЧНА, В. В. *Історія України*. Київ : Видавництво "Каравела", 2005. ISBN 966-95596-2-6.
71. *Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича*. Москва 1987.
72. *Сербська народна поезія*. Київ 1953.
73. *Слово о полку Игоревім*. Поема-епос. Одеса : Друк, 1999.
74. СОСЕНКО, К. *Про містику гаївок*. Львів 1922.
75. Статті і Редакція А. Шамрая : *Бібліотека Українських класиків. О. Стороженко : Твори том 2., Українські оповідання*. Харків : Державне видавництво України, 1930.
76. СТЕШЕНКО, І. О. П. *Стороженко*. Київ, 1900.
77. СТЕШЕНКО, І. О. П. *Стороженко. Причинки до характеристики його творчості. Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*. Львів, 1901, т. XIII.
78. ТЕРНЕР, В. *Символ и ритуал*. Москва 1983.
79. ТОПОРОВ, В. *О ритуале. Введение в проблематику. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. Москва 1988.
80. ФРАЗЕР, ДЖ. *Золотая ветвь*. Москва 1984.
81. ФРАНКО, І. *Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 року : Зібрання творів у 50 томах*. Том 41., Київ, 1984.
82. ХИЖНЯК, І. А. *Модель світу-України крізь призму міфологеми "хаос - космос" у драматургії В. Пачовського*. Львів, 2001.
83. ЦИВЬЯН, Т. *Сюжет "Приход мертвого брата" в балканском фольклоре (к анализу сходных мотивов). Труд по знаковым системам*. Вып. 308., Тарту 1973.
84. ЧАЈКАНОВИЇН, В. *Сабрана дела из српске религије и митологије. Књига друга. Студије из религије и фолклора*. Белоград 1994.
85. ЧАБАНЕНКО, В. *Савур-могила : Легенди та перекази Нижньої Наддніпряниці*. Київ 1990.
86. ЧИЖ, Г. *Олекса Стороженко : Марко Проклятий. Генеза, характеристика осіб*. Львів : Друкарня ОО. Василян в Жовкві, 1932.

87. ШЕВЧЕНКО, Т. *Кобзар*. Київ : Державне видавництво художньої літератури, 1960.
88. ШЕВЧУК, В. *Три листки за вікном. Роман-триптих*. Київ : Рад. письменник, 1986.
89. ЭЛИАДЕ, М. *Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость*. Санкт - Петербург, 1988.
90. ЭЛИАДЕ, М. *Миф о вечном возвращении. Космос и история*. Москва 1987.
91. ЭЛИАДЕ, М. *Священное и мирское*. Москва 1994.
92. ЮНГ, К. Г. *Бессознательное рождение героя. Символы матери и возрождения*. Санкт-Петербург 1994.

LITERATURA TÝKAJÍCÍ SE TÉMATU

93. Časopis *Pravda*, Lvov, 1870.
94. HOWITT, A. W. *The Native Tribes of South-East Austarila*. London, 1904.
95. JAKOBSON, R., SZEFTTEL, M. The Vseslav Epos. *Russian Epik Studies*. Philadelphia 1949.
96. RIDLEI, R.A. Wolf and Werewolf in Baltik and Slavik Tradition. *The Journal of Indo-European Studies*, 1976.
97. SMITH, R. *Religion der Semitek*. London, 1889, (1. vyd.).
98. БАТЮШКОВ, Т. *Вечный Жыд. Энциклопедия (под. ред. Брокгауза и Эфрона)*. Т.3., Санкт-Петербург 1889.
99. ВЕСЕЛОВСКИЙ, А. К вопросу об образовании местных легенд в Палестине. *Журнал Министерства народного просвещения*, 1885, č. 5.
100. ЛЮБИЧ, Д. : *Ант. і Драг*. Т. I.
101. ЛЮБИЧ, Д. : БУСЛАЕВ, О. I. *Исторические очерки*.
102. ЛЮБИЧ, Д. : *Вістник Європи*. т. IV.
103. ЛЮБИЧ, Д. : *Етнографічна збірка ім. Шевченка*. ч. I.
104. ЛЮБИЧ, Д. : *Етнографічна збірка*. Том XXX.
105. ЛЮБИЧ, Д. : *Етнографічний збірник*. XII.
106. ЛЮБИЧ, Д. : *Етнографічний збірник*. XIII.
107. ЛЮБИЧ, Д. : *Етнографічний збірник*. XXV.
108. ЛЮБИЧ, Д. : *Життя і Слово*. т. VI, 1899.

109. ЛЮБИЧ, Д. : З народних уст : стаття Желіховського. *Правда*, 1868-9.
110. ЛЮБИЧ, Д. : З народних уст : стаття Желіховського; Казка про змору, Мориню, Мару. *Правда*, 1868-9.
111. ЛЮБИЧ, Д. : *Збірник Матеріалів по Етнографії : Дашик. Етн. Музею.* вип. II., 1887.
112. ЛЮБИЧ, Д. : ЗУЙЧЕНКО, П. *Киевская старина.* 1885, кн. 8.
113. ЛЮБИЧ, Д. : *Історія і релігія Жидів. Життя і Слово.* Т. IV.
114. ЛЮБИЧ, Д. : *Казки IV.*
115. ЛЮБИЧ, Д. : *Київська Старина.* 1900, грудень.
116. ЛЮБИЧ, Д. : *Київська Старина.* ч. 4, 1882.
117. ЛЮБИЧ, Д. : *Правда: ст. "Ягода".* 1868.
118. ЛЮБИЧ, Д. : *Т.К.Д.А.: VII.,* 1894.
119. ЛЮБИЧ, Д. : ЧУБИНЬСЬКИЙ, V, 201, 808.
120. ЛЮБИЧ, Д. : *Етнографічний Обозр : Сказки и легенды о Марку Богатом.* ч. I., 1894.
121. МАРКЕВИЧ, М. *История Малороссии.* 1842, т. 1.
122. ОГОНОВСЬКИЙ, О. *Історія літератури руської.* Львів, 1891, с. 3.
123. *Отечественные записки.* кн. 4., 1859.
124. ПОТАНИН, І. Теми об усеченних головах в Орді : *Етнографічний Обозр,* 1893.
125. ХАЛАНСКИЙ, М. *Южно-славянские сказания о Кралевице Марке в связи с произведениями русского былевого Эпоса.* Ч.1., Варшава 1893.