

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
Ústav filosofie a religionistiky
Studijní obor: Religionistika

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Byliny o bohatýru Svjatogorovi:
Strukturální a komparativní analýza narativu

Byliny of bogatyr Svyatogor:
Structural and Comparative Analysis of Narrative

Bc. Jiří Dynda

Vedoucí práce:
doc. PhDr. Ilja Lemeškin, Ph.D.

2015

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 14. května 2015

.....

Poděkování

Rád bych vřele poděkoval vedoucímu práce, doc. Iljovi Lemeškinovi, za prvotní inspiraci k této práci, za její vstřícné vedení, zapůjčení literatury a řadu kritických a konstruktivních připomínek a návrhů. Také děkuji mým přátelům a kolegům, kteří mne během psaní různými způsoby podpořili a řadu témat obsažených v práci se mnou mnohokrát diskutovali, předně Bc. Heleně Exnerové za opakovaná čtení, podporu a kritické připomínky, Bc. Michaele Šebetovské za několikaleté plodné slavistické debaty, Mgr. Janu Kozákovi za komparatistický a nekrofilologický zápal, inspiraci a pomoc, Bc. Jonáši Vlasákovi za podnětné eposovědné diskuze, Bc. Aldaně Vlasákové za korektury ruštiny, Filipu Kaasovi za lingvistické rady, Bc. Barboře Sojkové za počáteční brainstorming, a Bc. Milanu Kroulíkovi, MBA, za nezbytná metateoretická kritická upozornění. Další mé metodologické díky patří zejména doc. Radku Chlupovi a Mgr. Martinu Pehalovi.

Můj velký dík patří také dvěma institucím, bez nichž by tato práce nikdy nemohla vzniknout: Za první *Slovanské knihovně při Národní knihovně v Praze*, jejíž fond slavistické odborné literatury je naprosto neocenitelný, a za druhé *Knihovně Ústavu filosofie a religionistiky* a její šéfce Mgr. Kláre Choulíkové za poskytnuté zázemí, velkou pomoc při shánění literatury a milé a intelektuálně podnětné prostředí.

Abstrakt

Předmětem diplomové práce je rozbor a výklad třiceti sedmi textových variant bylin o bohatýru Svyatogorovi. Po uvedení do oblasti ruské folklorní epiky a problematiky spojené se studiem orální literatury je představeno vlastní pojetí mýtu založené na strukturálním chápání kulturních reprezentací. V ústřední části se pak práce pokouší o aplikaci těchto zásad na pásmo svjatogorovských bylin a prostřednictvím důkladné analýzy ukazuje, které motivy a jejich vzájemné vztahy byly ústřední pro utváření smyslu tohoto narativu v lokálním kontextu bylinné tradice. Hypotéza, že ve svjatogorovských bylinách jsou primárně řešena témata iniciace mladého hrdiny, generačního konfliktu a předání pozice mentora žákovi (a metaforicky otce synovi), je následně testována dvoufázovou komparací ústředních motivů a jejich klastrů: Jednak v rámci bylinné tradice jako takové a též v rámci etnografické situace ruského Severu 19. století (vnitřní komparace), jednak v širším horizontu eurasijských mytoepických tradic (vnější komparace). K práci je též přiložena sbírka 37 bylinných variant v originále a překladu do češtiny.

Klíčová slova

Byliny, orální epická literatura, narativita, mýtus, strukturální analýza, srovnávací mytologie, iniciace.

Abstract

This thesis is an analysis and interpretation of the thirty seven textual variants of the byliny of bogatyr Svyatogor. After the general introduction to the Russian folk epics and after the presentation of issues concerning the study of oral epic literature, author's own structural concept of myth and cultural representations is presented. In the central part the thesis attempts to apply these principles to the narrative of the byliny of Svyatogor and by means of a thorough analysis it indicates, which motives and their relations were fundamental for this narrative to make sense in the local context of bylinaic tradition. The thesis claims that these narratives primarily deal with the themes of the initiation of a young hero, the generation conflict and the transmission of a mentor's position to his apprentice (or, metaphorically, a father's position to his son). This hypothesis is subsequently tested via a two phased comparative analysis of the central motives and their clusters: Firstly, the comparison is made in the context of the bylinaic traditions per se and in the context of the ethnographic situation at the Russian North (internal comparison), and secondly, in the wider scope of the Eurasian mytho-epic traditions (external comparison). The thesis is supplemented by the collection of the 37 variants of the bylina in the Russian original and its Czech translation.

Key words

Byliny, Oral Epic Literature, Narrativity, Myth, Structural Analysis, Comparative Mythology, Initiation.

Абстракт

Предметом данного тезиса является анализ и интерпретация тридцати семи текстовых вариантов былин о богатыре Святогоре. После представления русского фольклорного эпоса и проблем, связанных с изучением устной словесности, тезис дает свою концепцию мифа, основанную на структуральном понимании культурных данных. В центральной части работы мы пытаемся применить эти принципы к группе былин о Святогоре и через тщательный анализ показываем, какие мотивы и их отношения были фундаментальными для формирования смысла этого повествования в контексте самой былинной традиции. Выдвигается гипотеза о том, что святогорские былины в первую очередь рассматривают темы инициации молодого героя, конфликта поколений и передачи позиции наставника к ученику (или метафорически отца к сыну). Затем эта гипотеза проверяется двухступенчатым сравнением центральных мотивов и их скоплений, во-первых, в былинной традиции как таковой, а также в контексте этнографической ситуации на русском Севере XIX в. (внутреннее сравнение), во-вторых, в более широком горизонте мифологических и эпических традиций Евразии (внешнее сравнение). К работе прилагается сбор тридцати семи текстов былин и их переводы на чешский язык.

Ключевые слова

Былины, устная словесность, нарративита, миф, структуральный анализ, сравнительная мифология, инициация.

Úvod.....	11
1. Povaha pramenů a metodologie	15
1.1. ÚVOD DO RUSKÉHO EPICKÉHO FOLKLORU	15
1.1.1. Definice a typická bylina.....	15
1.1.2. Historické kořeny bylin.....	17
1.1.3. Klasifikace bylin	19
1.1.4. Formální a stylistické vlastnosti bylin	20
1.1.5. Vznik a dochování bylin.....	22
1.1.6. Folkloristické sběry – faktografie a dějiny	25
1.2. METODOLOGIE	30
1.2.1. Tradiční orální epika	30
1.2.2. Syžet, invariant a pantotyp	34
1.2.3. Intertextualita, loci communes, narativní jednotky a recepční hledisko	38
1.2.4. Pojetí mýtu	42
1.2.5. Strukturální analýza mýtu.....	47
1.2.6. Mýtus a epos	53
2. Strukturální analýza svjatogorovských bylin	57
2.1. USPOŘÁDÁNÍ VÝBĚRU TEXTŮ A ROZDĚLENÍ JEJICH EPIZOD	57
2.2. SPECIFIKA REGIONŮ	61
2.3. ANALÝZA SVJATOGOROVSKÝCH NARATIVŮ	64
2.3.1. <i>Personae dramatici</i> I: Ilja Muromec.....	64
2.3.2. <i>Personae dramatici</i> II: Svjatogor	67
2.3.3. Svjatogor a tíha zemská	75
2.3.4. Setkání Ilji Muromce se Svjatogorem	82
2.3.5. Osudová rakev, Svjatogorova smrt a předání síly	88
2.3.6. Průběžná interpretace.....	102
2.3.7. Uzdravení Ilji Muromce	103
2.3.8. Výprava za Svjatogorovým slepým Otcem	108
2.3.9. Svjatogorova nevěrná žena	115
2.3.10. Problém „Samson“	126
2.4. ZÁVĚRY PLYNOUCÍ Z ANALÝZY	128
2.4.1 Strukturální vztahy v rámci pantotypu.....	129
2.4.2 Význam a smysl byliny.....	135

3. Komparativní analýza svjatogorovských bylin	139
3.1. ETNOGRAFICKÝ KONTEXT, BYLINY A POHÁDKY (VNITŘNÍ KOMPARACE)	139
3.1.1. Svatba a manželství v ruské rurální společnosti.....	139
3.1.2. Mocné ženy, slabí muži: Genderové role v bylinách	142
3.1.3. Osud, hřích, smrt a duše ve folklorních představách.....	147
3.1.4. Osud, chvástání a smrt v bylinách	149
3.1.5. Fragmenty iniciace	153
3.1.6. Boj otce se synem.....	156
3.2. INDOEVROPSKÝ A EURASIJSKÝ KONTEXT (VNĚJŠÍ KOMPARACE)	159
3.2.1. Interpretace Svjatogora v pojetí ruských badatelů	159
3.2.2. Metodologická poznámka ke komparativní metodě	163
3.2.3. Obr pod horou: Motiv pohřbení a způsobená inhibice	166
3.2.4. Zápecník: Dětství hrdiny a zrušená inhibice	176
3.2.5. Věci nejsou, čím se zdají být: Výprava do Jiného světa a získání zbraně.....	179
3.2.6. Duše a síla: Předání síly a rodová následnost	188
3.3.7. Závěr: Generační konflikt a druhé zrození epického hrdiny	195
4. Závěr	199
5. Přílohy	205
PŘÍLOHA 5.1. TABULKA MYTÉMŮ	206
PŘÍLOHA 5.2. KORPUS TEXTŮ SVJATOGOROVSKÝCH BYLIN	207
5.2.1. Seznam vybraných a přeložených bylin	208
5.2.2. Zkratky vydání bylin	209
5.2.3. Poznámky k výběru a překladu	210
5.2.4. Přeložené varianty: Obsah.....	212
PŘÍLOHA 5.3. POHÁDKA O VOJÁKOVI	311
6. Bibliografie	313
6.1. BYLINY, JUNÁCKÉ PÍSNĚ A POHÁDKY	313
6.2. DALŠÍ PRAMENY	314
6.3. SEKUNDÁRNÍ	315

Byliny, ruský folklorní epos, byly, pokud je mi známo, jen zřídka zkoumány pohledem komparativní religionistiky a strukturální analýzy narativu. Je to s podivem, neboť *byliny* jsou rovnocenným partnerem většiny známých eurasijských epických děl pocházejících rovněž z ústní lidové slovesnosti, a to co do bohatosti obsahu, rozsahu látky i komplexity formy, v jaké byly na sklonku 19. a 20. stoletím na ruském Severu zaznamenány.

Domnívám se, že ruské *byliny* jsou díky řadě svých formálních vlastností pozoruhodně ideálním materiálem právě pro strukturálně pojatou narativní analýzu a díky řadě svých obsahových vlastností zase skvělým adeptem na rozbor komparativní, antropologický a sémiotický. V následující práci se snažím své přesvědčení doložit právě pokusem o aplikaci tohoto přístupu – či kombinace přístupů – na jeden malý výsek jinak poměrně rozsáhlé bylinné tradice. Předmětem této metodologické kazuistiky budou *byliny* vyprávějící o jednom z údajně nejstarších a nejzáhadnějších ruských hrdinů, o bohatýru Svjatogorovi. Sonda do třiceti sedmi písňových variant tohoto příběhu (jejichž komentovaný paralelní překlad tvoří přílohu této práce) mi však v průběhu práce umožní nejen představit celou řadu teoretických a praktických problémů spjatých s podobně koncipovaným bádáním, které snad mohou být zajímavé i pro neodborníky na ruský folklor či archaické náboženství Slovanů, ale rovněž poskytne příležitost podívat se prostřednictvím komparativního výkladu na specifika ruského novověkého folkloru, pohlédnout k textovým horizontům kyjevské Rusi a zároveň srovnat syžety a motivy obsažené v bylinách o Svjatogorovi s širokým spektrem indoevropské, ugrofinské a kavkazské mytologie, epiky i rituálního jednání.

Hlavní hrdina těchto epických písní je Svjatogor, starý a unavený hrdina obrovitého vzrůstu a nadlidské síly. V líčení bylin se vždy projíždí ospale a osamoceně tajemným regio-

nem svých eponymních Svatých hor, které jsou jediným prostorem, v němž je mu dovoleno se pohybovat, neboť kvůli jeho nesmírné síle a tíze jej již neunesou samotná Máti Syrá Zem, personifikace kyjevských „širých polí“. Na těchto Svatých horách Svjatogora potkává Ilja Muromec, mladý a progresivní hrdina, nejslavnější bohatýr ruské bylinné epiky. Nejdříve se pokouší na spícího obra zaútočit, ten jej ale ospale vloží do své obrovité kapsy a několik dní jej vozí po Svatých horách. Následně se Ilja se Svjatogorem sbratří a Svjatogor se stane Iljovým mentorem a iniciátorem. Příběh kulminuje v okamžiku, kdy oba bohatýři narážejí na záhadnou prázdnou rakev, do níž se oba zkoušejí položit. Pro Ilju je rakev příliš velká a mnohdy vychází explicitně najevo, že je dělaná přímo pro Svjatogora. Ten se do ní vzápětí položí, je v rakvi uzavřen a přese všechny pokusy o vysvobození v ní zůstává uvězněn. Závěrem tedy uznává osudovou nevyhnutelnost své smrti a nabízí mladému bohatýrovi Iljovi velkorysý dar: Předání části své ohromné bohatýrské síly. Ilja souhlasí a sílu od Svjatogora přebírá – v závislosti od varianty má síla formu Svjatogorova dechu, jehož se má Ilja na-dechnout, anebo série pěn, potů či slin, které ze Svjatogora v okamžiku smrti vycházejí a které Ilja musí slízat. Podivná forma předání síly ale není jedinou pozoruhodnou věcí tohoto ústředního a katarzního momentu v ději – předávaná síla totiž často obsahuje nějaký zákeřný aspekt, který při nesprávném užití hrozí Iljovi uškodit. Ilja se však vždy nebezpečí vyhne, Svjatogor umírá a Ilja odjíždí zpátky do širého pole, posílen silou svého mentora. V několika případech je syžet ještě doplněn o epizodu s Iljovým mladickým uzdravením, která všemu předchází, epizodu se Svjatogorovou nevěrnou ženou, která hraje roli mediátora mezi dvěma bohatýry, a epizodu se Svjatogorovým slepým otcem, k němuž se musí Ilja vypravit, aby mu podal zprávu o skonu jeho syna a přijal od něj požehnání.

Ačkoliv tyto byliny pojednávají v první řadě a osudové smrti starého bohatýra za zeminem, mám přesto za to, že jejím paralelním poselstvím je příběh o druhém zrodu mladého epického hrdiny, který se odehrává v zrcadle smrti hrdiny starého, jenž je zároveň mladíkovým učitelem a jenž jej provází jeho iniciací. Zároveň podle mého bylina tematizuje i citlivou otázku vztahu mezi generacemi a problém generační výměny a následnosti. To je má předběžná hypotéza a právě proto na tyto aspekty budu klást v průběhu práce neustálý implicitní důraz, který se nezjevnějším stane k závěru práce.

Dalším, poněkud obecnějším a teoreticky vděčnějším problémem, který stojí na pozadí celé práce, je rovněž otázka, zda a jakými způsoby je možné odhalit a porozumět sémantickému rozpětí starých a podivných narativů, které jsou pro nás již zčásti nesrozumitelné a které ve svém původním kontextu plnily nejspíše poněkud jinou funkci, než jakou narativům připisujeme dnes. Tento problém otevírá také obecné otázky studia mytologie, kultury a obecně symbolických soustav tradic, jež dnes již z rozličných důvodů není možné zkoumat terénním antropologickým způsobem. Studium orálních epických tradic podle mého názoru může přinést mnohá teoretická a metodologická zjištění, která mohou být užitečná pro řadu religionistů, lingvistů a teoretiků kultury. Tato práce je tedy pokusem o jakousi *archeologii*

a antropologii textu a jedním z jejích cílů je rekonstrukce představ a symbolických reprezentací společností, které jsou dnes již mrtvé a nepřístupné.

Argumentační linie práce se skládá ze tří přibližně stejně rozsáhlých částí. **Část první** je teoretická a metodologická, tudíž shrnuje povahu primárního pramene, s nímž je v práci nakládáno, a představuje některé podstatné teoretické přístupy, které je třeba v souvislosti s dalším textem práce zmínit. Nejprve se tedy pokouším čtenáře uvést do problematiky studia ruského epického folkloru, shrnuji hypotézy o jejich vzniku a uvádím možná historická, formální a obsahová kritéria jejich klasifikace. Věnuji se také otázce dochování tohoto folklorního žánru a shrnuji též dějiny folkloristických sběrů.

Následně přistupuji k teoretickým a metodologickým aspektům, které se povahy tohoto pramenného materiálu týkají: Zabývám se nejvýznamnějšími teoriemi v oblasti studia orální epické poezie, představuji tradiční koncepce syžetu a invariantu (a přináším některé své amplifikace těchto analytických pojmů). V souvislosti s těmito literárně-vědnými problémy otevírám i otázku intertextuality orálních textů a problematiku fragmentace látek na atomické narativní jednotky. Zároveň v tomto oddíle představuji své pojetí epiky, mýtu, mytologie a symbolických systémů, které vychází z myšlenkového zázemí strukturální lingvistiky a antropologie náboženství.

Část druhá se celá zaobírá strukturální analýzou narativu bylin o Svjatogorovi. Po krátkém a nezbytném shrnutí zásad výboru, uspořádání a fragmentace bylinných textů, stejně jako po stručném uvedení do specifik jednotlivých regionálních tradic, přistupuji k samotné analýze. Tu započínám představením dvou nejdůležitějších dramatických postav tohoto narativu, Ilji Muromce a bohatýra Svjatogora. Poté analyzuji postupně celý narativ v jeho pantotypickém¹ průběhu, ale nikoliv v přísně chronologickém pořadí: Postupuji od epizody s tíhou zemskou, přes setkání Svjatogora s Iljou Muromcem, setkání s osudovou rakví až ke smrti Svjatogora a k předání jeho síly Iljovi Muromcovi. Následně rozebírám syžetové epizody, které s hlavním narativem nesouvisejí pokaždé, ale které se k němu v bylinných variantách na různých místech připojují. Ty pojednávají o uzdravení Ilji Muromce, o jeho výpravě za Svjatogorovým slepým otcem a o epizodě se Svjatogorovou nevěrnou ženou. Naposled se věnuji problematice syntézy bylinné postavy Svjatogora s biblickým Samsonem.

Posléze přistupuji již k závěrům, které z představené analýzy přímo vyplývají. Shrnuji přehledně a schematicky podstatné strukturální vztahy v rámci pantotypu narativu a následně se věnuji tomu, co tyto abstraktní struktury znamenají pro význam a smysl byliny pro její tradenty i recipienty.

V **části třetí** pak přistupuji k nezbytnému zasazení samo o sobě abstraktních výsledků strukturální analýzy do kontextu. Jedná se v první řadě o kontext kulturně specifický, totiž

¹ K pojetí pantotypu viz kap. 1.2.2.

etnografický (tzv. vnitřní komparaci) – o zasazení odhalených motivů a narativních struktur do kontextu folkloru a náboženských představ ruské rurální společnosti 19. století, s přihlédnutím k celému korpusu bylinných textů a jejich imanentní tradice. V druhé řadě jde o kontext komparativní (tzv. vnější komparaci), tedy o zasazení zjištěných skutečností do kontinua zjevně sdílených eurasijských narativních tradic.

Na třetí část přímo navazuje závěr a za ním se již nachází přílohy k této práci: Jednak přehledná tabulka mýtů, ale zejména korpus svjatogorovských textů v jejich originálním znění a českém překladu; každý text je navíc doplněn stručným úvodem a komentářem.

Výklad v části druhé a třetí celkově postupuje tak trochu po spirálách: Podobná témata se periodicky vracejí a postupně se přibližují k cíli, i když mnohdy od jeho přímého dosažení na chvíli odbočují do řady vedlejších uliček. Nakonec však doufám, že se všechny naznačené otázky podaří v rámci práce zodpovědět, a že postupné rozšiřování kontextu a komparativních dokladů na okraji základní argumentační linie povede v konečném důsledku k zahuštění jádra celkového argumentu – v podobném smyslu, jako v metafoře, již popisuje na jednom místě Claude Lévi-Strauss, když hovoří o analýze skupiny mýtů: „Jak se tedy mlhovina rozpíná, její jádro se zhušťuje a uspořádává. [...] Vzniká mnohorozměrné těleso, jehož ústřední části prozrazují uspořádanost, zatímco na obvodu dosud vládne nejistota a zmatek.“²

Můžu jenom doufat, že čtenář nebude okrajovým chaosem nevyjasnitelných spojitostí a nedohlédnutelných horizontů přespříliš zmaten či sveden na scestí, a že se mu podaří sledovat linii výkladu až do konce, kde se dočká jejího závěrečného zahuštění. Mou nadějí tedy je, že stejně jako v případě mýtů, i v této práci povede lineární součinnost synchronní paradigmatické témat a diachronní syntagmatiky „narativu“ k vytvoření konečného významu pro recipienta textu.

² C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologica**: *Syrové a vařené*, Praha: Argo, 2006, s. 15.

1. Povaha pramenů a metodologie

1.1. ÚVOD DO RUSKÉHO EPICKÉHO FOLKLORU

Nežli se v následujícím textu pustíme do analýzy a interpretace narativu svjatogorovských bylin, je třeba zpočátku čtenáře uvést do kontextu a problematiky studia ruského epického folkloru jako takového.

Definovat bylinu formálně, jakožto specifický „literární“ útvar, je, jak se ještě důkladně přesvědčíme, poměrně obtížný úkol, na jehož řešení se v „žánrových válkách“ ruských akademiků vyplývala nebývalá spousta inkoustu. V této úvodní části se chci přesto pokusit o rámcové vymezení obecných vlastností materiálu, jehož jeden tematický výsek bude ve zbytku práce tvořit empirické jádro zkoumání. To proto, aby bylo čtenáři od počátku zcela zřejmé, na jaké půdě se budu v následujícím textu pohybovat a kde hrozí riziko propadů, sesuvů či nečekaného rozbahnění, a kde je naopak možno stát pevně a jistě, či se dokonce opatrně porozhlédnout po okolí. Většinu zde uvedených a stručně shrnutých teoretických aspektů pramenného materiálu se budu pak nadále praktičtěji věnovat v následujících kapitolách a to již se zřetelem pouze k těm problémům, které mne vzhledem ke svjatogorovským bylinám budou nejvíce zajímat.

1.1.1. Definice a typická bylina

Slovo *byliny* je nejčastějším označením pro ruský epický folklor, tedy pro zpívanou epickou ústní lidovou poezii. Z čistě formálního klasifikačního hlediska se jedná o folklor *zpívaný, neobřadový, veršovaný a epický*. Dochoval se až do první poloviny 20. století na ruském severu,

tj. zejména na území dnešní Archangelské oblasti a republiky Karélie, ale stopy tohoto žánru byly v 19. století nalezeny i v centrálním Rusku, na Urale i jinde.¹ Byliny byly – alespoň v době, kdy byly ruskými folkloristy sebrány – zpívány víceméně pro zábavu. Jejich pěvci-vypravěči² byli obvykle prostí rolníci, nicméně ti, kteří uměním zpěvu bylin vládli, požívali v očích svých sousedů určité společenské prestiže.³ Ačkoliv máme několik dokladů o produkci bylin skupinou nebo dvojicí pěvců⁴ podobně, jako tomu bylo u karelo-finských epických pěvců,⁵ ve většině zaznamenaných případů šlo o performanci jednotlivců, jejichž schopnosti („kvalita“ z hlediska sbírajících folkloristů) se často lišila. Byliny byly zpívány na specifické nápěvy prostřednictvím jakéhosi zpěvavého recitativu⁶ a zpravidla bez doprovodu hudebního nástroje. Zpívaly se jako zábava v hospodách či během drobných domácích řemeslných prací, jako bylo draní peří, štípaní loučí, pletení sítí, česání lnu, či během činností v ruštině nazývaných *promysly* (промыслы), tedy během lovu, rybolovu, pastvy či lesních prací, resp. při dlouhých večerech na *promyslech* strávených.

Co se týče terminologie, samotný pojem *bylina* (былина) je odvozen od minulého přítčestí slovesa „být“ (быть) a znamená tudíž „to, co bylo“, resp. „píseň o tom, co bylo“. Vsevolod F. Miller kdysi vyslovil názor,⁷ že tento termín zavedl (jako výpůjčku ze *Slova o pluku Igorově*) akademik I. P. Sacharov teprve ve 30. letech 19. století⁸ a že původním lidovým, tedy „emickým“ termínem pro ruský epický folklor je pojem *starina* či *starinka* (старина,⁹ старинка), tedy „stará píseň“. Proti tomu se postavili např. A. S. Archangelskij, P. D. Uchov, V. J. Propp či A. M. Astachova a snažili se ukázat, že již dříve se v tradici objevovaly termíny *bylevaja poezija* či *bylevaja pješnja* a ve sbornících Kirejevského i Rybnikova se termín *bylina* objevuje v řeči samotných pěvců¹⁰ – avšak nesporné lexikografické důkazy se jim předložit

¹ Podrobněji viz С. И. ДМИТРИЕВА, „Географическое распространение русских былин“, in: *Советская этнография* (4/1969), s. 28–39; v této práci viz též níže, kapitolu 1.1.4. Srov. též stručný úvod k N. K. SHADWICK, *Russian Heroic Poetry*, New York: Russell & Russell, 1964, s. 1–32, a rovněž A. M. АСТАХОВА, *Былины: Итоги и проблемы изучения*, Москва – Ленинград: Наука, 1962, s. 215–231.

² Domácí označení interpreta bylinného eposu je *skazitěl'* (сказитель), tedy dosl. „vypravěč“, nicméně pro samotný akt performance bylin se běžně používá sloveso *pěť bylinu* (петь былину), tj. „zpívat bylinu“. V následujícím textu tedy používám pro interprety bylin pouze pojem „pěvec“.

³ Srov. Б. Н. ПУТИЛОВ, *Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика*, Москва: Восточная литература, 1997, s. 128–142.

⁴ Srov. *tamtéž*, s. 96–97.

⁵ Srov. J. ČERMÁK (ed.), *Kalevala Eliase Lönnrota a Josefa Holečka v moderní kritické perspektivě*, Praha: Academia, 2014, s. 51–52 a 848–849.

⁶ Dobrovolskij a Korguzalov jej definují jako „одноголосный напев декламационного характера“ (В. М. ДОБРОВОЛСКИЙ & В. В. КОРГУЗАЛОВ, *Былины: Русский музыкальный эпос*, Москва: Советский композитор, 1981, s. 23n).

⁷ Srov. В. Ф. Миллер, *Очерки русской народной словесности*, т. 1, Москва, 1897, s. 28–29.

⁸ И. П. САХАРОВ, *Песни русского народа*, Санкт-Петербург, 1839.

⁹ S variantou v poloze přízvuku: *старина* nebo *стáрина*.

¹⁰ Srov. А. М. АСТАХОВА, *Былины: Итоги и проблемы изучения*, s. 21–27.

nepodařilo. Zda je tedy původ tohoto termínu zcela umělý, akademický, anebo nativní, nelze rozhodnout. V této práci ovšem budu díky jeho zažitosti a všeobecné známosti používat pouze pojem *bylina* na úkor termínu *starina*, který není v literatuře příliš používán.

Typická bylina je tvořena desítkami či stovkami veršů, které dohromady vždy tvoří uzavřený narativní oblouk. Obsahem je obvykle epizoda (či několik epizod) ze života konkrétního hrdiny ruské lidové epiky, tedy bohatýra (*богатырь*)¹¹ – často se jedná o záchranu Rusi buď před nějakým dračím monstrem anebo před tatarským vojskem (což bývá strukturně totéž), ale existuje i bohatá řada dalších syžetů, z nichž některé jsou pro byliny unikátní, jiné tento epos naopak sdílí s jinými eurasijskými narativními tradicemi.

V praxi tedy známe široký rejstřík bohatýrů, z nichž nejvýznamnějšími jsou např. obr Svjatogor, čaroděj Volch Vseslavjevič, oráč Mikula Seljanin(ovič), drakobijec Dobryňa Nikitič, lstivec a záletník Aljoša Popovič, fešák Čurila Plenkovič, novgorodský *gusjar* a kupec Sadko či desítky dalších méně známých, ale neméně zajímavých epických postav. A vedle nich existuje řada syžetů (konkrétních dějových náplní, narativů),¹² které se ke konkrétnímu bohatýrovi vážou.

Nejrůznější syžety jsou pak zpracovávány ve své konkrétní realizaci, tedy v bylině, dějově uzavřené písni,¹³ kterou máme zaznamenánu třeba i v desítkách lokálních či autorových variant, jež se od sebe více či méně navzájem liší. Každý syžet také existuje jak izolovaně, tak ve fúzní podobě s mnoha dalšími syžety. Syžety a motivy mezi bylinami migrují a vzájemně se přelévají, kopírují, vykrádají, invertují, zrcadlí či doplňují. Na pozadí této variantnosti hraničící s chaotičností je však při analytickém pohledu na celkový korpus sesbíraných textů možné zahlédnout kontury invariantních podob jednotlivých syžetů. Jak ukázal již Alexandr P. Skaftymov ve své zásadní práci *Poetika a původ bylin*, bylina je navzdory své variantnosti a proměnlivosti pevným literárním útvarem.¹⁴ Problematice syžetů, jejich variantů a invariantů bylin se ovšem důkladněji budeme věnovat jinde (viz kap. 1.2.2).

1.1.2. Historické kořeny bylin

Obvykle se soudí, že za období a místo historické geneze bylinných syžetů lze považovat dobu od 10. do 13. století a oblast tehdejší Kyjevské a Novgorodské Rusi. Tematický repertoár, který se v bylinách objevuje, nepochybně do této doby spadá, a kořeny řady syžetů lze sledovat dokonce až k archaickému mytologicko-epickému dědictví společně indoevropskému, jak se pokusím mj. ukázat ve třetí části této práce. Navzdory stopám konkrétních historických

¹¹ Pro etymologie pojmu *bogatyрь* viz níže, odd. 2.3.2.

¹² K rozlišení a definici používaných žánrových, literárně-vědných a naratologických pojmů viz kap. 1.2.2.

¹³ Jak píše Jurij A. Novikov: „Pro ruský epos v jeho klasické formě je charakteristická sevřenost, izolovanost struktury každé epické písně.“ Viz Ю. А. Новиков, *Динамика эпического канона: Из текстологических наблюдений над былинами*, Вильнюс: Вильнюсский педагогический университет, 2009, s. 20.

¹⁴ А. П. Скафтымов, *Поэтика и генезис былин*, Саратов, 1924.

kých období jsou však byliny, jako ostatně naprostá většina eposů celého světa, výrazně ahistorické.

Nelze tedy zcela přesně rozhodnout, co je v bylinném narativu historickým otiskem „reality“, ani naopak, co je v nich jakýmsi otiskem mytologickým, protože orální epika jednoduše funguje ve vlastním ahistorickém a silně mytologizovaném kosmu a ona (ruskými badateli tzv. historické školy v 19. století tolik usilovně hledaná) historická „skutečnost“ (*действительность*) ji zajímá jen pramálo, i když je o ni nepochybně opřena.¹⁵ Shrnutu slovy L. I. Jemeljanova, historie nesloužila bylinám jako předmět, ale jako stimul.¹⁶ Religio-nistickou terminologií lze také říci, že procesy tzv. euhémerizace mýtu na jedné straně a mytizace historie na straně druhé jsou zde ve vzájemně dialektickém vztahu.

Ilustrovat je to možné na jednom nejzjevnějším příkladu: Velká část bylinných syžetů je soustředěna kolem dvorce panovníka města Kyjeva, knížete Vladimíra, zvaného „Jasně Sluněčko“ (*Ясное Солнышко*), do jehož knížecí družiny někteří bylinní bohatýři náleží, a pro něž pak bojují v bitvách a plní většinu svých hrdinských úkolů. Tento epický Vladimír má v bylinách zcela zjevně představovat obraz sv. Vladimíra I. Svjatoslaviče (958/960–1015), reálného kyjevského knížete, jenž nechal v roce 988 christianizovat Kyjevskou Rus. Ve skutečnosti se ovšem v této epické postavě snoubí rysy minimálně dvou historických Vladimírů, jednak sv. Vladimíra z 10. století, a jednak jeho pravnuka, Vladimíra II. Monomacha (1053–1125) z počátku 12. století, a částečně i charaktery dalších pozdějších knížat. Tyto prvky jsou v bylinách promítány do charakteru „epického Vladimíra Jasného Sluněčka“, v němž se pak moderní historizující badatelé pokoušeli znovu zpětně identifikovat sv. Vladimíra I. Podobné osudy potkaly i bohatýra Ilju Muromce, jehož obraz již ve středověké zahraniční literatuře kolísá mezi postavou reálnou a postavou čistě literární,¹⁷ a u nějž pozdější proces historizace (euhémerizace) došel až tak daleko, že z 16. a 18. století máme dokonce zprávy o jeho hrobě (podrobněji viz níže, 2.3.1).

Historickou licenci rovněž dobře vykresluje skutečnost, že zatímco se velká část bylin zaobírá vpády tataro-mongolských vojsk na kyjevské území, k nimž docházelo během 13. a 14. století, v repertoáru hrdinské epické tradice jsou tyto události promítány právě *in illo tempore* vlády sv. Vladimíra – resp. ideálního epického knížete Vladimíra Jasného Sluněčka. Stejně tak pokusy najít bezprostřední historické předobrazy ostatních bohatýrů, kteří

¹⁵ Srov. k tomu např. S. TORRES PRIETO, „Slavic Epic: Past Tales and Present Myths“, in: D. KONSTAN & K. A. RAAFLAUB (eds.), *Epic and History*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, s. 223–242: 232–234.

¹⁶ Л. И. ЕМЕЛЯНОВ, „Некоторые вопросы исторической песни“, in: БАЗАНОВ – ГУСЕВ – КОВАЛЕВ (eds.), *Историко литературный сборник*, Москва, 1957, s. 55–58; cit. dle А. М. АСТАХОВА, *Былины: Итоги и проблемы изучения*, s. 14.

¹⁷ Pozoruhodnými doklady Iljovy euhémerizace je např. středověká německá epická báseň *Ortnit* ze 13. století (z kompendia *Heldenbuch*), v níž vystupuje postava jménem *Yljas von Riuzen* (Ilja z Rusi), a také staroseverská *Sága o Děťrichu Berúnském / Biðrekovi z Bernu* (*Biðrekssaga af Bern*), kde je jmenován jako *Ilias, jarl af Greka* (srov. níže, odd. 2.3.1). V obou případech je postava ruské epické tradice promítána do tradičního *illud tempus* germánských eposů, tedy do období hunsko-gótských válek.

náleží do Vladimírovy družiny, jsou už z podstaty věci nemožné.¹⁸ V postavách bohatýrů se různou měrou prolínají historické vlivy konkrétních významných osob, ideální typy hrdinů a velmi časté mytologické motivy, které známe z jiných tradic. Všechny tyto aspekty se na obraz epických postav během času kumulativně a asociativně nabalovaly a prohlubovaly tak vrstevnatost jejich charakterů.

1.1.3. Klasifikace bylin

Byliny se nejčastěji rozdělují na dva cykly: Na cyklus kyjevský a novgorodský (někdy se přidává ještě cyklus haličsko-volyňský), a to jednoduše podle obsahového kritéria – o jakém místě ty které byliny vyprávějí, kde se odehrávají. Např. většina bylin kyjevského cyklu se točí okolo družiny kyjevského knížete Vladimíra či se odehrává na širokém území tehdejší Kyjevské Rusi. Tato cyklizace na dva nebo tři cykly je však víceméně umělá, vytvořená akademiky v 19. století.¹⁹ Samozřejmě, lidové pěvci si byli dobře vědomi jisté provázanosti postav a jejich historické či místní návaznosti, pracovali s těmito intertextuálními vztahy a cyklizaci svých písní tak sami nahrávali. V bylinách se jednotliví bohatýři potkávají, bojují spolu či proti sobě, sedí společně u stolce knížete Vladimíra a pobírají od něj rozkazy, atp.

Přesto však v repertoáru jednoho pěvce, žijícího celý život ve vzdálených a obtížně dostupných oblastech ruského Severu, nalezneme vedle sebe narativy kyjevské, novgorodské i haličsko-volyňské v různých poměrech. Otázkou, kterou na tomto místě nemůžeme podrobně řešit, zůstává, nakolik jsou tyto cyklizační kontury důsledkem až pozdního vývoje žánru, tedy např. slovy Světlý Mathausarové, zda se „původně izolované byliny [...] podrobily dostředivé cyklizující síle a změnily se v okruh navzájem propojených příběhů“²⁰, či nako-lik šlo (alespoň v případě kyjevského cyklu) o jev vlastní už samotnému historickému jádru korpusu bylin, o jeho imanentní konstelaci danou historickou genezí těchto narativů z tradice kyjevských knížecích pěvců.²¹ Nejspíše šlo o kombinaci obou zmíněných vývojových procesů, jejichž konkrétní průběh a vztahy je vzhledem k pozdnímu dochování pramenného materiálu možné rekonstruovat jen velmi mlhavě.

Další možností dělení bylin podle obsahových kritérií je polarizace na tzv. „starší“ a „mladší“ bohatýry, což je pohled, jenž byl v 19. století specialitou tzv. mytologické školy. Cílem bylo vydělit od ostatních látek ty byliny, v nichž se vyskytují bohatýři, již podle názoru těchto badatelů neměli žádnou přímou historickou předlohu a jejichž kořeny tak „leží“

¹⁸ Nejpodstatnější metodologické omyly historické školy shrnuje A. M. АСТАХОВА, *Былины: Итоги и проблемы изучения*, s. 36–48.

¹⁹ Viz *tamtéž*, s. 17n. Metodologickou svévoli při vytváření cyklů kritizuje В. Я. ПРОПП, *Русский героический эпос*, Москва: Лабиринт, 1999 (1958), s. 61–70.

²⁰ S. MATHAUSEROVÁ, „Invarianty bylin“, in: ТÁŽ, *Cestami staletí: Systémové vztahy v dějinách ruské literatury*, Praha: Univerzita Karlova, 1986, s. 14.

²¹ K takové intepretaci by nahrávalo stanovisko R. ZGUTY, „Kievan ‚Byliny‘: Their Enigmatic Disappearance from Kievan Territory“, in: *Journal of Folklore Institute* 9 (2/1972), s. 185–193.

spíše v mytologii.²² To se týká jedině trojice bohatýrů Svjatogora, Volcha a Mikuly, které není možné zařadit ani do jednoho z výše uvedených cyklů.

Existují i jiná formální, chronologická či teritoriální hlediska, na jejichž základě se ruští badatelé již od 19. století snažili byliny popisovat, rozdělovat a klasifikovat, aby např. odlišili byliny bohatýrské od bylin novelistických (V. F. Miller), od bylin-legend (V. V. Sipovskij), písní-balad (P. D. Uchov), či od dalších typů zpívaného veršované folkloru, ať už šlo o balady, tzv. pobывалщины (побывалщина), historické písně (историческая песнь) či hojně rozšířené duchovní písně (духовный стих).²³ Důkladnějším popisem těchto klasifikačních snah zde nemá smysl se zabývat, dotkneme se dějin bádání v této oblasti v kapitole týkající se pojetí narativu a mýtu (viz kapitola 1.2.4).

1.1.4. Formální a stylistické vlastnosti bylin

Nyní se podívejme na typické formální rysy, jimiž se byliny vyznačují. Například povaha bylinného verše a metrické struktury ruské folklorní epiky je dosud málo uspokojivě vyřešena. Na základě proměnlivosti a neustálenosti bylinného verše (často i u jednoho jediného pěvce) vznikla celá řada teorií, jak jej vyložit – teorie stopová, tonická, nápěvová... A ani jedna z nich není zcela dostačující pro vyčerpávající deskripci a vysvětlení bylinné metriky a nápěvu.²⁴ Rytmicko-stylistická tektonika bylinných veršů tak není uspokojivým způsobem popsána ani z hlediska poetického, lingvistického ani muzikologického.²⁵

Přesto se byliny vyznačují celou řadou formálních a stylistických vlastností, jejichž kombinací je utvářeno zcela specifické předevo (text – „tkáň“) jejich veršů.²⁶ Kromě klasických poetických prostředků typu paralelismu,²⁷ divergence či retardace²⁸ se jedná zejmé-

²² A. M. АСТАХОВА, *Былины: Итоги и проблемы изучения*, s. 16. Srov. k tomu J. MENDOZA TUÑÓN & S. TORRES PRIETO, „The Atypical Hero in the Bylinic Tradition: The Mythological Cycle“, in: J. A. ALVAREZ-PEDROSA & S. TORRES PRIETO (eds.), *Medieval Slavonic Studies: New Perspectives for Research = Études slaves médiévales: Nouvelles perspectives de recherche*, Paris: Institut d'études slaves, 2009, s. 25–35.

²³ Podrobněji viz *tamtéž*, s. 15–21. K termínům stručně také J. BAILEY & T. G. IVANOVA, *An Anthology of Russian Folk Epics*, Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1998, s. xxii.

²⁴ Srov. stručné shrnutí S. MATHAUSEROVÁ, „Invarianty bylin“, s. 22–28.

²⁵ Obecně k bylinnému verši viz Gilf. (vyd. 1984, sv. I, s. 39n). Přehledně k problematice metriky (ve všeslovanském kontextu) R. JAKOBSON, „Slavic Epic Verse“, in: ТЫЖ, *Selected Writings IV*, The Hague: Mouton, 1966, s. 414–464, zejm. 434–444; k bylinám R. G. JONES, *Language and Prosody of the Russian Folk Epic*, The Hague: Mouton, 1972. K přízvuku bylinného verše stručně např. V. M. ŽIRMUNSKIJ, *Poetika a poezie*, Praha: Odeon, 1980, s. 170–175. K hudební stránce bylin viz zejména V. M. ДОБРОВОЛСКИЙ & В. В. КОРГУЗАЛОВ, *Былины: Русский музыкальный эпос*.

²⁶ K provázanosti stylisticko-obsahové a kompozičně-formální stránky bylinného eposu viz Л. А. АСТАФЬЕВА, *Сюжет и стиль былин*, диссертация, Москва: РАН, Институт мировой литературы, 1993.

²⁷ Paralelismem jakožto jedním ze základních stavebních kamenů epického verše se zabýval zejm. Roman Jakobson (srov. odkazy v R. JAKOBSON, *Dialogy*, Praha: Univerzita Karlova, 1994, s. 75–78).

na o následující rysy, které jsou pro byliny typické: formulaičnost, epická hyperbolizace a tzv. obrácený paralelismus.²⁹

Formulaičnosti bylin se budeme věnovat zevrubně níže (viz kapitolu 1.2.1). Epická hyperbolizace je ovšem důležitým stylistickým prostředkem, který byliny používají. V nejednom narativu tak bohatýr poráží jednou ranou desítky či stovky nepřátelských tatarských vojáků, či vypije jedním lokem celou řeku. Důležitým rysem bylin je také poetický prostředek nazývaný obrácený paralelismus čili negativní přirovnání, někdy také nazývaný metaforická antiteze.³⁰ Jedná se o proces metaforizace, která je následně popřena. Typickým příkladem budiž popis bojové srážky dvou epických hrdinů:³¹

А как не две горы вместо сотолкалосе,	Ale to se spolu nesrazily dvě hory,
Не две туци вместо да сокаталосе,	nestřetly se spolu dva mraky,
А как съезжаются стары казак с Подсокольником	nybrž se setkali starý kozák a Podsokolník.

Obvykle bývá tento prvek považován za jeden z konstitutivních rysů východoslovanské epiky - a vskutku je pro ni do velké míry specifický například v protikladu k západoslovanské folklorní poetice, která tento narativní manévř nezná. Nicméně typologicky se jedná o poetický prostředek známý velké části sdílené indoevropské poetiky.³²

Podstatným rysem bylinného étosu je také jeho epická rozvláčnost, časté doslovné repetice veršů či celých dějových segmentů, anebo „únavné pravidlo potrojnosti“, které spolu s častým hyperbolizováním, přeháněním a hrdinským patosem vytváří někdy dojem těžkopádného pomalého vyprávění.³³ Oproti tomu však časté používání zdobnělin a jaksi naivního, infantilního jazyka staví proti této patetické těžkopádnosti jistý osobní, zdomácněný vztah pěvců a jejich posluchačů k bohatýrům a jejich slavným činům. S rozvláčností nicméně souvisí i způsob budování dějového napětí pomocí kontrastivních opozic, například protiklad hrdiny a jeho nepřítele je často vystavěn velmi nevyrovnaně v neprospěch hrdiny, aby konečné bohatýrovo vítězství nad neadekvátně mocným nepřítelem bylo o to překvapivější a happy-endovitější (Skaftymovův „*эффект неожиданности*“).

²⁸ Vypravěč se např. často nechává unést a namísto sledování narativu začne zdlouhavě popisovat z jakého drahého a vzácného materiálu byl např. bohatýrův postroj na koně a všechny jeho součástky apod. Tato strategie se objevuje už v homérských eposech (popis štítu, katalog lodí, ad.).

²⁹ K poetice bylin viz naposledy např. Ф. М. СЕЛИВАНОВ, *Поэтика былин в историко-филологическом освещении: Композиция, художественный мир, особенности языка*, Москва: Кругъ, 2009 s. 209–293.

³⁰ Srov. *tamtéž*, s. 253–263.

³¹ Grig. III, 24 (ke způsobu citování bylinných textů viz 2.1 anebo 5.2.3).

³² Viz M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2007, s. 105.

³³ Předmluva k jednomu vydání českých překladů bylin z počátku 20. století k tomu rovněž pěkně pateticky podotýká, že „vypravování plyne proudem mohutným, proudem širokým řeky šumné, matičky řeky Volhy, tolikráte v bylinách opěvované.“ Viz J. V. KOŘÁN, *Ruské byliny (výběr)*, Praha: Alois Hynek, [1912], s. 6.

1.1.5. Vznik a dochování bylin

Nejpodstatnější díl korpusu zaznamenaných epických písní souvisí s folkloristickými sběry, k nimž docházelo zhruba od první poloviny 19. do začátku 20. století zejména v severovýchodních oblastech Ruska, tehdy známých jako Archangelská gubernie. Otázka, která se ihned vkrádá na mysl, zní: Proč se narativy z dob Kyjevské Rusi zachovaly nejvíce v rovinatých lesobažinách kdesi nad Petrozavodskem a Archangelskem, tedy několik tisíc kilometrů od původního epicentra svého vzniku, v němž již navíc po tomto žánru není několik staletí ani stopy? Pokud se namísto „proč?“ zeptáme nejprve „jak?“, můžeme odpovědět, že tato pozoruhodná skutečnost je nespíše výsledkem několika vln historických migrací obyvatelstva. Nesmírně komplexní otázku šíření bylin v návaznosti na migrace jejich nositelů lze prozatím zestručnit na tři nejdůležitější události, které ovlivnily demografickou situaci v regionu východní Evropy nejvýrazněji.³⁴

K první migraci vynucené vnějšími okolnostmi došlo zřejmě po dobytí Kyjeva mongolskými vojsky v roce 1240, kdy řada obyvatel uprchla do stále svobodného Novgorodu. Již dávno předtím však probíhaly dobrovolné primární migrace kyjevských i novgorodských kolonistů, kteří obsazovali severní *volosti* (*волости*) a nahrazovali tam substrátové obyvatelstvo ugrofinské. Agenty šíření bylinné tradice byli pravděpodobně *gusljari* (*гуслиари*), družinní pěvci a hráči na *gusle* (nástroj podobný západnímu psaltériu), kteří později splynuli se skupinami potulných bavičů a zpěváků nižších tříd, nazývanými *skomorochové* (*скоморохи*).³⁵ V. F. Miller byl jedním z prvních, kdo spatřoval původ bylin v dvorské hrdinské poezii vytvářené profesionálními pěvci soustředěnými kolem knížecí družiny kyjevského vládce. Tento aristokratický původ bylin³⁶ byl však z politických důvodů zcela odmítnut pozdějšími sovětskými badateli, kteří na místě původce „lidového eposu“ nutně potřebovali vidět eponymní Lid, který folklorem seberealizuje svůj *Volksgeist*. Tento nacionalistický pohled sovětské etnografie³⁷ (který dodnes převládá např. i v obskurně zpolitizované předmluvě k ediční řadě *Свод русского фольклора*, dále *СРФ*³⁸) je pochopitelně zcestný, je-li doveden do důsledků. Přes-

³⁴ Srov. např. С. И. ДМИТРИЕВА, „Географическое распространение русских былин“, s. 35–36, nebo J. BAILEY & T. G. IVANOVA, *An Anthology of Russian Folk Epics*, s. xviii–xx.

³⁵ Srov. F. J. OINAS, „The Aristocratic Origin of Russian Byliny“, in: ТÝŽ, *Essays on Russian Folklore and Mythology*, Columbus, Ohion: Slavica Publishers, 1985, s. 32–43; viz ТÝŽ, „Russian Byliny“, in: *tamtéž*, s. 9–31: 11–14.

³⁶ Ten mimo jiné osvětluje rovněž specifika žánrového systému staroruské literatury, který je v komparaci s byzantským žánrovým systémem považován za „neúplný“ (srov. R. JAGODITSCH, „Zum Begriff der „Gattungen“ in der altrussischen Literatur“, in: *Wiener slavistisches Jahrbuch* 6 (1957/58), s. 113–137) – pokud družinní pěvci oplývali vlastní žánrovou základnou epické poezie, nebylo pro staroruské písemnictví nutně přebírat analogické žánry z byzantských předloh. Za upozornění na tento aspekt děkuji Iljovi Lemeškinovi.

³⁷ Pro shrnutí spektra možných přístupů viz V. J. GUSEV, *Estetika folkloru*, Praha: Odeon, 1978, s. 13–59.

³⁸ А. А. ГОРЕЛОВ et al., *Свод русского фольклора: Былины в 25 томах*, том 1: Печора, Санкт-Петербург: Наука / Москва: Издательский центр Классика, 2001, s. 3–6. Nacionalním, či až nacionalistickým patosem se místy vyznačuje zejména úvodní stať v prvním svazku *СРФ*, totiž Д. М. БАЛАШОВ et al., „Русский былинный эпос“, in: *tamtéž*, s. 21–78. Nacionalní pohled na byliny najdeme ale i v řadě dalších soudobých studií, srov.

to je z hlediska zkoumání orální tradice bylin třeba počítat i s možností, že již od 13. století mohlo během migrací docházet k výraznému prolnutí elitní pěvecké kultury *gusljarů*, place- ných tehdejší kyjevskou nobilitou, z níž jádro východoslovanské folklorní epiky pocházelo, s kulturou širších lidových vrstev,³⁹ a v průběhu dalších století se znalost zpěvu bylin zcela deprofesionalizovala. Je nepochybné, že právě rolníci a sedláci („prostí lidé“) byli nakonec těmi, kdo žánr i obsah bylin zachoval až do 19. století. Nejzazší původ řady narativů v prostředí kyjevské nobility je však i z hlediska jejich obsahové náplně nutné považovat za velmi pravděpodobný.⁴⁰

Druhá fáze migrací a tím i diseminace folklorních tradic nastala ovšem po dobytí Novgorodu Moskvou v roce 1478, kdy lidé po pádu tohoto bohatého města museli utíkat do severních *pjatin* podmaněného novgorodského knížectví a dále do severních novgorodských kolonií, až k Uralu či na území Zimního a Těrského břehu Bílého moře v dnešní Karélii a Archangelské oblasti. A ruský Sever byl také jedním z míst, kam se počinaje 17. stoletím ubírali pod tlakem pravoslavné církve do nuceného exilu skomorochové, o nichž se soudí, že právě oni byli do jisté míry dědici tradice kyjevských družinných pěvců.⁴¹ Tradice bylinného zpěvu přežila na severu v prostředí rolníků, tzv. *černosošniků*, ale i v jiných okrajových oblastech Ruska (na Urale, na Sibiři, na Kavkaze) nepovšimnuta vlastně až do začátku 19. století, kdy ji začali zaznamenávat folkloristé.

Zeptáme-li se ovšem otázkou „proč“ přežily byliny nejdéle právě v severních oblastech velikých řek, jezer a při pobřeží Bílého moře, možných odpovědí je několik a ani jedna není zcela uspokojivá. Jedním z mnoha vlivů, které utvářely příznivé podmínky pro zachování ústní epické tradice, byla nejspíše vysoká míra izolovanosti tohoto regionu. Např. F. J. Oinas se domnívá, že klíčovým okamžikem bylo v tomto smyslu zrušení oloněcké obchodní cesty poté, co Petr Veliký dobyl baltské oblasti. Oloněcká a karelská oblast pak byly odděleny od zbytku Ruska a v jejich izolaci mohl volně bujet archaický folklor, nenarušovaný vlivy

např. pohled na byliny jako na „velikou nepsanou historii ruské země!“ (sic, včetně vykřičníku) v A. B. БУГАНОВ, „Героическое в историческом фольклоре и народном сознании русских XIX–XX вв.“, in: A. B. БУГАНОВ (ed.), *Героическое и повседневное в массовом сознании русских XIX – начала XXI вв.*, Moskva: РАН, 2013, s. 14–28: 16.

³⁹ Ostatně samotný problematický koncept oněch údajných dvou složek středověké kultury, tedy „vysoké“ a „nízké“, „elitní“ a „lidové“, a jejich prolínání, je v současné medievistice předmětem rozsáhlé dekonstrukce, viz např. klasickou práci A. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět: Cesty k lidové kultuře středověku*, Jinočany: H&H, 1996, či novější monografii C. S. WATKINS, *History and the Supernatural in Medieval England*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2007.

⁴⁰ Srov. stručnou analýzu sémiotického univerza bylin v S. TORRES PRIETO, „Slavic Epic: Past Tales and Present Myths“, s. 232–233.

⁴¹ Srov. R. ZGUTA, „Kievan ‚Byliny‘: Their Enigmatic Disappearance from Kievan Territory“, in: *Journal of Folklore Institute* 9 (2/1972), s. 185–193. Srov. proti tomu skeptičtější pohled na skomorochy: A. M. PANČENKO, „Skomorochové a ‚reforma veselí‘ Petra I.“, in: TÝŽ, *Metamorfózy ruské kultury*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 205–216 (zde i základní literatura ke skomorochům).

vyvíjející se literární kultury.⁴² Důležitým aspektem byla i nepřítomnost nevolnictví (rus. *крепостное право*).⁴³ V obecném smyslu však izolovanost, svobodnost a spousta času na *promysly* jakožto příčiny zachování bylinného folkloru na Severu viděli i mnozí folkloristé a sběratelé 19. století (viz např. Gilferdingovo pověstné „*свобода и злушь*“⁴⁴).⁴⁵ Vzhledem k izolovanosti regionu je důležité zmínit rovněž historické hledisko související s obsahem epických písní – v oblastech podléhajících tataro-mongolské nadvládě a spravovaných jejími místodržiteli (*баскак*) by bylo přinejmenším podivné pět písní o vítězství bohatýrů nad tatarskými nepřáteli; nejen z důvodu politické nevhodnosti, ale zejména z důvodu zjevné diskrepance ideálu se skutečností.

Pravdou obecně je, že izolovaná kulturní periferie bývá z hlediska zachování archaických folklorních tradic (či např. archaických jazykových prvků) mnohem konzervativnější a málo náchylná ke změnám nežli centrální oblasti. Další důležitou okolností však mohla být i multietnická povaha tohoto regionu, respektive existence kulturních hranic s ugrofinským etnikem Karelů, vůči nimž jakožto „cizímu“ elementu bylo třeba se neustále vyčleňovat a zrcadlově se sebeidentifikovat, k čemuž ústní tradice, náboženství i jazyk slouží výtečně.⁴⁶ Kulturní hranice je jakožto prostor plodný pro zachování folkloru či jazyka chápána více autory.⁴⁷ Možným důkazem budiž i skutečnost, že „zrcadlová“ finská epika se zachovala nejhustěji rovněž tam, kde finská Karélie hraničí se slovanskými oblastmi.⁴⁸

⁴² F. J. OINAS, „Russian and Finnish Epic Songs“, in: L. HONKO (ed.), *Religion, Myth, and Folklore in the World's Epics: The Kalevala and its Predecessors*, Berlin – New York: Mouton De Gruyter, 1990, s. 290; srov. TÝŽ, „Russian Byliny“, s. 13.

⁴³ СРОВ. Д. М. БАЛАШОВ et al., „Русский былинный эпос“, s. 22.

⁴⁴ А. Ф. ГИЛЬФЕРДИНГ, *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года*, СПб., 1873, s. xi.

⁴⁵ СРОВ. С. И. ДМИТРИЕВА, „Географическое распространение русских былин“, s. 33–34.

⁴⁶ R. Jakobson např. poznamenal, že jenom ty slovanské jazyky, kterým hrozil imanentní zánik (germanizační nebo italizační), tj. lužická srbština a slovinština, si podržely kategorii duálu jakožto produktivní gramatickou kategorii, ačkoliv ve všech ostatních slovanských jazycích duál vymizel jakožto postradatelný archaismus, viz R. JAKOBSON, *Dialogy*, s. 66–67.

⁴⁷ Např. archeolog D. W. Anthony chápe v souvislosti s migracemi a jazykovou disperzí prvních indoevropských etnik „kulturní hranice“ (*frontier*, nikoliv *border!*) jako „persistent opposition of bundles of customs“ mající za důsledek větší a důraznější seberealizaci etnik; viz D. W. ANTHONY, „Persistent identity and Indo-European archaeology in the western steppes“, in: C. CARPELAN et al., *Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations*, Helsinki: Suomalais-Ugriläinen Seura, 2001, s. 11–35; srov. TÝŽ, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Raiders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007, s. 102–116. K slovansko-ugrofinské kulturní hranici viz Т. Г. ИВАНОВА, *Малые очаги севернорусской былинной традиции: Исследование и тексты*, СПб.: Дмитрий Буланин, 2001, s. 10–11.

⁴⁸ F. J. OINAS, „Russian and Finnish Epic Songs“, s. 290.

1.1.6. Folkloristické sběry – faktografie a dějiny

Před započítáním samotného jádra práce se musíme také blíže podívat na formu a povahu zdrojů, v nichž se nám bylinný pramenný materiál zachoval, neboť důkladná znalost povahy pramenných textů je pro jejich správné pochopení a interpretaci zcela nezbytná. Uvedeme si tedy jednotlivě nejdůležitější sborníky bylinných textů a stručné dějiny jejich folkloristického sběru.

Bibliografický počátek akademického zájmu o byliny má poměrně jasný mezník. V roce 1804 vyšla v Moskvě kniha *Staroruská skládání (Древние русские стихотворения)*,⁴⁹ sbírka šestadvaceti folklorních, převážně epických písní, která vyšla péčí vydavatele V. F. Jakuboviče, jenž ji (anonymně) vydal z rukopisu pocházejícího z pol. 18. století. O druhé, širší vydání více písní ze stejného rukopisu se zasloužil věhlasný učenec K. F. Kalajdovič roku 1818,⁵⁰ v němž poprvé zaznívá, že rukopis byl zaštitěn jménem jakéhosi KIRŠI DANILOVA. Od té doby vyšla sbírka bylin „sebraných Kiršou Danilovem“ do roku 2000 již jedenáctkrát.

O tom, kdo vlastně byl Kirša (Kyrill) Danilov, se již od počátku 19. století vedla řada diskuzí. Jisté bylo to, že dotčený rukopis byl sepsán kdesi na Urale (svědčí o tom uralský a sibiřský dialekt ruštiny, užitý v písních) a nechal jej pořádit továrník Prokofij Děmidov, jenž byl jakožto vlastenecký intelektuál zaujat „historickými písněmi“, které si zpívali jeho dělníci. Tušilo se také, že Kirša Danilov byl osobou Děmidovem pověřenou buď sepsáním a editací těchto písní, anebo pěvcem, z jehož úst byly písně zapsány. Jak ukázala zjištění historiků v 19. a 20. století, pravdou je obojí – Kirša byl nejspíše zkušeným skomorochem, tedy pěvcem bylin a jiných lidových písní, jemuž továrník Děmidov svěřil úkol sepsat sborník písní z repertoáru, který znal.⁵¹

Zájem o lidové písně jakožto doklad historické paměti národa byl v první polovině 19. století mezi ruskými učiteli a starožitníky poměrně značný, věřilo se však, že jakožto *živá orální forma* již tento žánr víceméně vymizel (na rozdíl např. od tzv. duchovních písní, balad, či nářků) a nalézt je tedy možné pouze jeho fragmenty v několika málo rukopisech a náhodných opisech středověkých textů ze 17. a 18. století.⁵² Tento názor se podařilo prů-

⁴⁹ Poslední vydání: A. A. Горелов (ed.), *Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым*, СПб.: Тропа Троянова, 2000.

⁵⁰ К. Ф. Калайдович (ed.), *Древняя российская стихотворения, собранные Киршею Даниловым и вторично изданные с прибавлением 35 песен и сказок*, Москва: Семен Селивановский, 1818. V tomto vydání vstoupila sbírka Kirši Danilova do širšího evropského povědomí; s Kalajdovičovou edicí pracovali hojně také čeští obrozenci.

⁵¹ Viz např. zásadní stať Б. Н. Путилов, „Сборник Кирши Данилова и его место в русской фольклористике“, in: А. П. Евгеньев & Б. Н. Путилов (eds.), *Древние российские стихотворения собранные Киршею Даниловым*, Москва: Издательство Академии наук СССР, 1958, s. 514–565. Zevrubně naposledy Ю. А. Новиков, *Динамика эпического канона...*, s. 135–241. Stručně též А. А. Горелов (ed.), *Былины и песни Кирши Данилова: Изборник*, СПб.: Авалонъ, 2007, s. 3–10 a А. М. Астахова, *Былины: Итоги и проблемы изучения*, s. 170–182.

⁵² А. М. Астахова, *Былины: Итоги и проблемы изучения*, s. 167–170. Srov. též А. М. Астахова et al., *Былины в записях и пересказах XVII-XVIII веков*, Москва: Издательство Академии наук СССР, 1960.

kazně vyvrátit až v 60. letech 19. století, kdy byly jakožto živou folklorní tradici znovuobjevil PAVEL NIKOLAJEVIČ RYBNIKOV (1831–1885) a to téměř za prahem petrohradských akademiků, totiž v okolí Oněžského jezera.

Rybnikov, intelektuál, úředník a folkloristický nadšenec, byl na ruský Sever vyslán za trest⁵³ a měl zde vykonávat administrativní úkony a vytvářet statistiky, kterážto činnost vyžadovala nemalé cestování. Při jedné ze svých cest se v květnu 1860 plavil lodí přes Oněžské jezero a kvůli nepřízni počasí se musel uchýlit na blátivý, lesnatý ostrůvek. Jeho popis zážitku, který následoval, tak slavný a často citovaný, zde nemůžeme neuvést, nakolik romantický a příkrášlený nejspíše je:⁵⁴

„Na ostrově byla postavená fatera, domek, do něhož se v létě a na podzim za bezvětrí, nebo naopak za větru a bouře, ukřívají cestující na noc. Okolo bylo přistaveno mnoho loděk ze Zaoňží a fatera byla plná lidí. Po pravdě řečeno byla natolik smrdutá a špinavá, že ačkoliv bylo velmi chladno, nechtělo se mi jít k odpočinku dovnitř. Ulehl jsem na pytel poblíž skrovného ohně, uvařil si v kastrole čaj, pojedl ze svých cestovních zásob, a když jsem se trochu ohřál u ohně, pomalu jsem usnul; probudily mne podivné zvuky: Do té doby jsem slyšel mnoho písní a duchovních veršů, ale takový nápěv jsem nikdy neslyšel. Živý, rozmarný a veselý, tu zrychloval, tu se zase zdrhával, a svou harmonií připomínal něco starodávného, naším pokolením zapomenutého.

Dlouho se mi nechtělo se probudit ze sna a zaposlouchat se do jednotlivých slov písně: Tak příjemné bylo zůstat v moci zcela nového zážitku. Skrže dřímotu jsem si všiml, že tři kroky ode mne sedí několik rolníků a že zpívá šedivý stařík s mohutným bílým vousem, bystrými očima a dobrodušným výrazem ve tváři. Seděl v podřepu u pohasínajícího ohně, obracel se tu k jednomu sousedovi, tu ke druhému, a pěl svou píseň, občas ji přerušuje úsměškem. Pěvec skončil a začal zpívat druhou píseň: V tom jsem rozeznal, že zpívá bylinu o kupci Sadkovi, bohatém hostu. To se ví, že jsem byl hned na nohou, požádal jsem toho rolníka, aby mi zopakoval, co zpíval, a jeho slova jsem si zapsal. Začal jsem se ho dotazovat, zda nezná ještě něco.

Můj nový přítel, Leontij Bogdanovič ze vsi Serevky v Kižské volosti, mi přislíbil zazpívat mnoho bylin: o Dobryňuškově Nikitiči, o Iljovi Muromci a o Michajlu Potykovi, synu Ivanoviči, o udatném Vasiliji Buslavjeviči, o Chotenuškově Bludoviči, o čtyřiceti tulácích a tulákovi, o Svjatogorovi bohatýrovi, avšak znal pouze neúplné varianty a jaksí nedoříkával [jejich] slova. Později jsem přepsal pouze ty z jeho bylin, které svými podrobnostmi doplňovaly jiné varianty anebo představovaly úplně nový obsah. [...]

Slychal jsem posléze mnoho ojedinelých bylin, pamatuji si znamenité staré nápěvy, které pěli pěvci s vynikajícím hlasem a mistrovskou dikcí, ale po pravdě musím říci, že jsem již nikdy ne-

⁵³ Za svou politickou, „revolučně-demokratickou“ intelektuální činnost; pro detaily viz И. А. РАЗУМОВА, „П. Н. Рыбников“, in: П. Н. РЫБНИКОВ, *Песни собранные П. Н. Рыбниковым в трех томах*, том 1, Петрозаводск: Карелия, 1989, s. 9–43: 12–16.

⁵⁴ П. Н. РЫБНИКОВ, *Песни собранные П. Н. Рыбниковым*, издание второе под редакцией А. Э. Грузинского, том 1, Москва: Сотрудник школ, 1909, s. lxxviii–lxxix (vyd. 1989: sv. 1, s. 52–53); rozdělení na odstavce J.D.

pocítil onen svěží dojem, jenž ve mně vyvolaly nevalné varianty bylin zpívané nakřáplým hlasem staříka Leontije na Šuj-Navolce.“

S Leontijem Bogdanovem se v následujícím textu ještě potkáme jako s autorem jedné slavné verze svjatogorovské byliny (text On2 v příloze). Rybnikov inspirován tímto zážitkem hodně cestoval po tehdejší Oloněcké gubernii, zejména v Petrozavodské oblasti, a sebral celkem 224 textů folklorních písní (z nichž celkem 165 představovaly byliny) od desítek pěvců. Jeho sbírka vyšla ve čtyřech svazcích mezi lety 1861–1867.⁵⁵ Část ruských badatelů měla však Rybnikovovy sborníky za podvrh a stavěla se k nim zpočátku poměrně odmítavě.

Není divu. Jednak Rybnikovovy texty nebyly až do třetího svazku opatřeny žádným komentářem či předmluvou sběratele,⁵⁶ což jejich proklamovanou autentičnost lehce podkopávalo, a jednak ještě před vydáním Rybnikovových sbírek vycházely v Rusku i jiné bylinné texty, z nichž se však ne všechny ukázaly být pravými. Šlo zejména o nešťastnou epizodu s částí sborníku I. P. Sacharova,⁵⁷ v němž, jak vyšlo později najevo, vydával Sacharov i upravené či zcela falzifikované texty na základě těch známých z Kirši Danilova a jiných rukopisných sbírek.⁵⁸ Část badatelů tedy již nevěřila tomu, že by autentický, ústně předávaný bylinný epos bylo možné ještě někde zaznamenat.

Mimo to ale ve stejné době vycházely i výtečné sborníky folkloristy PJOTRA VASILJEVIČE KIREJEVSKÉHO (1808–1856), jenž zamýšlel vydat většinu rukopisných materiálů i starších sebraných fragmentů bylin a duchovních a historických písní, o nichž se mezi 30. a 50. lety 19. století v Rusku vědělo. Kirejevskij také od konce 30. let apeloval na širší společnosti i akademickou obec, aby se snažila zachránit to, co z ústní lidové slovesnosti podle jeho přesvědčení ještě zbývalo „v terénu“. Kirejevskij však za života stihl publikovat pouze duchovní písně, přičemž jeho bylinný materiál a historické písně vydal až posmrtně editor P. A. Besonov v průběhu 60. let⁵⁹ – tedy v době, kdy již vycházely „živé“ sborníky Rybnikovovy. V Kirejevského sbornících se nacházejí i vzácné byliny z širokého geografického rozpětí: Jsou zde vydány např. byliny ze Sibiře, Uralu, Altaje⁶⁰ či Povolží, tedy z oblastí, kde v době Rybnikovových sběrů na Severu byl bylinný žánr již asi skutečně mrtev.

⁵⁵ П. Н. РЫБНИКОВ, *Песни, собранные П. Н. Рыбниковым*, том 1–4, Петрозаводск: Карелия, 1861–1867. Druhé vydání: П. Н. РЫБНИКОВ, *Песни собранные П. Н. Рыбниковым*, издание второе под редакцией А. Э. Грузинского, том 1–3, Москва: Сотрудник школ, 1909–1910. Poslední (třísvalkové) vydání: П. Н. РЫБНИКОВ, *Песни собранные П. Н. Рыбниковым*, под ред. Б. Н. Путилова, том 1–3, Петрозаводск: Карелия, 1989–1991.

⁵⁶ Rybnikovovy poznámky a komentáře k místům sběru a informace o pěvcích jsou obsaženy dokonce až v druhém, Gruzinského vydání z let 1909–1910, prokazují však vysokou etnografickou erudici a metodickou reflexi, kterou tento folklorista oplýval.

⁵⁷ И. П. САХАРОВ, *Песни русского народа*, Санкт-Петербург, 1839.

⁵⁸ Viz A. M. АСТАХОВА, *Былины: Итоги и проблемы изучения*, s. 182n.

⁵⁹ П. В. КИРЕЕВСКИЙ, *Песни, собранные П. В. Киреевским*, ed. П. А. Бессонов, вып. 1–5, Москва, 1860–1863 (v letech 1864 – 1874 pak vyšlo dalších pět svazků, jejichž obsahem byly tzv. historické písně).

⁶⁰ Na Altaji, u města Barnaul, sbíral folklorní texty a mj. i epiku СТЕПАН ИВАНОВИЧ ГУЛЈАЈЕВ, viz С. И. ГУЛЯЕВ, *Былины и песни Алтая*, Барнаул: Алтайское книжное издательство, ²1988 (¹1939).

Rybnikovovy sborníky ovšem obsahovaly i syžety zcela neznámé ze starších písemných sbírek a proto kromě podezřívavosti budily i značnou dávku pozornosti. A tak se roku 1871 do stejné oblasti vydal věhlasný filolog a sběratel srbských a ukrajinských lidových písní ALEKSANDR FJODORovič GILFERDING (1831–1872) s cílem ověřit Rybnikovovy zdroje. Na rozdíl od tragického – z hlediska pravosti dotčené epiky – výsledku, jaký měla podobná ověřovací mise, jejíž pomocí testoval pravost Macphersonových *Ossianových* zpěvů takřka sto let nazpět (tj. roku 1773) akademik Samuel Johnson (jejž pak uražený falzátor Macpherson vyzval na pěstní souboj),⁶¹ měla Gilferdingova výprava úspěch. Podařilo se mu za dva měsíce zapsat celkem 322 textů a z toho 270 bylin; značnou část textů od těch samých sběratelů, s nimiž se setkal Rybnikov (tyto texty jsou vzácným dokladem tvůrčího procesu pěvců, variantnosti bylinné tradice i rozdílné folkloristické metodologie obou sběratelů), ale rovněž i texty zcela nové. Jeho sbírka vyšla posmrtně roku 1873,⁶² neboť Gilferdinga během jeho druhé výpravy za bylinami roku 1872 stihl tyfus, na něž bohužel v Kargopolu zemřel.

Do jakési „druhé generace“ sběratelů bylin náleží tři autoři, kteří se – poněkud symbolicky – narodili všichni až po Gilferdingově smrti, a kteří své texty sebrali na přelomu století: A. V. Markov, N. J. Ončukov a A. D. Grigorjev. ALEKSEJ VLADIMIROVIČ MARKOV (1877–1917) byl vystudovaný folklorista (žák Vsevoloda F. Millera), jenž po dva roky sbíral texty na Těrském břehu Bílého moře a v oblasti toku řeky Dviny. Shromáždil celkem 116 písní, které vydal roku 1901.⁶³ NIKOLAJ JEVGENĚVIČ ONČUKOV (1872–1872) byl oproti Markovovi nadšencem bez folkloristického vzdělání (původně byl – stejně jako finský sběratel Elias Lönnrot – lékařem), který v letech 1901–1902 nasbíral přes sto bylin v povodí řeky Pečory.⁶⁴ V jeho sbírce se nacházejí texty z oblastí položených nejvíce severovýchodně, které máme k dispozici. ALEKSANDR DMITRIJEVIČ GRIGORJEV (1874–1945), opět žák V. F. Millerův, zase během tří let (1899 – 1901) sebral po celé Archangelské gubernii (Pomorje, Piněga, Mezeň a Kuloj), klasickém epicentru bylinné tradice, celkem 424 textů⁶⁵ a 150 jich dokonce zaznamenal na válečky fonografu, jež Grigorjev po celou dobu svého putování odhodlaně vozil s sebou. Z těchto audiozáznamů byl pořízen notový záznam, jenž se doposud používá, nicméně samy válečky byly patrně zničeny ve Varšavě během 2. světové války.

Ve sbírkách těchto tří sběratelů, pohybujících se zejména severovýchodně od Petrozavodsku, máme dochovány některé do té doby zcela neznámé syžety, mezi nimi i několik vzácných variant našeho svjatogorovského narativu.⁶⁶ Všichni tři navíc používali klasifikační

⁶¹ K této pozoruhodné historii viz např. T. M. CURLEY, *Samuel Johnson, the Ossian Fraud, and the Celtic Revival in Great Britain and Ireland*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2009.

⁶² А. Ф. ГИЛЬФЕРДИНГ, *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года*, СПб., 1873.

⁶³ А. В. МАРКОВ, *Беломорские былины, записанные А. Марковым*, Москва: Этнографический отдел общества любителей естествознания и этнографии, 1901.

⁶⁴ Н. Е. ОНЧУКОВ, *Печорские былины*, СПб.: Соколов и Пастор, 1904.

⁶⁵ А. Д. ГРИГОРЬЕВ, *Архангелские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899 – 1901 гг.*, 3 тома, Москва – Прага – СПб., 1904–1939.

⁶⁶ Texty Zi1, Zi2, Zi3, Ku1, Me1, Me8 a Pe1.

princip, zavedený Gilferdingem, který byliny ve sbírce třídí podle oblastí, oblasti dále dělí na vesnice a jednotlivé vesnice na konkrétní vypravěče, a jejich sborníky na rozdíl od starších sbírek obsahují i občasné akademický poznámkový aparát, slovníčky (Ončukov), rejstříky syžetů (Markov) či bibliografie.

Sběr bylin na ruském Severu pokračoval i v době po revoluci roku 1917. Ústní epická poezie jako žánr sice skomírala a její studium bylo z velké části stíženo nežádoucími knižními vlivy i ideologickým stigmatem doby,⁶⁷ přesto však pochází i z období sovětského řada nových, kvalitních sborníků.⁶⁸ Jedny z nejdůležitějších sběrů podnikli bratři BORIS M. a JURIJ M. SOKOLOVOVÉ, kteří v letech 1926–1928 uspořádali se svým týmem tři expedice „ve stopách Rybnikova a Gilferdinga“ a publikovali následně 280 textů.⁶⁹ Jejich výsledky jsou zajímavé zejména tím, že poskytují pohled na bezmála šedesátiletý vývoj bylinného žánru v jeho důležitém „biotopu“.⁷⁰ Byliny z vlastních etnografických výprav vydávala také ANNA MICHAJLOVNA ASTACHOVA (1886–1971), věhlasná sovětská folkloristka. Její *Byliny Severu*⁷¹ obsahují 232 textů s rozsáhlým komentářem a dalším etnografickým materiálem.

Od 30. let 20. století vycházela také spousta sborníků na základě dosud nevydaných archivních materiálů ze sběrů z přelomu století, ale rovněž ze sběrů několika dalších folkloristů, jako byli např. N. P. Leontěv a V. P. Čužimov ve 30. letech, tým B. G. Bazanova ve 40. letech, či N. P. Kolpakové v 50. letech.⁷² Vycházela také řada antologií a výběrových sborníků.

Posledním a prozatím největším projektem badatelů a odborníků na ruský epický folklor z Institutu ruské literatury Ruské akademie věd v Petrohradě je první část ediční řady *Přehled ruského folkloru* (*Свод русского фольклора*, dále *СРФ*), jejíž prvních 25 svazků (nazvaných *Былины в 25 томах*) má tvořit korpus všech bylinných textů, ať už dříve publikovaných, či nacházejících se dosud v petrohradských, petrozavodských a moskevských archivech. Tiskem vyšlo od roku 2001 zatím 8 svazků *СРФ*⁷³ a další budou snad brzy následovat.

⁶⁷ K tomu viz např. F. J. MILLER, *Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*, London – New York: M. E. Sharpe, 1990.

⁶⁸ K obšírnějšímu bibliografickému shrnutí vývoje sovětské folkloristiky s ohledem na byliny viz A. M. АСТАХОВА, *Былины: Итоги и проблемы изучения*, s. 199–214.

⁶⁹ Po náhlé smrti Borise Sokolova r. 1931 vydal texty pouze Jurij: Ю. М. СОКОЛОВ, *Онежские былины* (ed. В. Чи-черов), Москва: Государственный литературный музей, 1948.

⁷⁰ Viz tabulky (kvantitativně srovnávající jejich sběry s Gilferdingovými) v jejich přípravné studii z roku 1932: B. & J. SOKOLOV, „La recherche des bylines“, in: *Revue de Études slaves* 12 (3-4/1932), s. 202–215.

⁷¹ A. M. АСТАХОВА, *Былины Севера*, 2 томы, Москва: АН СССР, 1938–1951.

⁷² Viz odkazy *tamtéž*, s. 202n a J. BAILEY & T. G. IVANOVA, *An Anthology of Russian Folk Epics*, s. xxxi–xxxii.

⁷³ А. А. ГОРЕЛОВ et al., *Свод русского фольклора: Былины в 25 томах*, том 1–2: *Печора*, том 3–5: *Мезень*, том 6: *Кулой*, том 7: *Пинега*; том 16: *Пудога*, Санкт-Петербург: Наука / Москва: Издательский центр Классика, 2001–2013.

1.2. METODOLOGIE

Otázka folkloristických sběrů a následných edic bylinných textů, tedy našeho pramenného materiálu, nás přivádí k metodologickým problémům, které se k jeho studiu váží. V druhé části první kapitoly bude tedy třeba dotknout se tu stručně, tu poněkud rozsáhleji těch nejzásadnějších otázek, které před nás charakter materiálu předkládá, a vytýčit tak zkraye jasné mantinely, v jejichž pevném rámci bude teprve možné v následujícím textu rozehrávat jakékoliv analytické, rekonstrukční a interpretační snahy tvořící vlastní jádro této práce.

Tato kapitola bude zároveň jakýmsi metodologickým „disclaimerem“. Při svém bádání zastávám hledisko skvěle formulované M. Granetem, tedy že „metoda je cesta objevená poté, co jsme jí prošli,“⁷⁴ a že stanovovat předem jasnou metodu, podle jejíchž pravidel pak sumu zkoumaného materiálu badatel pouze nacpe do předpřipravených „šuplíků“, je z hlediska hlubšího rozvoje poznání jakéhokoliv objektu zcestné. Přesto považuji za nutné na tomto místě co nejprůhledněji naznačit prizma, jímž se na zkoumaný materiál dívám, a zároveň rámcově zmapovat badatelskou tradici, již jsem ve svém interpretačním úsilí formován, a která tvoří maximum mých znalostí a mého současného pohledu na věc.

1.2.1. Tradiční orální epika

Byliny jsou tradičně předávaným orálním eposem. Studium orálních „literatur“ (nakolik je toto sousloví oxymóronem) je od počátku 20. století zcela nemyslitelné bez práce, kterou na tomto poli vykonali Milman Parry a Albert Lord. Parry, klasicista a literární historik, se nejprve snažil ukázat, že staré homérské eposy *Ilias* a *Odyseia* nejsou čistě literárním výtvo-rem, ale že mají mnohem starší historické kořeny v tradici orální, tedy ústně předávané poezie, a že jsou vyvrcholením určité větve tradičního básnictví. Parry ve 20. a 30. letech sbíral a studoval orální epické písně Srbů a Chorvatů na Balkáně a na základě komparace zjištěných formálních vlastností této tradice s korpusem homérských eposů představil tzv. formulaickou teorii (*Oral-Formulaic Theory*), kterou po jeho tragické smrti roku 1935 dále rozpracoval jeho žák Albert Lord.⁷⁵

Tato teorie tvrdí, že základní „atomickou“ skladební jednotkou orální poezie jsou jednotlivé *tradiční formule*, tedy předem připravené skupiny slov v dané metrické struktuře, které se pravidelně používají k vyjádření dané zásadní myšlenky a které je možné plynule začleňovat do vyprávění písně.⁷⁶ Tradiční formule může tvořit část verše, verš celý nebo více

⁷⁴ „La méthode c'est le chemin, après qu'on l'a parcouru.“ Tuto glosu převzal a používal Granetův žák G. Dumézil. Srov. G. DUMÉZIL, *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha: Oikoymenh, 1997, s. 191.

⁷⁵ Viz zejména A. B. LORD, *The Singer of Tales*, New York: Harvard University Press, 1960; pro meta-teoretickou debatu viz J. M. FOLEY, *Theory of Oral Composition: History and Methodology*, Bloomington: Indiana University Press, 1988. Srov. také R. SHOLES & R. KELLOGG, *Povaha vyprávění*, Brno: Host, 2002, s. 21–35.

⁷⁶ Ukázalo se později, že v konkrétním případě homérských eposů nemůže být samotná formulaičnost důkazem *orálního* původu básní, je však nepochybným poukazem na širší tradiční zázemí tohoto žánru

veršů najednou. Formulaický systém však není nesen pevně danými, neměnnými formulemi, ale spíše abstraktními schémata, podle nichž se formule tvoří, jakousi gramatikou epiky.⁷⁷ Používání tradičních formulí je také úzce spjato s dalšími poetickými prostředky, které jsou zcela typické jak pro bylinné písně, tak pro většinu indoevropské epiky: paralelismus, epanalepsis, anafora, juxtapozice ad.⁷⁸

V případě čtení zaznamenaných textů ruských bylin je nemožné si nepovšimnout celé řady takovýchto konvenčních a sdílených formulí a jejich schémat, která pěvci používají při skladbě svých písní.⁷⁹ Příkladem mohou být například stálá epiteta, která se zde objevují: Pole je v bylinách vždy „širé“ (*чистое поле*), kůň je vždy „dobrý“ (*добрый конь*), nohy vždy „rychlé“ (*резвы ноги*), vlk „šedý“ (*серый волк*), moře „siné“ (*синое море*), les „temný“ (*темный лес*), atd.⁸⁰ Dalším příkladem formulaicky širší úrovně může být celá řada typických obrátů typu uvození přímé řeči,⁸¹ např. časté: *govorit XY takovo slovo* (*говорит XY таково слово*), či některé typické formule otevírající či zakončující konkrétní bylinu (takzvané *zapěvy*, *заневы*, a *ischody*, *исходы*),⁸² které tvoří nedílnou součást bylinné poetiky a které vždy přesně zapadají do metrické struktury písně (více k tématu konstantních epitet, *topoi* ad. v kapitole 1.2.3). Jiným příkladem zcela typickým pro skladbu bylinného textu jsou pak bezvýznamové částice a příklonky, které pěvci napomáhají dostat verš do metricky správné podoby, např. částice *да*, *ведь*, *тут*, *как*, či příklonky *-ко*, *-то*.

Hlavním zjištěním orálně-formulaické teorie však je, že pěvci ústní poezie nikdy nepracují s neměnnou, petrifikovanou podobou písně. Každá jednotlivá performance je již *znovuobnovením* daného syžetu pomocí improvizacího úsilí pěvce, jenž píseň během své recitace či zpěvu skládá z formulaických polotovarů a dalších prostředků svého poetického rejstříku. Skládá je do sekvencí epizod tvořících narativ, plynoucí pokud možno podle tra-

a hlubší intertextové vazby v rámci jeho tradice. Srov. J. M. FOLEY, *Oral Traditional Epic: The Odyssey, Beowulf, and the Serbo-Croatian Return Song*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1990, s. 4.

⁷⁷ Srov. R. SCHOLLS & R. KELLOGG, *Povaha vyprávění*, s. 29.

⁷⁸ K této formální vlastnosti IE poetiky srov. M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, s. 99–119.

⁷⁹ Základní studii k formulaice v bylinách je stať Б. Н. ПУТИЛОВ, „Искусство былинного певца: Из текстологических наблюдений над былинами“, in: ТЫЖ, *Принципы текстологического изучения фольклора*, Москва – Ленинград: Наука, 1966, s. 220–259. Putilov se problematice věnuje ale i v pozdějších pracích, např. Б. Н. ПУТИЛОВ, *Эпическое сказительство...*

⁸⁰ Pro další příklady a textologickou analýzu viz Ю. А. НОВИКОВ, *Эпический мир и способы его художественного воплощения (Из текстологических наблюдений над былинами)*, Вильнюс: Edukologija, 2013, s. 65–79.

⁸¹ Srov. Ю. А. НОВИКОВ, *Эпический мир...*, s. 83–86.

⁸² Srov. *tamtéž*, s. 27–50.

dičních schémat.⁸³ Jak si již na konci 19. století (tedy dávno před Parry-Lordovými zjištěními) povšiml F. V. Radlov, sběratel středoasijské turkické epiky:⁸⁴

„Každý pěvec s trochou nadání improvizuje své písně na základě momentálního vznětu, takže ani není schopen recitovat stejnou píseň dvakrát naprosto stejným způsobem. Neměli bychom si však myslet, že tyto improvizace jsou pokaždé novým výtvorem. Improvizující pěvec je ve stejné situaci jako improvizující pianista. Ten vytváří náladu tím, že spojuje nejrůznější postupy, přechody a motivy, které umí, a tak vytváří něco nového ze starých prvků, které již zná. Pěvec epických písní postupuje stejným způsobem.“

Na nemožnost zachytit identickou podobu té samé byliny dokonce i při jejím opakování z úst stejného pěvce upozorňovali (stejně jako Milman Parry na Balkáně⁸⁵) také ruští sběratelé bylin v 19. století, např. Gilferding, který se setkal s některými pěvci Rybnikovovými a marně „kontroloval“ jejich zpěv podle Rybnikovova vydání.⁸⁶

Gilferding ale také zmiňuje své obtíže při přepisování zpívaných bylin na papír. Opakování pasáží pěvcem vedlo k neustálé obměně jejich podání, která sběratele frustrovala, a jeho žádosti, aby mu pěvci bylinu pomalu recitovali, nebylo možné vyhovět, protože pěvec, vyrušený z pravidelné metrické a melodické struktury zpěvu nebyl jednoduše schopen tímto způsobem tvořit svou píseň. Gilferding tedy žádal pěvce, aby byliny zpívali stejným tempem, ale po každém verši dělali kratší pauzy, aby mohl předešlý řádek zapsat. Je zjevné, že základním kamenem epické poezie je právě verš, jehož integrita a celistvost je posilována znovu se opakujícími melodiemi a metrickými strukturami stejné délky, které tvoří tradiční formule.⁸⁷

Sběratelé také často žádali pěvce, aby jim převyprávěli obsah byliny slovo po slovu (*no словесно*), výsledkem čehož jsou prozaické záznamy formálně ne nepodobné pohádce. Situace se radikálně změnila jednak s použitím audio technologií ve 2. čtvrtině 20. století (ale vzpomeňme i na Grigorjevův fonograf), ale také s metodičtěji promyšleným záznamem bylin pozdějšími folkloristickými týmy. Např. ve skupině vedené bratry Sokolovovými zazname-

⁸³ Srov. L. HARVILAHTI, *The Holy Mountain: Studies on Upper Altay Oral Poetry*, Folklore Fellows Communications No. 282, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2003, s. 104. Viz také O. VESTERHOLT, *Tradition and Individuality: A Study in Slavonic Oral Poetry*, Copenhagen: Rosenkilde and Bagge, 1973.

⁸⁴ F. W. RADLOFF, „Samples of Folk Literature from the North Turckic Tribes, Collected and translated by Dr. Wilhelm Radloff, Preface to the volume V: The Dialect of Kara-Kirgiz“, transl. by G. B. Sherman, A. B. Davis, in: *Oral Tradition* (1/1990), s. 73–90: 83 (překlad předmluvy z Radlovovy knihy z roku 1885).

⁸⁵ Srov. A. B. LORD, *The Singer of Tales*, s. 101.

⁸⁶ Gilf. (vyd. 1984, sv. I, s. 39n).

⁸⁷ Srov. J. M. FOLEY, „Word-Power, Performance, and Tradition“, in: *The Journal of American Folklore* 105, č. 417 (1992), s. 275–301: 279. K variantnosti a formulaické kompozici bylin z pohledu pěvců viz Б. Н. ПУТИЛОВ, *Эпическое сказительство...*, s. 143n

návali jednu bylinu vždy tři lidé najednou, každý vždy jen začátek, prostředek či konec jednotlivého verše.⁸⁸

Vidíme zde, že charakter nejstarších dochovaných textů bylin může být hojně poznamenán právě tímto umělým způsobem jejich přednesu za účelem záznamu jejich orální performance.⁸⁹ Týká se to i některých textů v našem svjatogorovském kompendiu – občas například nelze přesně rozhodnout, zda některé byliny byly zpívány tradičním bylinným veršem, anebo zda byly převyprávěny prózou a následně uměle rozčleněny sběratelem, či později editorem (např. Bessonov hojně rozsekával na verše prozaické záznamy Rybnikovy). Jelikož nás však bude zajímat primárně obsahová stránka narativu, nemusíme na tyto formální nedostatky brát přílišný zřetel – každá verze našeho narativu, ať už veršovaná či prozaická, je pro nás hodnotná stejně.

Jiná, složitější, je ovšem otázka literárního ovlivnění některých zaznamenaných bylin. Díky masové publikaci prvních bylinných sborníků v 80. a 90. letech 19. století se tato knižní vydání dostala i do oblastí stále aktivní orální tradice a způsobila tak různě podstatné ovlivnění repertoáru místních pěvců. Proto zápisy druhé a všech následujících generací sběratelů provedené na přelomu století a dále ve století dvacátém jsou tím jevem zasaženy nejvíce – v těchto bylinách motivy i celé syžety ze sborníků Kirši Danilova, Rybnikova a Gilferdinga (a řidčeji i Kirejevského a Guljajeva) pronikly do textů pozdějších pěvců a nelze tedy již hovořit o čistě *orální* tradici (jedná se o tzv. proces refofolklorizace látky). Nejde zde však pouze o jakousi obsesivní „materiálovou čistotu“, po níž by snad volali folkloristé, tato skutečnost je problematická zejména proto, že do velké míry narušuje specifické vlastnosti jednotlivých regionálních bylinných tradic – syžetové, motivické, formulaické, atd.⁹⁰ (asi stejným způsobem jako rozšíření knihtisku a médií negativně ovlivnilo a nivelizovalo dialektické varianty mluveného jazyka všude na světě), rozostřuje mapu vzájemných genealogií starších orálních textů, a nakonec i způsobuje postupný neodvratný zánik tohoto folklorního žánru. Je smutným paradoxem, že právě sběratelská činnost, která ruský bylinný epos uchránila před zapomenutím a zachovala jej tiskem pro další generace čtenářů i badatelů, zapříčinila ve stejný okamžik i postupnou smrt této orální tradice.⁹¹

Druhotná ovlivnění a knižní vlivy na dochované bylinné texty je tedy třeba mít na paměti zejména při konstrukci regionálních specifik, jakož i při analýze detailů jakéhokoliv

⁸⁸ Viz B. & J. SOKOLOV, „La recherche des bylines“, s. 210.

⁸⁹ Problematickým aspektům a folkloristické metodice „intersémiotického překladu“ (Jakobsonův termín) orálních performancí do textové podoby (a otázky tzv. orálně odvozených textů) se důkladně věnuje J. M. FOLEY, *The Singer of Tales in Performance*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1995, s. 60–98; k bylinám rámcově viz Ю. А. НОВИКОВ, *Динамика эпического канона...*, s. 76–102 (vztah pěvec-sběratel).

⁹⁰ Ю. А. НОВИКОВ, *Былина и книга: Аналитический указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов*, изд. второе, дополненное, СПб.: Европейский дом, 2001, s. 3–26.

⁹¹ Problematice vlivu psané a tiskové (chirografické) kultury na kulturu orální a s ní spojené umělecké i kognitivní prostředky (a jejich nezvratnou proměnu) se důkladně věnoval W. J. ONG, *Technologizace slova: Mluvená a psaná řeč*, Praha: Karolinum, 2006, zejména s. 93n.

syžetu – daný text není touto skutečností nijak znehodnocen, ale vysvětluje se tím celá řada jeho zvláštností, shod s jinými texty nebo třeba jeho výrazně kompilační charakter. Vytvoření analytického rejstříku všech (zaručeně, ale i hypoteticky) knižně ovlivněných bylin zasloužil celou knihu Jurij Novikov.⁹² Jeho návrhy a zjištění budeme mít na paměti jednak při analýze dostupných variant svjatogorovských bylin, jsou však primárně zaneseny do komentáře k překladům textů v příloze této práce, a to vždy u těch záznamů, kdy Novikov knižní ovlivnění předpokládá nebo si jím je jist.

1.2.2. Syžet, invariant a pantotyp

Z předešlých řádků je zjevné, že v případě přednesu orálního poezie se jedná o velice fluidní a křehké médium. Tato proměnlivost se však neprojevuje jen na rovině formální konstrukce orálních textů, ale i v rovině sémanticko-obsahové. Byliny jsou nesmírně variantní, a jestliže každá jejich opakovaná recitace je vlastně novým variantem, není těžké si představit, jak moc se liší realizace „stejného“ tradičního syžetu u pěvců pocházejících z lokálních tradic vzdálených od sebe stovky i tisíce kilometrů, případně jak může být lokální tradice narušena tištěným pramenem z tradice jiné.

Sesbírané byliny zaznamenané v textové podobě jsou tak trochu jako fotografie – jde o statický a neměnný záznam velice dynamického a nestálého fenoménu v jeho projevech na různých místech a časech. Za vši fluidností a měňavostí materiálu je však možné vždy zahlédnout určité tematické jádro, které jedna konkrétní realizace byliny sdílí s ostatními podobnými známými písněmi z tradičního okruhu. Toto jádro bývá v ruské akademické tradici nazýváno právě *syžet* (rus. *сюжет* z fr. *sujet*, původně lat. *subiectus*, „ležící pod“). V této podkapitole tedy shrneme sémantický i heuristický obsah akademických konceptů *syžetu* a *invariantu* jednak, jak se obvykle chápou, a zejména pak, jak budu tyto pojmy používat v následující analýze svjatogorovských bylin. Představím zde svoje chápání těchto konceptů v rámci bádání o bylinné tradici (tedy nikoliv jako pojem použitelný v širším literárně-vědném, naratologickém zkoumání).

U ruských formalistů označoval *syžet* konkrétní ztvárnění *fabule*,⁹³ „konfiguraci entit obsažených ve fabuli, jak je podána ve vyprávění“.⁹⁴ V tradičním pojetí bádání o bylinách je pak *syžet* jakousi platónskou ideou jednotlivé byliny, která se realizuje v konkrétních narativních performancích. Takové je např. pojetí A. N. Veselovského, u nějž *syžet* označuje na-

⁹² Ю. А. НОВИКОВ, *Былина и книга...*, s. 27–180; svjatogorovské syžety na s. 33–41.

⁹³ Dichotomii *fabule* a *syžetu*, zavedenou B. V. Tomaševským, jakožto protiklad konfigurace událostí ve fikčním světě (*fabule*) a konfigurace těchto událostí v aktu vyprávění (*syžet*), (srov. R. MÜLLER & P. ŠIDÁK (eds.), *Slovník novější literární teorie: Glosář pojmů*, Praha: Academia, 2012, s. 139–141) v této práci nepřijímám.

⁹⁴ R. MÜLLER & P. ŠIDÁK (eds.), *Slovník novější literární teorie...*, s. 507n. Na to, že uznávaný výkladu slova *syžet* před formalistickými pracemi víceméně neexistoval a jednalo se tedy o *tabula rasa*, kterou si každý pojímal po svém, upozorňoval již V. J. PROPP, *Morfologie pohádky a jiné studie*, Jinočany: H&H, 2008, s. 92n.

rativní schéma totožné s tématem, v protikladu k vyprávění jako takovému (tj. Aristotelův *mythos* v protikladu k *logu*).⁹⁵ Z objektivního hlediska se tedy jedná o fakticky neexistující abstraktum, čili – badatelský heuristický konstrukt.

Jestliže *syžet* představuje ideální archetypickou a schematickou podobu narativu, pojmem *invariant* můžeme pak označit *konkrétní akademickou rekonstrukci narativu na základě těch dostupných variantů jednoho syžetu*, které máme k dispozici v jejich momentálně uzavřeném počtu jednotlivých dochovaných bylin. Vysvětlíme si podrobně, co obojí znamená.

Koncepce syžetu a invariantu je ve své tradiční podobě zejména snahou o vytvoření zdání koherence, homogenity a monolitnosti systému, který takovouto „systémovostí“ však pravděpodobně nikdy neoplýval. Byl totiž – stejně jako ostatní známé symbolické soustavy⁹⁶ – spíše heterogenní, dynamickou a proměnlivou soustavou, vzájemně jistě provázanou a koherentní co do míry a vzájemné smysluplnosti sdílených elementů, ale zároveň také dostatečně flexibilní a umožňující vícero možných kombinatorických řešení skladby těchto prvků a následně i mnohost interpretací (realizací) jednotlivých příběhů.

Do jisté míry je však syžetová koncepce nejsrozumitelnějším obrazem fungování bylinného eposu, jakousi naší „akademickou metaforou“, na jejímž základě se snažíme vnitřnímu systému orální epické tradice porozumět. Na tomto základě ostatně do jisté míry funguje i sama tradice, která pod pojmem *bylina* či *starina* rozumí vlastně jednotlivé „syžety“, tedy archetypická schémata narativů – bylinný pěvec se při vyslovení jména toho či onoho hrdiny rozvzpomíná na schéma daného syžetu, které se k němu váže, a znovu jej utváří ve svém osobním podání (případně jej kontaminuje či amplifikuje narativními prvky z jiných syžetů).

V případě koncepce syžetu se tedy jedná rámcově o pojetí emické, avšak řečené termínem *etický*⁹⁷ (v podstatě jde o přenesení lidového konceptu *byliny*, *stariny* nebo nejobecněji *písně* do akademického jazyka jako *syžet*). Lze zároveň hypoteticky předpokládat i pravděpodobnou historickou existenci prototypu/prototypů každého jednotlivého syžetu, z něhož se všechny jeho další variace geneticky odvíjejí. Je dokonce možné *cum grano salis*

⁹⁵ Viz ARISTOTELÉS, *Poetika* 13–14. Srov. A. H. ВЕСЕЛОВСКИЙ, „Поэтика сюжеты“, in: ТЫЖ, *Историческая поэтика*, Ленинград: Жудожестве-нная литература, 1940, s. 1–113.

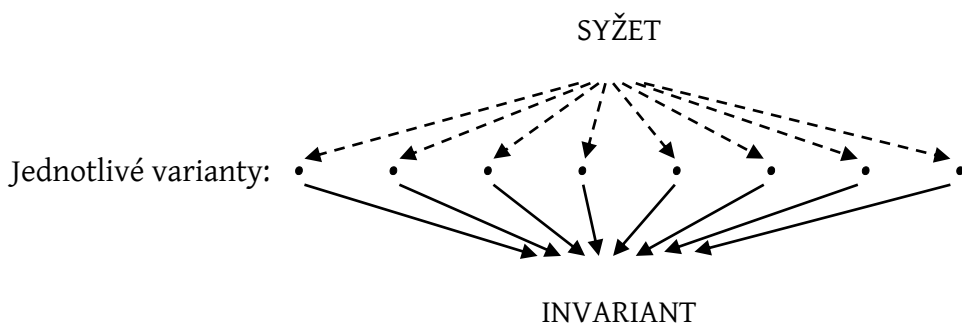
⁹⁶ Pojmem „symbolická soustava“, který si v této podobě vypůjčuji od Jana A. Kozáka, rozumím to, co by Claude Lévi-Strauss označil za *soubor představ* nebo *kulturní systém*, Peter L. Berger jako *universe of meaning*, Jurij M. Lotman jako *sémiosféru*, Michel Foucault jako *epistémé*, Georges Dumézil jako *ideologické pole*, V. V. Ivanov a V. N. Toporov jako *sekundární modelující systém*, Lauri Harvilahti jako *etnokulturní substrát*, atd. Symbolickou soustavu tedy chápu jako „krycí jméno“ pro konglomerát sémantických polí, které se běžně označují také jako *kultura*, *světonázor*, *ideologie*, *náboženství*, ad.

⁹⁷ Rozdělení na „emické“ a „etické“ výpovědi o kulturních danostech zavedl lingvista K. L. PIKE, „Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior“, in: ТЫЖ, *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*, Paris – The Hague: Mouton, 1967 (1958), s. 37–72.

sestavit historickou chronologii jednotlivých dostupných variantů.⁹⁸ Avšak onen historický prototyp není možné rekonstruovat absolutně a dát mu historickou platnost (jako se o to marně snažila mytologická věda 19. století ve snaze nalézt každému příběhu jeho *Urmythos*), jeho rekonstrukce může mít pouze platnost heuristickou, analytickou, jak již bylo řečeno.

Syžet si tedy v tomto pojetí můžeme představovat jakožto konkrétní „narativní syntax“ (smysluplný sled základních narativních „lexikálních“ jednotek-epizod), na jejímž základě a za pomoci epické „narativní gramatiky“⁹⁹ (pravidel kombinací narativních jednotek v rámci tradice) a epického „narativního diskurzu/jazyka“ (tedy tradičních poetických prostředků bylinného žánru) je pěvci umožněno konstruovat jednotlivé epické písně, byliny. Syžet tedy představuje jakousi *narativní strukturu*, tedy nejabstraktnější organizační rovinu příběhu, která dokáže vytvořit sémantickou organizaci narativu v rámci sémiotického systému nazývaného „bylinná epická tradice“ a jeho intertextových vztahů.¹⁰⁰

Invariant je potom badatelská destilace konkrétního syžetu ze všech jeho dostupných variant do konkrétního schématu na základě prvků, které mají všechny varianty shodné. Invariant je již pojmem zcela etickým, akademickým, neboť při jeho vytváření se již pohybuje na komparativní úrovni „ptačí perspektivy“, již sama tradice není schopna dosáhnout, neboť jednotliví pěvci nemohou znát všechny varianty a mutace dané byliny. Schematicky si můžeme epistemologický rozdíl mezi *syžetem* jakožto archetypem přítomným v tradici a *invariantem* jako badatelskou rekonstrukcí vyjádřit následovně:



Invariant bylinného syžetu, nakolik je jeho status pouze rekonstruktivní, je třeba vytvořit, či lépe řečeno směřovat k pokusu o jeho vytvoření, aby vůči tomu, co je v bylině variantní, lépe vystalo to, co je neměnné. Zároveň je však třeba pomýšlet během toho na paralelní vytváření jakéhosi *pantotypu* syžetu byliny, tj. souhrnu toho, co se v syžetu může

⁹⁸ Jako to se syžety *Dobryňa Nikitič a drak* a *Stavr Godinovič* snažil učinit V. P. Anikin, viz В. П. АНИКИН, *Былины: Метод выяснения исторической хронологии вариантов*, Москва: Издательство МУ, 1984.

⁹⁹ Použitá terminologie („narativní gramatika“ a „diskurz“) je do jisté míry vypůjčena z todorovsko-barthesovské analýzy narativu, viz např. T. TODOROV, *Poetika prózy*, Praha: Triáda, 2000, s. 23–94, zejm. 65n. Srov. k tomu M. PECHLIVANOS et al., *Úvod do literární vědy*, Praha: Hermann & synové, 2009, s. 55–68 a R. MÜLLER & P. ŠIDÁK (eds.), *Slovník novější literární teorie...*, s. 175–178 a 581.

¹⁰⁰ Na tuto významotvornou a významonosnou funkci syžetu/narativní struktury navážu níže, v kapitole 1.2.4.

vyskytnout (je-li invariant syžetu *průnikem všech množin*, pantotyp syžetu je *součtem všech množin*). Tyto dvě heuristické kategorie, tedy model abstraktní logiky narativní struktury v invariantu a hypotetický ideální model potenciálně dokonalé formy v pantotypu,¹⁰¹ je třeba vytvořit, abychom mohli onen tak proměnlivý a variantní fenomén, jakým bylina je, podrobit analýze (tj. vnitřní i vnější komparaci) a interpretaci. Ani hypotetické dodání nových dat do heuristického modelu, s nímž pracujeme (tj. přidání nových písní do procesu vytváření pantotypu konkrétního syžetu),¹⁰² nemůže nikdy vést k jeho „falsifikaci“ (totiž nalezení protipříkladu a zrušení hypotézy),¹⁰³ nýbrž pouze poupraví konfigurační síť vztahů mezi jednotlivými varianty, na jejichž základě jsme heuristický model vytvořili.

V literatuře o bylinách se tedy mluví o celé řadě syžetů-heuristických modelů invariantů; podle tohoto kritéria je utvořen i vynikající katalog syžetů a jejich realizací z pera Ju. I. Smirnova.¹⁰⁴ Známe tak například syžety jménem *Aljoša Popovič a Tugarin*, *Ilja Muromec a Idoliště*, *Sadko a Mořský car* a mnohé, mnohé další.

Základ této práce tvoří analýza dvou takovýchto syžetů, tedy *Svjatogor a tíha zemská* (= TÍHA)¹⁰⁵ a *Setkání Ilji Muromce se Svjatogorem* (= SMRT), a to v jejich třiceti sedmi písňových realizacích, bylinách. Ani v jednom ze zde přeložených narativů však žádný z těchto syžetů pochopitelně nepotkáme v jeho ideální podobě, ale naopak se setkáme s celou řadou jejich vzájemných kombinací a zároveň se spoustou případů, kdy byly tyto základní syžety „kontaminovány“ (jak se tomu obvykle říká v ruské badatelské tradici, já bych však hovořil spíše o „amplifikování“) syžety jinými – zde tedy zejména syžety *Uzdravení Ilji Muromce* (= UZDRAVENÍ) a *Svjatogorova nevěrná žena* (= NEVĚRNÁ ŽENA).

Ve druhé části této práce se pokusím o vytvoření pantotypu prvních dvou základních svjatogorovských syžetů a o jeho vnitřní strukturální rozbor, během něhož zároveň vyvsta-

¹⁰¹ V této koncepci jsem byl inspirován i pojetím logotypu a idealtypu, které představil D. ANTALÍK, *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace*, Praha: Oikoymenth, 1997, s. 201–202. Antalík za logotyp považuje právě rozpoznání nevědomých struktur a racionálních forem, které „podmiňují a vymezují [...] empirické obsahy“ mýtu, jakousi logiku struktur (= invariant), za idealtyp pak zase ideální formu, hypotetický koncept, který je „heuristický, badatelský a tvůrčí“ a zprostředkovává výzkumný model, „určitou provizorní formu poznání, která nechává průchod badatelské invenci“ (= pantotyp).

¹⁰² Představa o stabilitě syžetu je utvářena a hlavně deformovaná dostupným materiálem, resp. jeho výsekovostí a nahodilostí. Je tedy třeba vážně počítat s touto inherentní arbitrárností našeho obrazu systému epické bylinné tradice a navíc pak i s možností pozměnění „kánonu“ hypotetickým přidáním nových empirických dat, tj. objevením nových bylin (ačkoliv je tato možnost díky „smrti“ této tradice již zcela ze hry, je třeba brát ji a její možné následky v potaz hypoteticky, a to zejména v souvislosti objevu nových archivních dat – ostatně část svjatogorovských písní, které byly dříve sebrány, mi nebyla po čas psaní práce fyzicky přístupná, tudíž bude možné tuto hypotézu časem testovat v praxi a pokusit se dodáním nového materiálu o falsifikaci či poupravení závěrů, k nimž docházím).

¹⁰³ Jak píše Propp, „nejde o množství materiálu, nýbrž o kvalitu jeho zpracování“ (*Morfologie pohádky...*, s. 28).

¹⁰⁴ Ю. И. СМІРНОВ, *Былины: Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях*, Москва: ИМЛИ, 2010.

¹⁰⁵ Pro vysvětlení rozdílu mezi syžety psanými kurzívou a epizodami psanými kapitálkami viz níže, oddíl 2.1.

nou určité kontury invariantu a jeho základní logické struktury. Předtím je však třeba pohovořit ještě o několika metodologicky závažných vlastnostech zkoumaného materiálu, aby byl seznam metodologických nástrojů vyskládaných na pomyslném operačním stole kompletní.

1.2.3. Intertextualita, loci communes, narativní jednotky a recepční hledisko

Dalším důležitým aspektem bylinného žánru, který implicitně vyplývá z předešlých řádků a který je zde třeba zmínit, neboť bude zaujímat významné místo v následujícím zkoumání, je také bytostně *intertextuální povaha* této tradice, která zároveň souvisí s tzv. recepčním hlediskem ke zkoumání ústní epiky (tj. s otázkou přijetí a reakce posluchačů). V rámci popisu tohoto aspektu se již také posuneme od čistě formálních, textologických zásad zkoumání bylin k problematice nesení významu.

Orálně-formulaická teorie trpí totiž ve své klasické podobě jistou bezkontextovostí a byla často kritizována za to, že jí příliš nezajímá reakce a pochopení publika, nýbrž se věnuje pouze performanci čistě z hlediska *techné* epického pěvce.¹⁰⁶ Parry-Lordovu teorii v posledních dekadách v tomto ohledu nejvíce rozpracoval odborník na epickou ústní poezii James Miles Foley. Ten přišel s koncepcí tzv. „imanentní tradice“ (*immanent art*)¹⁰⁷ – tvrdí, že orální příběhy jsou vždy v kultuře *imanentně přítomny jako celek tradice* a že žádný příběh (text) není možné pochopit jen z něj samého, nýbrž je třeba brát v potaz *celou tradici*, neboť jedině tak bude možné postihnout všechny spojitosti, aluze a kontrasty mezi texty (a jejich významy!), které snad lidé, tj. pěvci i jejich posluchači, mohli cítit.¹⁰⁸ Imanenci tradice Foley definuje jako „sadu metonymických, asociativních významů, které jsou institučně vyjadřovány prostřednictvím ověřených idiomů nebo rejstříků buď během anebo na základě autority tradiční orální performance.“¹⁰⁹

A podle Foleyho je právě formulaická konstrukce epiky to, co poskytuje diskurzivní intertextuální strategii, která posluchače odkazuje k známému sémantickému univerzu tradice.¹¹⁰ Každá narativní jednotka musí být chápána nejen ve své konkrétní „textové realiza-

¹⁰⁶ Viz např. A. DUNDES, „Foreword“, in: J. M. FOLEY, *Theory of Oral Composition: History and Methodology*, s. ix–xii.

¹⁰⁷ Termín si vypůjčil od Carol J. Clover, odbornice na islandské ságy a orální žánr *þættir* (C. J. CLOVER, “The Long Prose Form”, in: *Arkiv för nordisk filologi* (101/1986), s. 10–39), která přišla v podobném kontextu s konceptem „immanent whole“. Srov. diskuzi v GÍSLI SIGURDSSON, *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition: A Discourse on Method*, Cambridge, Mass. – London: Milman Parry Collection of Oral Literature, 2004, s. 45n. Nutno však dodat, že Foleyho koncept je přítomen i v jeho pracích z průběhu 80. let, vypůjčený je tedy pouze pojem, jímž svou teorii zaštitil.

¹⁰⁸ Srov. J. M. FOLEY, *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991 [tato publikace mi bohužel nebyla dostupná a musel jsem vycházet z jiných Foleyho monografií a článků, kde koncepci *immanent art* shrnuje a dále rozvíjí (zejména *The Singer of Tales in Performance*); proto také neuvádím tuto publikaci v bibliografii].

¹⁰⁹ J. M. FOLEY, *The Singer of Tales in Performance*, s. 5–7; srov. TÝŽ, „Word-Power, Performance, and Tradition“, s. 282.

¹¹⁰ *Tamtéž*.

ci“, ale také jako extratextuální, resp. intertextuální resonance či reference k ostatním narativům známým jak pěvci, tak – a to zejména – posluchačům písně.¹¹¹ Pro plné pochopení tohoto mechanismu je potom podle Foleyho názoru nutná dobrá filologická obeznámenost s tradicí a badatel si musí vyvinout synchronní i diachronní kompetenci v porozumění „tradiční gramatice“ konkrétní literární tradice. Je třeba znát repertoár konkrétního pěvce a školu či komunitu, odkud své písně čerpal, čímž se vytvoří synchronní kontext. Následně je ovšem třeba kontextualizovat dílo i v diachronním pohledu a z hlediska historických, genetických zkoumání rozšířit kontext až do předtextové hladiny v rámci dané tradice.¹¹² Tomu všemu se pokusím v následujícím vyhovět.

Jinými slovy a aplikováno na náš materiál: bylinné narativy mezi sebou mají řadu intertextových afinit a tzv. „motivických shod“ napříč různými syžety. Jejich formálním základem jsou nejčastěji tradiční formule, sdílené více písněmi, a následně jejich komplexní klastry uspořádané do narativních jednotek, které utvářejí základní skladbu syžetů jako „stavební materiál“ eposu. Tato místa („*topoi*“) pak fungují jako intertextové odkazy napříč imanentním celkem tradice a jejich vzájemná dialektika pomáhá konstruovat smysl narativu v rámci dané tradice.

Takovýmto způsobem podle mého přesvědčení ostatně v základu fungují všechny tradiční symbolické systémy (např. „folklor“ nebo „náboženství“ libovolné kultury) – velice pěkná je metafora virtuální internetové sítě, kterou k popisu epické tradice používá M. Hejkalová v předmluvě k poslednímu vydání finského eposu *Kalevala*:¹¹³ Epos je neurčitý virtuální svět, který není možné nikdy naplno evokovat (jelikož je v tradici přítomen imanentně, jak víme od Foleyho), ani jej dokonale lokalizovat, a není možné ani určit jeho stáří (neboť se v něm snoubí prvky tradice staré staletí s prvky starými teprve pár hodin). Můžeme jít v této metafoře dál a tvrdit, že rámci této epické „virtuální sítě“ se některé tradiční prvky, které jsou z hlediska kulturního kontextu důležité pro nositele této tradice, vzájemně memeticky¹¹⁴ kopírují, množí se, transformují se a zrcadlí vždy v nových kontextech a nových syžetech, čímž vytvářejí právě onu sdílenou síť „folklorní moudrosti“ (stejně jako se tomu děje na internetu¹¹⁵), či sdílených syžetových prvků.

¹¹¹ J. M. FOLEY, „Tradition and the Collective Talent: Oral Epic, Textual Meaning, and Receptionist Theory“, in: *Cultural Anthropology* (1/2/1986), s. 203–222: 215.

¹¹² J. M. FOLEY, *Oral Traditional Epic...*, s. 7–10.

¹¹³ M. HEJKALOVÁ, „Průvodce *Kalevalou* pro laiky“, in: J. ČERMÁK (ed.), *Kalevala...*, s. 11–28: 17.

¹¹⁴ Koncept „memetiky“ a šíření „memů“ jakožto pojmosloví pro deskripci kopírování a šíření kulturních reprezentací metaforicky ekvivalentní ke „genetice“, která popisuje šíření „genů“, zavedl R. DAWKINS (*The Selfish Gene*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1989 (¹1976), s. 192). Ačkoliv je jeho původní pojetí jen metaforou, byl tento koncept (tj. biologizující metaforizace procesu šíření kulturních reprezentací) dále rozveden mnoha autory.

¹¹⁵ Ostatně Dawkinsův pojem *mem* v současnosti žije zejména jako popis virtuálně (a virálně) se šířících obrázků na dané téma – stovky variací konkrétního internetového memu jsou dokonalým příkladem

Mluvit o těchto motivických shodách na úrovni narativních jednotek bylin bude podle mého názoru nejlepší pomocí obecného pojmu *topos*, který do literární komparistiky zavedl medievalista Ernst Robert Curtius¹¹⁶ - *topos* (N. pl. *topoi*) označuje společné místo (řec. *topos koinos*, lat. *locus communis*) sdílené v rámci určité literární - v našem případě však orální - tradice a do literární vědy byl tento užitečný analytický pojem již dávno implementován.¹¹⁷

Byliny tedy, jako každý „sdílený“ orální žánr, obsahují velký repertoár těchto společných míst, *topoi*. Jedná se o shody, které se již nepohybují primárně na úrovni formální skladby narativu, nýbrž zejména o shody na úrovni sémantických jednotek vyprávění (a jejich funkcí, tzv. „mytémů“, viz kapitulu 1.2.5), ale i shody v narativní struktuře těchto jednotek. Je zcela nutné tyto motivické i strukturní shody rozpoznávat a sledovat, jak si je byliny vypůjčují mezi sebou a jak s nimi pracují, tedy jakým způsobem začleňují tato tradiční *topoi* či jejich sekvence do sémantické struktury svého konkrétního narativu.

Samotné rozpoznání topu a jeho zaevidování nemá totiž žádný pozitivní vliv na lepší pochopení smyslu textu, o něžž nám půjde především. (Nicméně striktně formální katalog a seznam konkordancí *topoi* v rámci bylinné tradice by nám byl velice usnadnil práci.) *Topos* není jen technická textová skutečnost, ale zejména odkaz na kulturní danosti typu *longue durée*.¹¹⁸ Důležité je tedy nejen *topos* rozpoznat a správně jej usouvztažnit s jeho dalšími výskyty v rámci tradice, ale zejména zkoumat, do jakých nových významových vztahů ve svém „novém bydlišti“ vstupuje, za jakým účelem byl použit, jestli nějak rezonuje s dalšími *topoi* použitými ve stejné bylině či v jiných bylinách s podobným příběhem apod.

Tradiční *topoi* lze v bylinách rozeznávat na několika úrovních jejich vnitřní komplexity (jedná se zde o rozčlenění s hranicemi pouze natolik ostrými, nakolik jen abstraktní kategorie naplňované rozmanitými *concrety* dovolí):¹¹⁹

(1) *Epiteton constans*. Tj. nejrůznější dvojslovná pojmenování typu „širé pole“, „sivý orel“, „šedý vlk“, „dobrý kůň“ apod.¹²⁰ Zde jde o součást žánrového repertoáru jakožto jeho nezákladnější stavební prvek a jedná se o víceméně technickou pomůcku, která, ačkoliv má i výrazně „poesiogenní“, typizační funkci, má jen omezenou sémantickou schopnost „dávat smysl v rámci syžetu“. Proto je ovšem třeba si jich všítat a nevyvozovat z jejich kontextuálního užití v konkrétním variantu byliny přílišnou váhu.

(2) *Tradiční formule*. Tj. delší formulaická vyjádření na hranici konstantního epiteta a topu. Jedná se o formule typu „vyjel v širé pole“, „udeřil Ilja svou palicí bojovou“, „povídá

současného virtuálního folkloru, v němž masa nekonkrétních zástupců Lidu realizuje svoje variace na tradicích daná témata/obrázky; srov. databázi internetových memů, <http://knowyourmeme.com/>.

¹¹⁶ Zejména ve své monumentální práci *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (1948; česky E. R. CURTIUS, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha: Triáda, 1998).

¹¹⁷ Srov. M. PECHLIVANOS et al., *Úvod do literární vědy*, s. 89–102.

¹¹⁸ Srov. C. GUILLÉN, *Mezi jednotou a růzností: Úvod do srovnávací literární vědy*, Praha: Triáda, 2008, s. 234.

¹¹⁹ Srov. „typologii syžeto-kompozičních stereotypů“ v Л. А. АСТАФЬЕВА, *Сюжет и стиль былины*, s. 26–28.

¹²⁰ Srov. P. D. UXOV, „Fixed Epithets in the *Byliny* as a Means of Creating and Typifying Images“, in: F. J. OINAS & S. SOUDAKOFF (eds.), *The Study of Russian Folklore*, The Hague – Paris: Mouton, 1975, s. 219–231.

Svjatogor taková slova“, či typické pasáže popisující sedláni koně, vstup bohatýra do knížecí síně apod.¹²¹ Jde však často spíše o žánrovou nutnost, epickou retardaci děje, pěvcovy oblíbené fráze či metrické formulaické prefabrikáty, tedy rovněž jde o víceméně technickou záležitost, která už je ovšem do větší míry „dějotvorná“ („naratogenní“) a tudíž se její použití řídí o něco méně arbitrárními pravidly než použití epiteta *constans*.

(3) *Tradiční topos* v pravém slova smyslu.¹²² Tedy strukturální, ale i doslovné variace na tradiční epizodu či syžetový narativní prvek, který má jasnou sémantickou funkci v rámci narativu, jako je například /dohánění postavy na koni/, /inhibice hrdiny/, /zákeřnost umírajícího/ a mnohé další narativní jednotky,¹²³ na úrovni toho, co nazývám (a níže zdůvodním proč) „mytémy“. Tradiční topos je tedy již netechnický, čistě a cele dějotvorný a významuplný element písni (není již použit *metri causa*, nýbrž *artis causa*¹²⁴), který píseň sdílí s jinými varianty sebe sama, nebo s jinými syžety.

Právě u tohoto posledního typu shod narativních jednotek, u těchto tradičních topoi, v nichž se projevují strukturální variace různých mytémů, bude také nejdůležitější zkoumat jejich strukturální vazby jednak v rámci jedné byliny, ale také v rámci celé bylinné tradice (v imanentním celku), i paralely a homologie v rámci indoevropské epiky jako celku ještě vyššího stupně obecnosti. Právě s těmito topoi/mytémy a jejich syntaktickými řadami pak bude možné provádět komparativní analýzu vůbec.

Co se týče skladebného hlediska, tedy pohledu pěvce, nebudeme si občas jisti, zda pěvec konkrétní topoi použil z důvodu tradicionalismu (tedy: tohle do této konkrétní byliny, do jejího syžetu, patří), anebo zda představují jeho vlastní inovace v syžetu (tedy: tohle znám odjinud, z jiných písní, ale hodí se to sem). Uvidíme, že tyto dvě možnosti bude možné do jisté míry usouvztažnit (tj. relativizovat) z hlediska strukturální analýzy zkoumaných syžetů, tj. z hlediska schematické narativní organizace těchto narativních prvků v sémantickém rámci syžetu. Jinými slovy: Z hlediska toho, jak to „dává smysl“.

Při analýze topoi je také třeba počítat i s tím, že často empiricky neznáme míru sdílených předpokladů, tedy sdílených znalostí zpěváka a posluchačů – tj. neznáme míru

¹²¹ Srov. P. D. UXOV, „Commonplaces [*loci communes*] as a Means of Documenting *Byliny*“, in: *tamtéž*, s. 207–217.

¹²² „Tradiční topos“, jak ho definují Scholles a Kellogg (R. SCHOLLES & R. KELLOGG, *Povaha vyprávění*, s. 30–32) se skládá z *tradičního motivu* a *tradičního tématu*. Motivy jsou podle nich obvykle vztaženy k vnějšímu světu, témata zase ke světu abstraktních idejí a konceptů – ukázat to lze například na topu „sestup hrdiny do jeskyně/podsvětí“: Tradičním motivem je v tomto případě sama hrdinova katabasis a tradičním tématem, které je tímto motivem řešeno, je pak snaha o dosažení moudrosti, či o narušení/dosažení Jiného světa. („Artikulovaná řada topoi“ se pak podle Scholese a Kellogga nazývá mýtus, ale k tomu níže.)

¹²³ Šikmé závorky / a / uvozující každý jednotlivý topos (resp. mytém) mají naznačovat jeho abstraktní, povahu, stejně jako se šikmá závorka používá v lingvistice k naznačení abstraktní fonemické (tj. fonologické, systémové) povahy znaku v rámci systému oproti jeho konkrétní fonetické realizaci, k jejímuž zápisu se používá závorek hranatých, tj. [a]. Realizací mytému /dohánění postavy na koni/ by tedy bylo [Ilja Muromec dohání Svjatogora na koni].

¹²⁴ Srov. J. M. FOLEY, *The Singer of Tales in Performance*, s. 213.

a způsob *recepce* těchto topoi, nevíme, jak působily na posluchače a s jakými denotacemi a konotacemi se jim spojovaly. Jinými slovy máme jen málo empirických poznatků o onom recepčním „implicitním auditoriu“,¹²⁵ neboť onen imanentní celek tradice je v případě bylinné epiky naší rekonstrukcí, která je daná, jak bylo výše poznamenáno, neúplným penzem materiálu, který má charakter „výseku z výseku“¹²⁶ a navíc etnografických zpráv o chování auditoria není mnoho – i když se přesto pokusíme o jeho zhodnocení ve světle údajů z našich bylin. Jelikož tedy náš pohled na recepční hledisko závisí na rekonstrukci utvořené na základě sporých etnografických dat, bude třeba si při analýze významu topoi být neustále vědomi úrovně hypotetičnosti či naopak návaznosti na empirická data, na jaké se momentálně pohybujeme.¹²⁷ Přesto se však této možnosti výkladu nesmíme předem vzdát a bude třeba na materiál položit větší množství možných interpretačních mřížek, abychom se pokusili zahlédnout, s jakými společenskými a kulturními významy a hodnotami pásmo svjatogorovských pracuje a pohrává si s nimi.

K tomu se, jaké kontexty mohly být potenciálně při poslechu bylin o Svjatogorovi ve hře a jaká konkrétní topoi, jaké konkrétní mytémy mohly sloužit jako zprostředkovatelé napříč masou tradičních narativů a jejich významů, se dostaneme v závěru druhé části této práce. Tam se po strukturální analýze všech vnitřních mechanismů svjatogorovských bylin a po zrekonstruování invariantu a jeho lokálních variant pokusíme následně mapovat naše zjištění na možné vazby se sociokulturními danostmi jednak ruského Severu konce 19. století, ale rovněž (hypoteticky) Kyjevské Rusi.

Závěrem této prolegomenální metodologické části práce je třeba vyložit ještě základy mého strukturálního přístupu ke zkoumané látce, obhájit její pojmání jako mýtus (1.2.4 a 1.2.5) a následně zhodnotit tradičně konstruovaný vztah mezi mytologií a epikou (1.2.6).

1.2.4. Pojetí mýtu

Jak jsem již naznačil použitím termínu *mytém* jakožto funkce sdílených topoi, hodlám v této práci přistupovat ke vzorkům ruského epického folkloru, ke svjatogorovským bylinám, obdobným způsobem jako k mýtu. Jelikož toto rozhodnutí může vést k nepochopení a k různým desinterpretacím toho, o co se chci snažit, je třeba, abych zde nastínil své religionistické chápání mýtu a mytologie.

Není asi nutné nějak zvlášť zdůrazňovat, že rozhodně nechápu „mýtus“ v tom

¹²⁵ Pro aplikaci literárního recepčního Wolfganga Isera a Hans-Georga Jausse na studium orálních tradic viz J. M. FOLEY, *The Singer of Tales in Performance*, s. 42–47.

¹²⁶ Používám zde formulaci Lubomíra Ondračky, který jako „výsek z výseku“ označuje zachovaný materiál staroindických *samhit*, tedy Rgvédu, Jadžurvédu, Sámavédu a Atharvavédu, které podle něj stejně představují jenom maličký, elitní zlomek tehdejší tradice (L. Ondračka, osobní sdělení).

¹²⁷ Jistý vzor, tedy aplikaci recepčního přístupu na exempla „mrtvé“ orální poezie, na homérské hymny a staroanglickou heroickou poezii, představuje J. M. FOLEY, *The Singer of Tales in Performance*, s. 136n.

významu, v jakém je tento pojem používán v konvenčním diskurzu většiny současných jazyků, tj. jako „nepravdivý příběh“, popřípadě „blud“. Toto hledisko je třeba ihned odsunout do limba potlačených významů a věnovat se tomuto pojmu čistě jakožto analytickému termínu používanému v religionistice s ohledem na náboženské systémy archaických kultur. Problematicke vymezení tohoto pojmu se velice zevrubně věnoval např. folklorista Lauri Honko, který shrnul řadu střízlivých kritérií, na nichž je podle něj možné stavět definice mýtu různé šíře a analytické užitečnosti;¹²⁸ nehodlám zde všechna tato kritéria reprodukovat či rozvádět.¹²⁹

Co je ovšem podstatné, nechápu mýtus ani jako žánrové vymezení oproti jiným literárním a slovesným útvarům, jako je například pohádka, epos, legenda, pověst, atd. Na takovém „vymezení se“ (*de-finitio*) také stojí nejčastější definice mýtu folkloristické, literárně vědné, historické, aj. Jejich výsledkem jsou obvykle esencialistická tvrzení typu „mýtus je posvátný příběh“, „mýtus je příběh, v němž figurují bohové či héroové“, „mýtus je vysvětlující (aitiologický) příběh“, atd. Již dříve jsem předeslal, že tyto „žánrové války“ snaží se o přesné zaškatulkování byliny nebo mýtu do spektra folklorních žánrů považují za zbytečné a ani zde se nehodlám jimi zabývat.

Nelze je ovšem odmítnout zcela: Je totiž zřejmé, že samotní nositelé tradic mají často ve svém jazyce pojmový aparát, jímž více či méně striktně rozlišují mezi různými úrovněmi „pravdivosti“ či „posvátnosti“ svých narativů, že např. dělení na „pohádky“ a „mýty“ je častou emickou (a tedy nikoliv západní, akademickou, etickou) kategorií používanou různými domorodými národy, jak na to ve své klasické stati upozornil antropolog William Bascom.¹³⁰ Tvrdí například, že mýty jsou „[verbální] prozaické narativy, které jsou ve společnosti, v níž jsou vyprávěny, považovány za pravdivé zprávy o tom, co se událo v dávné minulosti“, ¹³¹ a stojí v protikladu k pohádkám.

Zmiňuji to zde, jelikož i v ruské folklorní tradici existují náznaky toho, že ontologický „pravdivostní status“ *bylinné epiky* byl zcela jiný, než status *pohádky*. Ilustrací toho je např. přísloví: „Сказка складка, песнь был“, ¹³² tedy ve volném překladu: „Pohádka je vymyšlená

¹²⁸ L. HONKO, „The Problem of Defining Myth“, in: A. DUNDES (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1984, s. 41–52.

¹²⁹ Dobrým, relativně stručným úvodem k dějinám teorie mýtu je např. ROBERT A. SEGAL, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2004. Badatelskou diskuzi s metateoretickými přesahy také skvěle shrnuje ERIC CSAPO, *Theories of Mythology*, Malden: Blackwell, 2005. Skvělý je také A. VON HENDY, *The Modern Construction of Myth*, Bloomington: Indiana University Press, 2002. Ultimátním průvodcem je však monumentální práce WILLIAMA G. DOTYHO, *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa – London: University of Alabama Press, 2000; Doty také uvádí jednu z nejvíce vyčerpávajících definic mýtu, s jakou jsem se setkal, srov. s. 33–34 (definice) a 34–87 (její rozvedení a vysvětlení).

¹³⁰ W. BASCOM, „The Forms of Folklore: Prose Narratives“, in: *Journal of American Folklore* 78 (1965), s. 3–20.

¹³¹ *Tamtéž*, s. 4.

¹³² Přísloví uvádí K. C. АКСАКОВ, *Полное собрание сочинений*, том I, Москва: Наука, 1889, s. 380; cit. dle A. E. ALEXANDER, *Bylina and Fairy Tale: The Origins of Russian Heroic Poetry*, The Hague – Paris: Mouton, 1973, s. 17.

[dosl. složená], píseň se [skutečně] stala, byla.“ Posluchači chápali byliny jako zprávy o událostech, které se skutečně staly, které měly dopad na dění v tomto světě, ačkoliv dnes již by takových bohatýrských činů, o jakých se zpívá v písních, nikdo nebyl schopen.¹³³ Musíme tedy toto hledisko brát vážně; a mým záměrem není rozbořit konvenční a užitečné klasifikace folklorních žánrů, ani žánrovou klasifikaci jako takovou. Domnívám se pouze, že žánrové pojmání mýtu je heuristicky poněkud impotentní a v pochopení podstaty mýtu ústí do slepé uličky, anebo – ještě hůře – do uličky vedoucí někam, kam není radno chodit.

Je mi proto blízký názor Clauda Lévi-Strausse, jenž považuje domorodá rozlišování za zajímavá pro etnografa, ale pravděpodobně nevycházející z podstaty věci,¹³⁴ a odmítá „unáhlené názory na to, co je a co není mytické,“ a chce záměrně studovat „veškeré duchovní či společenské projevy zkoumaných etnických skupin, u nichž se v průběhu analýzy ukáže, že nám umožní mýtus doplnit nebo vyjasnit.“¹³⁵

Moje pojmání mýtu tedy není založené ani na žánrové klasifikaci, formálně-komunikativním hledisku, ani na pravdivostním statutu dotčených narativů, ať už by se jednalo o pohled emický či etický. Na rozdíl od jiných folklorních textů, jež jde z hlediska sémiotiky charakterizovat na základě výrazu a komunikační funkce (např. nářky, urážky, kletby) nebo pomocí vazby na specifické společensko-kulturní danosti (např. balady, pořekadla, častušky), podstata mýtu (a eposu) spočívá podle mne primárně v mimotextových vztazích a konotacích narativu. Z toho je zřejmé, že mýtus si žádá poněkud jinou konceptualizaci. Zde je tedy má minimální definice mýtu:¹³⁶

Mýtus není žánr. Mýtus je *modus fungování narativu*. A „mytičnost“ mýtu, tento *modus*, spočívá v tom „dávat smysly“. Tedy *mýtus je narativ, jehož struktura umožňuje dávat smysly s ohledem na společenskou ideologii dané kultury*. Mytičnost narativu spočívá v tom, nakolik dokáže řešit několik sémantických rovin současně, usouvztažnit je, převádět mezi sebou a objasňovat jednu druhou s ohledem na hodnoty a ideologii konkrétní společnosti. To je právě sociálně-kulturní funkce mytických narativů: Dokáží jeden základní problém řešit na několika rovinách najednou, převádět problémy neřešitelné na jedné úrovni na problémy ve stejné sféře řešitelné, nebo na analogické problémy řešitelné v jiné sféře¹³⁷ (proto jsou je

¹³³ Srov. Б. Н. Путилов, „Былины – Русский народный эпос“, in: ТЫЖ (ed.), *Былины*, вступительная статья, составление, подготовка текстов и примечания Б. Н. Путилова, СПб.: Инапресс, 1999, s. 5–69: 8–9.

¹³⁴ C. LÉVI-STRAUSS, „Struktura a forma“, in: *Strukturální antropologie - dvě*, přel. J. Vacek, Praha: Argo, 2007, s. 111–137: 122. A dále: „[Z]jišťujeme, že vyprávění mající v jedné společnosti povahu pohádek jsou pro jinou společnost mýty a naopak – to je první důvod, proč se mít na pozoru před svévolnými klasifikacemi.“

¹³⁵ C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologica**: *Syrové a vařené*, s. 16. Toto hledisko mu umožnilo v jedné jeho slavné stati zahrnout do strukturální analýzy mýtu o Oidipovi i „verzi“ tohoto mýtu poskytnutou Sigmundem Freudem a jeho „oidipovským komplexem“; srov. C. LÉVI-STRAUSS, „Struktura mýtů“, in: ТЫЖ, *Strukturální antropologie*, přel. J. Vacek, Praha: Argo, 2006, s. 182–204: 193n.

¹³⁶ Vymezení pojmu *epos* se s ohledem na zde řečené budu věnovat níže, viz kap. 1.2.6.

¹³⁷ Srov. J. M. MELETINSKIJ, *Poetika mýtu*, přel. J. Žák, Praha: Odeon, 1989, s. 180: „Mytologie ustavičně vykládá méně srozumitelné skrze srozumitelnější, rozumem neuchopitelné skrze rozumově vyložitelné a zejména

pochopení zákonitostí mýtů nesmírně důležité znát principy fungování izomorfismu, analogie, homologie, metafory, metonymie, či synekdochy), a díky rozehrávání několika paralelních sémantických polí a jejich vnitřních strukturních vztahů umožňuje konstrukci smyslu v rámci dané symbolické soustavy a její společenské ideologie.¹³⁸ Mýtus funguje jako čočka teleskopu či mikroskopu, jako mediátor, který umožňuje spatřit události kosmického rozměru ve snesitelné podobě – ale i naopak.¹³⁹

Je pochopitelné, že taková definice je příliš široká a spadne do ní příliš mnoho, přičemž hrozí riziko, že bude ohrožena její deskriptivní i analytická užitečnost. Domnívám se ovšem, že za určitých podmínek takové pojetí může být prospěšné, je však třeba říci ještě mnoho, aby byla její užitečnost zřejmá.

Předně jistě platí, že ačkoliv „všechny mýty jsou příběhy, ne všechny příběhy jsou mýty“.¹⁴⁰ Avšak většina příběhů má podle mého *potenciál k mytizaci*. Jindy menší, jindy větší, záleží na tom, jak moc příběh a jeho struktura poskytuje možnost „dávat smysl“ v rámci dané sociální ideologie. Z takového pohledu lze tak jako na příběh s mytizační funkcí pohlížet i např. na osobní nárek (ruský folklorní žánr *плач*) se silným lidským apelem a tragickým příběhem v pozadí, na pohádku s iniciační strukturou, či na prostou novinovou zprávu dejme tomu o přepadení mladé české dívky nějakým mladíkem – ta při přechodu do orální kultury pavlačových babiček může brzy získávat mytický charakter s potenciálem ustavovat a afirmovat předdefinovaný světonázor a převádět hodnotu příběhu na jinou úroveň: Ve druhém, třetím převyprávění se již polarizují opozice, událost se stala v liminálním čase soumraku či úsvitu, dívka byla jistě neplnoletá a panenská, mladík naopak nejspíš přistěhovalec, pravděpodobně muslim, v horším případě nepochybně Rom... Kola ustavování smyslu příběhu v rámci symbolické soustavy se roztácejí a mytický potenciál příběhu všechny významy lačně hltá.

Takové použití by bylo sice jistě pozoruhodné z hlediska kontextuálního studia moderních fám, urban legends, či konspiračních teorií, ale možná poněkud zbytečné z hlediska studia epiky. Podstatná je zde ovšem skutečnost, že mytizace, tedy mýtus jako modus fungování narativu, je podle mne něco, co je výsostně vlastní zejména *tradičním orálním příběhům*. Právě orální narativita má díky své imanentně intertextuální povaze největší potenciál k vytváření příběhů s mytickou funkcí a smyslem, příběhů, které tvoří zásobárnu sdílených vědomostí, společenských imperativů, hodnot, ale i neřešitelných problémů, konfliktů a perverzí. Nezbytnost tohoto aspektu *vyprávění* jako takového podle mne skvěle popsal klasicista Walter Burkert, byť ze svého behaviorálně-biologizujícího

obtíže řešitelné, skrze snáze řešitelné.“ K této integrační funkci mýtu srov. R. BARTHES, „An Introduction to the Structural Analysis of Narrative“, in: *New Literary History* 6/2 (1975), s. 237–272: 269n.

¹³⁸ Jak píše např. BRUCE LINCOLN, mýtus je „ideologie v narativní formě“ (*Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1999, s. xii).

¹³⁹ W. DONIGER, *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth*, New York: Columbia University Press, 1998, s. 7n.

¹⁴⁰ G. S. KIRK, „On Defining Myths“, in: A. DUNDES (ed.), *Sacred Narrative*, s. 53–61: 56.

pohledu na věc: „[P]ouhá radost z vyprávění [...] poukazuje k nějaké základní biologické hodnotě, stejně jako přitažlivost „sladkostí“ poukazuje k základní hodnotě karbohydrátů ve výživě. Tato hodnota možná spočívá vůbec v existenci množství sdílených, verbalizovaných zkušeností, které je obtížné nahradit.“¹⁴¹

Je také zřejmé, že mýtus je v pojetí, které zde naznačuji, něco bytostně mnohoznačného, polyvalentního, protože jestli není význam příběhu nějak implicitně dán, ale ustavuje se teprve v jeho vstupování do kulturního ideologického kontextu a nutně se tedy vyvíjí a mění s časem i prostorem, nelze tímto způsobem význam analyzovaného mýtu nikdy redukovat na jednu rovinu, na jednu jeho bezprostřední referenci.

Proto mi není blížká žádná z teorií mýtu, které se snaží odhalit jeden všeprostopující význam, který mýtus „má“, a tak mýtus „vysvětlit“: Ať už jde o vysvětlení psychologické (mýtus jako projev libida/kolektivního nevědomí/snů), vysvětlení sociologické (mýtus jako nástroj sociální koheze – či jejího opaku), vysvětlení tzv. cambridgské Myth-and-Ritual School (mýtus jako derivát rituálu/rituál jako realizace mýtu), vysvětlení antropologické (mýtus jako *charter* sociálního řádu), či další. Ve všech případech se totiž jedná o redukci bytostně polyvalentního fenoménu na jednu z jeho mnoha fazet a jeho kardinální nepochopení – respektive pouhé převedení struktury mýtu na jinou diskurzivní rovinu, která neoprávněně privileguje jednu jedinou sémantickou rovinu vyprávění.

Navíc, jak píše znovu Burkert, se zdá, „že specifická povaha mýtu neleží ani v jeho struktuře, ani v obsahu příběhu, nýbrž v účelu, pro nějž je využit [...]“; mýtus je tradiční orální příběh s druhotnou, parciální referencí k něčemu, co má kolektivní důležitost. Mýtus je aplikovaný tradiční příběh; a jeho relevance a důležitost pramení zejména z jeho aplikace.“¹⁴² Zároveň, jak upozorňuje religionista Martin Pehal, povaha mýtu nemusí být nutně lineárně narativní, ale spíš konfiguračně „ideografická“ a nediskurzivní – proto mohou být poselství mýtů stejně dobře vyjadřována ikonografickými prostředky.¹⁴³ Avšak z této konfigurační povahy sémiotického arzenálu mýtu podle mne také pramení častá příběhová „nesmyslnost“, ať už logická, kauzální či dramatická. Mýtus proto z hlediska racionality či selského rozumu místy zdánlivě „nedává smysl“ – a to nemluvím pouze o jeho nadpřirozených, nepřirozených či kontra-intuitivních elementech, nýbrž o na první pohled podivné nesmyslnosti a bizarnosti, jíž některé „žánrové čisté mýty“ (tj. např. mýty antických civilizací, u nichž není o jejich „mytičnosti“ sporu) a jejich protagonisté, kteří rozhodně nejsou literárními postavami s jasnými profily a motivacemi, na posluchače nebo čtenáře působí.

Jak však tato „nesmyslnost“ souvisí s oním proklamovaným „dáváním smyslu“, které

¹⁴¹ W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – LA – London: University of California Press, 1979, s. 26.

¹⁴² *Tamtéž*, s. 22–23.

¹⁴³ M. PEHAL, *Interpreting Egyptian Narratives: A structural analysis of the tale of two brothers, the Anat myth, the Osirian cycle and the Astarte papyrus*, Bruxelles: EME, 2014, s. 35–36.

má být jednou z konstitutivních vlastností mýtu? Jak takový ambivalentní a fluidní fenomén zkoumat, jak mu rozumět, jak z jeho mnohdy protichůdných či nejasných tvrzení vydobýt onen kulturně specifický „lokálně kontextualizovaný“¹⁴⁴ význam a smysl?

1.2.5. Strukturální analýza mýtu

Od 60. let 20. století se v sociální antropologii prosadil epistemologický přístup hojně inspirovaný tehdejší jazykovědou – strukturalismus. Ten se také stal jedním z nejplodnějších přístupů v rámci antropologické a religionistické interpretace mýtu právě s ohledem na jeho podivnou iracionalitu a mnohovýznamovost. Nejdůležitějšími proponenty toho přístupu jsou zejména Claude Lévi-Strauss, Algirdas J. Greimas, Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, Terence Turner, Edmund Leach, či Georges Dumézil. Jistým způsobem jsou pro mé pochopení strukturalismu při zkoumání symbolických soustav (náboženství, mytologie, epiky, rituálů, ad.) důležití také tzv. ruští formalisté,¹⁴⁵ v čele s Vladimírem Jakovlevičem Proppem a Romanem Jakobsonem, ale rovněž tzv. tartusko-moskevská sémiotická škola zastoupená jmény Jurije M. Lotmana, Borise A. Uspenského, Vjačeslava V. Ivanova a Vladimira N. Toporova. Ačkoliv byl klasický strukturalismus – saussureovský v lingvistice a lévi-straussovský v antropologii – již od 70. let notně kritizován z pozic tzv. poststrukturalistických a dekonstruktivistických, které odhalily jeho mnohá vnitřní omezení, přesto si myslím, že klasický strukturalismus je právě v této „poučené“ podobě stále velice plodným a inspirativním pohledem, velice užitečným právě ve snaze o pochopení řady kulturních reprezentací symbolických soustav, s mýty v čele.

Všem zmíněným autorům je společný zejména analogický pohled na fungování dvou „základních modelujících sémiotických systémů“, jak to nazývala tartusko-moskevská škola, tedy systému „primárního“, jazyka, a systému „sekundárního“, kultury. Ty jsou zakotvené jeden v druhém a vzájemně se strukturně regulují a vysvětlují.¹⁴⁶ V návaznosti na to chápal mýtus jako sémiotický systém druhého řádu např. R. Barthes.¹⁴⁷

Ke strukturalismu se váže i častá lingvisticko-sémiotická terminologie, kterou ve svém přemýšlení o symbolických soustavách rovněž implicitně používám. Aby však předešlé odstavce nepůsobily jako pouhé zaklínání se slavnými jmény, vysvětlím v následujícím, z jakých důvodů se domnívám, že strukturalismus je vhodným nástrojem ke zkoumání bylinné epiky – s přihlédnutím ke všemu, co jsme si o vlastnostech této tradice již řekli výše,

¹⁴⁴ O principu lokální kontextualizace hovoří HÅKAN RYDVIK, „Constructing Religious Pasts: Summary Reflections“, in: LARS B. MORTENSEN (ed.), *Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000–1300)*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006, s. 315–322: 316.

¹⁴⁵ Srov. k tomu C. LÉVI-STRAUSS, „Struktura a forma“, s. 111–113.

¹⁴⁶ YU. M. LOTMAN & B. A. USPENSKY, „On the Semiotic Mechanism of Culture“, in: *New Literary History* (9/2/1978), s. 211–232: 212 a 228.

¹⁴⁷ Srov. R. BARTHES, *Mytologie*, Praha: Dokořán, 2004.

k tomu, co jsme si řekli o mýtu, i s přihlédnutím k některým dílům zmíněných koryfejí.

Nejpodstatnější principy strukturalismu jsou z mého pohledu tři a jistým způsobem zde již implicitně zazněly. (1) Jednak jde o oddělování nezjevných struktur systému a jeho konkrétních realizací, což na příkladu jazyka Ferdinand de Saussure popsal jako rozdíl mezi „jazykem“ (*langue*) a „promluvou“ (*parole*).¹⁴⁸ *Jazykem* je v našem případě např. syžet, *promluvou* pak jednotlivé byliny; toto rozlišení je ale významné i na rovině analýzy narativního gramatiky v protikladu k narativnímu diskurzu. (2) Dalším axiomatem strukturalismu je tvrzení, že prvek nenesé význam sám o sobě, nýbrž že význam prvku je dán sítí jeho vztahů a diferencí od ostatních prvků v rámci systému. O tom jsme již nepřímo hovořili v případě intertextuality a imanence bylinné tradice. Význam zvyku, narativu, mýtu, rituálu či masky nelze nikdy rozhodnout z nich samých, nýbrž pouze na základě toho, čemu zde říkám vnitřní komparace, tedy pomocí analýzy jejich postavení v rámci mateřského systému. (3) Třetím významným tvrzením je pak názor R. Jakobsona, že básnický jazyk funguje na principu kooperace dvou os jazyka.¹⁴⁹ Jakobson v zásadě přejal Saussureovu opozici mezi *rappports associatifs* a *rappports syntagmatiques*¹⁵⁰ a vyvodil opozici mezi dvěma sémantickými osami – osou výběru (paradigmatika, princip metafory) a osou kombinace (syntagmatika, princip metonymie). Napětí a působení mezi nimi je podle něj základem sémiózy básnického textu – a rovněž sémiózy mytických struktur, jak uvidíme níže.

Konkrétně pro analýzu mýtu jsou však nejpodstatnější zjištění C. Lévi-Strausse.¹⁵¹ Ten po aplikaci saussureovsko-jakobsonovských principů na domorodé příbuzenské systémy a na systém totemismu začal tuto metodu používat pro výklad vnitřních zákonitostí fungování mytologie. Základní stanoviska jsou následující: Pro pochopení významu mýtu je podle Lévi-Strausse nutné studovat gramatiku narativních struktur paradigmaticky, pohybovat se v analýze „nad obvyklou úrovní jazykového výrazu“.¹⁵² Je rovněž třeba zahrnout do výkladu těchto struktur extratextuální skutečnosti, které se nevyskytují v narativu mýtu explicitně, ale jsou v rámci dané kultury spíše konotačně-kontextuální.

Úhelným kamenem Lévi-Straussovy analýzy je nicméně vyhledávání binárních opozic v mýtu přítomných na několika možných kódových úrovních (kódy mohou být vegetační, klimatické, alimentární, příbuzenské, ad.). Koncept binárních opozic si Lévi-Strauss vypůjčuje ze strukturální lingvistiky, z pojetí tzv. distinktivního páru fonologických opo-

¹⁴⁸ F. DE SAUSSURE, *Kurs obecné lingvistiky*, Praha: Academia, 2007, s. 48n.

¹⁴⁹ Viz zejm. R. JAKOBSON, „Deux aspects de langage et deux types d'aphasie“, in: *Temps modernes* 188 (1962), s. 853–878.

¹⁵⁰ F. DE SAUSSURE, *Kurs obecné lingvistiky*, s. 150–155.

¹⁵¹ Srov. zejména jeho dvě sbírky statí *Strukturální antropologie* (česky 2006 a 2007). Sekundární shrnutí k jeho teorii mýtu viz R. A. SEGAL, *Myth: A Very Short Introduction*, s. 113n; E. CSAPO, *Theories of Mythology*, s. 181–261; A. VON HENDY, *The Modern Construction of Myth*, s. 230–277 a W. G. DOTY, *Mythography...*, s. 266–302.

¹⁵² C. LÉVI-STRAUSS, „Struktura mýtů“, s. 186; kurzíva původní.

zic.¹⁵³ Ačkoliv definice binární opozice není úplně jasná, prosadil se tento princip jako jeden z nejdůležitějších aspektů lévi-straussovského strukturalismu;¹⁵⁴ pozdější badatelé se liší pouze v tom, jaký status binárním opozicím přiřknout. Otázkou také je, zda je užitečný Lévi-Straussův závěr, kdy obvykle končí analýzu několika úrovní binárních opozic a jejich transformací převedením všeho na jednu základní, všezahrnující úroveň (typu opozice příroda/kultura nebo smrt/život). Takový závěr se zdá být spíše redukcí složitých vlastností symbolické soustavy na něco jednoduše uchopitelného a je jakýmsi meta-mýtem, který vlastně metonymicky převádí komplexní poselství mýtu na jednu privilegovanou, ale redukovanou úroveň. Zároveň se zdá, že si Lévi-Strauss toto riziko ve svých pracích implicitně uvědomoval a dával najevo, že analýza mýtů jedné kultury nikdy nemá konec, ani neexistuje žádná skrytá jednota mýtu.¹⁵⁵

K hledání binárních opozic se váže i následný krok: Snaha o nalezení zprostředkujících (mediačních) konceptů, které v rámci mýtu umožňují jednak koncepty postavené v binární opozici usouvztažňovat, ale – a to zejména – převádět jednu binární opozici na druhou (a také je transformovat, amplifikovat, permutovat) a tak jednu druhou osvětlovat, případně řešit rozpor na úrovni jedné opozice na úrovni opozice jiné – ve stejném smyslu, jako jsme o tom mluvili v souvislosti s integrační schopností mýtu. Ústřední roli mediačních prvků v mytologii i rituálu následně nejvíce rozvedli zejména antropologové Victor Turner a Edmund Leach.

Deskripci binárních opozic však při analýze mýtu musí předcházet rozpoznání jeho elementárních narativních jednotek.¹⁵⁶ Tyto jednotky Lévi-Strauss nazývá „mytémy“ (*mythèmes*) analogicky k nezákladnějším konstitutivním jednotkám jazykové analýzy, které se nazývají fonémy.¹⁵⁷ Tyto narativní jednotky jsou co do podstaty nezávislé na lingvistických jednotkách, jedná se spíše o sémantické celky na rovní syntagmatické výstavby narativu, v zásadě elementy na pomezí tradičního pojmání *motiv* u A. N. Veselovského, *propozice* T. Todorova, či jiných atomických narativních jednotek.

Význam mytému je dán jeho pozicí v rámci ostatních mytémů a vyvstává právě ze sítě diferencí (opozic, redukcí, inverzí, amplifikací...), ale i podobností (izomorfii, analogií,

¹⁵³ Tento fonologický princip jako první popsal Nikolaj S. Trubeckoj v *Grundzüge der Phonologie*; srov. J. ČERNÝ, *Dějiny lingvistiky*, Olomouc: Votobia, 1996, s. 154–156. K širšímu sémiologickému rozvedení tohoto konceptu srov. R. BARTHES, *Elements of Semiology*, New York: Hill and Wang, 1973, s. 73–88.

¹⁵⁴ J. P. GRAY, „Structural Analysis of Folktales: Techniques and Methodology“, in: *Asian Folklore Studies* 37/1 (1978), s. 77–95: 85n.

¹⁵⁵ Srov. C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologica**: *Syrové a vařené*, s. 17.

¹⁵⁶ Srov. A. J. GREIMAS, „The Interpretation of Myth: Theory and Practice“, in: P. MARANDA – E. KÖNGÁS MARANDA (eds.), *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, s. 81–121: 85–91 a R. BARTHES, „An Introduction to the Structural Analysis of Narrative“, „“, in: *New Literary History* 6/2 (1975), s. 237–272: 244–256.

¹⁵⁷ C. LÉVI-STRAUSS, „Struktura mýtů“, s. 186n. Srov. G. DELEUZE, „Podľa čoho rozpoznáme strukturalismus“, in: TÝŽ, *Pusté ostrovy a jiné texty*, Praha: Hermann & synové, 2010, s. 192–218: 198n.

homologií, paralelismů...) mezi nimi, v logice relací, v souborech vztahů. Je třeba brát každý mytém jako separátní prvek, srovnávat jej s dalšími prvky mýtu nezávisle na jeho syntagmatickou pozici ve vývoji narativu, a hledat společné vlastnosti, z nichž následně můžeme konstruovat narativní izotopie již na paradigmatické úrovni mýtu.

Mytémy se v Lévi-Straussově pojetí uspořádávají do *sekvencí*, které jsou zjevným obsahem mýtu v chronologickém pořadí narativu (tj. syntagmatika). Sekvence jsou však organizovány podle *schémat*, což jsou soustavy vztahů mezi logicky příbuznými mytémy (tj. paradigmatická);¹⁵⁸ schémata v jeho pojetí korelují s „kódy“, tedy s tím, jak mýtus šifruje binární opozice do jednotlivých sémantických úrovní.

Smyslem mýtu je podle Lévi-Strausse v první řadě překonávat protiřečení a kreativním způsobem dospívat k „virtuálním“ řešením problematických situací sociálního života konkrétní kultury. To mýtus činí přehráváním podstatných mytématických sekvencí na mnoha schematických úrovních. Tím, že podrobuje neuralgické body společenské ideologie logickým transformacím v rámci narativu mýtu, umožňuje simulovat různá imaginární řešení reálných opozic, protiřečení a paradoxů.¹⁵⁹

S tím vším, co nyní víme, se můžeme podívat, v čem nám strukturalismus může být užitečný pro studium našeho tématu. Ideálnost strukturalismu pro studium ruských bylin podle mne skvěle vystihují slova M. Detienna, podle něhož strukturalismus „definuje mýtus pomocí rekurzivnosti a repetice ve variacích a dal si za úkol simultánně dešifrovat různé verze jediného mýtu takovým způsobem, aby byl rozpoznán jejich skrytý systém. Z toho plyne, že čím početnější jsou varianty [mýtu], tím lépe strukturální analýza funguje.“¹⁶⁰ A součástí mýtu jsou všechny jeho verze, jak víme od Lévi-Strausse¹⁶¹ – takový přístup se skvěle hodí právě k materiálu, o němž jsme si výše pověděli, že jeho inherentní vlastností je variantnost na základě předpokládané syžetovosti. Sám velký strukturalista ostatně definoval svůj přístup jako „nic jiného než pátrání po invariantu, či invariantních prvcích uprostřed povrchních odlišností.“¹⁶²

Podle Detienna navíc strukturalistická analýza mýtu spočívá ve zkoumání vztahů mezi tím, co mytický narativ formuluje explicitně, a mezi různými úrovněmi implicitních znalostí, které analytik může a měl by vyvolávat, v závislosti na tom, jestli si přeje vést svou interpretaci k vyloučení či nalezení privilegované verze, anebo naopak k otevření více či méně širokému horizontu skupiny mýtů, které kultura má k dispozici.¹⁶³ To je zase důležité vzhledem k imanentně intertextuální povaze bylinného eposu a také vzhledem k onomu

¹⁵⁸ Viz k tomu zejm. C. LÉVI-STRAUSS, „Asdiwalův příběh“, in: TÝŽ, *Strukturální antropologie - dvě*, s. 138–180: 151n.

¹⁵⁹ SROV. M. KANOVSKÝ, *Štruktúra mýtov: Štruktúralna antropológija Clauda Lévi-Straussa*, Praha: Cargo Publishers, 2001, s. 49n.

¹⁶⁰ M. DETIENNE, *Dionysos Slain*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 1979, s. 6.

¹⁶¹ C. LÉVI-STRAUSS, „Struktura mýtů“, s. 193.

¹⁶² C. LÉVI-STRAUSS, *Myth and Meaning*, London - New York: Routledge, 2001, s. 6.

¹⁶³ M. DETIENNE, *Dionysos Slain*, s. xiii.

recepčnímu hledisku, které jsme výše označili za neméně důležitý aspekt analýzy.

To je mimo jiné také právě to, o čem mluví Lévi-Strauss, když v jedné ze svých studií píše poté, co analyzoval strukturní vztahy schémat v rámci zkoumaného narativu: „[A]nalyzovali jsme *strukturu* sdělení. Nyní je třeba dešifrovat jeho *smysl*.“¹⁶⁴ Ten je možné zjistit jedině lokalizovanou kontextualizací našich hypotéz, podle Lévi-Strausse např. mapováním abstraktních strukturních vztahů odhalených v narativu na specifické ideologické „kódy“ (jak to nazývá) dané kultury, tj. např. kód geografický, kód sociální, kód ekonomicko-potravinový, kód kosmologický, ad.¹⁶⁵

V tomto mapování na ideologické kódy však Lévi-Straussův přístup k mytickému narativu trpí jedním zásadním nedostatkem, který je zde třeba obzvláště zdůraznit. Podle Lévi-Strausse je totiž syntagmatika mýtu (tj. jeho diachronie, narativ) bez smyslu, jeho smysl vystává jedině ze strukturálních variant atemporální paradigmaticky (synchronie, struktury). Narativ je pro Lévi-Strausse – slovy religionisty Radka Chlupa – jen praktický kostým, který na sebe mytémy a jejich struktury berou, aby přitáhly pozornost čtenáře či posluchače.¹⁶⁶ To je samozřejmě zásadní opominutí, neboť paradigmatické vztahy jsou zakořeněny právě v syntagmatice a diachronní logice narativu – řečeno s Jakobsonem, osa výběru (paradigmatika) je bez osy kombinace (syntagmatika) neplodná, neboť oba principy jsou v procesu utváření smyslu dialekticky neodlučně provázány.

Na významnost narativní syntagmatiky upozornil už Barthes.¹⁶⁷ Myšlenku pak rozvinul zejména antropolog Terence Turner, který z tohoto hlediska podrobil kritice Lévi-Straussovou slavnou a kontroverzní ilustrační stať, v níž se snažil předvést zákonitosti strukturální analýzy na příkladu oidipovského mýtu.¹⁶⁸ Turner tvrdí, že Lévi-Straussovo pojetí mýtu jako syntézy dvou časových módů (synchronie a diachronie) je skvělé, avšak je v něm třeba vyjasnit přesný vztah těchto dvou aspektů.¹⁶⁹ Ty musí zůstat analyticky distinktivní, protože esence jejich vztahů leží v jejich interakci jakožto dialekticky opačných tendencí. Lévi-Strauss je však fúzuje dohromady a diachronie se mu neužitečně rozplývá v synchronii a naopak.¹⁷⁰

¹⁶⁴ C. LÉVI-STRAUSS, „Asdiwalův příběh“, in: TÝŽ, *Strukturální antropologie - dvě*, přel. J. Vacek, Praha: Argo, 2007, s. 138–180: 154; kurzíva J.D.

¹⁶⁵ Srov. M. KANOVSKÝ, *Štruktúra mýtov...*, s. 22–62.

¹⁶⁶ R. CHLUP, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse II“, in: *Religio: Revue pro religionistiku* 17/2 (2009), s. 155–184: 171.

¹⁶⁷ R. BARTHES, „An Introduction to the Structural Analysis of Narrative“, s. 251n.

¹⁶⁸ C. LÉVI-STRAUSS, „Struktura mýtů“, s. 182–204.

¹⁶⁹ Že tato otázka zůstala otevřená i pro samotného Lévi-Strausse, je patrné např. z násl. citátu: „Onen specifický charakter, který jsme přiznali mytickému času – jeho dvojí povaha, zároveň vratná i nevratná, synchronická i diachronická –, tedy zůstává nevysvětlen.“ C. LÉVI-STRAUSS, „Struktura mýtů“, s. 186.

¹⁷⁰ T. S. TURNER, „Oedipus: Time and Structure in Narrative Form“, in *Forms of Symbolic Action: The Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, Seattle: University of Washington Press, 1969, s. 26–68: 30.

Lévi-Straussovo paradigma logických vztahů mezi mytémy není podle Turnera vůbec model struktury mýtu. Jde podle něj o analogii pouhého mapování obecných sémantických vztahů mezi morfémy, které se zrovna ocitly ve větě, přičemž analýzou těchto morfematických vztahů také nelze porozumět smyslu věty. Je tedy sice třeba držet rozdíl mezi diachronním časem (historickou aktualitou života) a temporální formou narativu (tj. syntaktické struktury narativní sekvence),¹⁷¹ ale teprve sekvenční pořadí narativu je základní krok k pochopení vztahu mezi mýtem „jak je vyprávěn“ (*parole*, syntagmatika) a jeho modelem (*langue*, paradigmatická struktura). Z tohoto vztahu vystává smysl mýtu.¹⁷²

Jinými slovy, mytématický systém mýtu (jeho paradigmatická struktura) reprezentuje strukturu ve své ideální synchronní formě a umožňuje jejich permutační variace. Narativ (syntagmatická struktura), konkrétní uspořádání segmentů příběhu, je oproti tomu v jednom svém aspektu diachronní (jak říkal Lévi-Strauss), je spojen s temporálním aspektem života jedince a proto jeho forma (začátek, střed a konec) je pro jedince dobrý způsob jak uchopovat a mediovat mezi ideály společnosti a jeho vlastními pocity, jak doplnit ideální struktury o vlastní „dotek života“. Na druhou stranu je ale narativ podle Turnera výrazně strukturován také *synchronně*, podle pravidel, která odrážejí ideální vnitřní paradigmatické struktury, takže i ve vztazích syntagmatických sekvencí lze spatřit struktury analogické k paradigmatické mýtu. Jednoduše řečeno: *To, co mýtus řeší v rámci intertextuální sítě souvislostí, ilustruje i uspořádáním a vztahem segmentů příběhu v lineárním plynutí narativu.*

A právě „syntetická povaha temporální formy jakožto dialektické souhry synchronie a diachronie je klíčem k nalezení jak struktury, tak ‚zprávy‘ narativu.“¹⁷³ Tato souhra je totiž podle Turnera kulturním modelem procesu interakce a syntézy mezi dalším párem antitetických prvků: *individuálního a kolektivního řádu*. Proto je narativ smysluplný a funkční prostředek k tomu, jak vyjádřit význam, neboť umožňuje jedinci uchopit nepřekonatelné paradoxy, které mytická struktura řeší, jedinečným a emocionálním způsobem, který je pro jedince srozumitelný v jeho vlastní intertextové znalosti tradice a života. Neřeší je, ale uchopuje je „lidsky“ a prostředkuje tak mezi ideálem a individualitou. Diachronie je pak aspektem subjektivního zážitku, který má jedinec při poslechu mýtu. Turnerovo stanovisko je podobné tomu, co říká o mýtu Meletinskij: „[M]ýty a rituály se orientují na individuální psychiku člověka hlavně z hlediska přizpůsobení individua danému sociálnímu celku, přetvoření jeho psychické energie k určitým způsobem chápanému společenskému prospěchu.“¹⁷⁴

Na obsahové úrovni se narativy jako jsou mýty a pohádky nejčastěji zabývají těmi nejobsesivnějšími, nejkompexnějšími a nejproblematičtějšími situacemi a vztahy sociálního řádu (v případě našich svjatogorovských bylin jsou to zejména rodinné vazby, výchova,

¹⁷¹ Tamtéž, s. 33.

¹⁷² Tamtéž, s. 31.

¹⁷³ Tamtéž, s. 34.

¹⁷⁴ J. M. MELETINSKIJ, *Poetika mýtu*, s. 180; srov. k tomu pojetí W. G. DOTYHO, *Mythography...*, s. 71–74.

vztah k autoritě, dědictví, či následnictví) a jsou tedy jakýmiisi kulturními modely pro zvládnutí typických vzorců. Jak pěkně píše Turner: „Mýty jsou meta-kategorie, jejichž starostí je reintegrace divergentních a často traumatických individuálních zkušeností do normativního řádu kategorií.“¹⁷⁵ A prostředkem tohoto procesu je tedy narativ jako takový, jako syntaktický rámec pro syntézu žitého času (diachronie) a normativní struktury (synchronie).¹⁷⁶

To vše lze velmi pěkně navázat na to, co jsme si řekli o variantnosti bylinných syžetů v rukou jednotlivých pěvců (performativní úhel pohledu) a ukáže se to jako důležité hledisko při zkoumání specifických motivů našich syžetů a jejich možného významu pro posluchače (recepční úhel pohledu). Vzhledem k pochopení významu řady podivných a nesrozumitelných prvků v narativu bude pro nás důležitá rovněž již zmíněná „kognitivně-simulační“¹⁷⁷ funkce mytického narativu: Mýtus není odrazem skutečnosti, ale kulturním modelem, který umožňuje spatřit možná virtuální řešení neřešitelných nebo jinak nepříjemných kulturních paradoxů. V našem případě se bude jednat – velmi kondenzovaně řečeno – o paradoxy vlastní heroické kultury bylinných bohatýrů, tedy jmenovitě *problém přijetí vlastního osudu a smrti, problém vztahu se ženou a problém překonávání mentora a jeho stínu*. Uvidíme, zda bude možné tyto aspekty svjatogorovských bylin mapovat také na obecnější psychologicko-sociokulturní rovinu, jejíž význam mohl hrát podstatnou roli v temporální persistenci zvoleného narativu.

1.2.6. Mýtus a epos

Skutečnost, že budu zacházet s bylinnými narativy jako s látkami majícími funkci mýtu (podle výše uvedené definice), nesmí být v rozporu s tím, že podle tradičních žánrových klasifikací folklorních typů se v případě bylin jedná o *hrdinský epos*.

Se snahou o definici eposu samozřejmě vyvstávají problémy podobné snaze o definování jakéhokoliv jiného folklorního žánru.¹⁷⁸ Zcestná je podle mne snaha o evoluční rozdělení folklorních žánrů, které pak vždy implicitně nastoluje otázku, který žánr „vznikl“ z jakého jiného žánru. Všechny snahy o „dokázání“ historického evolučního prvenství třeba pohádky před eposem, mýtu před pohádkou, mýtu před eposem, pohádky před legendou, nebo třeba i pohádky před mýtem, lze odmítnout prostým poukazem na častou synchronní koexistenci většiny těchto žánrů v celé řadě kultur.¹⁷⁹

¹⁷⁵ T. S. TURNER, „Oedipus: Time and Structure in Narrative Form“, s. 35.

¹⁷⁶ Srov. k tomu lehce mystická slova Lévi-Strausse: „Smíme-li formulovat poněkud odvážnou představu, pak mýtus je verbální jsoucno zaujímající v oblasti promluvy (*parole*) místo srovnatelné s tím, jež ve světě fyzikální reality připadá krystalu. Vzhledem k jazyku (*langue*) na straně jedné a k promluvě (*parole*) na straně druhé se jeho postavení skutečně podobá postavení krystalu: je to předmět prostředkující mezi statistickým úhrnem molekul a molekulární strukturou samou.“ C. LÉVI-STRAUSS, „Struktura mýtů“, s. 203.

¹⁷⁷ Srov. M. KANOVSKÝ, *Štruktúra mýtov...*, s. 49.

¹⁷⁸ Srov. už výše podání o definici mýtu. Shrnutí možných pohledů viz V. J. GUSEV, *Estetika folkloru*, s. 112–141.

¹⁷⁹ Srov. C. LÉVI-STRAUSS, „Struktura a forma“, s. 124–125.

Užitečnější se tedy jeví hledisko funkcionální, jehož příkladem může být třeba již citovaný W. Bascom,¹⁸⁰ anebo C. Scott-Littleton.¹⁸¹ Kritériem pro odlišování mýtu od eposu, pohádky či legendy tak bude nejen pravdivostní status narativů v dané kultuře, ale rovněž funkční a společenská situovanost těchto vyprávění, tedy to, za jakým účelem, v jakém kontextu a s jakým dopadem jsou vyprávěny – přičemž tento aspekt musí být vždy individuálně zhodnocen.

Termín *epos* samotný pochází z řeckého *epos* (ἔπος), „slovo, řeč, pověst“ (srov. však řecké *mythos* [μῦθος], „vyprávění, příběh“) a *Slovník literární teorie* jej definuje takto:¹⁸²

„[R]ozměrná epická¹⁸³ veršovaná skladba volné kompozice s pomalým tokem děje a zálibou v epizodách (tzv. epická šíře), podávající jazykem bohatým na ustálená epiteta a figury, s vypravěčským odstupem a objektivitou téma války nebo hrdinských činů. Epos, odraz ‚heroických poměrů‘ na úsvitu lidské civilizace, se ovšem v dlouhodobém literárním procesu ideově a tematicky diferencoval, specializoval a negoval nejednou svou původní podobu, takže vznikaly různé jeho formy.“

Slovník také dále rozděluje epos na hrdinský (bohatýrský), dvorský (rytířský), historický, romantický, duchovní, avšak v podstatě podle libovolných kritérií. Typické v mnoha dalších klasifikacích epiky je také členění na (a) epos mytologický a (b) epos hrdinský, popřípadě ještě rozdělování hrdinského eposu na „archaičtější“ a „historičtější“, resp. „klasickou“ vrstvu.¹⁸⁴ Pozoruhodný je také pokus V. J. Guseva zahrnout pod pojem *epos* v podstatě všechny nelyrické formy folkloru; rozlišuje tak epos mytologický, pohádkový, hrdinský, historický, společenský (balady, častušky, ad.), didaktický (příslloví a hádanky) a komický.¹⁸⁵

Mnohem užitečnější než výše uvedené je podle mne abstraktní definice religionisty a folkloristy Froga, jenž definuje epický žánr jako „způsob vyjádření charakteristický konstelací předepsaných konvencí týkajících se formy, obsahu a aplikace, [a způsob] který upevňuje společenskou centralitu a validitu mytického statutu narativu, jenž se stává objektem jeho reprezentace.“¹⁸⁶ Tento způsob definice umožňuje vytvořit abstraktní referenční rámec, v němž je možné uchopovat formálně i obsahově různé „epiky“ vzhledem k jejich sémiotickým funkcím v rámci dané kultury. Také poskytuje podloží, na němž je

¹⁸⁰ W. BASCOM, „The Forms of Folklore: Prose Narratives“, s. 3–20.

¹⁸¹ C. SCOTT-LITTLETON, „A Two-Dimensional Scheme for the Classification of Narratives“, in: *Journal of American Folklore* 75 (1965), s. 21–27.

¹⁸² Š. VLAŠÍN (ed.), *Slovník literární teorie*, zpracoval Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV, Praha: Československý spisovatel, 1984, s. 98.

¹⁸³ Ecce – argumentace kruhem!

¹⁸⁴ Srov. např. E. M. МЕЛЕТИНСКИЙ, „О генезисе и путях дифференциации эпических жанров“, in: *Русский фольклор* 5 (1960), s. 88–89.

¹⁸⁵ V. J. GUSEV, *Estetika folkloru*, s. 140–141.

¹⁸⁶ FROG, „Traditional Epic as Genre: Definition as a Foundation for Comparative Research“, in: *RMN Newsletter* 3 (2011), s. 48.

možné provádět mezižánrovou a mezikulturní komparaci konkrétních epických tradic a jejich sémiotických funkcí, což je to, o co se budeme pokoušet ve třetí části práce.

Ruské byliny nepochybně jsou eposem v nejširším slova smyslu a je možné je zařadit po boku obecně uznávaných epických děl jako jsou např. (tj. definice výčtem): řecké homérské eposy *Ílias* a *Odyseia*, staroanglický *Béowulf*, irské *Táin Bó Cúailnge*, velšské *Mabinogi*, indická *Mahābhārata* a *Rāmajāna*, íránské *Šāhnāme*, osetský *Nartský epos*, uzbecko-kazašský *Alpamyš*, kyrgyzský *Manas*, mongolské *Džangariády* a *Geseriády*, jakutské *oloncho*, finská *Kalevala*, a zejména jihoslovanské *junácké písně*.

Ruská epická poezie je formálně, stylisticky i obsahově vyčleněná větev ruské folklorní slovesnosti a zcela specificky se v ní snoubí vlivy mytologické (ve smyslu přežívání starých mytologických narativů *longue durée* či jejich struktur) a historické (ve smyslu částečné reference ke skutečným historickým událostem). Z pohledu mé definice mýtu můžou mít různé varianty epické poezie (bylin a historických písní) různou míru mytizačního potenciálu, tedy toho, jak moc dokážou „dávat smysly“ a sehrávat roli tvořivé simulace možných řešení různých kulturně-společenských neuralgických bodů (pro ruské byliny si tuto funkci ukážeme právě na případech svjatogorovských bylin). V tomto „dávání smyslu“ leží také velká část kulturně-sémiotických funkcí epiky, o nichž hovoří Frog a bude z něj pramenit náš zájem o recepční hledisko na tradování epiky.

Z tohoto úhlu pohledu je pak jakákoliv hypotetická historická *действительность* ruské epiky, či úroveň archaičnosti podávaných látek vlastně docela irelevantní. Ve třetí, komparativní, části této práce však znovu vyvstane konkrétní, historicky formulovaný problém genetické, filiační návaznosti epické poezie na (jaksi axiomaticky) starší vrstvy symbolické soustavy, tj. mytologie, a musím proto svoje hledisko na tuto otázku vyjasnit krátce již zde. Kromě výše uvedeného obecného náhledu Frogova¹⁸⁷ беру v zásadě za své hledisko Georgese Dumézila, jenž na mnoha příkladech předvedl, jak se mytologické syžety dokázaly procesem *transpozice* dostat do narativů epické poezie, kde na sebe např. božstva berou háv postav polohistorických (nesporně např.: *Mahābhārata*), nebo historických (sporněji např.: římské legendární dějiny u Tita Livia).¹⁸⁸

Obsahové, tematické a strukturální korelace mezi mytologickými a epickými látkami budou pro mne v jistém ohledu podstatnější, nežli jejich formální (žánrové) odlišnosti. V tomto přístupu se držím určitého žánrového „eklekticismu“¹⁸⁹ používaného jak uvedeným C. Lévi-Strausem, ale také G. Dumézilem, M. L. Westem, J. Puhvelem, M. Witzelem a další-

¹⁸⁷ Srov. k tomu také jeho studii FROG, „Parallax Approach: Situating Traditions in Long-Term Perspective“, in: FROG & PAULIINA LATVALA (eds.), *Approaching Methodology*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae Humaniora 368, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2013, s. 99–129.

¹⁸⁸ Srov. G. DUMÉZIL, *Mýtus a epos I a II*, Praha: Oikoymenh, 2001 a 2005 (původně 1968 a 1971), a také třetí díl, nepřeložený dosud do češtiny: *Týž, Mythe et Épopée III*, Paris: Gallimard, 1973 (resp. souhrnné vydání všech tří dílů: *Mythe et Épopée*, Paris: Gallimard-Quarto, 1995). K obecným otázkám transpozice mýtu, o nichž je zde řeč, viz zejména *Mýtus a epos I*, s. 15–32.

¹⁸⁹ Pro obhajobu akademického eklekticismu *metodologického* viz W. DONIGER, *Implied Spider...*, s. 151n.

mi.¹⁹⁰ Zda bude tento pohled přínosným, nechť posoudí čtenář.

Nyní však přikročme k hlavní části této diplomové práce, tj. k analýze svjatogorovských bylin: Jejich vnitřních strukturálních vlastností a jejich intertextuálních vazeb na imanenci bylinné tradice.

¹⁹⁰ Srov. v bibliografii díla uvedených autorů a jejich citace ve třetí části práce. Proti takovém mezižánrovému srovnávání se ovšem staví např. J. M. FOLEY, *Oral Traditional Epic...*, s. 3n.

2. Strukturální analýza svjatogorovských bylin

2.1. USPOŘÁDÁNÍ VÝBĚRU TEXTŮ A ROZDĚLENÍ JEJICH EPIZOD

Základní průběh děje svjatogorovských syžetů jsme si představili v samém úvodu této práce, zde se tedy po nezbytné krátké poznámce pustíme do důkladného rozboru jejich jednotlivých epizod a detailů.

V následující části a též dále v této práci budu hojně využívat citace ze souboru vlastních překladů bylinných variant svjatogorovského narativu, který je přiložen na konci práce jako její příloha (viz PŘÍLOHA 5.2). Je proto třeba ještě vyjasnit metodu, jakou je tento výběr organizován a jak na něj bude v průběhu textu odkazováno.

Areály regionálních variant bylin rozdělují podle poněkud jiného klíče, než se obvykle činí.¹ Považoval jsem totiž za matoucí odkazovat na areály podle názvů ruských územně-správních celků z jakéhokoliv období, neboť v literatuře o bylinách hojně fluktuují názvy gubernií, volostí a rajonů carského Ruska, územně-správní oblasti SSSR a současné republiky a oblasti Ruské federace. Mnohem rozumnější se zdá možnost odkazovat na areály pomocí význačných vodních toků, respektive jezer a moří, jejichž názvy nedoznaly v průběhu času žádných změn (viz MAPA č. 1). V jejich blízkosti se také odjakživa soustředila většina sociálního a ekonomického života tamních obyvatel a je jen logické, že primárně právě v blízkosti těchto velkých jezer, mořského pobřeží a toku velkých řek kromě výměny obchodní probíhalo i předávání a šíření folklorních textů.

¹ Až na několik málo výjimek však dodržuji terminologii současné ediční řady CPΦ.

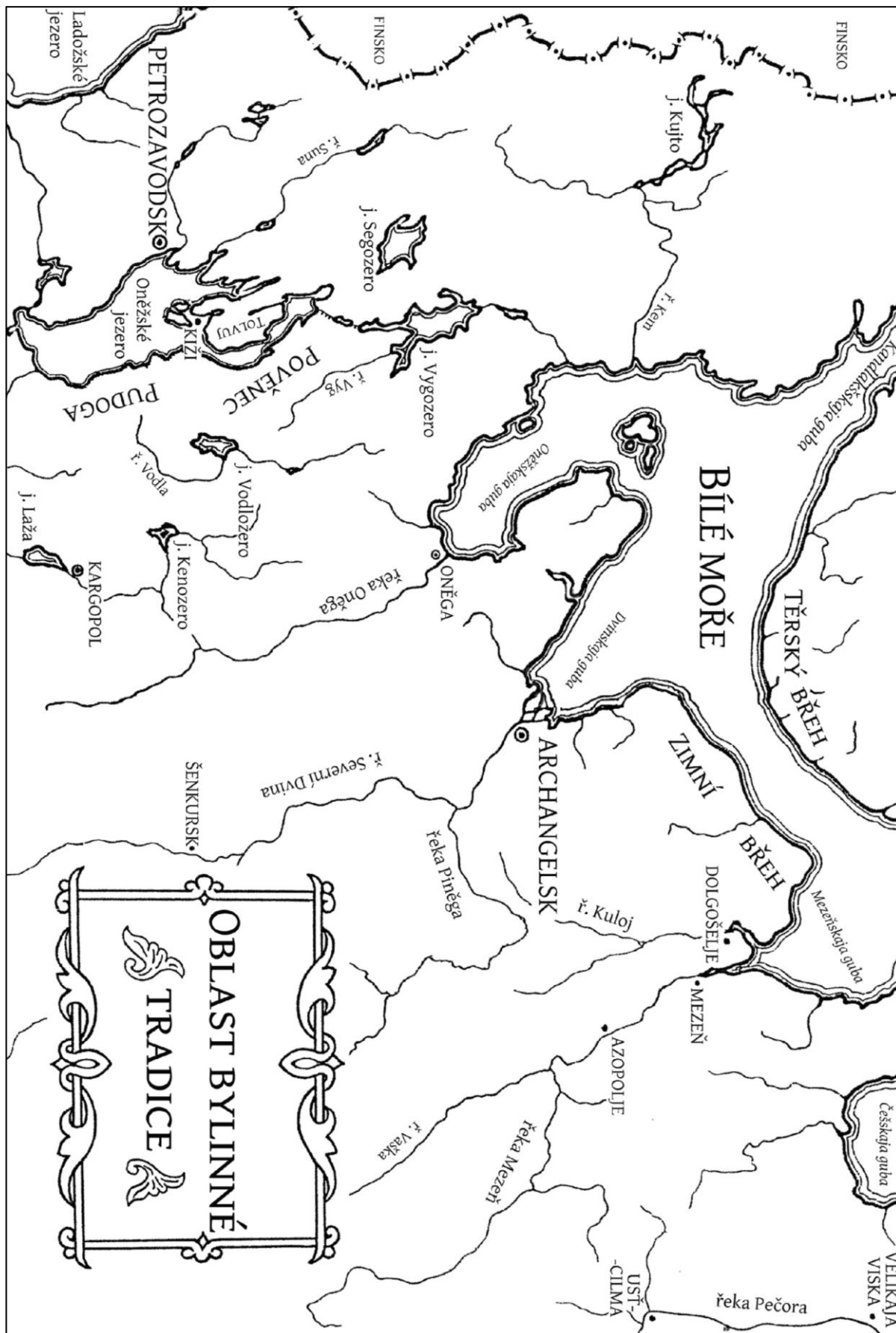
Výběr se stále pohybuje v oblasti ruského Severu, tedy v současné republice Karélie a Archangelské oblasti (u Pečory částečně i v republice Komi) a zvolené regiony jsou od jihozápadu na severovýchod následující: **(1) Oněžské byliny** (zkratka On),² tj. byliny z vesnic kolem jezera Oněga severovýchodně od Petrozavodsku; počítám sem i jeden text od Vygozera, severně od Oněžského jezera (text On9). **(2) Pudožské byliny** (zkratka Pu), zaznamenané v oblasti na východ od břehu jezera Oněga, zhruba mezi jezery Vodlozero a Lača – tento region se nazývá Pudoga. **(3) Kenozerské byliny**, tj. kolem jezera Kenozero (Ke) – ty se někdy nazývají kargopolské (a spadají do větší skupiny oloněcko-kargopolských bylin, kam patří o regiony On a Pu), jelikož ale všechny svjatogorovské varianty z této oblasti pocházejí přímo od břehů Kenozera, volím raději tento název. **(4) Byliny ze Zimního břehu Bílého moře** (Zi), tj. ze severního okraje republiky Karélie.³ Kromě dvou textů přímo z pobřeží sem počítám i jednu bylinu (Zi3) z oblasti Západního Pomoří poblíž tzv. Oněžské guby (ústí řeky Oněgy); ta geograficky vzato nepochází přímo od Zimního břehu, ale areálově je mu nejbližší. **(5) Byliny kulojské** (Ku). Ačkoliv se ve výběru vyskytuje pouze jedna varianta od řeky Kuloje, a ačkoliv mají byliny z této oblasti obecně mnoho shodných rysů z bylinami mezeňskými, přesto považuji za vhodné tuto kategorii vydělit, neboť geograficky k Mezeni nenáleží. Skupina samotných **(6) mezeňských bylin** (Me), tj. variant z povodí řeky Mezeň, se totiž vyznačuje velkou mírou vzájemné podobnosti v rámci své regionální tradice. Poslední skupina **(7) pečorských bylin** (Pe) představuje texty zaznamenané podél toku řeky Pečory. (Více viz „Poznámky k výběru a překladu“ v PŘÍLOZE 5.2.)

Dochované byliny tak tvoří dva větší celky s potenciálem nadregionální tradice: (1) *jihozápadní větev* (oboněžsko-pověnecko-pudožsko-kenozerská/kargopolská), a (2) *distální severovýchodní větev* (kulojsko-piněžsko-mezeňsko-pečorská), s níž souvisí i oblast Zimního břehu. Obvykle se tato dvě velká nadregionální centra tradice nazývají: (1) *oloněcko-kargopolská* a (2) *bělomořsko-archangelská*; v následujícím textu budu střídavě požívat různé varianty jejich pojmenování, nejčastěji však *jižní vs. severní*, resp. *oněžsko-pudožská vs. mezeňsko-pečorská* tradice. Jejich specifika a vzájemné vztahy si představíme ve stručnosti za okamžik a v komplexním pohledu vyplynou z podrobné analýzy variant.

V interpretaci však budu postupovat v první řadě chronologicky v rámci *pantotypu* narativu (viz níže), tedy po jednotlivých mytémeh vytvářejících plný obraz (tedy Scholles-

² Byliny se tradičně citují prostřednictvím zkratky jména sběratele (kupříkladu „Рыбн.“ pro Rybnikova, „Гильф.“ pro Gilferdinga) a pořadového čísla dané byliny v konkrétní edici jejich sbírky (např. Рыбн., № 51). Tento úzus – přehledný v ruské akademii, ale víceméně zbytečný v českém prostředí a na měl prostoru této práce – narušuji zejména kvůli důležitosti areálového rozprostranění sebraných svjatogorovských variantů bylin. Více viz „Poznámky k výběru a překladu“ v PŘÍLOZE 5.2. Pokud ale cituji či odkazuji na byliny, které se ve výběru přeložených textů nevyskytují, používám standardní způsob, nicméně přepsaný latinkou, tedy např. Grig. III, 181 (tedy sborník Grigorjevův, III. svazek, bylina č. 181). Pro seznam zkratk sbírek viz „Poznámky k výběru a překladu“ a bibliografii.

³ Z Těorského břehu Bílého moře, tj. z poloostrova Kola (dnešní Murmanská oblast RF) se nám nedochovaly žádné varianty svjatogorovských syžetů.



MAPA Č. 1: Oblast bylinné tradice (podle CPФ)

-Kelloggovu „artikulovanou řadu topoi“) celkového svjatogorovského mýtu – zahrnu tak do analýzy postupně všechny výše uvedené regiony, kde byly tyto byliny zaznamenány, ale nebudu tak činit nijak systematicky podle areálového rozšíření. Specifickým rozdílem se budu věnovat vždy jednotlivě v daných případech.

Následně po této strukturálně pojaté analýze bude možné vytvořit jakýsi syntetický obraz všech dostupných variant, jejich „blend version“, součet všech množin, který nazývám *pantotyp*, tj. hypotetická ideální podoba narativu. Z analýzy ale vyplynuly též specifika každé jednotlivé oblasti, jejich konkrétní *regiotypy*, které si stručně shrneme již před započítím strukturální analýzy, aby byl čtenář připraven na výběrové přeskakování mezi oblastmi a aby se v průběhu rozboru lépe orientoval. Závěrem pak bude možné ze syntetického obrazu nastínit i *invariant* svjatogorovských bylin, naznačit jeho možné podoby.

Byliny budu na následujících řádcích analyzovat pomocí jedné narativní jednotky větší než motiv, ale menší než tradičně chápaný syžet. Tyto „menší syžety“ budu nazývat *epizody* a odkazovat na ně budu pomocí názvu psaného KAPITÁLKAMI oproti tradičně koncipovaným syžetům, které konstruuji ruští badatelé a které označuji *Kurzívou*. Nejprve tedy budu analyzovat úplnost epizod/syžetů nazvaných TÍHA a SMRT, které, jak se zdá, tvoří základní dějovou kostru svjatogorovského epického pásma napříč areály. Posléze pak budu analyzovat „aditivní“ syžety, které se s předešlými nejčastěji kontaminují, tj. syžety UZDRAVENÍ, OTEC, NEVĚRNÁ ŽENA a SVATBA. Narativní chronologie hypotetického pantotypu (tj. diachronní uspořádání epizod v jeho průběhu) je ovšem následující:

1 **TÍHA** (obvykle nazývaný *Svjatogor a tíha zemská* nebo jenom *Svjatogor*) – Svjatogor se pokouší zvednout tíhu zemskou, selhává a zjišťuje svůj osud.

2a **SVATBA** (občas součást syžetu nazývaného *Ilja Muromec a Svjatogor*, ale občas též *Svjatogor a tíha zemská*) – Svjatogor se snaží vyhnout osudovému spojení s nemocnou dívkou, ale všechna jeho snaha vede pouze k utvrzení daného osudu.

2b **UZDRAVENÍ** (obvykle součást nejrůznějších Iljových syžetů, nejčastěji *Ilja Muromec a Slavík Loupežník*, *Ilja Muromec a Svjatogor*, *Ilja Muromec a Idolišče*, ale rovněž samostatně jako *Uzdravení Ilji Muromce*) – hypoteticky současně se Svjatogorovou epizodou s tíhou zemskou a setkání s jeho ženou probíhá uzdravení Ilji Muromce, kdy jej z třicetileté chromosti vyléčí tajemní pocestní; z Ilji se stává ruský bohatýr.

3 **NEVĚRNÁ ŽENA** (někdy součást syžetu *Ilja Muromec a Svjatogor*) – Ilja se setkává se Svjatogorem prostřednictvím ženy, která Ilju svede; Svjatogor ji zabíjí a s ním se sbratřuje.

4 **SMRT** (vždy součást syžetu *Ilja Muromec a Svjatogor*) – Ilja se setkává se Svjatogorem v širém poli, zkouší na něj zaútočit, ale je vložen do kapsy. Bohatýři se následně sbratří, naleznou v poli rakev, která je dělaná pro Svjatogora, ten si do ní lehá, je v ní uvězněn, umírá a předává svou sílu Iljovi prostřednictvím dechu nebo variujících tělesných tekutin.

5 **OTEC** (někdy součást syžetu *Ilja Muromec a Svjatogor*) – Ilja na Svjatogorovu žádost jede oznámit Svjatogorovu starému otci smrt jeho syna, podstupuje při setkáním s ním jednu nebo dvě nebezpečné iniciační zkoušky a epizoda končí tím, že otec potvrzuje

a uznává Iljovu bohatýrskou sílu (občas je tato epizoda vložena ještě před SMRT a hrdinové jedou k otci oba).

K tomuto rozdělení na menší syžetové úseky, které ovšem tradičně bývají pojímány jako nedílné součásti dvou větších syžetů, mne vedlo pozorování častého „rozpadu“ těchto tradičních velkých syžetů na menší koherentní segmenty – epizody. Tyto menší epizody se v rámci vnitřní komparace ukázaly být mnohem stabilnějšími (i co do potence těchto segmentů migrovat mezi variantami) a proto i užitečnějšími analytickými kategoriemi než tradičně konstruované „velké“ syžety a jejich vzájemné „kontaminace“. Přesto ještě tyto epizody nemají charakter mytémů, které – jak jsem již několikrát uvedl – pro mne představují ty vůbec nejmenší atomické narativní jednotky bylinné epiky, jež jsou pro účely strukturálně koncipované analýzy užitečné.

Stručně shrnuto tedy platí následující: V tradičně pojímaném syžetu pro mé účely rozlišuji ještě menší syžetové úseky, *epizody*, které dále obsahují další menší narativní jednotky, tedy *mytémy*. Z toho vyplývá následující hierarchicky uspořádaná řada literárně-vědných pojmů: (a) narativ=mytus=bylina, (b) syžet, (c) epizoda, (d) mytém, (e) motiv.

2.2. SPECIFIKA REGIONŮ

Nyní ve stručnosti shrnu zcela základní specifika jednotlivých oblastí, do nichž můžeme rozřadit dochované varianty svjatogorovských bylin, které uvádím v příloženém kompendiu. Jedná se o jakýsi předběžný obraz, aby čtenář nebyl zcela ztracen, když v analýze, která je organizována spíše tematicky nežli regionálně, budu již bez dalšího vysvětlování přeskakovat mezi oblastmi tam a zpět a porovnávat jejich specifické motivy a konkrétní uspořádání epizod i celých syžetů. Základní regiony či areály, do nichž je přítomný výbor rozčleněn, jsou následující (srov. též přehlednou tabulku v PŘÍLOZE 5.1):

- (1) **Oněžské byliny:** Oblast oněžského jezera byla jedním z prvních míst sběrů Rybnikovových a Gilferdingových; dochovaly se odsud varianty relativně nejstarší vůči ostatním performancím bylin (tj. ne nutně nejstarší obsahově, absolutně) a byliny odsud jsou též zcela neovlivněné pozdějšími literárními zpracováními. Zřejmě proto jsou ale v bádání nadbytečně protežovány jako „původnější“ a jakékoliv odlišnosti v regionech dalších se pak vykládají jako pokřivení oněžských motivů. V oněžských bylinách se Ilja chce obvykle se Svjatogorem setkat intencionálně a buď jej potká v poli, nebo na něj narazí ve stanu. Nikdy ho ale *nedohání na koni a neútočí na něj* (jako v zásadě ve všech ostatní bylinných regionech). Oproti jiným oblastem je však častější výskyt epizod se Ženou: Dvakrát je dochována epizoda SVATBA (On3, On6), dvakrát také NEVĚRNÁ ŽENA (On2, On6). Dvakrát je dochován také OTEC (On1, On5). Předání síly, pokud je přítomno v rámci epizody SMRT, probíhá vždy *vylučně prostřednictvím dýchání „dechem bohatýrským“* a ve všech výskytech předání je zde přítomen motiv zákeřného druhého „mrtvého“ dechu (jež Ilja odmítne, protože se bojí, že by ho neunesla

země, nikoli, že by zemřel). Boží sudba a chvástání se také tematizuje poměrně často. Častý (oproti ostatním regionům) je výskyt epizody ТІІА.

- (2) **Pudožské byliny:** Navzdory geografické blízkosti Oněžskému jezeru (jedná se vlastně o východní Oboněži) se byliny z regionu Pudogy vyznačují styčnými prvky spíše se zbytkem areálů. Ilja se v pudožských bylinách chce se Svjatogorem potkat obvykle také záměrně – chce s ním poměřit síly, případně se seznámit. Konstantní jsou ovšem mytémy s třemi útoky (které v On zcela chybí) a kapsou, přitomno je vždy následné zkoušení rakve, její rozbíjení a objevování obručí. Svjatogor předává sílu dechem, často proto, aby Ilja mohl uzvednout jeho meč poté, co palice v rozbíjení neuspěla. Dochována je i epizoda ОТЕС (Pu2) s archaickými motivy přítomnými jinak pouze v pečorských variantách (tj. vrhání předmětu; srov. též Pu3). Je zde také dochován jediný výskyt epizody НЕВЕРНА ЖЕНА mimo striktně pojatý oněžský areál (Pu6).
- (3) **Kenozerské byliny:** Kenozersko-kargopolské byliny mají úzký vztah k pudožským. Znamenán zde byl pouze syžet SMRT. Ilja Svjatogora potkává v poli náhodou, vždy jej dohání na koni a třikrát na něj útočí, pak je dán do kapsy; nikdy na něj nenarazí jinak (např. ve stanu). Vztah Svjatogora k Iljovi je v kenozerských variantách výlučně benevolentní. Sílu mu předává pomocí potu (Ke1) anebo pěny (Ke3) – tyto dva výskyty *předání nikoliv dechem, ale tělesnou tekutinou*, jsou v rámci jižních bylin významné a ještě se k ním vrátíme. V Ke1 Svjatogor Iljovi řekne o ambivalentní povaze třetího líznutí (že by jej neunesla země), v Ke3 pak je předání síly čistě benevolentní, nevyskytuje se hrozivý aspekt, a díky jejímu přijetí je Ilja neporazitelný.
- (4) **Byliny ze Zimního břehu:** Na Zimním břehu se svjatogorovských bylin dochovalo poměrně málo. Zi1 je literárně odvozena od On2, i když pěvkyně Krjukovová přidává řadu osobních inovací a motivů, které pro nás budou zajímavé z hlediska performativně-recepčního; struktura její byliny je však zjevně převzatá z On2.⁴ Zi2 pochází snad z orální tradice (můžeme-li věřit slovům vypravěče), oproti tomu však jde jen o prozaické převyprávění jádra syžetu SMRT – zkoušení rakve a naskakování obručí.
- (5) **Kulojské byliny:** Pouze jedna varianta známá z Kuloje (Ku1), převyprávění epizody SMRT s řadou mezeňských prvků, ale i oboněžským motivem předání dechu párou.
- (6) **Mezeňské byliny:** Mezeňské byliny co do četnosti syžetu *Ilja a Svjatogor* (tedy epizody SMRT) zauímají první místo. Všechny varianty pochází zřejmě z jedné redakce motivu. Chybí zde řada motivů typických pro jižní, oboněžsko-kargopolské byliny. Obvykle se vyskytuje dialog Svjatogora s výrobcem rakve, který na jihu není dochován; rakev si zde zkouší častěji pouze sám Svjatogor (kromě Me5), ale vyjadřuje pochyby, zda je pro něj dost velká. Umírající Svjatogor se pak nesnaží zahubit Ilju; předává mu část své síly a nepokouší se o zákeřnosti. Bohatýrská síla je předávána častěji skrze pěnu, méně často dechem či párou (vliv On variant); Ilja neuposlechne Svjatogorovo

⁴ Сров. Ю. НОВИКОВ, *Былина и книга...*, s. 37.

nařízení nebrat si první a druhou pěnu/páru, v důsledku čehož pak v některých variantách přesycen silou rve stromy z kořenů. Oproti tomu epizody se Svjatogorovou ženou (SVATBA a NEVĚRNÁ ŽENA) se na Mezeni, stejně jako na Pečoře, nepodařilo sběratelům zaznamenat (kromě podivné epizody s poljanicí v Me2 a Me3; viz kap. 2.3.9) Epizoda s výpravou za Svjatogorovým slepým OTCEM se vyskytuje jen ve dvou variantách (Me2, Me3), které jsou zřejmě ovlivněné tištěnými prameny.⁵

(7) Pečorské byliny: V povodí Pečory byly byliny zaznamenávány až do 80. let 20. století, což sice svědčí o velké konzervativnosti tohoto odlehlého regionu, na druhou stranu je důsledkem této skutečnosti časté literární ovlivnění variant zaznamenaných v pozdější době. Pečorské byliny mají mnoho společných prvků s mezeňskými (důležitý je zejména motiv přesycení silou) – jednak odsud pocházeli pečorští osídlenci, jednak přes Mezeň a Kuloj vedla nejkratší cesta do Archangelska a probíhala zde výměna syžetů. Na Pečoře nebyl prakticky zaznamenán syžet TÍHA, až na jeden fragment, jenž je však ovlivněn literárním zpracováním (srov. pozn. k Pe5). Zaznamenány nebyly ani epizody s ŽENOU, zato OTEC se zde vyskytuje častěji než v jihozápadních regionech. Stejně jako v mezeňských bylinách je přítomen také na Pečoře dialog s výrobcí rakve (s výjimkou Pe6). Svjatogor je opět, jako v mezeňských variantách, spíše benevolentní a obvykle nabádá Ilju, jakou ze „sil“ si má vzít. Tomuto nařízení Ilja ne vždy uposlechne a silou se tak předávákuje a zbavuje se jí rvaním stromů z kořenů a stavěním mostů. Předání síly probíhá nejčastěji prostřednictvím pěny či posloupností několika pěn.

⁵ CPΦ 3, s. 462.

2.3. ANALÝZA SVJATOGOROVSKÝCH NARATIVŮ

Nyní již můžeme konečně přistoupit ke strukturální analýze postupně všech svjatogorovských epizod obsažených v bylinách, které máme k dispozici. Analýza bude provedena čistě v rámci bylinné tradice, tj. podle zásad vnitřní komparace materiálu, a velký zřetel bude brán na strukturní vztahy a transformace uvnitř textů i v rámci jejich vzájemných vazeb. Nejdříve si představíme dvě nejdůležitější postavy – tedy Ilju a Svjatogora – a následně se ponoříme do variant bylin o jejich setkání a k nim přiléhajících dalších epizod.

2.3.1. *Personae dramatici* I: Ilja Muromec

Ilja Muromec je bezesporu nejvýznamnějším a nejoblíbenějším ze všech ruských bylinných bohatýrů.⁶ S jeho postavou je svázán bezkonkurenčně největší počet syžetů zachovaných ve stovkách variant a co do kvantity i popularity se mu mohou rovnat snad jen další dva významní všerušští bohatýři, Dobryňa Nikitič a Aljoša Popovič. V komplexním obraze bylin je jeho bohatýrská biografie překvapivě úplná: Známe jeho dětství, kdy ležel po třicet let jako chromý a následně byl uzdraven, víme o jeho utkáních s monstry typu Slavíka Loupežníka či Idolišče, o jeho soubojích s horaly-loupežníky či o konfliktu s tatarským carem Kalinem, o jeho přijetí na dvoře kyjevského knížete Vladimíra i o jeho rozepři s ním, o jeho podivném vztahu se ženou a o narození syna Sokolníka, s nímž také svádí hildebrandtovsky tragický zápas a zabíjí jej, víme také o jeho trojitě výpravě počínající na trojcestí, a známe řadu dalších syžetů⁷ – a mezi nimi také jeho setkání s obrovitým bohatýrem Svjatogorem, které je předmětem této práce, a které se v relativní chronologii atomických syžetů odehrává zřejmě někdy na počátku Iljova bohatýrského působení.

Jeho křestní jméno, Ilja (Илья), je ruskou variantou hebrejského jména *Elijahu* (dosl. „můj Bůh je Hospodin“), které bylo do ruštiny převzato prostřednictvím jeho řecké (byzantské) varianty *Elias/Ilias* (Ἠλίας);⁸ českým ekvivalent je jméno Eliáš. Iljovo druhé jméno, Muromec (Муromец; var. Мурамец, Моровлин, Муравленин, Муровец či Муромлян), je v rámci bylinné epiky poněkud netradiční. Nejedná se totiž o očekávatelné patronymikum, jméno po otci (otčestvo), jako u ostatních bohatýrů, nýbrž o označení příslušnosti k určitému

⁶ Viz (mezi mnohými) např. A. M. АСТАХОВА (ed.), *Илья Муромец, подготовка текстов, статья и комментарии* А. М. Астаховой, Москва: Наука, 1958, s. 393–419; В. Я. ПРОПП, *Русский героический эпос*, passim; J. BAILEY & T. IVANOVA, *An Anthology...*, s. 25–78.

⁷ Pozoruhodnou syntézou (v našem pojmosloví vlastně syntetickým *pantotypem*) většiny zásadních iljovských syžetů je sovětský velkofilm *Ilja Muromec* režiséra Alexandra Ptuška z r. 1956, jenž se snaží z rozptýlených syžetů utvořit ucelený dramatický oblouk Iljova života – a zajímavým způsobem se mu to daří, stejně jako se mu daří transformovat nacionální patos bylinných textů do sovětské národní hrdosti.

⁸ K přijetí do ruštiny došlo až ve středověku, kdy se řecké písmeno éta (η, ve staré řečtině foneticky otevřený střední vokál, IPA [ɛ:]) četlo buď již jako zavřený střední vokál [e:], ale spíše jako zavřený přední vokál [i] (stejně jako v novořečtině). Proto přešlo jméno do ruštiny s iniciálním I - /И/.

regionu či označení původu: Ilja pochází ze vsi Karačarovo (Карацарово), které se nachází nedaleko města Murom (Муром),⁹ a toto určení bylo pro postavu zásadnější nežli její otčestvo. Iljovo patronymikum ovšem také známe, je syn Ivanův, tedy *Ilja Ivanovič* (Илья сын Иванович). V bylinné tradici je však znám výlučně jako Ilja Muromec („Muromský“) a jeho konstantním epitetem je nejčastěji označení „starý kozák“ (старый казак). V důsledku neměnnosti a stagnace epického času je tak nazýván i v případech, kdy se pojednává o Iljově mládí nebo o jeho setkání s protřelejšími bohatýry (v první řadě právě se Svjatogorem).

S Iljovým jménem se setkáváme poprvé v poměrně starých písemných pramenech. Asi nejstarší doklad nalezneme ve středověké německé epické básni *Ortnit* ze 13. století (z básnického kompendia *Heldenbuch*), v níž vystupuje postava jménem *Yljas, König von Riuzen* („Ilja, král z Rusi“); je strýcem eponymního lombardského krále Ortnita.¹⁰ Druhým dokladem je pak staroseverská kompilační *Sága o Dětrichu Berúnském / Sága Þiðrekovi z Bernu* (stsev. *Þiðreks saga af Bern*), kde je jmenován jako *Ilias, jarl af Greka* („Ilja, jarl z Řecka“) a je synem krále Hertniða, tj. Ortita, vládce Novgorodu (st. sev. *Hólmgarðr*).¹¹ Zda se jedná o historizovaný obraz epického hrdiny, anebo o euhémerickou transformaci skutečné historické postavy, není možné rozhodnout, neboť ve hře byly v součinnosti oba procesy (srov. výše, kap. 1.1.2).

Mezi zvláštní historické zprávy každopádně patří skutečnost, že r. 1594 rudolfinský diplomat z Horního Slezska Erich Lassota během své cesty do Záporoží prý navštívil v kyjevském chrámu sv. Sofie hrob Ilji Muromce (*Eliae Morowlin*), „znamenitého hrdiny čili bohatýra, o němž vyprávějí mnoho básní“.¹² Roku 1701 pak staroobřadník Leontij při návštěvě kyjevsko-pečerské lávry údajně spatřil nezetlelé ostatky Ilji Muromce, jenž prý patřil ke světcům tohoto kláštera a měl žít ve 12. století.¹³ Co se tedy týče euhémerizované úcty k této postavě mimo jeho bylinně-epický život, „Ilja Muromec Pečerský“ je dodnes v pravoslavné církvi jediným kanonizovaným světcem z řad bylinných bohatýrů (svátek má 19. prosince), v první světové válce byl po něm pojmenován ruský bombardovací letoun¹⁴

⁹ Murom, rus. Муром, stsev. *Muramar*. Dnes město ve Vladimírské oblasti RF. Nejstarší písemný doklad viz PVL k r. 862. Kdysi nejvýhodněji položené město východních Slovanů – sousedilo s územím ugrofinského kmene Muromů, odkud pochází i jméno osady.

¹⁰ Viz A. M. АСТАХОВА (ed.), *Илья Муромец*, s. 408; V. M. ŽIRMUNSKIJ, *O hrdinském eposu (slovanském a středoasijském)*, Praha: Odeon, 1984, s. 98–100; srov. P. LAJOYE, „La byline Ilya et Idolichtché: Reflet de luttes religieuses ou ancien récit mythologique?“, in: *Slavica Occitania* 29 (2009), s. 355–360.

¹¹ Tak je jmenován v části nazvané *Příběh o Valtarim a Hildigunně* (*Þáttr af Valtara ok Hildigunni*), viz *Þiðreks saga af Bern* (ed. Jónsson), kap. 241. Jinde, v části *Ságy o Vilkinovi* (*Vilkina saga*) je zas jmenován mezi třemi syny krále Hertniða; jeho bratry jsou král *Ruzilandu* a *Pulinalandu* (Rusi a Polska) *Valdimarr* a král *Vilkinalandu* (Skandinávie) *Ósantrix*, viz *Þiðreks saga af Bern* (ed. Jónsson), kap. 25.

¹² Cit. dle: A. M. АСТАХОВА (ed.), *Илья Муромец*, s. 408.

¹³ M. TÉRA, *Perun: Bůh hromovládce. Sonda do slovanského archaického náboženství*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, s. 298.

¹⁴ Po Svjatogorovi byl pojmenován o něco méně důstojný dopravní prostředek: paradoxně docela titěrný automobil Moskvíč 2141 „Svjatogor“.

a v současnosti je Ilja Muromec i oficiálním patronem ruských raketových vojsk (PБCH).¹⁵

Jinou otázkou je vztah bylinného Ilji Muromce k odlišné postavě východoslovanského folkloru, totiž ke starozákonnímu proroku Eliášovi, který je v pravoslavné tradici znám jako sv. Ilja. Tato postava se od bylinného Ilji v mnohém liší – v lidové představivosti šlo o obávaného a ambivalentního světce, který jezdil ve svém ohnivém voze po nebi, vládl dešti, hromům a bleskům a trestal přestupky prostých lidí.¹⁶ Svatý Ilja/Eliáš byl populární také mezi jižními Slovany: Na Balkáně oplývá tato postava hromovládny atributy stejně u Srbů, Chorvatů, Bulharů i Makedonců; pozoruhodný je zejména bulharský folklor, kde je nazýván Ilja *Grъmonik*, *Grъmodol* či *Grmolomnik*.¹⁷ Mezi badateli víceméně panuje shoda, že folklorní obraz tohoto světce za mnohé vděčí přenesení atributů pohanského hromovládneho boha Peruna do představ lidového křesťanství. Taková sakrální kontinuita náboženských představ a „paganizace“ lidové křesťanské spirituality, kdy procesem transformace dochází ke změně formální stránky symbolické reprezentace při relativním setrvání jejího obsahu, je religionistikou dobře zmapována.¹⁸

Nás bude však zajímat čistě Ilja bylinný, tedy silný a chrabrý bohatýr rolnického původu, který za každé situace brání ruskou zemi proti monstrům, Tatarům a loupežníkům – a o jehož síle a jejím původu vyprávějí právě svjatogorovské byliny. Ačkoliv k určitým motivickým průnikům a oboustranným kontaminacím Ilji Muromce a starozákonního proroka Eliáše (potažmo jeho východoslovanských folklorních hypostazí) nejspíše docházelo (srov. níže, kap. 3.2.6), samotný Ilja Muromec rozhodně nenese žádné zjevné atributy hromovládneho světce a nelze jej tak jednoduše prohlásit za čistou epickou transformaci mytologického Peruna nebo epický ekvivalent sv. Ilji pravoslavné lidové spirituality.¹⁹ Spíše bude třeba se zaměřit na to, jak Iljova epická postava souvisí s dalšími podobnými „prominentními“ hrdiny z rozličných epických tradic celé Eurasie²⁰ – to však až ve třetí, komparativní části níže (kapitoly 3.2.4–3.2.7). Na následujících řádcích se prostřednictvím svjatogorovských syžetů dotkneme většiny konstitutivních epizod z Iljova epického života, abychom nahlédli, jak jeho postava „dává smysl“ primárně v rámci ruské bylinné tradice.

¹⁵ R. 1998 byl na pozemku Hlavního štábu PБCH postaven kostel s dedikací Iljovi Muromci i s částí jeho relikvií nacházejících se u oltáře, srov. A. В. БУГАНОВ, „Героическое в историческом фольклоре...“, s. 15.

¹⁶ Viz С. М. ТОЛСТАЯ (ed.), *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*, изд. 2-е, Москва: Междунар. отношения, 2011, s. 201–202; L. J. IVANITS, *Russian Folk Belief*, New York: M. E. Sharpe, 1989, s. 29–34.

¹⁷ Srov. M. ТЭРА, *Perun: Бůh hromovládce...*, s. 271–279.

¹⁸ Viz tamtéž, s. 267n; k pravoslaví viz zejména Б. А. УСПЕНСКИЙ, *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*, Москва: МГУ, 1982; obecněji srov. např. P. BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.

¹⁹ Srov. M. ТЭРА, *Perun: Бůh hromovládce...*, s. 292–306.

²⁰ Podrobně zejména P. LAJOYE, *Fil de l'Orage: Un modèle eurasiatique de héros? Essai de mythologie comparée*, Paris: Lulu, 2012.

2.3.2. *Personae dramatici* II: Svjatogor

Oproti Iljovi Muromcovi je postava Svjatogora v bylinách rozšířena mnohem méně. Váží se k němu pouze ony dva zmiňované syžety, jeden o jeho neúspěšném zvedání tíhy zemské, druhý o jeho smrti; dochovány jsou celkem ve více než padesáti variantách.²¹ Svjatogorovské syžety se netěšily mezi pěvci nijak zvláštní popularity, naopak velké množství z dochovaných variant představují již prozaická a polozapomenutá převyprávění vyznačující se velkou mírou kontaminace s jinými syžety, zejména s těmi Iljovými – ostatně jedním z hlavních důvodů, proč nebyl tento starý bohatýr v tradici zcela zapomenut, byl zřejmě jeho mimořádný vztah k nejvýznamnějšímu bohatýrovi, Iljovi.

Svjatogor je badateli řazen do kategorie tzv. „starších bohatýrů“ (*старшие богатыри*) vedle čaroděje Volcha Vseslavjeviče a oráče Mikuly Seljaninoviče.²² K takovému vyčlenění vedla badatele tzv. mytologické školy v 19. století (F. I. Buslajev, A. I. Afanasjev, O. F. Miller) jednak skutečnost, že o těchto hrdinech se stejně jako o Svjatogorovi dochovalo relativně malé množství textů, ale zejména to, že tematicky nejsou nijak začleněni do onoho (byť umělého) okruhu kyjevských bohatýrů ze dvora knížete Vladimíra – „starší bohatýři“ se s těmito kyjevskými bohatýry potkávají zřídka a jejich syžety v sobě nesou poměrně velké množství fantastických a mytologických prvků, které měla tzv. historická škola problém jakkoli klasifikovat a usouvztažnit s hledanou „historickou skutečností“ skrývajícím údajně se za jejich texty. „Starší bohatýři“ měli spadat do dávnější mytologické minulosti, než jejich kolegové kyjevští a novgorodští.²³ Bez ohledu na to, je-li toto historické tvrzení pravdivé, nebo ne (neboť o tom rozhodnout nelze), zdá se, že vyčlenění „starších bohatýrů“ je analyticky rozumné²⁴ a níže se důkladně přesvědčíme, že konkrétně Svjatogor je starším bohatýrem skutečně *par excellence*.

Ekvivalentem jména Svjatogor by bylo české Svatohor. Jde o kompozitum, jež se skládá ze dvou prvků. Prvním komponentem je lexém *svjat-* pocházející z psl. **svēt-*, jež je zase reflexem obecně praindoevropského (pie.) kořene **k^wen-(to-)*. Obzor tohoto indoevropského pojmu spojeného se zvláštní sakrální kvalitou či mocí zcela vyčerpávajícím způsobem zpracoval V. N. Toporov,²⁵ když navázal na přelomovou práci É. Benvenista.²⁶ Pie. **k^wen-(to-)* a jeho reflexy v dceřiných indoevropských jazycích – mj. véd. *śvāntá-*, av. *spənta-*, os. *fsænd*,

²¹ Viz seznam v Ю. И. Смирнов, *Былины: Указатель...*, s. 19–32.

²² А. М. Астахова, *Былины: Итоги и проблемы изучения*, s. 16n.

²³ Tak např. Ф. И. Буслаев, *Народная поэзия*, СПб., 1887, s. 17–20 nebo О. Ф. Миллер, *Илья Муромец и богатырство киевское*, СПб., 1870; cit. dle А. Е. Alexander, *Bylina and Fairy Tale...*, s. 18–19.

²⁴ Vůči tradičním důvodům pro toto vyčlenění se staví J. Mendoza Tuñón & S. Torres Prieto, „The Atypical Hero in the Bylinic Tradition: The Mythological Cycle“, s. 25–27. Autorky nicméně vzápětí uvádějí vlastní klasifikační kritéria založená na *povaze síly*, kterou „starší bohatýři“ disponují a které potvrzují správnost vyčlenění jejich kategorie, viz *tamtéž*, s. 28–34.

²⁵ В. Н. Топоров, *Святость о святыне в русской духовной культуре, Том 1: Первый век христианства на Руси*, Москва: Гнозис, 1995, s. 441–477.

²⁶ É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2: Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969, s. 179–207.

toch. A *kāsu*, toch. B *kwānts*, stprus. *swints*, lit. *šventas*, lot. *svęts*, gót. *hunsl*, stangl. *hāsl*, lat. *sacer* a *sanctus*, psł. **svęt-*, stsl. *svęt-*, csl. *svjat-*, rus. *svjat-*, čes. *svat-* – označovaly v archaických jazycích cosi nabytého a kypícího zvláštní, ambivalentní mocí. Než byla většina těchto pojmů začleněna do konceptuálního světa křesťanství a jeho pojetí svatosti, sémantická hodnota pie. **k^wen-(to-)* se pohybovala někde uprostřed mezi protiklady „svatý“ a „(pro)klatý“ (podobně jako hebrejské *q-d-š*). Původně se tento koncept vztahoval spíše k růstu a nabývání fyzické hmoty, přeneseně i nabývání spirituální energie,²⁷ ale ve většině jeho pozdějších ie. reflexů (stejně jako v mnoha podobných „obojetných“ polárních slovech²⁸) byla sémanticky obsažena celá škála zvláštní výlučnosti a vyčleněnosti z „tohoto“ světa, která se pohybuje od výsostně dobré transcendentální moci a síly až po zakázanou, tabu podléhající a životu nebezpečnou energii.²⁹ Ačkoliv tradenti bylinných narativů si museli být vědomi spíše druhotného sémantického obsahu toto lexému (tj. křesťanského „svatý“, oprostěného od ambivalentních konotací), přesto musíme v případě Svjatogorovy postavy – jedné z údajně nejarchaičtějších v ruském eposu – mít na paměti také denotační a konotační pole mnohem starších vrstev jazyka.

Formant **svęt-* byl ve všech indoevropských jazycích obecně velmi produktivní ve vytváření kompozitních lexémů³⁰ a nejinak tomu bylo i ve slovanských jazycích,³¹ zejména v onomastice, čili v tvoření vlastních jmen: Tak máme dochována známá kompozitní jména božstev i prvních slovanských knížat: *Svantovit* (**Svęnto-vitъ*, „Mocný pán“), *Svjatoslav* (**Svęnto-slavъ*, „Mocný slávou“), *Svatopluk* (**Svęnto-pŕlkъ*, „Mocný pluk[em]“), *Svatomír* (**Svęnto-mírъ*, „Mocný mír/svět“),³² ale i toponymická označení, např. *Svatobor* (**Svęnto-borъ*, „Mocný/Svatý les“) či *Svatoháj* (**Svęnto-gajъ*, „Mocný/Svatý háj“).³³ A výjimkou není ani *Svja-togor* – tedy **Svęnto-gorъ*, „Mocná/Svatá hora“. Nejstarší písemný doklad tohoto kompozita jako toponymického názvu (vedle staroslověnských adjektiv **СВАТОГОРЬСКЪ**, **СВАТОГОРЬЦЪ**) známe ze staré Rusi z r. 1633: *Святогоръ*, *Святогорский*.³⁴

²⁷ J. P. MALLORY – D. Q. ADAMS, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 411–414; H. LUTZKY, „On a Concept Underlying Indo-European Terms for the Sacred“, in: *Journal of Indo-European Studies* 21/3–4 (1993), s. 283–301.

²⁸ Tedy lexémech typu lat. *altus* („vysoký“ i „hluboký“), řec. *farmakon* („lék“ i „jed“), srov. obecně slovanská slova s přesně opačným významem, např. čes. *úžasný* a rus. *užasnyj*, čes. *zápach* a rus. *zapach*, ad. Vedle Benvenista srov. např. S. KOMÁREK, *Příroda a kultura: Svět jevů a svět interpretací*, Praha: Academia, 2008, s. 43.

²⁹ Srov. M. ELIADE, *Posvátné a profánní*, Praha: Oikoymenth, 2006 a také M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London – New York: Routledge, 2003, s. 8–33.

³⁰ В. Н. ТОПОРОВ, *Святость о святыи...*, s. 485–488 a jinde.

³¹ *Tamtéž*, s. 477–483.

³² O spojitosti formantu **svęt-* s konceptem moci, privilegovanosti a náboženské svrchovanosti v zajímavých kontextech píše M. GOLEMA, „Slavic Mitra: Benevolent and Legal Pole of the Function of Religious Sovereignty in the Slavic Mythology and Epic“, in: *Studia mythologica Slavica* 16 (2013), s. 81–104: 88n.

³³ В. Н. ТОПОРОВ, *Святость о святыи...*, s. 485–488.

³⁴ *Tamtéž*, s. 487.

Druhá složka Svjatogorova jména znamená „hora“, rus. *гора*, psl. **gora*.³⁵ Slovo označovalo původně nejspíše vyvýšený břeh řeky³⁶ (ostatně srov. sémantiku psl. **bergъ* „břeh“ a germ. *berg* „kopec, hora“³⁷), což byl pravděpodobně jeden z nejvyšších geomorfologických útvarů v jinak poměrně ploché slovanské pravlasti, později samozřejmě začalo označovat horu jako takovou, zejména však nepřístupnou a *porostlou stromy* (odtud i významy stprus. *gairis*, „strom“, lit. *giria*, „les“, které jsou zřejmě druhotné).³⁸

Svjatogor v bylinách je tedy exocentrické kompozitum typu *bahuvrīhi* (tj. jeho referent není přímo obsažen ani v jednom z jeho komponent³⁹) a znamená nejspíše „Ten, jenž pochází ze Svaté hory“⁴⁰ či „Ten, jenž má Svatou horu“. Jde pravděpodobně o zpodstatnělé adjektivum *Svatohorský*, jak je ostatně *Svjatogor* také nazýván (On1.65: *богатырь Свято-горскии*). V našich variantách jeho jméno též drobně variuje v důsledku dialektových rozdílů: nejčastější vedle standardního *Svjatogor* potkáme *Svjetogor* (Zi1.91n, Me4.2n, Pe1.1n, Pe3.1n, Ku1.3), dochováno je ale i *Svjetygor* (Me1.20n). Občas je také nazýván *Jegor-Svjetogor* (Pu1, Pu3, Me2) anebo pouze *Jegorij* (Pu4), zřejmě v důsledku podobné znělosti jmen *Jegor* a *Svje(to)gor*. Dvakrát je rovněž dochováno jméno *Zlatogor* (Pu2, Me7) a občas je *Svjatogor* zaměněn za *Samsona* (k samsonovskému problému viz kapitolu 2.3.10).

Důležitější ovšem je, k čemu vlastně toto jméno odkazuje. Bohatýr *Svjatogor* se totiž, jak již bylo několikrát zmíněno, může pohybovat pouze na místě, které se nazývá Svaté hory.⁴¹ Je tomu tak proto, že *Svjatogora* již neunesa sama „Matka syrá země“ – jak se říká v řadě variant:⁴²

Я бы ездил тут на матушку сыру землю,—
Не носит меня мать сыра земля,
Мне не придано тут ездить на святую Русь,
Мне позволено тут ездить по горам да по
высокиим
Да по щелейкам по толстым

„Jezdil bych po matičce syré zemi –
[ale] nenosí mne máti syrá zem,
není mi dovoleno jezdit po svaté Rusi,
je mi dovoleno jezdit po horách vysokých
a po skalách mocných.

(On1.30–35)

Он не ездит-то ведь на светую Русь,
потому что не подынет матушка сыра земля;

On nejezdí však po svaté Rusi,
protože jej neunesa matička syrá zem;

³⁵ Z pie. **g^wer-/g^wor-* s reflexy např. ve véd. *girí*, hora, av. *gairi*, hora (a jiné íránské jazyky: stř.pers. *gar-*, pers. *koh-*, sogd. *gor-/gur-*, pašt. *ghar-*), alb. *gur*, skála, kámen, řec. *όρος*, hora.

³⁶ Viz *Этимологический словарь славянских языков*, том 7, Москва: Наука, 1980, s. 29–31.

³⁷ Viz *Этимологический словарь славянских языков*, том 1, Москва: Наука, 1974, s. 191–193.

³⁸ Na druhotnost těchto sémantických okruhů poukazují mj. archaické indoíránské lexémy, které do sémantiky „strom“ či „les“ nezasahují. Srov. také V. МАСНЕК, *Этимологический словарь языка чешского*, Praha: NLN, 2010, s. 176, anebo *Этимологический словарь славянских языков*, том 7, Москва: Наука, 1980, s. 29–31.

³⁹ Viz J. BIČOVSKÝ, *Stručná mluvnice praindoevropštiny*, Praha: Karolinum, 2012, s. 95.

⁴⁰ K sémantice „přináležitosti“ se vyslovuje i В. Я. ПРОПП, *Русский героический эпос*, s. 76.

⁴¹ Jejich název také mírně variuje: *Святы горы* (On1.38, Pu4.1, Ke1.117, Ke2.30–1, Pe6.22), *Святые горы* (Ke3.2, Me3.19), *Светые горы* (Zi1.150), *Светы горы* (Pu2.86, Me1.8, Pe1.1), *Свята гора* (Pe2.2).

⁴² Kromě uvedených srov. např. ještě: Pu1.9–10, Pu2.88–90, Me1.37–38, Me8.79–80.

всё здесь, но горам Светым розбеживатьъ.

pouze zde, po horách Svatých projíždí se.

(Zi1.148-50)

Ище ездил где он да по Светым горам —
Не нёсла где его да коня доброго
Ище мати не нёсла да как сыра земля..

Hle, jezdil on po Svatých horách —
nenesla jej i s jeho koněm dobrým,
hle, máti nenesla, syrá zem.

(Me1.9-10)

Tato nemožnost vyjíždět mimo přísně ohraničený areál „svatých“, skalnatých hor (*no целейки крутой*, Me8.142) je jedním ze Svjatogorových konstantních epitet – zejména v případě hojně rozšířeného tabuového seznamu bohatýrů, s nimiž se nemá Ilja Muromec nikdy bít (viz např. On2.45; srov. kap. 2.3.7), u nichž je zjevné, že Svjatogorovo jméno neslo s sebou v pojetí pěvců jasnou konotaci na formulaické „jej nenesla máti syrá zem“. Byliny však v tomto případě úplně konzistentní nejsou a tak se v několika případech Svjatogor vypravuje „do širého pole“ jako to dělají všichni ostatní bohatýři. Na Svaté hory se však ubírá zcela jistě zejména po svém selhání při zdvihání tíhy zemské, na ně vždy jedou s Iljou Muromcem, na nich jej potkáváme nejčastěji a na nich Svjatogor umírá.

Svjatogor je se svými horami svázán naprosto neodlučně; se svým prostředím splývá jménem i výlučností a uvidíme, že hora či skála se nakonec v jistém smyslu stane jeho hrobem, respektive on sám se stane horou. Řada badatelů se pokoušela o identifikaci toho, jaký skutečný geomorfologický útvar by mohlo toto bylinné toponymum označovat – ale jakékoliv pokusy o konkrétní lokalizaci jsou neopodstatněné a zbytečné.⁴³ Ve hře byla kupříkladu Svatá hora blízko Opočki, Svaté hory na Donci, případně hory Karpatské, anebo dokonce Kavkaz.⁴⁴ Jakákoliv stoprocentní identifikace není možná a není ani důležitá – není podstatné, co nebo kde přesně Svaté hory jsou, nýbrž, co *nejsou*.

Svjatogorovy Svaté hory totiž zcela explicitně nejsou „svatá Rus“, nejsou „matička syrá zem“ a nejsou „širé pole“. Svaté hory jsou v kosmologii ruských bylin nepochybně označením prostředí výsostně Jiného, než je obvyklé. K tomuto chápání vede i řada dalších indicií, např. na jednom místě Svjatogor praví k Iljovi, s nímž se na Svatých horách setkal: „udatný dobrý mládenče / vždyť jedeš po cizí cestičce!“ (*по чужой дороженьки*, Pe2.26). Na jiném místě se zase Svjatogorovy hory nazývají Severní (*Сиверные*, On2.170), jinde Saracénské (*Сорочинские*, Pe5.35), Svjatogorův Otec sídlí na hoře Polovecké (*Палавонская*, On1.87) a jednou se Svjatogorova smrt odehrává „na svatých horách Araratských, na hoře Olivetské“ (*по святым горам да Араратским [...] на гору Елеонскую*, Pu7.153–154) – tedy vždy na místech, které svými názvy odkazují ke konceptům jinakosti, cizosti či cizokrajnosti, nebo představují v bylinných textech jakési kosmologické uzly.⁴⁵ Tato místa nejsou ve svja-

⁴³ Srov. В. Я. Пропп, *Русский героический эпос*, s. 77.

⁴⁴ Tak např. Д. М. Балашов et al., „Русский былинный эпос“, s. 41n.

⁴⁵ Např. Saracénská hora představuje často rozhlednu pro bohatýry, odkud obhlížejí známý svět (a následuje tradiční topos čtyřstranného kosmografického popisu bylinného světa; viz Rybn. [3. vyd.], II, 5.91n, II, 114.44n; srov. zde Zi3.104–115), místo, kde Dobryňa zabil draka (Rybn. I, 26a.42n), kde se bil kníže Roman

togorovských bylinách obrazy žádného konkrétního místa, nýbrž reprezentace Jiného světa, v němž je Svjatogor nucen se pohybovat a v němž se odehrává jeho setkání s Iljou Muromcem. Tento aspekt vzdálenosti a nedosažitelnosti, s nímž jsou hory spjaty, je zjevný také v řadě frazémů, jako např. v pohádkovém „za sedmero horami“ (за горами, за долами), idiomu „odvaž ho za hory!“ (дыў езо гораў!) ve smyslu „čert, aby ho vzal“,⁴⁶ či v obratu ze *Slova o pluku Igorově*, „země ruská, už jsi za kopcem!“ (О Руская земля! Уже за шеломянем ецу!), tj. v dáli, nedosažitelná.⁴⁷

Otázkou ale je, zda i samotářský, inertní a se světem nekomunikující Svjatogor tak může na škále sémiotické opozice svůj - cizí (свои - чужой), jež hrála v ruském folkloru obecně - a v bylinách obzvláště - velice významnou kosmologicko-mytologickou funkci,⁴⁸ spadat spíše na stranu cizího a jiného, jak se domníval např. V. N. Toporov.⁴⁹ Domnívám se, že ne zcela. Sám Svjatogor nepochybně je ruským bohatýrem. A přesto je jeho odtažitá pozice výjimečná: Na jednu stranu by se sice dala interpretovat ve světle toho, že tradičním místem výskytu bylinných bohatýrů je právě vzdálená periferie Rusi, pohraničí, na němž se pohybují a drží stráž, zastavu (стоит на заставах). Každý ruský bohatýr je tedy spjat s tímto liminálně-marginálním pohraničím a z této pozice plyne i řada ambivalentních charakteristik některých bohatýrů.

U Svjatogora se však tato bohatýrská marginalita zdá být dotažena do extrému - i když budeme vnímat „Svaté hory“ čistě jako pohraničí ruské země, kde Svjatogor drží zastavu, přesto víme, že Svjatogor se na rozdíl od jiných bohatýrů nesmí navracet „domů“, na Svatou Rus. Ač tedy není jistě vhodné vidět ve Svjatogorovi zcela cizího, tj. neruského bohatýra (jako jsou v bylinné epice např. bohatýři tatarští či litevští), domnívám se, že Svjatogor je do jisté míry skutečně nějak cizí, ale z jiného důvodu. Svjatogor je vzdálenější a nedosažitelnější než jiní bohatýři - je „mytologičtější“.⁵⁰ Tato pozice je ještě amplifikována

Dmitrijevič s Litevci (Rybn. I, 46.105n), nebo jednoduše kosmologicky významnou horu (Rybn. I, 8.147, II, 133.1n, II, 155.5n, II, 163.4n, II, 205.5n).

⁴⁶ M. MARTINKOVÁ, *Rusko-český frazeologický slovník*, Praha: SPN, 1953, s. 75.

⁴⁷ Srov. ostatně české „skopčák“, označující Němce, kteří byli po dlouhou dobu pro Čechy právě cizinci *par excellence* („skopčák“ proto, neboť „k nám“ musí přijít z kopců, ohraničujících českou kotlinu).

⁴⁸ Viz Ю. А. НОВИКОВ, *Динамика эпического канона...*, s. 25–36; srov. k tomu zcela zásadní práci В. В. ИВАНОВ & В. Н. ТОПОРОВ, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период)*, Москва: Наука, 1965, s. 156–165.

⁴⁹ Viz В. Н. ТОПОРОВ, „Русск. Святогор: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов)“, in: *Славянское и балканское языкознание: Проблемы языковых контактов*, Москва, 1983, s. 89–126. Концепт „Svatých hor“ jakožto místa Jinakosti a Svatosti v kontextu staroruských bilblických apokryfů a legend analyzovali О. В. БЕЛОВА - В. Я. ПЕТРУХИН, „Святые горы, Киев и Иерусалим в славянской мифопоэтической традиции“, in: А. М. ЛИДОВ (ed.), *Новые Иерусалимы: иеротопия и иконография сакральных пространств*, Москва: Индрик, 2009, s. 445–457.

⁵⁰ Jak výstižně shrnuje Svjatogorovo postavení Lidija Delić, „Svjatogor je ‚cizí‘ ne proto, že patří k jinému národu, náboženství nebo kultuře, ale proto, že vůbec nepatří k epickému času a epickému systému.“ Viz

např. jeho proklamovaným stářím, „protřelostí“, obrovitostí, ale rovněž tím, že Svjatogor prodlévá na horách, na *vrchu*, což je v sémiotické opozici k *dole*,⁵¹ ke zbytku celé ruské země a jejích rovných, plochých polí, po nichž má zakázáno se pohybovat; ve hře mohla být snad i opozice *mužské* (hory, kopce) a *ženské* (země, doliny).

Svjatogor je na Svaté hory vykázán zejména pro svou kolosální velikost, sílu a tíhu, kvůli nimž jej neunesse či nesnese normální svět, personifikovaný postavou Matky syré země⁵² či Matičky Rusi.⁵³ A Svjatogorova velikost a síla jsou skutečně impozantní a jsou dalšími jeho invariantními charakteristikami napříč regiony. Svjatogor je obrovský a je zjevné, že v jeho případě se nejedná o obvyklou epickou hyperbolizaci, jako u ostatních bohatýrů, u nichž byliny občas zveličují některé jejich fyzické rysy. V jeho případě máme co do činění s postavou, která je obrovitá zřejmě právě kvůli své přináležitosti k sortě „starších bohatýrů“,⁵⁴ k jakési titánské generaci proto-hrdinů, kteří již pomalu mizí z tohoto světa (k tomuto aspektu se ještě mnohokrát vrátíme a doložíme jej vnitřními i vnějšími komparativní podklady).

Tento obrovitý bohatýr dokonce strčí do kapsy (zcela doslova) i proslulého Ilju Muromce, na jehož mocné rány také reaguje velmi lakonicky (viz kap. 2.3.4). V jedné „kanonické“ oněžské bylině zaznamenané Rybnikovem (On2) je popisován, jak jede na svém koni „vyšší než stojící les, hlavou se opírá o plující oblaka“ (*выше лесу стоячего, головой упирает под облаку ходячую*, On2.123–124)⁵⁵ a jeho příchod doprovází třas země, kymácení lesů a vylévání řek z břehů (On2.110–112).⁵⁶ Jeho obrovitost bývá mnohdy naznačena také tradičními adjektivy (*великий, могучий*), ale rovněž zcela konkrétními popisy velikosti – např. v citované On2 vypravěč Leontij Bogdanov přesně určil velikost Svjatogorovy postele, která má „na délku deset sáhů, na šířku šest sáhů“ (On2.105), což při délce ruského sáhu 1,852 m dává velikost přibližně 18,5 m na výšku a 11 m na šířku; A. M. Paškova zase určila

Лидия Делич, „Русский Святогор: «свой» и «чужой» или самоопределение эпического мира“, in: *Рябининские чтения* (2011), s. 252.

⁵¹ Srov. V. B. ИВАНОВ & В. Н. ТОПОРОВ, *Славянские языковые моделирующие...*, s. 98–100; přidat můžeme i opozici *svatosti* a *profánnosti* (viz *tamtéž*, s. 180–184), která (v předkřesťanském smyslu) jistě ve Svjatogorově vymezení také hrála svou roli.

⁵² Indoevropské, resp. indo-íránské obzory tohoto konceptu velké mateřské a tzv. trojfunkční bohyně analyzoval G. DUMÉZIL, *Мýты а боховé Indoevropaнů*, s. 125–127 a G. DUMÉZIL, *Мýтy а еpos I*, s. 107–128; ke Slovanům srov. M. ТЭРА, *Perun: Бůh hromovládce...*, s. 126–130.

⁵³ K tomuto konceptu ruského folkloru viz velmi obšírně (ale nekriticky) J. HUBBS, *Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

⁵⁴ Výjimečnost a mytičnost Svjatogorovy nelidské síly obhajují na základě modelu Northropa Frye J. MENDOZA TUÑÓN & S. TORRES PRIETO, „The Atypical Hero in the Bylinic Tradition: The Mythological Cycle“, s. 30–32.

⁵⁵ Srov. pečorskou recenzi tohoto motivu v Pe5.23–24: „jede bohatýr, jak svět veliký, / hlavou svou se o mraky a oblaka opírá“ (*едет бо́гатырь да свет великий же, / голова-то его в облак-тучу подпирается*).

⁵⁶ Zde se však nejspíše jedná o tradiční topos, jenž popisuje hřmotné projevy i u „obyčejných“ bohatýrů, např. u Sokolníka (viz Zi3.127–129), anebo jenž doprovází narození Volcha Vseslavjeviče (srov. R. JAKOBSON – M. SZEFTEL, „The Vseslav Epos“, in: R. JAKOBSON, SW IV, s. 301–368: 309).

šířku jeho ramen na dva sáhy, tedy necelé čtyři metry (Pu7.7). Je tedy snadné představit si, jak tento obrovský osmnáctimetrový bohatýr vloží do kapsy Ilju i s koněm, případně jak vozí svou ženu v truhlici na rameni.

Přes to všechno není v žádné variantě Svjatogor nikdy označen termínem „obr“ (rus. *ispolin*), ani „velikán“ (*velikan*)! Stejně jako je *cizí*, ale není *cizinec*, je Svjatogor *obří*, ale není *obr*. To je velmi důležité. Jeho velikost je mimořádná a nezvyklá, ale Svjatogor je stále bohatýr, hrdina bylinné epiky, nikoliv obr či monstrum figurující jako protivník bohatýra – ačkoliv jisté ambivalentní rysy typické pro folklorní obry u něj také nalezneme (viz kap. 3.2.3). Není sice možná bohatýr „ruský“, jak on sám tituluje Ilju – protože, jak jsme viděli, pohyb po ruské zemi je mu zapovězen –, avšak samo slovo *bohatýr* je prakticky ve všech variantách neodlučně se Svjatogorem spjata a tvoří jeho další konstantní epiteton. Svjatogor je titulován *bohatýr* mnohem častěji než jiní hrdinové ruských bylin a slovo se často přimyká k jeho jménu jako přívlastek (*Святогор-богатырь*). Známe sice i jeho občas se vyskytující patronymikum a to zejména ve výčtech bohatýrů podléhajících soubojovému tabu s Iljou: Svjatogorovo otčestvo zní *Kolyvanovič* (*Колыванович*) nebo *Kolybanovič* (*Колыбанович*).⁵⁷ Avšak v žádné syžetové variantě našeho výběru se toto patronymikum neobjevuje⁵⁸ a jako určující přívlastek se vždy objevuje právě označení *богатырь* – to jest zcela ústřední označení bylinných epických hrdinů, které je nejspíše archaickou přejímkou z turkického lexikálního fondu⁵⁹ a které nahradilo původní slovanské označení hrdiny východoslovanské epiky, jež znělo patrně **chrabrъ* (**храбръ*, „chrabrý, udatný“) či **poljaninъ* (**полянинъ*, tedy „ten, jenž jezdí v poli“), analogicky k označení ženských bojovných hrdinek, které se v bylinách nazývají *poljanica* (*поляница*) či *poljenica* (*поленица*).⁶⁰

Zcela výjimečná je také Svjatogorova síla (*сила*), jež je s ním spjata jako jeho hlavní atribut podobně, jako je *Istivost* (*хитрость*) spojená s Volchem Vseslavjevičem či *slušnost* (*вежество*) s Dobryňou Nikitičem. Právě jeho síla, jak je zřejmé z řady bylin, je jedním z důvodů, proč je mu zapovězeno pohybovat se po ruské zemi. Jeho síla je nesmírná

⁵⁷ Toto jméno bývá nejčastěji dáváno do souvislosti s finským jménem *Kaleva* – postava tohoto jména dala název finskému eposu *Kalevala* i přesto, že jeho identita v rámci finské a karelské mytologie je nejasná, stejně jako je nejasná etymologie jeho jména. Jisté je pouze, že finských nářečích je dodnes výraz *kaleva* doložen ve významech „obr“, „silák“ či „rázovitý chlapík“ – srov. J. ČERMÁK (ed.), *Kalevala...*, s. 867–868. Níže v této práci se společným prvkům svjatogorovských syžetů s ugrofinskými narativními látkami budeme věnovat o něco důkladněji (viz zejména kapitulu 3.2.3).

⁵⁸ Nepočítáme-li výskyt ve zmatené variantě On9.9–11, kde se o zvedání tíhy zemské pokoušejí rovnou tři bohatýři se jmény Samson, Murovljan a *Kolyvan*.

⁵⁹ Strus. *богатырь* je přejímkou z turk. **bayatur*, „hrdina, udatný“ (nejspíše přes chazarštinu nebo starou bulharštinu). Možná z pramong. **magti* a praalt. **m̃āga*, „moc, sláva“. Z **bayatur* pochází v dnešních turkických jazycích: mong. *баатар*, tur. *bahadır* [arch.], tat. *баһадур*, ad., vždy s významem „hrdina, bojovník, udatný“. Srov. pols. *bohater*, *bohатыr*, čes. *bohatýr*, maď. *bátor*, „smělý“. Viz M. ФАСМЕР, *Этимологический словарь русского языка*, Том 1, Москва: Прогресс, 1986, s. 183.

⁶⁰ Viz např. On2, Zi1, Me2, Me3.

a zaručuje, že se Svjatogor nemá na světě s kým měřit.⁶¹

On4.4-6: Nemá se Svjatogor s kým silou měřit / a síla se mu žilami /neposedně prolévá. (He с кем Святогору силой померяться, / А сила-то по жилочам /так живчиком и переливается.)

Me1.38: Hle, dlouho jezdím po Svatých horách, / neviděl jsem pro sebe vhodného soupeře. (Ище много я ежду да по Святым горам, / Не видал где себе да супротивника.)

Pe5.2-3: Nikoho Svjatogor nenacházel, / s kým by se silou svojí poměřit mohl. (Ничего-то Святогор да не нахаживал, / С кем бы силою своей да он померятся.)

Svjatogor svou sílu tak nemůže žádným způsobem využít, takže je mu „těžko od síly jak od těžkého břemene“ (зружно от силушки, как от тяжелаго беремени, On4.7) a dost možná právě tato tíživá nadlidská síla, která nenachází nikde uplatnění a kvůli níž jej neuneseme země, je důvodem proč Svjatogora v bylinách často vidíme unaveného, spícího či dřímajícího. Ať už jsou to situace, kdy na něj Ilja narazí v poli, jak dřímá v sedle svého koně – což je věc u bohatýra nevídaná (viz Ke3.4, Pu2.90, Pu7.61, Me1.12)⁶² – anebo jej (pouze v oněžských variantách) Ilja poprvé potkává, kterak najeden a napojen od své manželky uléhá na své obrovské lože a unaven usíná (On2, Pu6, Zi1).

Ačkoliv víme o jeho nezměrné síle, nedochovaly se žádné texty, v níž by ji Svjatogor využíval k bohatýrským činům, k ochraně země, ženy nebo Kyjeva, či k vlastnímu prospěchu.⁶³ Jeho síla je vážná a pomalá, „kosmická“ síla starých dob a dost možná právě tato skutečnost vysvětluje v jeho jméně přítomnost onoho archaického indoevropského lexému *svjat-* (pie. **k^wen-(to-)*), jenž byl spojen s nabýváním či překypováním ambivalentní mocí či energií. Avšak nová doba kyjevských bohatýrů si žádá uplatnění a skutky a tato Svjatogorova prastará a těžká síla není v jejím kontextu zjevně nijak uplatnitelná. Na Svjatogora tak můžeme nahlížet jako na postavu typu *heros otiosus*,⁶⁴ tedy jako na unaveného, odtažitého, odcizeného a samotářského hrdinu (zcela analogicky k religionistickému konceptu „unaveného boha“, *deus otiosus*⁶⁵). Tomu odpovídají i některé další indicie poukazující na jeho una-

⁶¹ Kratší úseky textů a srovnání více než dvou jednotlivých veršů nebudu citovat výše použitou formou zrcadlového čtení, nýbrž pomocí pod sebou uvedených citací. Tyto dvě metody citace primárních textů budu vzájemně kombinovat jednak podle potřeby výkladu (nezrcadlové čtení umožňuje výraznější komparativní hledisko), jednak aby čtenář nebyl stylisticky unaven používáním jednoho jediného systému – ze stejného důvodu také některé verše budu uvádět místy přímo v toku hlavního textu.

⁶² Srov. i jinde. Můžeme se též domnívat, že právě spánek nebo dřímota jsou jedním z důvodů, proč Svjatogor nereaguje na tři Iljovi útoky v poli (zejména v pudožských, mezeňských a pečorských variantách).

⁶³ Tento paradox skvěle formuloval už V. Я. ПРОПП, *Русский героический эпос*, s. 78. Podobně i Д. М. БАЛАШОВ et al., „Русский былинный эпос“, s. 41.

⁶⁴ J. PUHVEL, *Srovnávací mytologie*, Praha: NLN, 1997, s. 274, používá pro Svjatogora termín *miles otiosus*, který podle mne není příliš přesný vzhledem ke skutečnosti, že Svjatogorovy válečnické zásluhy nemáme nikde nijak doloženy; *heros* i tak spadá do hájemství druhé funkce a je pro typus této postavy mnohem vhodnější.

⁶⁵ Koncept zavedl poprvé M. ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo, 2004, s. 66–70, a to na základě komparativní dat zejména z afrických kmenových náboženství. Přítomnost tohoto theologému u Slovanů zkoumal E. GASPARINI, *Il matriarcato slavo: Antropologia culturale dei Protoslavi*, Firenze: Firenze University Press, 2010 (1966), s. 513–518.

venost, pomalost a odtažitost od tohoto světa. Pěvkyně Podomareva tak uvozuje svou bylinu, že bude „o starém, o bývalém“ (*про старого, про бывалого*, Pu5.2), jednou je Svjatogor označen za „protřelého bohatýra“ (*матерой богатырь*, Pu1.9)⁶⁶ a v jedné oněžské bylině Ilja explicitně říká, že Svjatogora již ve světě není možné spatřit, pročež za ním přijel na Svaté hory:⁶⁷

Я старый казак да Илья Муромец.

Захотел я посмотреть Святогора нунь богатыря:

Он не ездит нунь на матушку сыру землю,

К нам богатырям да он не явится.

Jsem starý kozák Ilja Muromec.

Chtěl jsem spatřit Svjatogora bohatýra:

On nejezdí již po matičce syré zemi,

a nám bohatýrům se neukazuje.“

(On1.24–27)

Symptomatickým je v tomto ohledu také Svjatogorův osud – oba syžety, které o něm známe, končí jeho porážkou nebo smrtí, která se v obou případech uskutečňuje prostřednictvím znehybnění, ať už je to propadnutí se do země po neúspěšném zvedání tlumoku s tíhou země, anebo uvěznění v kamenné rakvi. Právě tato *inhibice*, její podstupování, překonávání a rovněž způsobování někomu jinému je všudypřítomným a naprosto ústředním mytémem, který se ve všech textech svjatogorovských bylin projevuje v množství variantních užití a strukturálních transformací v rámci narativu, jak se níže pokusím ukázat. Tento centrální mytém a jeho variace také, jak uvidíme, vždy dokáže objasnit důvod připojení všech ostatních syžetů k základnímu svjatogorovskému invariantu. Všechny mají za cíl sdělit ve finále tu samou zprávu: Svjatogorovým osudem je nehybnost (*gravitas*), Iljovým pohyb (*celeritas*). Zatímco Iljovi „v širém poli smrt není psána“,⁶⁸ Svjatogorovým údělem v eposu je jediné: zemřít a předat svou pozici právě Iljovi.

Se Svjatogorovým nejvýznačnějším konstitutivním rysem, s jeho silou, se tedy nakonec v bylinách o něm setkáváme jenom ve dvou poměrně smutně vyznívajících případech končících pokaždé naprostou inhibicí: Jednak v situaci, kdy chycen do své osudové pasti v kamenné rakvi umírá a své síly se *zbavuje* (realizace syžetu SMRT), a jednak ve scéně, kdy se mu síly přese všechno chvástání *nedostává* (realizace syžetu TÍHA). A tímto druhým příkladem také začneme naši analýzu.

2.3.3. Svjatogor a tíha zemská

Epizodu TÍHA (respektive tradiční syžet *Svjatogor a tíha zemská*) obsahuje celkem deset bylin

⁶⁶ Podobná je formulace jedné byliny o Svjatogorovi, která se zcela vymyká z tradičních schémat, Gilf., I, 118, „Dobryňa a Svjatogor“. Tento tradiční syžet o Dobryňovi, kterému je v době jeho válečné výpravy nevěrná jeho žena s Aljošou Popovičem, je ze začátku rámován scénou, kdy se rozhoduje o Dobryňově výpravě do „země Italské“. Tím, kdo kategoricky rozhodne, je právě Svjatogor, který zde není *heros otiosus*, nýbrž vystupuje mezi ostatními bohatýry, kteří drží stráž nad Kyjevem, jako nejautoritativnější z nich: „On je nejstarší ze všech bohatýrů“ (*он старше всех богатырей*, Gilf. 118.4).

⁶⁷ S podobnou Iljovou motivací k setkání se Svjatogorem jako s proslulým bohatýrem starých časů, s nímž Ilja chce změřit sílu, se setkáváme např. v Pu1 nebo zejména v mezeňských variantách.

⁶⁸ Srov. On2.39–40, Pu5.24, Zi1.30, Zi1.266–267, Ku1.35, Me8.75.

z našeho výběru. Čtyři z nich podávají čistě tento narativ (On4, On7, Ke2 a On9), čtyři jej syntetizují s epizodou SMRT (v pořadí ТІНА + SMRT: Pu7, Me1, Pe5; komplikovaněji On8) a zbylé dva (On3 a On6) jej doplňují s epizodou SVATBA. Co mají všechny varianty společného?

Svjatogora v nich potkáváme, jak jede „širým polem“, případně sedlá svého koně a pak vyjíždí. Jede stepí bez cíle a bez záměru, nic nestráží a nic neobhlíží, což je u bohatýrů poměrně nezvyklé a jen to dokládá tvrzení o samotářském, zbytečném bohatýrovi typu *heros otiosus*. Jelikož je však tento syžet, jak se zdá, v narativní chronologii Svjatogorova příběhu vůči ostatním epizodám logicky nejdřívější, Svjatogor nejspíše o svém údělu ještě netuší, silou zjevně překypuje, texty zdůrazňují, že se mu nikdo nevyrovná, a Svjatogor přesvědčen o své moci se naprosto nebetyčně *chvástá*. Jeho pyšná slova jsou pro analýzu důležitá, proto si uveďme všechny jejich varianty. Například v Me1 je pěkně formulováno, o co v jeho chvástání jde – o hrozbu totálního převrácení země⁶⁹ a zpupnost proti nebeskému řádu:

«А да утвержоно бы кольцо да во сыру землю —
Повёрнул бы я треть да мать сырой земли.
На небеса была нонь да бы как лисвиця —
Да с небесною силою да я бы сведалсе,
Ище сведалсэ с ей да переведалсэ!»

„A kdyby byl v syré zemi upevněn kruh -
převrátil bych třetinu máti syré země.
Kdyby na nebesa vedl žebřík -
s nebeskou silou bych se poznal,
hle, poznal se s ní a vypořádal!“

(Me1.38–42)

V Ke2 je ke „kruhu“ v zemi přidán i sloup:

«Да ведь во мне-то сила да такая есть,
Кабы в земною-то обшёрности был столб,
Да как был бы-то в небёсной вышины,
Да кабы было в столбі в этом кольцо,
Поворотил бы я всю землю подвселенную.»

„Nu, já mám v sobě tolik síly,
že kdyby v široširé zemi byl sloup,
jenž by sahal do nebeské výšiny,
a kdyby byl v tom sloupu kruh,
otočil bych celou zemi podnebeskou.“

(Ke2.25–30)

V On6 se zase vyskytuje zlatý řetěz, ke kruhu připevněný (chvástání je zde nicméně nesmyslně vloženo až *poté*, co Svjatogor neúspěšně zkusil pozvednout tlumok s tíhou):

«Аще в небеси было бы кольцо,
и притянута оттуда цепь железная,
притянул бы я небо ко сырой земли
и своей бы силой богатырскою,
смешал бы земных со небесныма;
и есть бы было кольцо во матушки сырой земли,
мог бы я повернуть матушку сыру землю,
повернул бы краем кверху
и опять перемешал бы земных с небесныма.»

„Kdyby na nebi byl kruh
a k němu připevněný řetěz železný,
přitáhnul bych nebe k syré zemi
svoji silou bohatýrskou,
zaměnil bych zemi s nebesy;
a kdyby byl kruh v matičce syré zemi,
mohl bych otočit matičku syrou zemi,
otočil bych ji krajem k vrchu
a znovu bych zaměnil zemi s nebesy.“

(On6.59–67)

Nejkratší formulaci jeho neskromného vychloubání najdeme v On4:

«Как бы я тяги нашел,
Так я бы всю землю поднял!»

„Kdybych našel, za co táhnout,
tak bych celou zemi nadzvedl!“

⁶⁹ Slovesa „převrácení“ a „obrácení“ porůznu variiují (*поднял, смешал, повернул, поворотил...*), jde ale v principu vždy o to samé.

A nejpodivnější variantou je On9, kdy se o zdvihání země vychloubají a o zvedání brašny pokoušejí postupně tři bohatýři (Samson, Muromljan a Kolyvan), kteří jsou v této zmatené variantě do jisté míry hypostazemi Svjatogora samotného. Samson praví:

«Кабы был столоб в земли,
Кабы было кольцо в столбу,
Я бы землю всю во круг повернул.»

„Kdyby byl v zemi sloup
a v tom sloupu byl kruh,
celou zemi bych naopak otočil.“

(On9.9–11)

Na což ostatní dva, Muromljan a Kolyvan, odvětlí, že by to zvládli také (On9.12–15).

Stane se ovšem něco, co má tato vychloubáčná slova postavit do ostrého kontrastu se skutečností. Svjatogor naráží v poli na putujícího pocestného (*пpохожуи*, On3.4, On7.3; *молодец пехомой*, On6.5), staříka (*старик*, Me1.47, Pe5.5) či dva starce (*два старца*,⁷⁰ On8.102). Tato postava upoutá jeho pozornost a Svjatogor jej osloví, případně (pouze v oněžských variantách) se jej snaží dohnat. A přestože jede na koni a potříkrát jej pobízí k většímu výkonu, nedaří se mu to a musí na tajemného pocestného zakřičet, aby zastavil (On3.3–12, On6.6n, On8.3–8). Pocestný či putující stařec se zastaví a na zem před Svjatogora položí své tajemné břemeno – tlumok, vak či brašnu.

Ve čtyřech bylinách však postava, nesoucí tento tlumok, zcela chybí a Svjatogor na brašnu naráží těsně po vyřčení svých chvástavých vět, jak opuštěně leží uprostřed cesty či stepi. Vysvětlení této privace je jednoduché. V jediné oněžské bylině (On4) byl motiv majitele tlumoku zjevně pouze zapomenut, protože v oněžské tradici se jinak vyskytuje běžně. Ve verzi od Vygozera (On9) pocestný chybí zase proto, jelikož jej v narativu nahradil sám Hospodin Nejvyšší tvůrce (*Господ Всевышния творец*, On9.16), který se rozhodl potrestat chvástání tří přítomných bohatýrů. A ve dvou zbývajících bylinách z Pudogy a Kenozera (Pu7 a Ke2) se motiv pocestného nevyskytuje nejspíše proto, že se jedná v obou případech o syntézu syžetu ТІНА se syžetem SMRT, a byl tak vyřazen z důvodů kompozičních: Trojitě dohánění tajemné postavy v poli by se totiž zbytečně a redundantně dublovalo s Iljovým následným trojím útokem na Svjatogora (tj. v zásadě stejná struktura, ale odlišný mytém). Stejně tak v Me1 a Pe5 (jediných dvou severních variantách, kde je epizoda ТІНА doložena): Tam se tajemný stařec sice vyskytuje, ale jeho dohánění chybí, jelikož bezprostředně po setkání s ním také následují Iljovy tři útoky.

Ať už se tak stane prostřednictvím tajemného starce, anebo ji najde Svjatogor ležet v poli, situace je jasná – před ním leží na zemi „tlumok“ (*сумка*, On7.10, On8.103, On9.20), „brašnička“ (*сумочка*, On3.13, Pe5.5), „brašnička přesramenná“ (*сумочка переметная*, On4.12; *сумы переметые*, Ke2.32), „brašnička malá“ (*сумочка малая*, On6.26), „brašnička skomorošská“ (*сумочка скomorошская*, Pu7),⁷¹ či dokonce „tři taštičky“ (*три ташоцьки*,

⁷⁰ Je zde dochována moc pěkná podoba starobylého duálu (Ak. du. *старца*).

⁷¹ Souvislost této brašny se skomorochy je nejasná a má snad naznačovat její podivnost či podezřelost.

Me1.47).⁷² A Svjatogor chce tento nenápadně vypadající předmět ze země zvednout, buď z čiré zvědavosti, anebo proto, že jej k tomu explicitně vybídne podivný stařec, aby si tím prý vyzkoušel svou bohatýrskou sílu (On3.17, On6.29 – 32, On8.114–115, Me1.50–53).

Svjatogor tedy uchopí tlumok za popruh a jme se ho zvedat, což se mu nedaří. Pokouší se tedy zvednout tlumok natřikrát. Podle tohoto trojitého principu, který G. Dumézil kdysi trefně nazval „únavným pravidlem potrojnosti“ (*la fastidieuse règle de trois*),⁷³ jsou podání o rozličných činech v bylinách vystavěna velice často, my se s touto třikrát stupňovanou strukturou různých mytémů ještě mnohokrát setkáme a nemá cenu ji pokaždé příliš hluboce analyzovat. Jedná se o čistě časově retardační prostředek bylinného pěvce, jímž si zároveň pomáhá k vygradování závažnosti probíhající situace.

Svjatogor tedy bere v různých verzích tlumok nejdříve ledabyle s koňského sedla svým bičem, pak slézá, chápe se jej jedním prstem, jednou rukou, oběma rukama... Výsledek je pokaždé stejný: „Ten tlumok se ani nehne“ (*Эта сумочка на де ворохнется / сшевелится*, Pu7). To nejlepší, čeho se Svjatogorovi podaří dosáhnout, je, že „toliko malý dech mohl proklouznout“ pod nadzvednutou brašnou (*столько мог подпустить малый дух*, On6.42, srov. On3). Ale ve většině případů končí pokus tragicky – Svjatogor s břemenem ani nehne a naopak se v největším vzepjetí své síly sám zaboří po kolena či po hrud' do země, na níž stál (proboření chybí pouze v On7), a na čele mu vyrazí krvavý pot (On4.25, On7.17).

Ptá se tedy pocestného, co je vlastně zač a co za podivnost se nachází v jeho tlumoku. Epifanie záhadného pocestného se vyskytuje třikrát a to pouze v oněžské tradici: Dvakrát je jím bohatýrský oráč Mikula Seljaninovič (On3.29, On7.26n) a jednou „anděl Boží“ (On6.56); jinak si byliny vystačí s tajemným staříkem. Avšak odpovědí na obsah neuzvednutelného břemene je napříč regiony „tíha zemská“:⁷⁴

On3.27: „V brašničce mám tíhu zemskou.“ (*«В сумочке у меня тяга земная.»*)

On4.28: Tíhu zemskou našel [...]. (*Тягу-то земли он нашел [...].*)

On6.61: „V té brašničce je umístěna všechna těžkost.“ (*«Погружена вся тягота во эти во сумочки.»*)

On7.20n: „V tom tlumoku nosím těžkost matičky syré země.“ (*«В этой сумке ношу тягость от матушки сырой земли.»*)

On8.112–3: „Napsána na tlumocích / napsána všechna zemská těžkost.“ (*Да подписана на сумочках / Да подписана все земляная тягота.*)

On9.21: A v tlumoku je naložena všechna tíha země. (*В таковой сумке сложен вес земных груз.*)

Me1.64: „Pohled' nyní, v té tašce jest – třetina země!“ (*«Ище в этой где ташки да нонь как – треть земли!»*)

Pe5.19: „V taštičce mojí je tíha syré země.“ (*«Тяга в сумочки у меня да от сырой земли.»*)

Pojmy, které se pro označení „tíhy zemské“ používají, jsou trojí: Nejrozšířenější je „tíha“ (*тяга*) a její varianty znamenající „těžkost“ (*тягота* a *тягость*, 6 výskytů), po jednom výs-

⁷² Slovo *ташоцька* („taštička“, zřejmě z něm. *Tasche*) bylo pro Grigorjeva nesrozumitelné a vypravěč mu musel vysvětlovat, že se jedná o *měšok* za *spinoj*, tedy pytel či vak, který se hází přes rameno na záda, jaký nosí poutníci a vandrovníci. А. Д. ГРИГОРЬЕВ, *Архангелские былины и исторические песни...*, том 3, s. 120.

⁷³ G. DUMÉZIL, „Soukhmanti Odykhmantievitch, le paladin aux coquelicots [Mélanges publiés en l'honneur de M. Paul Boyer]“, in: *Travaux publiés par l'Institut d'Etudes Slaves II* (1925), s. 280–288: 283.

⁷⁴ Obsah brašny se explicitně nedozvídáme pouze v Pu7 a Ke2.

kytu pak mají pojmy „náklad, břímě, tíha“ (*зпыз*) a „třetina“ (*треть*). Pozoruhodné ale je, že ruské slovo *tjaga* (*тяга*) může znamenat jednak „tíhu“, ale zároveň „tah“ či „táhlo“. Ona tíha zemská, kterou Svjatogor našel, tedy docela dobře může symbolicky znamenat i nějaké táhlo, madlo či rukojeť, za které se dá země uchopit – tedy analogii onoho „kruhu“ (*кольцо*), jenž je vetknut do země nebo do *axis mundi*, a jehož prostřednictvím se dušoval, že otočí celou zemi. Lexikálně je tento paralelismus vidět nejjasněji v On4: „Kdybych našel, za co táhnout (*тягу нашел*), / tak bych celou zemi nadzvedl.“ Ale stejný básnický paralelismus potkáme i v Me1, kde se Svjatogor nejprve chvástá, že by převrátil „třetinu matky země“ (Me1.40), ale pak není schopen zvednout právě *jednu ze tří* starcových „*tašocek*“, v níž se ona třetina (*треть*) nachází.

Terminologií astrofyzikální můžeme snad s nadsázkou říci, že v malém tlumoku záhadného pocestného se Svjatogor marně pokoušel uzvednout a otočit gravitační singularitu celé země. Ostudně neuspěl a byl tak potrestán za své chvástání, že by toho byl schopen. Chvástání (subst. *похвальба*, slovesa *хвастать*, *похваляться*) je v ruské bylinné epice chápáno jako kardinální prohřešek proti bohatýrské morálce a bývá vždy tvrdě potrestáno – obvykle je v rámci narativu jakýmsi nastíněním blížící se smrti hrdiny.⁷⁵ Je pochopitelné, že křesťanským prizmatem je Svjatogorovo chvástání interpretováno výlučně jako hřích a je také potrestáno samotným Bohem (On4, On9), anebo jeho prostřednictvím (On6). V archaické společnosti, z níž byliny vyrůstají, ovšem muselo označovat zejména zpronevěru heroickému étosu, ne nepodobnou řeckému konceptu zpupnosti, *hybris*.

Svjatogorovo chvástání nepochybně má hluboké archaické, mytologické podloží, a to zejména v kosmickém rozsahu činu, jímž ve své zpupnosti bohatýr hrozí. Ostatně v Me1 se chce setkat se samotnou „nebeskou silou“ a vypořádat se s ní (*переведаваться*, Me1.42). Zajímavou paralelou v tomto ohledu jsou písňové texty o postavě jménem „voják Anika/Onika“,⁷⁶ v nichž se Onika chvástá, že by otočil zemi k nebi a nebe k zemi (formule přejatá ze svjatogorovských bylin), a to proto, že díky tomu „na zemi by smrti nebylo / a národ by byl navždy živ“ (*На миру бы смерти небыло / и народ бы был весь жив*; Rybn. II, 212.15–16). Onika pak podstoupí stejnou zatěžkávací zkoušku a vede marný dialog se samotnou Smrtí. Jde tu tedy o podobnou *hybris* jako u Svjatogora – nejen o chvástání se nadlidskou silou, ale zároveň o vzpuru proti lidskému údělu, tj. smrti. Vyhrožování *kosmologickou inverzí* tak funguje na úrovni spatiální (otočení země) i temporální (zvrát smrtelnosti) a jde tedy nejen o hrozbu narušení řádu kosmologicko-geografického, ale i řádu bytí jako takového.

Pravdu tedy zřejmě nemá V. J. Propp (a na něj navazující ruští badatelé a jejich zažité interpretace), podle něhož ona „tíha zemská“ symbolizuje zemědělskou půdu a „tíhu zemědělské práce, pro níž není ta síla, již ovládá Svjatogor, dostatečná“,“⁷⁷ takže ji musí vykonávat oráč Mikula. My jsme ovšem viděli, že Mikula je s pocestným identifikován pouze ve dvou

⁷⁵ W. E. HARKINS, „Boasting in the Russian Byliny“, in: *Folklore Institute Journal* 13/2 (1976), s. 155–171.

⁷⁶ Оника/Аника воин, texty na hranici mezi bylinami a duchovními písněmi, viz. Rybn. II, 213, Grig. I, 7.

⁷⁷ В. Я. ПРОПП, *Русский героический эпос*, s. 81.

případech (On3 a On7)⁷⁸ a můžeme tedy toto ztotožnění považovat za pozdní adhezi jeho jména k tomuto zjevně starému bylinnému syžetu – adhezi, kterou mohla zapříčinit velká Mikulova popularita v lidovém zemědělském prostředí⁷⁹ a jeho spojitost se sv. Mikulášem, jedním z nejpopulárnějších pravoslavných světců.⁸⁰

Svjatogorův čin (či vlastně spíše ne-čin) má kosmologické rozměry, minimálně v jeho vychloubacích představách. Za svou nemírnost byl také po zásluze potrestán a sama jeho zpupnost tak může být jedním z důvodů, proč je Svjatogor odkázán k pohybu mimo matku syrou zemi, jíž hrozil (a nevědomky se pokoušel) převrátit naruby. Nesmíme ale zapomínat, že v jistém smyslu dokázal více, než by kterýkoli jiný hrdina kdy mohl, neboť v několika verzích tlumok s tíhou vši země přeci jen malinko nadzvedl. To je poměrně děsivé, neboť ona skulinka, kterou „by jenom duch proklouzl“ může být z hlediska kosmického vlastně hrozivou zející skulinou otevřenou mezi kosmem a ne-kosmem, která konotačně poukazuje na Svjatogorovu monstrózní a neuvěřitelnou sílu v celé její hrozivosti, kterou pro svět jako takový a jeho integritu představuje.

Zůstává jen zodpovědět, co se se Svjatogorem stalo poté, co takto demonstroval svou sílu a z hlediska svého vychloubání pohořel. Dostane se mu jednak ponaučení, aby se již nikdy nechvástal o svém vyvyšování se (On9.40–46, Me1.63–64),⁸¹ ale předně, Svjatogor se v devíti z deseti variant propadá do země. To ovšem, oproti zdání, neznamená ještě jeho naprostou smrt. Úplně explicitní slova o Svjatogorově smrti máme v tomto případě dochována pouze v jedné variantě, v Ke2 (zde pod jménem Samson):

А все жилы и суставы у Самсона ропущаются,
И по колену-то в землю Самсон убирается.
(Тут Илья его и похоронил.)

Všechny Samsonovy žíly a klouby se rozpouštějí
a po kolena se do země Samson noří.
(A tam jej Ilja pohřbil.)

(Ke1.44–46)

A o něco méně jasně se o jeho konci mluví v On4:

Где Святогор угрыз, тут и встать не мог,
тут ему было и кончение.

Když se Svjatogor zabořil, nemohl již vstát,
tam jemu nastal konec

(On4.26–27)

⁷⁸ Přičemž On3 je převyprávěním Rybnikovovým a nemá tudíž autoritu orální tradice, On7 je zase v tomto aspektu nejspíše knižně závislé právě na On3, viz Ю. А. НОВИКОВ, *Былина и книга...*, s. 33. Vypravěč On7, V. V. Amosov navíc uvedl, že jeho nejoblíbenějším bohatýrem vůbec byl Mikula Seljaninovič, což vrhá na ztotožnění tajemného pocestného s ním taky jiné světlo (viz komentář k On7v PŘÍLOZE 5.2).

⁷⁹ Srov. A. MAZON, „Mikula, le prodigieux laboureur“, in: *Revue des études slaves* 11/3–4 (1931), s. 149–170.

⁸⁰ Srov. Б. А. УСПЕНСКИЙ, *Филологические разыскания...*

⁸¹ Jak se domníval A. MAZON, „Svjatogor ou Saint-Mont le géant“, in: *Revue des études slaves* 12/3–4 (1932), s. 160–201: 171–172, Svjatogorovo selhání mohlo v posluchačích tematicky vyvolávat vzpomínku na čtení knihy Izajáš 14, 12–15: *Jak jsi spadl z nebe, třpytivá hvězdo, jitřenky synu! Jsi sražen k zemi, zotročovateli národů! A v srdci sis říkal: „Vystoupím na nebesa, vyvýším svůj trůn nad Boží hvězdy, zasednu na Hoře setkávání, na nejzazším Severu. Vystoupím na posvátná návrší oblaků, s Nejvyšším se budu měřit.“ Teď jsi svržen do podsvětí, do nehlubší jámy! Tato paralela se mi však zdá být velmi vágní a nijak neprůkazná.*

Svjatogor ale v těchto variantách zemřít *nemůže* jednoduše proto, že pěvci znali ještě další syžet, který vypráví o jeho smrti, a ten připojovali za vyprávění o zvedání tíhy zemské. Fatalističtější nádech má tedy příběh o zvedání tlumoku zejména v oněžsko-kargopolských bylinách, v nichž se syžet o jeho SMRTI v rakvi dochoval poměrně méněkrát, nežli v bylinách mezeňsko-pečorských, kde se však zase prakticky nevyskytovala epizoda o TÍZE. Přesto ani v oboněžských textech není Svjatogorova smrt hlavní pointou epizody ТІІА – tou je jednak poučení o špatnosti chvastounství, ale zejména Svjatogorovo naprosté vyčerpání z marně vykonaného úsilí a zejména následné defétistické přijetí trpkého osudu, který Svjatogor ze svého selhání vyvozuje. Dumá nad neodvratností osudu,⁸² jenž jej postihl a jenž přímo povede k epizodě s rakví a k jeho úplnému konci (srov. s jeho přijetím smrti v kapitole 2.2.5):

On6.78: „Osudu Božímu [ani] na dobrém koni neujedeš.“ («Суда Божия на добром коне не объехати.»)

On8.125: A vyčerpáno bylo jeho srdce bohatýrské / od toho [zdvihání] tlumoku.

(И ухотилось ёго сердце богатырское / А у этой да ведь у сумочки.)

Pu7.37: „Vidno, tu mně, Svjatogorovi, smrt přišla.“ («Верно, тут мне, Святогору, да и смерть пришла.»)⁸³

Svjatogorovo propadnutí se do země při pokusu o zvednutí tíhy zemské je však nesmírně důležitým mytémem, na nějž nesmíme zapomínat, neboť závěr syžetu SMRT bude, zdá se, izomorfní strukturní variací právě na tuto první *inhibici*, kterou si bohatýr zapříčinil sám – jedná se zde vlastně o formu sebevraždy, sebeznehybnění (srov. kap. 3.1.4) – a kterou Svjatogor přiznává a akceptuje její důsledky.

V mytologicky fungující symbolické soustavě bylinných narativů, v jejichž variantnosti a atomičnosti je možný současný běh dvou zcela protikladných eventualit, tak Svjatogor zároveň zůstává uvězněn zabořený až po kolena či hrud' v zemi, zároveň však vyjíždí širou stepí dál, třebaže unaven a vysílen. Jeho vyčerpání a vysílenost jsou symbolizovány jednak krvavým potem, který z něj kane ve chvíli největší námahy, jednak jeho následným dřímáním na koňském hřbetu – a právě zde se asi v plném slova smyslu rodí onen *heros otiosus*, bezcílně a odevzdaně bloudící skalami Svatých hor, kde jej potkává Ilja Muromec.

Významné je v této epizodě mimo jiné ono rozpoznání (a uznání) osudu (rus. *судьба*), který Svjatogor buď nahlédne sám, anebo mu ho vyjeví Mikula (v těch variantách, v nichž se vyskytuje). V ruské lidové tradici je osud pojímán obvykle velice fatalisticky, jako nezvratný a neměnný výrok, soud (rus. *судьба* i čes. *osud* souvisí s psl. **sōd*), či Bohem daná či předepsaná individuální cesta.⁸⁴ Příznačné navíc je, že dvakrát je to zrovna Mikula, jenž osud Svja-

⁸² Srov. Ю. НОВИКОВ, *Сказитель и былинная традиция*, СПб.: Дмитрий Буланин, 2000, s. 77.

⁸³ Po této větě však následuje epizoda SMRT a Svjatogor tedy musí být vytažen ze země svým koněm, jehož postroje se drží – to je ve svjatogorovských bylinách unikátní motiv a nejspíše racionalizace a dodatek pěvkyně této varianty. Jinou racionalizaci a záchranu představuje Me1.60, kdy anděl vloží pod Svjatogora železný plát (*плиту жалезную*), aby se, podle slov vypravěče, už více nepropadal; srov. А. Д. ГРИГОРЬЕВ, *Архангелские былины и исторические песни...*, том 3, s. 120, pozn. 5.

⁸⁴ Ke slovanskému pojetí osudu viz I. A. SEDAКOVA, „The Notion of Fate (Russian *судьба*) in Slavonic Folk Tradition: An Ethnolinguistic Approach“, in: *Cosmos* 28, s. 1–17.

togorovi sděluje (ať už ve verzi Rybnikovově nebo Amosovově), neboť na Rusi byl právě sv. Mikuláš považován za světce, jenž přiděluje novorozenci osud, čas smrti i jiné okolnosti jeho života (např. svatbu). Osud je každopádně v ruské folklorní tradici osobní životní stezka jasně předepsaná vyšší mocí. K aspektům jeho *předepsanosti* se ještě vrátíme (v kap. 2.2.6 a 3.1.3) a stejně tak uvidíme, že konkrétní Svjatogorova *sud'ba* se v tomto případě vztahuje nejen k rozpoznání smrti, která buď přichází v moment selhání, anebo je její příchod očekáván v blízké budoucnosti, ale rovněž s odhalením osudového spříznění Svjatogora s jakousi dívkou, kterou dosud nepotkal.⁸⁵ K tomu se dostaneme brzy v kapitole 2.2.9, kde budeme analyzovat právě ty nečetné varianty, kde se tento motiv vyskytuje. Nyní se však podíváme na epizodu v celém Svjatogorovu bylinném pásmu nejpodstatnější.

2.3.4. Setkání Ilji Muromce se Svjatogorem

V naprosté většině Svjatogorových bylin se objevuje po jeho boku mladší bohatýr Ilja Muromec.⁸⁶ A týká se to zejména těch variant, jež obsahují epizodu SMRT, která byla nepochybně centrálním dějovým segmentem ve Svjatogorově životopise. Ilja Svjatogora potkává často cíleně,⁸⁷ méně často na něj náhodou narazí v poli, v každém případě má však jejich setkání v různých verzích mnoho modalit. Někdy je v bylině zcela zamlčeno (velice lakonické jsou v tomto ohledu mezeňské a pečorské varianty) a dva bohatýry rovnou potkáváme, jak spolu jedou polem či horami. Někdy je jejich setkání zprostředkováno přes vloženou epizodu NEVĚRNÁ ŽENA (viz kapitolu 2.3.9). Nejčastěji ovšem dochází k setkání prostřednictvím Iljových tří útoků na postavu nic netušícího bohatýra, dřímajícího na koňském hřbetu. Scéna je pojata častěji z perspektivy Iljovy,⁸⁸ méně často Svjatogorovy.⁸⁹ Tento mytém je každopádně nějak přítomen ve všech tradicích napříč regiony (s výjimkou Zimního břehu; oněžský region má jen jednu verzi, On9) a zřejmě tvořil podstatnou část prototypu svjatogorovských bylin.

Ilja potkává v poli postavu podivného, obrovitého bohatýra – několikrát je Svjatogor označen za „podivnost“, „netvora“ (*чудовище*, Pu1.15n), či „div“ (*чудо*, Pu7.58, Ke3.17), jednou si jej dokonce Ilja splete s černou kupkou sena (*сенная купа черная*, Pu3.121) a jednou jej označí za „pohanského bohatýra“ (*богатырь-от неверные*, Ke1.84). Ilja Muromec tedy na tuto cizí podivnost zaútočí: Útok je veden palicí, mečem a jednou dokonce ze země

⁸⁵ Předurčený moment svatby jako jeden z konstitutivních složek předepsaného osudu vyzdvihuje I. A. SEDAKOVA, „The Notion of Fate...“, s. 13.

⁸⁶ A to dokonce i ve dvou verzích epizody ТИНА, kterou by jinak měl zažívat pouze Svjatogor sám (Ke2, Me1).

⁸⁷ Obvykle pokud předchází tabuový příkaz, aby se s ním nikdy nestřetával anebo nevjížděl na Sváté hory, viz např. On2, Pu2, Pu3, Zi1.

⁸⁸ Tj. v: On1, Pu1, Pu6, Ke2, Ke3, Ku1, Me1, Me4 a Pe2. Díky počátku v iljovském syžetu *Uzdravení* také On2, Pu2, Pu3, Pu5, Zi1 a Me8, kvůli syžetu *Sokolník* Ke1 a Zi3 a kvůli syžetu *Tři cesty* Me2 a Me3.

⁸⁹ On8 (zde Ilja ani nevystupuje), Pu4, Pu7, Me6 (také bez Ilji) a jinak zejména v pečorské tradici: Pe1, Pe3, Pe5, Pe6.

vytrženým stromem a nejčastěji probíhá podle trojitého schématu tří pokusů,⁹⁰ během nichž se Ilja mnohdy stíhá podivovat nad tím, že jeho dříve mocná síla na tohoto bohatýra nepůsobí (Pu1.32, Pu2.72), případně se ranami sám zraní do ruky (Pu7.88). Útoky ale v každém výskytu mají za následek jedno a to samé – Svjatogor se otočí a Ilju popadne a strčí jej do kapsy. Ilustračně si můžeme uvést z každého regionu jednu exemplární variantu, aby byla čtenáři zjevná konstantní povaha motivu (záměrně zde vynechávám verze prozaické):

Как наехал тут Илья третий раз,
Ударил тут его плóтно—наплотно,
Ударил тут его крѣпко—накрепко, —
Чудовище назад увыркнулоси,
Схватило Илью за желтькудру́,
Спускал он его во карман да глубокиех,
Повез—то ён вперед да поехал ведь.

Když zaútočil Ilja potřetí,
udeřil jej pevně, přepevně,
udeřil jej silně, přesilně –
příšera/podivnost [tj. Svjatogor] se nazad otočila,
popadla Ilju za žluté kudrny,
vložíla jej do kapsy hluboké
a dál pokračovala vpřed.

(Pu1.39–47)

И он другой раз ударил по плечам могучиим,
А копьём да концом не вострыим, -
И взял он расправил свою руку богатырскую,
Захватил-то русскаго могучаго богатыря,
Посадил в свой колчан богатырской-то,
Да поехал ли путём да он дороженькой.

A když podruhé udeřil [Ilja] do ramenou mocných,
ale kopím, koncem neostrým –
tu vytáhl on [Svjatogor] svou ruku bohatýrskou,
uchopil ruského mocného bohatýra,
posadil jej do svého toulce bohatýrského,
a jel cestou, cestičkou.

(On8.59–64)

Как розъехался Илья да он ведь в третий раз,
Как ударил богатыря крепко-накрепко,
Да ударил ево плотно-наплотно.
Тут-то богатырь пробудился ото сна.
Хватил-то Илью да своей пра́вою рукой,
Положил-то Илью да к себе в корман,
Возил-то Илью да двои суточки [...].

Když se rozjel Ilja tentokrát už potřetí,
Když udeřil bohatýra silně, přesilně,
ba udeřil ho pevně, přepevně,
tu se bohatýr probudil ze snu.
Uchopil Ilju svou pravou rukou,
vložil si Ilju k sobě do kapsy,
vozil Ilju pod dva dny [...].

(Ke3.19–25)

Да ударыл старой да жалезной палицѣй:
Да ударыл старой да как по первой раз,
Да ударыл старой да как по второй раз,
Да ударыл-де старой да нонь по третъей раз.
Овернулсе тут сильней да тут богатырь-от
Да хватил где старого да со добрым конём,
Да засунул где ёго да во глубок корман.

A udeřil [jej] starý [tj. Ilja] železnou palicí:
A udeřil starý takto poprvé,
a udeřil starý takto podruhé,
a udeřil starý takto nyní po třetí.
Tu se otočil ten silný bohatýr
a chytil starého i s dobrým koněm
a zasunul jej do hluboké kapsy.

(Me1.13–19)

Другой раз старой его ударил
Своей же да палицѣй буевой,

Podruhé ho starý udeřil
tou svou palicí bojovou,

⁹⁰ Trojité schéma úderů je nejčastější a je přítomno ve všech regionech: Ve všech verzích útoku v pudožských bylinách (Pu1–3, Pu7), ve všech kenozerských (Ke1–3) a ve většině mezeňských (Me1, Me3–4). Pokud je trojité schéma zjednodušeno, je to nejčastěji na jeden útok, po němž následuje ihned vložení do kapsy (tak hlavně pečorských variantách, Pe1, Pe4, Pe5, a jedné mezeňské, Me2) případně jsou rány dvě a teprve druhá vede k reakci a vložení do kapsy: Pe2 a také jediný oněžský výskyt této scény v On8.

Повернулся Святогор да назад —
Едет за ним руськой богатырь
И бьет его палицей боевоей.
Взял Святогор его с конем, в корман положил.

otočil se Svjatogor dozadu –
jede za ním ruský bohatýr
a bije ho palicí bojovou.
Vzal ho Svjatogor [i] s koněm, do kapsy vložil.

(Pe2.10–15)

Za zmínku stojí také flegmatická poznámka, kterou Svjatogor pronáší na adresu Iljových snaživých útoků čtyřicetipudovou palicí. Tato věta se napříč variantami vyznačuje pozoruhodnou stabilitou a častým výskytem (ze šestnácti výskytů motivu s útoky chybí obdoba této věty pouze ve třetině z nich, v pěti variantách: Ke2, Ke3, Me1, Me3 a Pe5⁹¹). Obsahově se liší jen jedna věta pečorská (Pe2), ale i její smysl je stejný jako u všech ostatních. Svjatogor se Iljově snaze o útok – ať vědomě či nevědomě – vysmívá:

On8.58: „Mouchy ruské kousají, až to bolí.“ (*«Как кусают мухи русскии да до-больня.»*)

Pu1.78: „Jako by třikrát komár mě kousl.“ (*«Будто три раза как комар кусил.»*)

Pu2.69: „Ach, ruský komár kousl!“ (*«Ах, руський комар укусил!»*)

Pu3.125: „Ale,“ povídá, „snad mne nekousl komár?“ (*«А, — говорит, это не комар ли кусат?»*)

Pu7.91: „Och, jak silně ruské mouchy kousají!“ (*«Ох, как больно русски мухи кусаются!»*)

Ke1.106: „Myslel jsem, že mě kousají ruští komáři / - a on to slavný bohatýr Ilja Muromec!“ (*«Я думал кусают русские комарики, / ажно славной богатырь Илья Муромец.»*)

Me2.73: „Ach, ruští komáři silně kousají!“ (*«Ах, русские комары больно же кусают!»*)

Me4.6–7: „Fuj, ruští komáři kousají!“ (*«Фу, русски комары кусают!»*)

Pe1.3: „Ach, kousl mě komár!“ (*«Ах, комар укусил!»*)

Pe2.9: „Víte, není, leč šišky padají!“ (*«Ветру нет, а шишки падают!»*)

Pe4.5: „Ruští komáři už kousají!“ (*«Руськи комары уже кусаются!»*)

Tato komická věta (kterou známe i z jiných případů setkání bohatýrů a která mohla v ruské severštině fungovat jako idiom) měla v posluchačích nepochybně vzbudit – vedle dojmu, že označení „ruští komáři“ indikuje Svjatogorovu bytostnou ne-ruskost⁹² – dojem Svjatogorovy naprosté odtažitosti a nadřazenosti nad Iljovou slabostí a zároveň tak denotovat Iljovo ponížení tváří v tvář podivuhodné síle starého bohatýra. A toto ponížení je v bylinách ještě amplifikováno dalším vývojem událostí – Svjatogor si ledabylým pohybem a zřejmě bezmyšlenkovitě vloží Ilju do kapsy (в корман) a veze jej v rámci svého bezcílného bloumání často i několik dní. Tento mytém je opět zcela zásadní pro svjatogorovský invariant, neboť se objevuje i v bylinách, kde se vůbec nevyskytuje motiv tří útoků a vypravěči proto nedokázali vysvětlit, proč jej do kapsy vlastně vložil (viz zejm. Ku1, Pe3, Pe6), a přítomen je i ve verzích, kdy k setkání dojde prostřednictvím epizody NEVĚRNÁ ŽENA a Ilja je do Svjatogorovy kapsy vložen právě ženou (On2, Pu6, Zi1).

Zásadní je, že zde opět spatřujeme mytém způsobené *inhibice*: Původce je opět Svjatogor, tentokrát ovšem nezpůsobuje nehybnost sám sobě, jako v případě propadnutí se do země, ale způsobuje ji Iljovi. Ilja je tak proti své vůli inhibován ve Svjatogorově kapse

⁹¹ V Me3 ale nejspíše chybí proto, že ji pronáší poljanica, se kterou je Ilja poslán bojovat (na rozdíl od Me2, kde se epizoda s poljanicí také vyskytuje, ale větu o komárech o něco dříve pronese Svjatogor).

⁹² В. Н. ТОПОРОВ, „Русск. Святогор: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов)“, s. 93.

a z této situace se vlastními silami nemá jak dostat – a ani se o to nepokouší, byliny to nikdy netematizují a Ilja je zjevně zcela ve Svjatogorově moci. Vzhledem k celkovému iniciačnímu rámci, kterým je narativ obestřen a který za okamžik začneme rozkrývat podrobněji, můžeme tento moment typologicky přirovnat k tradičním topoi iniciačních mýtu, jako je např. *pohlčení nestvůrou*, anebo *regressus ad uterum*.⁹³ V bylinách je tento topos častý jako vyjádření nadřazenosti bohatýra na druhým hrdinou nebo protivníkem.⁹⁴

Ke změně v této Iljově překérní situaci dojde teprve, když Svjatogorův kůň začne klopýtat či se vzpínat v důsledku tíhy, kterou je nucen nést. Svjatogor na jeho chování reaguje slovy tradičního topu: nevybíravě označí koně za „vlčí žrádlo a měch na trávu“ (*мы, вольчя сыть да травяной мешок*, např. Pu7.106), či se jej zeptá, co se děje. Kůň mu však dotčeně odpovídá lidským (*человеческим*) nebo „ruským“ (*русским*, tj. vlastně také „lidským“) hlasem:⁹⁵

«Как прости-тко ты меня, хозяйнушко,
А позвол-ка мне да слово вымолвить.
Третьи суточки да ног не складучи
Я вожу двух русских могучих богатырей,
Да й в третьих с конем богатырским».

„Tak odpusť mi, pánečku můj,
a dovol mi slovo promluvit.
Tři dny a noci bez přestávky
vezu dva ruské mocné bohatýry,
a třetího i koně bohatýrského.“

(Pu7.111-115)

Svjatogor si tedy v důsledku koňových slov vzpomene, že si vložil do kapsy ruského bohatýra, vyndá ho ven, položí na zem – a po vzájemném představení se s ním sbratří. Sbratření, tedy akt vstoupení do svazku pobratimství,⁹⁶ je v bylinách několikrát vyjádřen zcela explicitně: Hrdinové si vymění své zlaté kříže (pravděpodobně křesťanský nátěr na původně pohanském zvyku výměny amuletů či návazů-filakterií) a nazvou se „menším“ a „větším bratrem“. Díky tomu můžeme i některé věty z dalších variant, kde se o sbratření takto explicitně nehovoří, interpretovat jakožto akt sbratření. Uvedme si všechny výskyty tohoto motivu od těch nejzjevnějších, po ty méně zjevné (neuvádíme si zde zatím sbratření, ke kterému došlo po zabití Svjatogorovy ženy, k němu se vrátíme v kapitole 2.3.9):

«А вот тебе спасибо за это ведь,
Ты со мной видь познакомилсе.
Будь—ко ты мне нунь мёньшим братом,

„A také ti děkuji za to, že
ses se mnou seznámil.
Bud' mi nyní menším bratrem,

⁹³ K této symbolice srov. stručně M. ELIADE, *Iniciace, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*, Brno: Computer Press, 2004, s. 63–67 a 87–89.

⁹⁴ Tak např. Ďuk Stěpanovič vkládá do kapsy Čurilu Plenkoviče (Rybn. II, 197), anebo sám Ilja pokládá do své kapsy Slavíka Loupežníka (BPZB 46; Onč., 19) anebo Aljošu Popoviče (MGU 1957, sv. 1, č. 5). Srov. Ю. И. Смирнов, *Былины: Указатель...*, s. 21–22.

⁹⁵ Motiv prozrazení koněm je velmi rozšířen. Srov. s těmito ilustračními verši: On2.156–159, Pu6.37n, Pu1.55–60, Ke1.112–4, Ke2.17, Ke3.31–4, Zi1.168–172, Ku1.7–8, Me1.29, Me2.75, Me3.27–29, Me4.8–10, Pe1.7–8, Pe2.19–21, Pe3.9–10, Pe4.13–15, Pe5.30–1, Pe6.13–18. Motiv je očekáván, ale chybí pouze v Pu2, Pu3 a Me7.

⁹⁶ K tomu viz zejména M. М. Громько, „Обычай побратимства в былинах“, in: Б. Н. Путилов (ed.), *Фольклор и этнография*, Москва-Ленинград: Наука, 1986, s. 116–125.

Я буду еще да бóльшим братом.
Если бы я тебе да ударил—то,
Как от тебя один да ведь прах—то стал,
Разлетелись бы твои косточки.»

já budu tobě větším bratrem.
Kdybych do tebe já udeřil,
tu z tebe okamžitě prach by se stal,
rozletěly by se tvoje kostičky.“

(Pu1.79–85)

[...] приходит к обедни богатырской. Самсон-богатырь попал тут. Обедня отошла, Самсон-богатырь и спрашивают: «Илья Муромец, как ты хлеб ешь в сутки один пшонной калацик, а поедем—ко со мной, богатырь, воевать. А ты, Илья Муромец, будешь большой брат, а я меньший.»

[...] a vydal se [Ilja] na bohatýrskou dopolední mši.⁹⁷ Narazil tam na Samsona-bohatýra. Mše skončila a Samson-bohatýr se ptá: „Iljo Muromče, jako chléb jíš každý den jeden placatý pecen, avšak pojed' se mnou, bohatýre, bojovat. Ty, Iljo Muromče, budeš větší bratr a já budu menší [sic].“

(Pu3.90–98)

Начал спрашивать да он, выведывать:
«Ты скажи, удалый добрый молодец,
Ты коей земли да ты какой орды?
Если ты богатырь святорусский,
Дак поедем мы да во чисто поле,
Попробуем мы силу богатырскую».
Говорит Илья да таковы слова:
«Ай же ты, удалой добрый молодец!
Я вижу силушку твою великую,
Не хочу я с тобой сражаться,
Я желаю с тобой побрататься».
Святогор-богатырь соглашается,
Со добра коня да опускается,
И раскинули они тут бел шатер,
А коней спустили во луга зеленые,
Во зеленые луга они стреножили.
Сошли они оба во белой шатер,
Они друг другу порассказалися,
Золотыми крестами поменялися,
Они с друг другом да побраталися,
Обнялись они, поцеловалися,
– Святогор-богатырь да будет больший брат,
Илья Муромец да будет меньший брат.
Хлеба-соли тут они откушали,
Белой лебеди порушали
И легли в шатер да опочив держать.
И недолго, немало спали – трое суток,
На четверты они да просыпалися,
В путь-дороженьку да отправлялися.

Začal se ptát, začal se dotazovat:
„Pověz mi, udatný dobrý mládenče,
z jaké jsi země a z jaké jsi hordy?
Jestli jsi bohatýr svatoruský,
tak pojedeme spolu do širého pole,
vyzkoušíme spolu sílu bohatýrskou.“
Povídá Ilja taková slova:
„Aj že ty, udatný dobrý mládenče!
Vidím sílušku tvou velikou,
nechci se s tebou střetnout,
přeji si sbratřit se s tebou.“
Svjatogor-bohatýr souhlasil,
s dobrého koně sestoupil
a rozbil bílý stan
a koně vypustil na luhy zelené,
na zelených luhách je přivázali.
Vešli oni dva do bílého stanu
a jeden druhému vyprávěli,
zlaté kříže si vzájemně vyměnili,
a jeden s druhým⁹⁸ se sbratřili,
objali se, políbili se,
Svjatogor-bohatýr bude větším bratrem,
Ilja Muromec bude menším bratrem.
Chléb se solí pojedli,
bílou labuť pohodovali
a lehli si ve stanu k odpočinku.
A nedlouho, немало spali – tři dni,
na čtvrtý den se probudili
a na pouť, cestičku se vypravili.

(Pu7.121–149)

⁹⁷ Tato varianta má zpřeházené pořadí epizod a scén, takže se Ilja sbratřuje se „Samsonem bohatýrem“ poté, co zabil Slávika Loupežníka, následně Samsona opouští, potkává „Jegora-Svjatogora“, na nějž útočí a potom společně potkávají rakev... Na zmatenost pěvkyně Kamerilové poukazuje i skutečnost, že Ilja je v její variantě bratrem „větším“ a Svjatogor „menším“, což je unikátní inverze oproti běžné situaci.

⁹⁸ Dosl. „vzájemně“, ale jako „jeden s druhým“ překládám kvůli paralelismu s v. 138.

Тут Святогор вынимал Илью да из кармана вон,
Но раздёрнули шатер белополотняной,
Стали с Ильёй да опочик держать.
А побратались они крестами с Ильёй Муромцем,
Назвались они крестовыма братьями.
Но ездили-гуляли по Святым горам [...].

Tu Svjatogor vyňal Ilju z kapsy ven
a postavili stan běloplátěný,
začali s Iljou držet odpočinek.
I pobratřili se s Iljou Muromcem křížů,
nazvali se křestními bratry.
A jezdili, projížděli se po Svatých horách [...].

(Ke3.35–40)

Тот выдернул из кармана, и назвались они
братьями: Егор больший и Илья меньший.

Tu [ho] vyndal z kapsy a pobratřili se spolu: Jegor
[byl] větší [bratr] a Ilja menší.

(Me2.79–80)

Да назвались они тут двумя братьями.

I nazvali se oni dvěma bratry.

(Pe2.27)

Méně zjevné, ale strukturálně obdobné výjevy, kdy Svjatogor Ilju pouze vyndá a dál už „jedou spolu“, vypadají následovně:

Спустил Светогор Илью Муромца,
Тогда они и поехали.

Sundal Svjetogor Ilju Muromce
a potom oni jeli [spolu].

(Pe3.11–12)

Вынимал Святогор Илью Муромца,
Заставил его ехать позади себя.

Vyndal Svjatogor Ilju Muromce
a přinutil jej jet za ním.

(Pe4.16–17)

Охватилсе Святогор да видит в кармане своём,
Вынимает тут Илью да из кармана же:
«Уж ты гой еси, удалый добрый молодец!
Мы поедем с тобой на гору да Сорочинскую».

Podíval se Svjatogor, co má ve své kapse,
a vyndal Ilju ven, ze své kapsy jej vyndal:
„Aj ty, hrdino, udatný dobrý mládenče!
Pojedeme spolu, na horu Soročinskou.“

(Pe5.32–35)

Vidíme tedy, že Svjatogor se s Iljou obvykle sbratřuje ihned, jak jej vyjme z kapsy, což může pro nás být poněkud zarážející, víme-li, že těsně před tím byl Ilja vložen ke Svjatogorovi do kapsy proto, že na něj několikrát vší silou zaútočil. Interpretuji proto tento mytém *nadhodnocení přátelství* – Svjatogor se s Iljou spřátelí a sbratří i přesto, že Ilja vůči němu bezprostředně předtím projevil zjevný akt nepřátelství. Tato skutečnost je podstatná a všimneme si jí znovu při analýze epizody NEVĚRNÁ ŽENA, kde bude ještě zjevnější a zdánlivě paradoxnější, nicméně objasnitelná v rámci strukturálních vazeb uvnitř narativu.

Ba co víc, Svjatogor se po tomto sbratření zcela zjevně stává Iljovým mentorem a učitelem, „větším bratrem“, a několikrát se uvádí, že jej naučí bohatýrskému řemeslu a dalším záležitostem.⁹⁹ Svjatogor je tedy Iljovým průvodcem iniciací „v poli“:

Выучил Святогор Илью всем похваткам, поезд-
кам богатырским, и поехали они к Северным

Svjatogor vyučil Ilju všem bohatýrským bitvám a vý-
pravám a jeli spolu k Severním horám.

⁹⁹ K tomu již V. G. Balušok, „Инициации древнерусских дружинников“, in: *Этнографическое обозрение* 1/1995, s. 35–45: 39–40.

горам.

(On2.168-167)

Поехали по сельгám, по плотам
Рассказывать, показывать жительство.

Vyjeli po skalách, po údolích,
vyprávět, ukazovat [si?] život.

(Pu1.86-87)

Сошли они оба во белой шатер,
Они друг другу порассказались [...].

Vešli oni dva do bílého stanu
a jeden druhému vyprávěli [...].

(Pu7.137-138)

научу-то я тибя всем поездам да богатырским-то,
всем-то битвам, всем подвигам богатырским-то.»
Как поехали оне да по Съветым горам,
научил-то Съветогор да Илью Мурамця
как всем подвигам-то да богатырским-то.

„[...] naučím tě všem výpravám bohatýrským,
všem bitvám, všem hrdinským činům bohatýrským.“
Když jeli po Svatých horách,
naučil Svjetogor Ilju Muramce
všem hrdinským činům bohatýrským.

(Zi1.193-197)

2.3.5. Osudová rakev, Svjatogorova smrt a předání síly

Na tomto místě se dostáváme k analýze druhé části epizody SMRT. Tato sekvence, to znamená setkání se obou bohatýrů s osudovou rakví, Svjatogorova smrt a předání jeho síly Iljovi, se ukazuje jako naprosto esenciální a zatím nejdůležitější prvek ve svjatogorovském narativu. Epizoda s rakví se vyskytuje ve 28 variantách z 37 vybraných (tj. ve ¾ textů) a obvykle na ni přímo navazuje motiv předání síly – pokud tomu tak není, jedná se o spíše ojedinělé jednotlivé varianty v rámci regionálních tradic a můžeme se domnívat, že v těchto případech byl motiv předání síly pouze zapomenut či vynechán.¹⁰⁰ Smysl a pointa narativu se v těchto textech přenáší z důležitosti Iljova postavení na pouhou zprávu o Svjatogorově tragické, ale nevyhnutelné smrti.

Zajímavé ovšem je, že v čistě oboněžské oblasti nebyl tento motiv obecně příliš rozšířen, jak přehledně ukazuje souhrnná tabulka mytémů (viz příloha 5.1). Motiv předání síly je zde přítomen pouze v jedné variantě (On2) a rozbíjení rakve ve třech. Je zřejmé, že oněžské varianty se oproti jiným regionům mimořádně soustředí právě na Svjatogorovo selhání při zdvihání tíhy zemské – a tam, kde přítomno není (On1, On2 a On5) je zrcadlově nahrazeno právě jeho smrtí v rakvi (nicméně předání síly je pouze v On2). Oproti tomu ve všech ostatních regionech, včetně Pudogy, spatřujeme výrazně rozvinutější distribuci epizody SMRT na úkor epizody ТІНА, jež se, jak bylo řečeno výše (2.2.3), vyskytuje jen sporadicky, tj. nanejvýš jedenkrát v každém zbývajícím regionu.

Pokračujme tedy v analýze tam, kde jsme narativ opustili: Ilja se Svjatogorem se sbratřili a Svjatogor se stal Iljovým mentorem a učitelem v otázce „všech hrdinských činů bohatýrských“. Tím tedy započala Iljova iniciace do bohatýrského „umění“ – jeho iniciace

¹⁰⁰ Jedná se o texty On1, On5, On8, Pu5, Ke2, Zi2, Me5, Me7 a Pe5.

probíhá symptomaticky v divoké a pro Ilju cizí oblasti Svatých hor, o nichž jsme si výše řekli, že byly v kosmografii bylinné epiky jedním z obrazů cizího, Jiného světa. Vidíme zde analogii s iniciacemi známými z mnoha odlišných kultur, které vždy probíhají v nějaké liminální, okrajové a „jiné“ oblasti, do níž se hrdiny musí odebrat, přesně podle klasického schématu přechodového rituálu, odhaleného A. van Gennepem a rozvedeného V. Turnerem:¹⁰¹ *segrage – liminalita – reintergrace*. A v této liminální fázi iniciačního přechodového rituálu dojde z Iljovy perspektivy k zásadní lekci a proměnění jeho dosavadního statutu: Ke smrti jeho čerstvého mentora a k obdržení jeho síly.

Hned, anebo krátce potom, co se oba bohatýři nazvali pobratimy, narážejí během své jízdy na záhadný objekt, „uviděli zvláštnost zvláštní, / zvláštnost zvláštní a div podivný.“ (*Как увидели-то они чудо-чудноѳ, / Чудо-чудноѳ да диво-дивноѳ, Ке3.44–5*¹⁰²): Před nimi leží veliká, prázdná rakev. Tato rakev či bedna se nazývá napříč variantami různě: *grob* (*гроб*),¹⁰³ *grobnic(j)a* (*гробница/гробниця*),¹⁰⁴ *grobiščo* (*гробищo*),¹⁰⁵ *domoviščo* (*домовищo*),¹⁰⁶ *ploščanica* (*площаница*),¹⁰⁷ *jaščik* (*ящик*).¹⁰⁸ Její stavební materiál a atributy, kromě zvláštnosti a obrovitosti, také stojí za pozornost: rakev je „kamenná“ (Pu1, Pu2), „železná“ (Zi1), „bělodubová“ (Me1), „bílá“ (Ke3), anebo „vyložená rudým zlatem“ (*выложена красным золотом, Pu6.56–7*). To jsou ale výjimky, nejčastěji se totiž rozumí, že rakev je do určité míry identická se skalami potažmo se samotnou Svatou horou, na níž se nachází a s níž pak „Svatohor“ uvězněný v rakvi splyne docela¹⁰⁹ – explicitní náznaky, že hrob jsou skály, vidíme například v jedné pasáži, kde Svjatogor žádá Ilju: „rozbij ty kameny (*целья* – dosl. ‚skály‘) vysoké / a pozvedni mne z hrobu hlubokého“ (On1.66–67).

Tato rakev se buď nachází v poli samotná (všechny tradice jihozápadní větve; s výjimkou Pu4), anebo hrdinové narážejí i na jednoho či více bezejmenných výrobců, kteří rakev před jejich očima vyrábějí (tak v severních, mezeňsko-pečorských variantách; s výjim-

¹⁰¹ Srov. A. VAN GENNEP, *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*, Praha: NLN, 1996. Jeho pojetí dále rozpracoval (zejména s ohledem na fázi liminality) V. TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: de Gruyter, 1995 (1969), s. 94–203. Viz také kap 3.1.5 a 3.2.4–7.

¹⁰² Srov. On1.42–43 a Me8.143–144.

¹⁰³ Viz On2, On5, Pu1.89, Pu3, Ke3.46, Zi1.199, Zi2, Me3.75, Me5.3, Me6.1, Pe1.12, Pe2.30, Pe3.14, Pe5.37, Pe6.26. Ruské *grob* znamená ‚hrob‘ až v druhotném významu, neboť prvotní je právě ‚rakev‘ (a to i přesto, že v psl. byl prvotní význam právě co české ‚hrob‘, etymologicky od ‚hrabati‘; ‚hrob‘ je však rusky *mogila*). Čes. *rakev* je oproti tomu zřejmě starobylou (důkazem archaičnosti je metateze a *zv-kmenová* koncovka) přejímkou z lat. *arca* (‚truhla‘), zřejmě přes němčinu. V bylinách označuje *grob* patrně vždy ‚rakev‘, neboť je vždy z něčeho vyrobena a nejedná se tedy o pouhou díru v zemi či mohyly.

¹⁰⁴ Viz Pu6, Me2, Ku1.11, Me7.8.

¹⁰⁵ Viz Me4.16.

¹⁰⁶ Viz Me1.68, Me6.7–8, Me8.146.

¹⁰⁷ Viz On1.44.

¹⁰⁸ Viz Pu2.91.

¹⁰⁹ Srov. např. litevské *milžinkapis*, „hroby obrů“, které se nacházejí ve vyvýšeninách a kopečcích, nejčastěji mohylách (*kurganech*) – srov. níže kapitolu 3.2.3.

kou Me5, Pe3 a Pe5). Pokud jsou tito výrobci přítomni, Svjatogor nebo oba dva bohatýři se jich obvykle okamžitě zeptají, co to dělají, případně pro koho onu rakev vyrábějí:

А они ехали по щелейки крутой же тут
Да наехали тут диво да нонь предивноё,
А наехали они цюдо прецюдноё:
А да стоят где-ка тут два добрых молоцца
А строят домовищо да нонь превечноё.
А спросил где-ка тут да Святогор-богатырь:
«Уж вы ой, удалы добры молоцци!
А цего это вы ноньце строите?»
А говорят-де удалы да добры молоцци:
«Уж сильный-могущий нонь богатырь же!
А мы строим тибе нонь домовищо тут —
А соскакивай-ко ты со добра коня,
А вались ты в домовищо нонь превечноё!»
[...]
А те — не дородни добры молоцци,
А были андила да всё Восподьни тут:
А улетели они сами невидимо.

A oni jeli po strmých skalách
a narazili na div podivný
a narazili na zvláštnost zvláštní:
Jak stojí tam dva dobří mládenci
a vyrábí rakev věčnou.
I otázal se Svjatogor bohatýř:
„Aj vy, udatní dobří mládenci!
Copak to zde nyní stavíte?“
I pravili udatní dobří mládenci:
„Aj ty, silný, mocný bohatýře!
My tobě nyní stavíme rakev –
i seskoč s dobrého koně
a polož se do rakve věčné!“
[...]
Oni však – nebyli lidští dobří mládenci,
ale byli to andělé Vospodinovi [sic]:
i uletěli oni sami neviditelní.

(Me8.142-161)

V jihozápadních bylinách (On, Pu, Ke a Zi-regionech) výrobci ovšem nejsou v textech přítomni a sudbu ohledně toho, komu je rakev určena, se dozvídají hrdinové občas prostřednictvím nápisu, který se na ní nachází:

On2.172n: „Komu je souzeno v rakvi ležet, ten se do ní uloží.“ («Кому суждено в гробу лежать, тото в него и ляжет.»)

On5.8-10: Když přečetl nápis na veliké rakvi, / promluvil Ilja taková slova: / „To není naše místo, zde nemáme spát!“
(Прочитав надпись на великом гробу, /говорил Илья таковы слова: / «Не наше место, не нам и спать!»)

Obvykle ale v těchto verzích příběhu rakev prostě naleznou a buď oba dva, nebo pouze Svjatogor se rozhodne ji vyzkoušet, „zda padne“ (*ладен есть*).¹¹⁰ Co se týče distribuce verzí, v nichž zkouší rakev oba (obvykle na Svjatogorův příkaz uléhá do rakve jako první „mladší bratr“ Ilja), vyskytuje se tato možnost nejčastěji na Pudoze, Kenozeru a Zimním břehu (s jedinou výjimkou: Pu6), tedy v centrální části areálu, kde se svjatogorovské byliny podařilo zaznamenat. Oproti tomu však na „periferii“, tj. na Oněze a v mezeňsko-pečorském regionu, převažuje alternativa, kdy rakev zkouší pouze sám Svjatogor a ihned v ní vázne (nicméně na úplné periferii, tj. na Pečore, je poměr oba : Svjatogor zase opačný, tj. 4 : 2 (viz tabulku 5.1).

Můžeme z toho vyvodit, že periferní varianty mají tedy více fatalistický nádech, kdy Svjatogor zkouší rakev sám a vše tak přímočaře směřuje k jeho uvěznění a smrti v rakvi; centrální varianty ovšem s ohledem na osudovost nejsou pozadu, neboť zdůraznění toho, že rakev je Iljovi moc velká a tedy „není pro něj“, zatímco Svjatogorovi „přesně padne“,

¹¹⁰ Představa, že rakev má odpovídat rozměrům zesnulého a je třeba ji vyrobit „na míru s předstihem“, je tradiční jak u pobaltských starověrců, tak i u jiných Slovanů.

výrazným kontrastem poukazuje k tomu, že je osudově určená právě Svjatogorovi. Ten, když do ní po Iljovi vstupuje, činí tak v těchto variantách vlastně už odevzdaně připraven na to, že v ní skončí. Avšak ve verzích, kdy do ní uléhá sám, jedná lehkovážně a žertuje, že je pro něj rakev malá a že ji svým tělem rozbije:¹¹¹

А ответили ему да люди добрые:
«Для тебя мы строим, делаем да домовищицу,
Вековечно домовищица да оно вечно!»
Усмехнулся тогда да доброй молодец:
«Только мне-ка, добру молодцу, обе ноги протянуть,
Враз он лопнёт — и всё, и не останется ничего!»
А повалилсе доброй молодец легошенько,
Он сказал им тогда да веселёшенько:
«Мне не гроб то, не гроб да не гробница здесь!»

Odpověděli mu ti lidé dobří:
„Pro tebe stavíme, děláme ti přibytěk,
Věkověčný přibytěk, ano, věčný!“
Tu se usmál ten dobrý mládenec:
„Když já, dobrý mládenec, natáhnu obě nohy,
hned celá rakev praskne a nezůstane nic!“
I povalil se¹¹² dobrý mládenec lehounce
a řekl jim tehdy veselounce:
„To není pro mě, to není má rakev a hrob!“

(Me6.6-14)

Oproti tomu – na porovnání – úryvek z jedné z mnoha bylin, kdy rakev zkouší oba, jasně zdůrazňuje, že rakev je Iljovi příliš velká, což předestírá pointu celé epizody, tedy že Iljovým údělem „není zemřít v širém poli“, Svjatogorovým zemřít:

Говорит Съветогор-я Ильи Мурамцю:
«Ты лёжись-ко, брат крестовой, по сибе померей-ко:
Не тебе ли в ём да всё лёжать будёт?»
Повалилсе Илья в гроб ведь Мурамецъ; –
он малой по ём лёжит, как маленькой ребёнок-от.
«Выходи-ко-се, крестовой братенко;
не тебе да ведь Судьба-то, етот гроб определён-то
Богом-Господом,
не тебе, не твоёму-то телу в ём лежать будет.»
Выходил-то скоро Илья Мурамецъ;
заходил-то скоро всё ведь Съветогор-богытарь-ет.
Как ведь тот-то гроб будьто по нём-то был,
он не мал-то гроб и не великой-ет

Povídá Svjetogor Iljovi Muramci:
„Lehni si, křestní bratře, podle sebe poměř:
Jestlipak nebude tobě souzeno v ní ležet?“
Svalil se Ilja do rakve, Muramec –
– malý v ní leží, jak malinké děťátko.
„Vylez ven, křestní bratříčku;
není to tvůj Osud, tato rakev ti není určena Pánem
Bohem,
nikoliv ty, nikoliv tvé tělo v ní má ležet.“
Vylezl rychle Ilja Muramec;
vlezl si [dovnitř] rychle Svjetogor bohatýr.
Ta rakev jako by pro něj byla,
nebyla mu malá a nebyla velká.

(Zi1.204-216)

Když tedy ulehne do rakve sám Svjatogor, rakev mu „padne“ a rozjede se série událostí, které dále amplifikují a zároveň afirmují osudové uvěznění v zázračné bedně. V první řadě se nad ním zavře rakevní víko (*крышка, доска, дощечка, кров*). Pokud se tento motiv objevuje (v některých bylinách je zamlčen, je tedy takříkajíc přítomný ve formě absence), varianty se liší pouze v tom, zda se tak stane zázračně a deska objeví sama,¹¹³ anebo zda o zakrytí rakevní

¹¹¹ Do této skupiny by patřila i jedna varianta, v níž je rakev vytesaná z papírového listu (Pe1.13: *гумажной лист*) – rakev z papíru vypadá neškodně, stejně jako vypadala neškodně magická past na severského vlka Fenriho... Proto do ní také oba nakonec dobrovolně vstupují a chytají se do pasti.

¹¹² Sloveso *повалить* se často používá právě s nebožtíkem ukládaným do hrobu.

¹¹³ Např. Pu2.95: *А яцик и закаменел*. Pu4.11-12: *так крышка-то и пала, и отодрать не могут*. Me4.21: *крышка налетела*. Me5.11: *крышка нахлопнулась*. Pe1.17-18: *доска наверх наскочила*. Pe2.41: *накрылась на него*

deskou požádá sám Svjatogor,¹¹⁴ aby vyzkoušel vhodnost vertikálních rozměrů rakve a aby si pořádně ozkoušel, jak se mu v ní líbí. Můžeme pouze pozorovat, že zatímco v oněžsko-pudožsko-kenozerských bylinách se tyto dvě možnosti střídají zcela nepravidelně, v mezeňsko-pečorské tradici se víko objevuje bez výjimky vždy osudově a zázračně samo – opět jeden z mnoha malých detailů, které postupně vytvářejí specifika dvou velkých nadareálových regiotypů.

Když je takto Svjatogor v rakvi najednou uvězněn, znejistí. V některých případech dokonce jasně dává najevo, že se mu v rakvi nelíbí nebo že je mu v ní špatně:

Pu5.41n: Пříkladovy bílé ručenky se nezdvihly, / rychlé noženky se podlomily, / a uvadl Jegorij zaživa v rakvi. (*У товарища белы рученьки не здынулись, / Резвы ноженьки подломилисе, / А поник видь Егорий видь живой во гроб.*)

Pu7.182n: „Ležet v rakvi je mi přetěžko, / nemám, co dýchat, je mi nevolno.“ (*«Мне в гробу лежать да тяжелешенько, / мне дышать-то нечем, да тошнешенько.»*)

Zi1.226: „Je mi tu v rakvi dusivě.“ (*«Мне-то душно в гроби-то приходит-то.»*)

Me2.132: A on v rakvi neměl žádnou sílu: všechny jeho síly byly podřezány. (*А у его силы никакой в гробнице: подрезаны все силы его.*)

Me3.83: On zeslábl, leží v rakvi, vstát nemůže. (*Он ослаб весь в гробу, встать не может.*)

Tak tedy v těchto variantách, ale i ve zbytku textů okamžitě dává Iljovi příkaz, aby se pokusil rozbít rakevní víko svou vlastní¹¹⁵ (anebo Svjatogorovou¹¹⁶) zbraní. Pokus o rozbití rakve je dalším konstantním motivem, který se vyskytuje v našich textech bez ohledu na region původu. Rozbíjení rakve obvykle podléhá známému trojitému schématu – na hrobní desku dopadají postupně tři Iljovy silné rány, po nichž však nikdy nenásleduje kýžený výsledek.

S každým dopadem zbraně se totiž objevují kolem rakve, v níž je Svjatogor uvězněn, železné obruče (*обручи*), pásy (*полосы*) či výztuhy (*укрепы*).¹¹⁷ Popis jejich objevování je většinou schematický a formulaicky rozvláčný. V některých verzích se obruče či výztuhy objevují poté, co se Svjatogor v rakvi vrtí a zkouší ji rozvalit zevnitř (např. Me1.87–96, Me6.10n). Smysl je však vždy jasný – jakákoliv snaha zvrátit průběh událostí situaci akorát zhoršuje, ba způsobí přesně opačný výsledek. Inhibice, do níž byl Svjatogorem osudově

доска-гробница. Pe3.25: он лег, а доска верхна на него закрыласе. Pe4.38: доска захлупилась. Pe5.44: как нажлопнулась крышка да гробова на его. Pe6.56: тут покрышка нажлопнулась.

¹¹⁴ Např. Pu1.106–7: Прикрой-ко ты еще да ведь крышку-то, — / Крышка тут рядом да лежит-то ведь. Pu3.136–137: Закрой дощечками. Pu5.39: А закутай-ка миня крышкой белою. Pu6.58n: Покрой меня сверху досками. Ke3.58–9: Да закрой-ко меня дощечками дубовыми. Ku1.14–15: Ну-ка, закрой, Илейка, - говорит, - кровлю!

¹¹⁵ Varianty: palicí (On1.68–70, Me2.129n, Me3.86, Me5.14, Pe4.40–47), palicí bojovou (Ke3.71, Me1.102, Pe2.46, Pe3.28), palicí železnou (Me8.164), palicí z damažské oceli (*палицей булатною*) (Pu4.13–14), šavlí ostrou (Zi1.224), šavlí novou, ostrou (Pe6.63), šavlí (Zi2.9, Ku1.20–22).

¹¹⁶ Tak v On2.186–7, Pu6, Pu2.98–100 a Pe5.47n (knižní vliv). V Pu1.119n rozbíjení nejdříve Iljovou palicí a pak Svjatogorovým mečem.

¹¹⁷ Varianty: обруч железный (On1.72, Pu6.71, Pu1.120n, Ke3.73, Zi1.222, Zi2.10, Me2.130, Me4.21, Me5.15, Me6.16n, Pe1.22, Pe4.43, Pe5.52, Pe6.65) – tj. ‘obruč’; обруць (Me1.104, Me8.167), обруць железный (Pu3.139n), обруц залезной (Ku1.21, Pe2.51n), обруцок железной (Pu5.51n); полоса железная (On2.200) – tj. ‘pás’; укрепы (Me1.8) – tj. ‘výztuhy’.

uvržen – respektive, do níž uvrhl sám sebe, neboť se do rakve položil dobrovolně – je nezvratná a pokusy o její odstranění vedou jedině k jejímu upevnění a potvrzení železnými výztuhami.

Když mu Ilja sdělí, jak se věci mají, Svjatogor poměrně často reaguje větou, která je v osudovém plynutí narativu příznačná a významná a co do areálové distribuce je přítomna ve všech tradicích, nikdy ne však ve všech jejich variantách (celkem máme 14 výskytů): Svjatogor uznává svou špatnou a nezvratnou situaci a konstatuje, že na tomto místě zemře. Uvedme si opět všechny varianty znění tohoto *uznání osudovosti smrti*, o němž jsme už hovořili výše (kapitola 2.2.3) a které představuje centrální bod obratu, kdy se Svjatogor smiřuje se svou sudbou a mnohdy naznačuje, že toto řízení osudu je dílem vyšší moci:¹¹⁸

- On1.78: „Je zřejmé, že zde bohatýr umírá.“ (*«Видно тут же есть богатырь да кончается!»*)
- Pu2.104: „Přišla, Iljo Muromče, ke mně smrt!“ (*«Пришла, Илья Муромец сын Ивановичь, мне смерть»*)
- Ke1.118: „[...] tam já skonám.“ (*«[...] я буду там да представлятися.»*)
- Ke3.79: „Je zřejmé, že zde mi Bůh smrt určil.“ (*«Видно, мне-ка тутто бог и смерть судил.»*)
- Zi1.233: „Asi je zde má smrt psána; / asi tato rakev spadla z oblaků.“ (*«Верно, зьдесь мне-ка смерть ведь писана; / верно, этот гроб из тучи выпал-то.»*)
- Zi2.12: „Zřejmě je mým osudem,“ povídá Svjatogor, „zemřít v širém poli.“ (*«Видно,» говорит Святогор, «судьба моя – помереть в чистом поли.»*)
- Ku1.23: „Nu,“ povídá, „Ilječko, je zřejmé, že mi nastane smrt!“ (*«Ну, - говорит, - Илейка, видно, смерть мне будёт!»*)
- Me3.83: „Nu, Iljo, toto je asi moje smrt! Nebij už více.“ (*«Ну, Илья, наверно мне это смерти! Не бей больше.»*)
- Me5.17: „Ne, zřejmě se odsud nedostanu. Pročpak jsem [sem] lezl!“ (*«Нет, видать, не выйти мне отсюда. И зачем лез!»*)
- Me6.25: „Nebudu už více žít, nebudu už více slavný!“ (*«Мне-ка больше не жить, да мне-ка больше не слыть!»*)
- Me6.28: Věděl, že už se nikdy nedostane z těch obručí. (*Вот он и знал, что ему уж не сорвать этих обручей.*)
- Me6.34: V hlavince se mu pak zrodil jiný nápad a našel pokoru ve svém horlivém srdci – že to tak vskutku mělo být a že se to tak muselo stát: Jeho síla zde zůstane. (*В головушку тогда пала другая мысль, и покорилсе он своему ретиву сердцу, — что так, наверное, быть и так должно получиться: его силушка тут останется.*)
- Me8.177: „Vskutku, nyní mne, mládence, Bůh odsoudil!“ (*«А верно, мне-ка, молоцу, тут ведь Бог судил!»*)
- Pe2.71: „Přišla pro mě,“ povídá, „lítá smrt, / nyní budu umírat.“ (*«Дошла, говорит, мне-ка смерть лютая, / Буду я помирать нынчѣ.»*)
- Pe5.56: „Přišla na mě zde smrt nevyhnutelná.“ (*«Мне-ка смерть пришла здесь да неминуема.»*)
- Pe6.68: „Vskutku, Svjatogorovi nastala smrt, / vskutku, odsoudil jej nyní Bůh, / ležet na Svatých horách.“ (*Верно, Святогору смерть пришла, / Верно, судил ему Бог теперь / Ему лежать на Святых горах.*)

A na toto prohlášení pak přímo navazuje další centrální mytém, který se ovšem vyskytuje i v případech, kdy uznání osudovosti okamžiku není explicitně formulováno (ale nikdy se neobjevuje v textu bez toho, že by mu nepředcházelo marné rozbíjení rakve). Jedná se o mytém *předání síly*. To pochopitelně v několika málo variantách epizody SMRT chybí (jde o texty On1, On8, Pu5, Ke2, Zi2, Me5, Me7 a Pe5¹¹⁹), můžeme se ale domnívat, že je tomu tak pouze z důvodu fragmentárnosti dotyčných textů, která může jít na vrub špatné paměti či únavy (anebo snahy bylinných pěvců zbavit se dotěrného folkloristy).

¹¹⁸ K vyšší moci s ohledem na osud, a k jeho neodvratnosti srov. I. A. SEDAČKOVÁ, „The Notion of Fate...“, s. 7–9.

¹¹⁹ Nepočítám sem pochopitelně byliny, které epizodu SMRT vůbec nemají. V mezeňských a pečorských textech je tato absence *předání síly* alespoň nahrazena přítomností epizody ОТЕС, která do jisté míry vyvažuje nepřítomnost finálního aktu iniciace jiným, analogickým.

Tam, kde předání síly nechybí, je motivováno různě. V několika málo případech je racionalizováno snahou poskytnout Iljovi více síly, když nemůže pozvednout Svjatogorovu velikou zbraň, kterou má zahájit pokus o rozbití rakve.¹²⁰ To, že Ilja má ze Svjatogorova hlediska málo síly, ukazuje jednak jeho naprosté zesměšnění po pokusu o tři útoky, ale mimo jiné i slova, která k němu pronáší v jedné kenozerské bylině:

И вынимал туто Самсон Илью да из кармана тут,
 Да поехали с Ильей да по святым горам,
 Еще стал Самсон-Святигор тут выспрашивать:
 - Да велика ли в тебе да еще сила есть?
 - А й во мне еще сила небольшая есть,
 Еще только побиваю я ведь хрáбростью свдей.
 - И да славные Илья да ведь ты Муромец!
 Да ведь во мне-то сила да такая есть,
 Кабы в земною-то обшíрности был столб...

I vyjmul tedy Samson Ilju z kapsy
 a jeli s Iljou po svatých horách,
 hle, začal se Samson-Svjatigor vyptávat:
 „A zdalipak máš v sobě hodně síly?“
 „Aj, v sobě mám ještě málo síly,
 hle, zatím vyhrávám jen svojí chrabrostí.“
 „Ty slavný Iljo, ano, ty, Muromče!
 Nu, já mám v sobě tolik síly,
 že kdyby v širošířé zemi byl sloup...“¹²¹

(Ke2.18-26)

Víme již, jak tato pasáž obvykle pokračuje. Svjatogor tedy považuje Ilju za slabého a rozhodne se ve chvíli, kdy už je mu jeho neodvratný konec úplně jasný, že mu část své síly předá. Uvidíme však ještě, že jeho motivy nejsou až tak úplně průzračně benevolentní, nicméně prozatím se soustředíme na to, jakým způsobem předávání síly probíhá.

V několika málo případech je domyšleno, jak se Svjatogorova síla – která se zde podle zásad archaického myšlení vyskytuje v materiální podobě¹²² – dostane ven z uzavřené rakve: V rakvi je díra (*шелочка, дыра, дырка, дырочка*),¹²³ k níž se má Ilja sklonit, aby sílu mohl přijmout.¹²⁴ V jiných textech se tento motiv nijak netematizuje.

Varianty dále liší v tom, prostřednictvím čeho je síla předána, respektive jakou podobu samotná síla má. V oněžsko-pudožské tradici je síla předávána bezvýhradně „dechem“ (*духом*), nebo „dechem bohatýrským“ (*духом богатырским*) – celkem 7 výskytů.¹²⁵ Ve zbytku regionů se sice předání dechem nebo dýcháním vyskytuje sporadicky také,¹²⁶ jinak se ale od Kenozera na severovýchod setkáváme s daleko podivnějšími způsoby předání: Svjatogor svou sílu dává Iljovi prostřednictvím „pěny“ (*пена*) nebo „potu“ (*ном*), který z něj „vychází“

¹²⁰ Aby uzvedl meč (On2.89-91, Pu6.64-65, Pu1.135-139) nebo palici (Pu2.99-100), případně má obecně málo síly (Pe6.73).

¹²¹ Zde následuje pochopitelně Svjatogorův chvástací topos.

¹²² K pojetí duše a životní energie v různých náboženstvích srov. sborník R. CHLUP (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: Dharmagaia, 2007.

¹²³ Viz např.: On2.192: *шелочка*, Pu1.136: *цилочка*, Pu4.16 a Me2.133: *дыра*, Me3.90 a Pe3.33: *дырка*, Pe6.72: *дырочка*.

¹²⁴ Může ale jít i o odraz lidové představy, že skrze díry po suku ve dřevě je možné zahlédnout bytosti jiného světa a mytologické postavy – Ilja by tedy skrze díрку přijímal sílu od již mrtvého Svjatogora-bytosti jiného světa. Za upozornění na tuto možnost děkuji Iljovi Lemeškinovi.

¹²⁵ Tak v On2, Pu1-4, Pu6-7.

¹²⁶ V Zi1, Ku1, Me3, Me6 a částečně i Pe3 a Me2 (zde „pára“).

(*nouDEM*) a Ilja si jej musí vzít, popřípadě slíznout.

Formulace *předání síly dechem* jsou následující (uvádím zde všechny výskyty z oboněžské tradice, plus výskyty předání dechem ze severních tradic, kde se však nevyskytuje trojitá struktura, která je jinak pro Mezeň a Pečoru běžná):

On2.190, Pu6.69, Zi1.237, Me3.91: dech bohatýrský (*дух богатырский*).

Pu1.147: „Vydechnu, bude všechna moje síla u tebe.“ (*Я вздохну, будет вся ведь сила моя у тебя.*)

Pu2.87: „Sehni se ke mně ústy, sílu ti přidám.“ On vydechl. Skrze kámen Iljovi přibylo síly. (*«Припади ко мне ртом, силы прибавлю.» Он сдохнул. Сквозь камень у Ильи силы прибыло.*)

Pu3.141: „Bratře rodný [sic!], vezmi si můj dech.“ Jegor-Svjatogor dýchnul, z úst mu vylétl plamen, jiskry z uší, kouř vyšel. Ilja Muromec si nevzal. „Půl dechu vydechnu, tak ten si vezmi.“ Ilja Muromec si vzal. (*«Братец родной, бери мой здох.» Егор—Святогор здохнул, со рту полетело пламя, искры с ушей, чяд пошел. Илья Муромец не взял. — «Пол здоху дохну, так ты хоть возьми». Илья Муромец взял. Егор—Святогор здохнул, со рту полетело пламя, искры с ушей, чяд пошел.*)

Pu4.17: „Vyvrtejte díru!“ Ilja vyvrtal díru. Vydechnul [Svjatogor] poprvé, Iljovi přibylo síly. (*«Просверлите дыру!» Илья дыру просверлил. Первый вздохнул — у Ильи силы прибавилось.*)

Me6.22: „Zavřete, druhové, víko od rakve, / já dýchnu na vás, na všechny druhy, / předám vám sílu bohatýrskou.“ (*«А закройте, товарищи, гробовой доской, / Я дыхну-то на вас да на всех я товарищей / Отдаю вам я силушку богатырскую.»*)

Pe3.37: Přitiskl se Ilja k oné díře, / dýchnul Svjetogor na Ilju Muromce – / Ilja celý se celý tou silou nadmul. (*Припал Илья к этой дыроцки, / Здохнул Светогор Ильи Муромцю / Илья как надут весь от силы сделалса.*)

V předávané síle se tedy objevuje pokaždé jakýsi háček, zákeřný aspekt, jenž při nesprávném zacházení s předávanou silou může způsobit Iljovi zlo. V oboněžsko-pudožských bylinách je to vždy motiv „druhého dechu“ neboli „mrtvého dechu“:¹²⁷ Svjatogor na Ilju dýchne svůj bohatýrský dech jednou, Iljovi přibude síla, avšak Svjatogor nabízí ještě druhé dýchnutí. To ale Ilja vždy odmítá s tím, že síly má dost. Dozvídáme se vzápětí (od vypravěče nebo od Svjatogora samého), že dobře udělal, neboť druhým dech by na něj Svjatogor dýchnul svým dechem mrtvým (*мертвым духом*)¹²⁸ a Ilja by buď padl mrtvý k zemi,¹²⁹ síla by jej rozervala,¹³⁰ anebo by jej nenesla matka syrá země. Svjatogor se nám tak ukazuje jako poněkud ambivalentní mentor, který se v posledním okamžiku svého života marně a nesmyslně pokouší zahubit svého učedníka, popřípadě na něho uvrhnout stejný osud. Tento mytém si nazveme *zákeřnost umírajícího* a budeme jej mít nadále na paměti, neboť se s ním ve svjatogorovských bylinách ještě několikrát potkáme (srov. také kapitoly 3.2.3 a 3.2.6).

Analogii k tomuto zákeřnému „mrtvému dechu“ nacházíme i mimo oboněžský areál,

¹²⁷ Ten v oboněžské tradici chybí pouze jednou: v Pu2.

¹²⁸ On2.208–14, Pu6.76–8, Zi1.254–257.

¹²⁹ Pu1.150–2: *Здохнул бы вздохом да мертвые, / Уснул бы ты да у гроба ведь, / Как тут твоя бы жизнь да кончаласи.* Pu3.141–145: *Егор—Святогор здохнул, со рту полетело пламя, искры с ушей, чяд пошел. Илья Муромец не взял.* Pu4.18–80: *А второй раз не принял воздуха — то был мертвой вздох. А если бы второй раз принял, то помер бы.*

¹³⁰ Pe3.42–3: *Не припал Илья Муромец к гробовой доске, / Тогда бы Илью силой разорвало.*

kde předání síly neprobíhá prostřednictvím dýchání. Pěna, pot nebo pára, které ze Svjatogora v tomto případě vycházejí, totiž postupují v nám již známém trojitým schématu. Svjatogor v takovém případě Ilju nabádá, aby si obvykle první dvě „pěny“ nebral a nedotýkal se jich a aby si vzal teprve tu třetí. Tuto strukturu v mezeňsko-pečorských bylinách přebírá předání síly i v případech, kdy (snad pod vlivem oněžských bylin?) probíhá prostřednictvím dechu nebo páry (Me3, Me8 a Pe3). Nevyskytuje se tak motiv druhého, „mrtvého dechu“, nýbrž motiv nebezpečných prvních dvou pěn či par, které si Ilja nemá brát. Mytém *zákeřnost umírajícího* je tu tak strukturálně výrazně oslaben, neboť Svjatogor se k Iljovi navenek chová naprosto benevolentně a své rady ohledně toho, jakou sílu si má Ilja vzít, zřejmě míní dobře. Přesto však je akt předání síly ambivalentní, protože dotek nesprávné síly může Iljovi nějak uškodit. Uveďme si opět všechny realizace této ústřední a pro současného čtenáře poněkud perverzně znějící scény:

«Вот как я буду помирать: перв-от пар как пойдёт из меня - не тени; и втор-от не тени, - говорит. - А третий, - говорит, - возьми, тени тогда!»

„Když budu umírat, půjde ze mě první **pára** - nedýchej ji; ani druhou si nedýchej,“ povídá. „Ale třetí,“ povídá, „**tu si vezmi, té se nadechni!**“

(Ku1.25-28)

Говорил Светыгор да таково слово:

«Уж ты ой еси, стар казак Илья Муромец!
Да пойдёт где у меня да пена желтая —
Ище ту где пену да здолой сгребти;
Да пойдёт где у мя да пена смёртная —
Ище ту ноне пену да как здолой сгребти;
Ище третья пойдёт да пена белая —
Ище ту же нонь пену да как три раз лизни:
Ище той где нонь силы будёт довольнэ ей!»
Да слизал где эту пену да Илья Мурамец,
Да слизал эту пену да ноне белую —
Ище стало у его силы вдвоём-втроём.

Pravil Svjetygor [sic!] taková slova:

„Aj ty, hrdino, starý kozáku Iljo Muromče!
Teď půjde ze mne **pěna žlutá** -
hle, tu pěnu pryč setři;
a půjde ze mne **pěna smrtelná** -
hle, tuhle pěnu také pryč setři;
hle, třetí ze mne půjde **pěna bílá** -
hle, **té pěny si třikrát lízni**:
hle, tu síly budeš mít dostatek!“
A slízal tu pěnu Ilja Muramec,
a **slízal tu pěnu bílou** -
hle, přibylo mu síly dvakrát-třikrát.

(Me1.112-124)

«Сделай, брат Илья, дыру: если тебе нать силу — пойдёт у меня сила, буду умирать. А поидет сила, первой пар густой — не тронь, второй поидет — не тронь, а третий поидет — и то тронь с калачиком!» Первый пар пропустил, второй пропустил. Третьего пару хватил! Сила в ём расходилась.

„Udělej, bratře Iljo, díru, jestli chceš sílu - půjde ze mne **síla**, budu umírat. Ale půjde síla poprvé [jako] **hustá pára** - neber si ji; druhá půjde - neber si ji; ale třetí půjde - **a tu si vezmi s chlebem!**“ Prvou páru propustil, druhou páru propustil. Třetí páru chytil! Síla v něm nabyla.

(Me2.139-144)

Тогда Егор-Светогор говорит: «Ну, Илья, прямо против лица дырку вырежи: мне дух выпустить. Когда я первый дух выпущу, тот дух смотри не бери! Второй — не бери! Третий — немногохвати!» Вот он захрапел, спустил воздух, густой пошел (сила, значит, пошла) — он того не смел хватить! Потом второй спустил — он второго-то

Tu Jegor-Svjetogor povídá: „Nu, Iljo, přímo proti obličejí [mi] vyřež díрку: Vypustím tudy **dech**. Až vypustím první dech, ten dech si, pozor, neber! Druhý si také neber! **Třetího si trošku vezmi!**“ Tu on zasípal a vypustil **vzduch, hustý** [z něj] vyšel (to znamená, že síla začala vycházet) - on [Ilja] si ten nesměl vzít! Potom druhý vypustil - ale ten druhý si vzal! A tu se

хватил! Вот в ём сила не может поместиться!

v něj síla nemohla vměstnat!

(Me3.89-95)

«Уж ты ой, Илья да ноньце Муромец!
А пойдёт из меня сила могуця нонь:
А перва пойдё — дак ты стой ведь тут,
А втора где пойдё — дак ты ведь тоже стой,
А ишше третья пойдёт, — дак ты измойсе тут,
А измойсе-ко ты да искупайсе-тко!»

„Aj ty, hrdino, Iljo Muromče!
I půjde ze mne nyní **síla veliká**:
První půjde – avšak ty jen stůj,
Druhá půjde – avšak ty též jen stůj,
A hle, **třetí půjde – však v té se umyj**,
Umyj se v ní, vykoupej se v ní!“

(Me8.23-26)

Стал Светогор умирать и говорит: «Илья Муромец, смотри: из меня пойдет пена жёлта, ты не ворошь; потом красна — тоже не ворошь; пойдет сера и ту не ворошь; а пойдет бела, возьми на персту и съешь, небольно много; тогда сила тебе прибыдет».

Začal Svjetogor umírat a říká: „Iljo Muromče, pohled: půjde ze mne **пѣна жлутá**, tu si nevezmeš; potom **червенá** – také si ji nevezmeš; půjde **шэдá** a tu si nevezmeš; ale [až] půjde **блáá, vezmi ji na prst a sněž**, nemálo mnoho; potom získáš více síly.“

(Pe1.25-31)

«Ой есь, мой названной брат!
Дошла, говорит, мне-ка смерть лютая,
Буду я помирать нынчѣ;
Пойдет у меня пена белая —
Пропусти эту пену белую;
Пойдет у меня пена желтая —
Возьми ей в рот с конец перстика;
Пойдет у меня пена зелёная —
Возьми в себя с конец ложечки;

„Oj jej, můj nazvaný bratře!
Přišla pro mě,“ říká, „smrt lítá,
nyní budu umírat;
пůjde ze mne **пѣна блáá** –
nech tu пѣну блááu býт;
пůjde ze mne **пѣна жлутá** –
vezmi jej do úst z konce prstu;
пůjde ze mne **пѣна зеленá** –
vezmi si ji z konce лžички;

(Pe2.70-78)

«Карауль, Илья, трои суточки,
Падет из меня пена черная —
Пену черную оботри платком,
Падет из меня пена желтая —
Пену желтую оботри платком,
Падет из меня пена белая —
Макни ты ее полуколачином».

„Hlídej, Iljo, po tři dny,
пůjde ze mne **пѣна чернá** –
пѣну черную setři šátkem,
пůjde ze mne **пѣна жлутá** –
пѣну жлутую setři šátkem,
пůjde ze mne **пѣна блáá** –
namoč do ní půl chleba.“

(Pe4.49-55)

Proč vlastně nesmí Ilja použít první dvě síly, říká Svjetogor explicitně v jedné pečorské variantě (v ostatních variantách je důsledek překročení tabuového zákazu řečen teprve poté, co k němu skutečně dojde):

«Во гробу-то ведь есть дырочка,
У тя силы маловато же,
Я те дам силу большую тут.
Из гроба нынь пойдет пенушка.
Первая-то выйдет пенушка —
Не замай эту пенушку.
И втора выйдет пенушка —
Не замай эту пенушку:
Ты ведь лопнешь от силушки,

„V rakvi však je dírečka,
ty máš málo síly,
já ti dám větší sílu.
Z rakve teď půjde **пѣниčka**.
Prvá, co vyjde, пѣниčka –
– tu пѣниčku si neber.
A druhá vyjde пѣниčka –
– **tu пѣниčku si neber**:
to bys prasknul od síly,

Разорвет Илью в кусочки же.
Ты возьми пенку последнюю,
Еще в самый раз тебе-ка будет».

roztrhalo by to Ilju na kousíčky.
Vezmi si pěnkú poslední,
hle, budeš mít [síly] akorát.

(Pe6.72-83)

Strukturálně blízko motivu „mrtvého dechu“ je jedna realizace předání pěnou, která není vystavěna trojfázově, nýbrž binárně:

«Ну, старый козак, из меня пойдёт бела пена — съешь, а черная пена — не ешь: ты человек не из рода!»

„Nu, starý kozáku, ze mě půjde **bílá pěna** – sněž ji. Ale **černou pěnu**, tu nejez: Nejsi rodem člověki!“

(Me4.23-26)

Je-li v těchto variantách Svjatogor benevolentní, čímž oslabuje funkci mytému zákeřnost umírajícího, Iljův charakter a jeho volba musí být rovněž nějak pozměněna. Jestliže v oboněžských bylinách jednal obezřetně a druhý mrtvý dech si raději nevzal, v severních variantách obvykle naruší Svjatogorem vyřčené tabu ohledně pořadí sil, které si má a nemá brát, anebo si vezme více než má dovoleno (jak se říká v Me4, „síla je pokušení“ [сила-то нать]). Silou se tak předávkuje a začne v důsledku jejího přebytku šílet a musí rvát stromy z kořenů, aby se jí zbavil – což je motiv, který v oněžsko-pudožských, jižních bylinách zcela chybí. V severních textech je však zřejmě zásadní a poukazuje podle mého názoru na to, jak ambivalentně a nebezpečně byla vnímána Svjatogorova nesmírná síla, jejíž část na Ilju takto deleguje.

- Ku1.31: Nu, a on se jí [tj. páry] začal nadechovat. V tom začal běhat, [vzal] jeho húl a začal s ní máchat. V tom s ní pořádně začal máchat. Nu, a potom se to zlepšilo. Takže s ní začal zacházet lehčeji. (Ну, вот он и стал, потянул. Тогда побежал, его палку и змымать стал. Тогда и порядосьно стал ей змымать. Ну, он ишша подтянул после того. Вот он стал и лёкко владать ей.)
- Me2.144: Třetí páru si vzal! Síla v něm nabyla. Rval les, lámal les, aby se zbavil síly. Když se jí pak zbavil, šel pohřbít Jegora, sedl na koně a jel. (Третьего пару хватил! Сила в ём расходилась. Рвал лес, ломал лес, чтобы уничтожить силу. Когда некогда уничтожил, пошол похоронил Егора, сел на коня и поехал.)
- Me3.140: Potom druhý [dech] vypustil – ale ten druhý si [Ilja] vzal! **A tu se v něj síla nemohla vměstnat!** Tak se vrhnul do lesa a **začal rvát ze země stromy i s kořeny.** Když trochu zkroutil svou sílu, tehdy vykopal hrob a Svjetogora pochoval. (Потом второй спустил — он второго-то хватил! Вот в ём сила не может поместиться! Вот он бросился на лес, деревья стал с кореньями рвать. Когда немного укротил свою силу, тогда он могилу выкопал и этого Светогора похоронил. Коня в чисто поле отправил евногого, спустил.)
- Me4.28: „[...] Ale černou pěnu, tu nejez: Nejsi rodem člověki!“ Ale on to nemůže vydržet (síla je pokušení!) a nabere si prstem černou pěnu. **Tu to s ním začalo rvát a nevěděl, jak se síly zbavit. Byl tam les. Vyrval strom z kořenů a hodil ho do Něvy. Zacpal Něvě ústí, druhým [ho] prorazil.** ([...] а черная пена — не ешь: ты человек не из рода!» А он не может терпеть (сила-то нать!), — помакивает пёрстом-то черную пену. Вот его стало рвать: не знает, куды силы девать. У него был лес. Он дерево выдернет из корня — и в Неву мечет. Заметал в Невы устьем, другим прорыло.)
- Me8.191: I druhá vyšla síla mohutná, / ale Ilja to nemohl vydržet, / přikázání Ilja nevyslyšel: / I umyl se v ní Ilja, vykoupal se. / A narostla v něm síla neobyčejná, / **a nebylo mu, kde by se vyběsnil, / a hle, rval on pařezy i celé duby!**“ (А тут где Илья да нонь не выстоял, / Приказанью нонь Илья да нонь не выслушал: / А да измылсе тут Илья, да искупалсэ он. / А сделалась в ём сила необъятна тут, / А да девацясь ёму стало тут ведь некуда — / А ише рвал он тут пенья, да всё как дубьё он!)
- Pe1.31: Ilja si jí vzal a dostalo se mu [síly] trochu moc a **začal z té síly šílet a poskakovat; a začal Ilja temný les rvát z kořenů, celou řeku zaházel a hned most [přes ni] postavil.** Potom síla v něm polevila; potom vsedl na oře a odjel.

(Илья взял и попало ему вногую, и стало его помётывать, побрасывать от силы; и стал Илья темны леса с кореньём рвать, и целу реку заметал, ровно мост заставил. Тогда сила в ём приуслела; тогда сел на коня и поехал.)

Pe2.99: Potom vyšla z rakve pěna bílá, / líznul si starý té síly bílé – / **tu však upadl do bezvědomí, / ležel bez smyslů po tři dny.** / Potom se starý probudil, / pocítil v sobě spoustu síly, / potom kopal jámu hlubokou / a pohřbil svého druha. (Тогда пошла из гробу сила белая, / Хлебнул старой да силу белую — / Тут он пал да без памяти, / Лежал он без чувства три суточки. / Тогда старой пробужаиция, / Почувствовал по себе силы множество, / Тогда копал он яму глубокую, / И похоронил он своего товарища.)

Pe4.56: On do bílé [pěny] namočil celý chléb - / **začalo to s ním škubat a házet.** / **Počal Ilja poté duby rvát [ze země],** / tak Iljovi síly ubylo, / jinak by jej síla rozerval. (Он во белу макнул целым колачом — / Начало тогда рвать-метать его. / Почал Илья тогда дубья рвать, / Тогда у Ильи силы посбавилось, / А то бы силой разорвало.)

Přebytek síly s Iljou hází (метать, помётывать) a Ilja se jí zbavuje excesivním výronem fyzické námahy – rvaním stromů, stavěním mostů, mácháním palicí. Že mu z přebytku Svjatogorovy moci není dobře, naznačuje to, že nejednou upadne do bezvědomí.

Ilja se tedy zbavil přebytečné síly, podařilo se mu tak vyhnout se Svjatogorovu pokusu o jeho zneškodnění (pokusu o *způsobení inhibice* – musel by setrvat na Svatých horách stejně jako on) a vychází z celé situace jako dvojnásobný vítěz. Vlastníma rukama vlastně do jisté míry zabil či pohřbil bohatýra, s nímž se podle tabuového zákazu nesměl střetávat a s nímž když se nakonec přeci jen střetl, šlo zpočátku o fiasko a potupu (mytém tří útoků a vstrčení do kapsy). Navíc od tohoto pradávného bohatýra, jehož učněm se na krátkou chvíli stal, získává jeho základní atribut – část jeho *síly*, té kosmické a nebezpečné moci, kvůli níž starého bohatýra nenosila země. U tohoto momentu pozastavíme.

Jak naznačují verze, v nichž sílu obdrží formou Svjatogorova bohatýrského dechu, Ilja tak zároveň dost pravděpodobně získává i část Svjatogorovy duše, ve smyslu životní síly jako takové, která od té doby v jistém smyslu přežívá v něm. Této interpretaci nenahrává jenom stejná etymologie slov „duch“ (дух) a „duše“ (душе) v ruštině i češtině (a všech ostatních slovanských jazycích¹³¹), ale rovněž nesmírně pozoruhodná etymologie slovanského slova *síla* (rus. сила): V příbuzných baltských jazycích (konkrétně v litevštině) existuje pro „duši“ lexém *siela*, jenž je velmi pravděpodobně se slov. *sila* spjat (< baltoslov. **seilā*).¹³² Tedy nejen *dech*, jímž Svjatogor svou sílu předává, ale i sama *síla* může být chápána jako symbol jeho duše či jejího projevu – lexémy *sila* a *siela* si ostatně můžeme srovnat i s germánským lexikem, viz něm. *Seele* a ang. *soul*.¹³³

¹³¹ Viz už stsl. ДУХЪ а ДУША. Srov. С. И. ТОЛСТАЯ, „Славянские мифологические представления о душе“, in: ТАЗ (ed.), *Славянский и балканский фольклор: Народная демонология*, Москва: Индрик, 2000, 52–95: 72–74.

¹³² Velice důkladně to ukazuje R. KREGŽDYS, *Baltų mitologemų etimologijos žodynas I: Kristburgo sutartis*, Vilnius, 2012, s. 418–429: 428. Srov. též E. FRAENKEL, *Litauisches Etymologisches Wörterbuch, Band II, privykėti – žvolgai*, Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag, 1965, s.v., s. 781–782.

¹³³ Tato etymologie slov. *sila* a balt. *seila* by mohla snad prokázat neplatnost obvykle přijímané etymologie angl. *soul* a něm. *Seele*, které se odvozují od pragerm. **saiwalō*, „to, co je spojené s mořem nebo jezerem“ a spojují se s představou odchodu duší zemřelých za moře; srov. E. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language, Vol II, L-Z*, London – New York: Elsevier, 1967, s. 1477. Do příbuzných slov k slov. *síla* ve významu „duše“ by tak patřilo i ststev. *sála*, stangl. *sáwol*, sthorněm. *sēula*, *sēla*, hol. *ziel* ad.

A zajímavé je, že určitým smyslu tyto lexémy (rus. *сила*, lit. *siela*) nějak etymologicky souvisí i se *slinami*: viz lit. *seilės*, „slina“, rus. *слюна* (srov. lat. *saliva*, chet. *iššalli*, „slina“ < pie. **slei-*).¹³⁴ Na sémantické úrovni si tuto spojitost můžeme doložit dvěma doklady, které vrhají další světlo na právě analyzovaný mytém: (1) Původním slovanským lexémem pro „vyplivnutou slinu“ bylo nejspíše slovo *pěna* (srov. příbuzné lexémy: sa. *phenah*, lat. *spūma*, lit. *spainė*, ang. *foam*, vše „pěna“ i „slina“)¹³⁵ – a my víme, že předání síly probíhá v severních variantách právě prostřednictvím různobarevné pěny. (2) Slov. *slina* a lat. *saliva* mají původ v pie. kořeni **slH-V*-¹³⁶ znamenajícím nejspíš „špinavě žlutý“ nebo „špinavě šedý“ – srov. stprus. *salowis*, „slavík“, rus. *соловей*, „slavík“, rus. *соловои*, „nažloutle šedý“, csl. *slavoočije*, „zelený zákal, glaukom“, stsev. *solr*, „špinavě žlutý“. Z toho vyvozuje M. de Vaan balto-slovansko-germánský společný kořen **solH-w*.¹³⁷ A my víme, že Svjatogor svou *sílu* předává nejednou prostředním pěny, která je žlutavá (Pe2), šedavá (Pe1), zelená (Pe2) nebo nejčastěji bílá (Me1, Me4, Pe2, Pe4). Rozdílnost barev jednotlivých pěn a jejich symbolika jsou jinak vysvětlitelné jen velmi obtížně – zda nějak souvisela s barevností předsmrtných slin, se můžeme pouze domnívat, ale možný poetický paralelismus slin, síly a duše je zde lákavou možností – jisté totiž je, že *síla* či *duše* je ve svjatogorovských bylinách severní provenience metaforizována jakýmsi bělavým či šedavým fluidem (slinou, pěnou, potem...), jímž je symbolizována základní vitální energie člověka (srov. k tomu důkladně kap. 3.2.6).

Tento rozbor rovněž naznačuje, že původní podobou předání síly nemusel být dech z jižních bylin, ale naopak, že severní „pěny“ a „poty“, které Ilja natřikrát líže, mohou být archaičtější – důkazem může být jednak uvedená etymologická analýza, která se k nim váže, ale i to, že v jedné kenozerské (tedy jižní) bylině, zapsané v době první generace sběru Gilferdingem a tudíž knižně neovlivněné, se tento motiv také vyskytuje (viz Ke1.111–134). Ostatně i zásada *lectio difficilior* nás vede k závěru, že spíše podivné tři pěny mohou být původní realizací předání síly, kdežto oloněcko-kargopolský „dech“, který se obvykle protežuje jako „původnější“, je až pozdější reinterpetací a zjednodušením tohoto archaickeho motivu (možná pod vlivem biblického podání o Eliášovi a Elišovi, jak uvidíme v 3.2.6).

Co dalšího ale mohla tato zvláštní Svjatogorova *pěna* ještě označovat a jaký má vůbec vztah k předání síly, potažmo životní síly? Severoruské *pěna* znamenalo kromě „sliny“ také „pot“: na Piněze znamenalo slovo *пена* „pot“ ještě v 70. letech 20. století.¹³⁸ A přímo prostřednictvím lízaného *potu* (*nom*) je ostatně síla také předána právě v kenozerské variantě

¹³⁴ R. KREGŽDYS, *Baltų mitologemų etimologijos žodynas I*, s. 421n, 428.

¹³⁵ Vše z pie. **sp(i)uH-ie/o-*. Srov. V. МАЧЕК, *Etymologický slovník jazyka českého*, s. 555; M. ФАСМЕР, *Этимологический словарь русского языка*, том 3, s. 231; M. DE VAAN, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden – Boston: Brill, 2008, s. 583; M. MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999 (1899), s. 718.

¹³⁶ H označuje libovolnou laryngálu, V zase libovolný vokál.

¹³⁷ M. DE VAAN, *Etymological Dictionary of Latin...*, s. 536, srov. V. МАЧЕК, *Etymologický slovník jazyka českého*, s. 552.

¹³⁸ *Словарь русских народных говоров*, том 25, СПб.: Наука, 1990, s. 336.

Ke1. Slova *пена* ovšem v severních dialektech mohlo označovat také „leknín“ (*nymphaea candida*), anebo „škraloup, plíseň na kvasu“¹³⁹ – v obou případech tedy něco, co stejně jako pot vzniká *na povrchu věcí*, resp. na hladině. V řadě kultur jsou různé tělesné tekutiny chápány jako nabyté mocí a mající schopnost způsobovat to, čemu se v antropologii říká posvátné znečištění. Tuto symbolickou moc získávají většinou právě kvůli jejich vztahu k tělu: Tělesné tekutiny vnikají do světa na povrchu, na hranici těla a ne-těla, na symbolickém rozhraní, které v závislosti na kultuře podléhá menším či větším rituálním restrikcím.¹⁴⁰ Takto můžeme ambivalentní povahu Svjatogorovy předávané síly (pěn, potu, dechu či páry) chápat v širším antropologickém hledisku.

Ať už se ovšem jedná v případě Svjatorových různobarevných „pěn“ o sliny, pot či snad sperma nebo mléko,¹⁴¹ jisté je jedině to, že jde o nějakou tělesnou tekutinu, jejímž prostřednictvím bylo možné předat Iljovi sílu a přeneseně snad i Svjatogorovu esenciální životní kvalitu či moc. Ruské *сила*, bez ohledu na baltoslovanskou etymologii, fungovalo v kontextu církevněslovanské literatury jako sémantický kalk řeckého slova *dynamis* a váže k sobě i významy tomuto řeckému pojmu blízké: „síla, moc, zdatnost, majestát, vznešenost“ i „význam“,¹⁴² a v plurálu pak (*sily~dynameis*) i „divy, zázraky“.¹⁴³ Není tedy od věci chápat Svjatogorovu sílu jako předávanou „duši“, ale i „moc“, *virtus*, jak nás k tomu vede sémantický a etymologický klastr naznačený výše.

Každopádně jisté je, že Svjatogor lapený v rakvi zemřel, vydechl naposledy¹⁴⁴ a jeho *sud'ba* se naplnila. Ilja tedy v jistém smyslu přebírá Svjatogorovu pozici nejsilnějšího a nejobávanějšího bohatýra v epickém univerzu ruských bylin. Získává část jeho nelidské síly a mnohdy je toto následnictví tematizováno i tím, že Ilja si ponechává jeho meč či palici (tak alespoň můžeme rozumět místům v On2, Pu1, Pu2 a Pu6). Že toto Iljovo přebrání Svjatogorovy pozice bylo v bylinách zásadním motivem a tematizovalo se na mnoha úrovních, si ukážeme v následující analýze epizod OTEC, UZDRAVENÍ a NEVĚRNÁ ŽENA. Nyní si ale stručně shrňme, co jsme prozatím zjistili.

¹³⁹ *Tamtéž*. Srov. stprus. *spoayno*, „pěna na kvašeném pivě“, viz R. DERKSEN, *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Leiden - Boston: Brill, 2008, s. 397.

¹⁴⁰ M. DOUGLAS, *Purity and Danger...*, s. 150n.

¹⁴¹ Že tyto možnosti nejsou nesmyslné, jak by ses nad na první pohled mohlo zdát, se přesvědčíme důkladně v komparativní interpretaci tohoto místa, viz kapitolu 3.2.6.

¹⁴² Pro všechna sémantická hnízda viz Kol. autorů, *Slovník jazyka staroslověnského - Lexicon linguae palaeoslovenicae*, sv. 4, Praha: Academia, 1997, s. 65–68.

¹⁴³ Viz R. VEČERKA, *Staroslověnština v kontextu slovanských jazyků*, Olomouc: Euroslavica, 2006, s. 242.

¹⁴⁴ Explicitně se to říká v mnoha variantách: On2.218n, Ke3.81n, On1.118, Pu6.77–8, Me5.20, Me7.38, Pe3.44, Pe6.84–5, Pu4.21–22, Pu5.55.

2.3.6. Průběžná interpretace

Svjatogorovým posledním vydechnutím se víceméně uzavírá samotný Svjatogorův dějový oblouk, který si pro tuto chvíli můžeme v invariantní podobě shrnout takto: Jeho (doslova) nebetyčné chvástání o otočení nebe a země, jímž se provinil proti bohatýrské etice a zároveň ohrozil světový řád, bylo potrestáno řadou osudových ran, které vedly postupně až k jeho smrti. Jako jakousi „generální zkoušku“ na smrt můžeme chápat už *první inhibici*, kdy se po pokusu o zvednutí tlumoku s tíhou zemskou propadl až po kolena či hrud' do země. Nicméně, jak jsme si pověděli, Svjatogor zde nemůže zemřít. Stává se tak z něj s konečnou platností unavený a poražený *heros otiosus*, který dřímavě bloumá pustými skalnatými horami. Tam jej potkává Ilja. Navzdory tomu, že Iljovi tabu zapovídá se se Svjatogorem utkat, přesto na něj útočí. A nic se mu nestane – kromě toho, že jej spící Svjatogor naprosto znemožní, strčí si jej do kapsy, zcela jej inhibuje a – můžeme si dovolit tvrdit – jej do určité míry absorbuje, respektive dočasným přijetím Ilji, ztotožněním se s ním, připravuje v jistém smyslu půdu pro to, co má později nastat ve strukturálně invertované podobě: Ilja nakonec absorbuje Svjatogora. S Iljou se následně sbratřuje (tj. jakýsi střední člen mezi absorpcí jednoho druhým a *vice versa*) a provází ho iniciací staroruského epického hrdiny (ačkoliv o tomto aspektu jsou slova bylin poněkud strohá).

Když pak společně narazí na rakev, která je Svjatogorovi předurčena podle sudby vyřknuté výrobcí (ve skutečnosti Bohem nebo jeho anděly), nebo napsané na samotné rakvi, Svjatogor se několikrát pokouší ještě na poslední chvíli zvrátit neúprosný osud. Jednak v některých verzích nabádá Ilju, aby si rakev vyzkoušel jako první (snad v naivní představě, že by v ní mohl znehybnět on sám) – to však vede pouze k tomu, že přínáležitost rakve k němu je v těchto bylinách ještě více evidentní. Poté, když už v rakvi sám leží, chce po Iljovi, aby jej z ní vysvobodil ranami palicí – což má za cíl to, že s každým dalším pokusem o osvobození, s každou další ranou je rakev obíjena železnými obručemi, které Svjatogorovu definitivní, *druhou inhibici* ještě více potvrzují. A když pak předává Iljovi svou sílu – vlastně pouze z donucení okolnostmi – pokusí se ještě naposled zvrátit to, co je osudem psáno, totiž: část Svjatogorovy síly má náležet Iljovi. Jedině tak můžeme chápat jeho ambi-valentní tvář v oněžských a pudožských bylinách, v nichž je přítomen motiv „mrtvého dechu“, totiž mytém *zákeřnost umírajícího*. Tímto danajským darem se Svjatogor pokouší na poslední chvíli odstranit Ilju ze hry – buď jej zabít, anebo na něj uvrhnout stejný osud, jaký platil pro něj – snaží *způsobit mu inhibici*. Jako stejný mytém, *zákeřnost umírajícího*, avšak tentokrát v *oslabené* realizaci tak musíme chápat i „benevolentnější“ tvář Svjatogora z mezeňsko-pečorských bylin. Přestože Ilju instruuje, kolik síly si má vzít, Ilja se stejně předávákuje a přebytku sil se musí zbavovat. Ilja však nástrahy překoná a teprve pak je plnohodnotným bohatýrem, který v závěru byliny vyjíždí do širého pole.

Na následujících řádcích si ukážeme, že i další epizody, které se k tomuto základnímu jádru narativu o Svjatogorovi připojovaly, ještě dále rozvíjejí, amplifikují, transformují

a jinými způsoby dále ilustrují všechny základní mytémy, které se nám doposud podařilo v narativu identifikovat. To vše s cílem pojistit a zaručit, aby smysl, který měly svjatogorovské byliny posluchačům předávat, byl zcela zjevný a nesporný. Totiž, že hrdinou svjatogorovských bylin je stejně tak Svjatogor jako Ilja. Že tento mýtus podává zprávu nejen o neodvratném konci unaveného bohatýra starých časů a přeneseně o nezvratnosti osudu jako takového, ale že jeho pozitivním poselstvím je i jakási *ad absurdum* dohnaná narativní simulace pro zvládnání společensky neuralgických situací týkajících se problematiky nutně nastávajícího střídání generací a následnictví rodinného, učňovského i božského...

2.3.7. Uzdravení Ilji Muromce

Nyní je třeba učinit malou odbočku od narativů přímo svázaných se Svjatogorem a podívat se na jeden aspekt bylinného života Iljova, jeho pomyslné biografie poskládané z řady atomických syžetů vážících se k jeho postavě. V kontextu Iljova získání Svjatogorovy síly je důležitý zejména jeden syžet – *Uzdravení Ilji Muromce*. Máme jej celkově dochován ve skoro sto padesáti realizacích.¹⁴⁵ Tento syžet se také občas připojoval k bylinám, které vyprávěly o jeho setkání se Svjatogorem (v tomto případě nazývám tento element epizodou UZDRAVENÍ).¹⁴⁶ Bylinní pěvci tedy chápali či cítili jistou tematickou příslušnost této rané scény z Iljova života a záměrně ji připojovali k vyprávění o tom, jak získal sílu od Svjatogora. Uvidíme, že epizoda sdílí mnoho styčných prvků s právě analyzovaným pásmem svjatogorovských bylin – tematicky i strukturně.

Příběh UZDRAVENÍ začíná situací, kdy Ilja Muromec již třicet let sedí chromý na peci a nijak své rodině neprospívá. V ruské badatelské tradici se tento *locus communis* nazývá „bohatýr-mrzák“ (*богатыр-сидня*) a jedná se vlastně o variaci na hojně rozšířený folklorní motiv „neslibného hrdiny“, Hloupého Honzu (*Иван-дурак*), Popelky či „ošklivého káčátka“:¹⁴⁷

А во том было во городи во Муроме,
А да во том было сели было Карачарови —
А ишше жил тут хресьянин да чернопахатной,
А по имени Иван да Тимофеевиць.
А у ёго-то ведь было едно дитя милоё,
Ише милоё дитя было любимое,
А любимое дитя было уродливо:
А сидит тут Илья седунном же тут,
А не много, не мало — да трицэтъ лет.

A to bylo v tom městě Muromě,
A to bylo v té vesnici Karačarově –
Hle, žil tu sedlák, černozem-orající,
A jménem Ivan, syn Timofejevič.
A ten měl jedno milé dítě,
Hle, to milé dítě bylo milované,
A to milované dítě bylo postižené:
A sedí tu Ilja nehybně tady,
A nemnoho, nemálo – po třicet let.

(Me8.1-9)

Iljův stav ve verši 7 překládám jako „postiženost“, ale *уродливый* je doslova „zrůdný, znetvořený, zmrzačený“. Jiné varianty popisují Iljův stav podobně. Ilja seděl třicet let chromý

¹⁴⁵ Viz Ю. И. СМЕРНОВ, *Былины: Указатель...*, s. 32–49.

¹⁴⁶ Epizoda UZDRAVENÍ je připojena (nebo lépe: předržena) bylinám On2, Pu2, Pu3, Pu5, Me8 a částečně i On5.

¹⁴⁷ „Unpromising hero“ = motiv ATU L100–199.

(сиднем, On2.3), „třicet let bez nohou ležel“ (Pu2.5), „bez rukou bez nohou [...] nemohl chodit“ (Pu5.5–6), a jeden prozaický text vrhá na onu zmrzačenost další světlo, když popisuje, jak „dvanáct [sic] let ležel na hnojišti (во гноище)“ a „tolik jej bolelo, jak mu smrková kůra (кора еловая) [rostla] po celém těle. Neměl moc (не владел) nad svýma rukama a nohama“ (Pu3.1–3).

Vidíme tedy, že Ilja od počátku svého života až do svých třicet let podléhal naprosto zásadní *inhibici*, která mu znemožňovala normálně žít, podílet se na práci se svou rodinou či se jen sám najíst a napít. To je u nejdůležitějšího z ruských bohatýrů minimálně pozoruhodné. Tento aspekt nicméně tvořil konstitutivní prvek Iljovy osobnosti a mnohokrát se v jeho bylinách akcentuje (ruští badatelé sice často tvrdí, že se v Iljově „biografii“ jedná o motiv pozdní, připojivší se k Iljovi až někdy v 17. – 18. století, ale jak uvidíme níže, motiv rané nemohoucnosti či chromosti bývá integrální součástí životopisu hrdinů v mnoha tradicích, viz kap. 3.2.4). Jak se tedy tento bohatýr-mrzák vůbec dostal do „širého pole“ a na Svaté hory, aby se zde setkal se Svjatogorem?

Jednoho dne do jeho domu přijdou pocestní či potulní zpěváci (калики переходящие; jejich počet opět kolísá, nejčastěji jsou dva, ale občas jen jeden) a Ilju požádají, aby je pohostil a dal jim napít. Ilja se omlouvá, že toho nebude kvůli svému stavu schopen. Pocestní na tom ale trvají a Ilju pobízí. Ten se vybuzen jejich slovy překvapivě zvedne a otevře jim. Pocestní pak nabízený pohár vody, vína, piva nebo medoviny (tekutina se variantu od varianty liší) nepřijmou, nýbrž jej nabídnou samotnému Iljovi – v řadě případů dokonce pobídka k pohoštění pocestných chybí a pocestní Ilju pouze vybízejí k otevření dveří, a když je otevře, nabídnou mu napít se jejich nápoje.

Как выпил-то чару питыца медвяного,
Богатырско его сердце разгорелось,
Его белое тело распотелось.
Воспроговорают калики таковы слова:
— Что чувствуешь в себе, Илья?
Бил челом Илья, калик поздравствовал:
— Слышу в себе силушку великую.

Když vypil pohár nápoje medového,
jeho bohatýrské srdce se rozhořelo,
jeho bílé tělo se zapotilo.
Promluvili zpěváci taková slova:
„Co v sobě pociťuješ, Iljo?“
Bil čelem Ilja, pocestné blahořečil:
„Cítím v sobě sílu velikou.“

(On2.31–37)

Nejenže v sobě Ilja „pocítí sílu“, ale v dalších variantách se zdůrazňuje také ztráta jeho nehybnosti, nabytá schopnost pohybovat končetinami a zmizení oné „smrkové kůry“, která mu rostla po těle jako jakýsi podivný krunýř.

V jiných variantách tohoto mýtému se setkáváme ale i s motivem, který nám výrazně připomene Iljovo předávkování Svjatogorovými silami. Ilja totiž po prvním nebo druhém napití (občas je totiž mýtém strukturován opět potrojně) cítí takovou sílu, že pronese nám dobře známá slova o tom, že by byl schopen převrátit zemi vzhůru nohama, která pronáší Svjatogor těsně předtím, než jej potká jeho tragický osud. V Iljově případě se však neberou tato slova nikdy jako chvástání a Ilja za ně není následně nijak potrestán. Může za to asi

skutečnost, že pocestní Ilju následně vybídnu, aby se napil ještě jednou – tímto dalším lokem magického nápoje dojde ke korekci a úbytku přebývající síly:

Илья Муромец взял выпил, головой потряс. Говорит дедушка: — «Что, Илья Муромец, в себе чувствуешь?» — «Было бы в середине земли кольцо, — повернул бы землю.» — «Ну—ко, Илья Муромец, выпей!» Илья Муромец выпил, крикнул, головой потряхивает. — «Что, Илья Муромец, в себи чувствуешь?» — «Много силы, порядошно, но только много поотпало.» — «Будет тебе силы владеть!»

Ilja Muromec vzal, vypil, hlavou potřásl. Povídá dědeček: „Co v sobě, Iljo Muromče, pociťuješ?“ – „Kdyby bylo uprostřed země madlo, otočil bych zemi.“ – „Inu, Iljo Muromče, pij!“ Ilja Muromec vypil, vykřikl, hlavou potřásl. „Co v sobě, Iljo Muromče, pociťuješ?“ – „Mnoho síly, pořádně, ale hodně jí opadlo.“ – „Budeš mít dostatek síly!“

Pu2.20–27

Vidíme, že Ilja zde opět zásahem vyšší moci¹⁴⁸ nejen překonává inhibici, která je na něj uvalena (podobně jako když jej vstrčil do kapsy Svjatogor nebo když vlezl a znovu vylezl z rakve) a navíc získává bohatýrskou sílu prostřednictvím nějaké tekutiny (podobně jako když přijal Svjatogorovu sílu), ale zároveň se nakonec vyhýbá tomu, aby množství oné síly nebylo přílišné a aby na něj nedopadl osud „přetíženého“ bohatýra Svjatogora – jeho přebývající síla, která v něm vzbuzuje pocit všemocnosti (touha obrátit zemi) je zásahem pocestných regulována a umírněna (podobně jako když se Ilja předávákuje Svjatogorovou silou a musí rvát stromy a přehrazovat řeky, aby se jí zbavil). Je evidentní, že obě epizody sdílí na hloubkové úrovni stejnou narativní strukturu a to nejen v tom smyslu, že se zde synchronně realizují stejné strukturální vztahy (*inhibice x rušení inhibice*), ale zároveň jsou tyto opozice v narativu temporálně (chronologicky) uspořádány stejným způsobem – z Iljovy perspektivy, ovšem. Rovněž je celé UZDRAVENÍ izomorfní nejen s předáním síly, nýbrž v jistém smyslu také s průběhem epizody ТІША, k níž je ovšem inverzní – jestliže Iljova inhibice je v UZDRAVENÍ zrušena, Svjatogorova inhibice je v ТІШЕ způsobena (viz kap. 2.4.1)

Zařazení epizody UZDRAVENÍ dává smysl ovšem nejen z hlediska struktury, ale i z hlediska tematiky a dynamiky vyprávění. Jestliže jsme si výše interpretovali Iljovo setkání se Svjatogorem jako završení Iljovy bohatýrské iniciace, vidíme, že UZDRAVENÍ je nutným prologem k této iniciaci¹⁴⁹ a do velké míry ji tematicky předjímá. Iljovo mrzáctví je také třeba chápat nejen v kontextu konečného zrušení inhibice, ale v kontextu Iljovy inhibice *per se* – ta totiž může představovat počáteční životní stadium, kdy hrdina skrze nehybnost a marnost

¹⁴⁸ Už výše jsme viděli, že takovíto záhadní pocestní a stařečci obvykle představují v bylinách řízený zásah nějaké vyšší síly. I v případě tuláků či pěvců, kteří uzdraví Ilju, je jednou explicitně řečeno, že se jedná o anděly (Pu3) a jednou je to dokonce sám Ježíš Kristus, kdo přijde Ilju uzdravit z jeho chromosti (Pu5).

¹⁴⁹ Jako iniciaci interpretoval (ale nepřilíš pronikavě) syžet *Uzdravení Ilji Muromce* Б. Г. БАЛУШОК, „Исцеление Ильи Муромца: Древнерусский ритуал в бытине,“ in: *Советская этнография* (5/1991), s. 20–27. Vidí v tomto syžetu odraz „archaického vojensko-družinného rituálu“ a akcentuje zejména obdržení síly a koupi a výchovu bohatýrského koně. Další iniciační moment odhalil Balušok v setkání Ilji se Svjatogorem, ale předání Svjatogorovy síly a setkání s otcem již nerozebíral, srov. ТЫЖ, „Инициации древнерусских дружинников“, s. 39.

svou později výjimečnou sílu střádá, nabíjí se a kumuluje potenciál, který pak v pravý okamžik naplno vyjde najevo. Tento kumulativní aspekt etapy mládí je typický pro celou řadu heroických biografii, jak uvidíme později (3.2.4).

Iljovo uzdravení a posílnění záhadnými pocestnými se obvykle chápe jako „ta“ jedna jediná Iljova iniciace, neboť po ní většinou následují již Iljovy bohatýrské výpravy, považované za první v jeho životě – nejčastěji výprava za zlikvidování Slavíka Loupežníka, jíž se proslaví u kyjevského dvora, anebo za zabitím příšery Idolišče, která ovládla Vladimírův trůn a zabrala si i kněžnu Apraksii. Narativní chronologie je ale v bylinné epice ošidná věc, neboť většinou nelze s určitostí rozhodnout, který syžet by měl předcházet kterému jinému syžetu a naopak. Posloupnost atomických syžetových epizod ze života jednoho bohatýra byla obvykle volná a v pojetí různých pěvců odlišná. Je ale zjevné, že některé zásadní epizody patří v biografii bohatýra na konkrétní místo, v tomto případě UZDRAVENÍ patří nutně na počátek jeho kariéry. Co následuje potom, je už do velké míry arbitrární. I v našem výběru svjatogorovských bylin následuje po UZDRAVENÍ jednou Slavík Loupežník (Pu3), ale ve více případech rovnou setkání se Svjatogorem (On2, Pu2, Pu5).

Epizoda UZDRAVENÍ obsahuje potom ještě několik poměrně stabilních invariantních mytémů, které dále rozvádějí uvozující a iniciační charakter této části. Pocestní Ilju jednak instruují, jak má sehnat a vychovat svého bohatýrského koně z neduživého hřibátka tím, že jej „vykoupe ve třech rosách“ a naučí jej skákat přes plot – zde se opět tematizuje motiv „ošklivého káčátka“, tedy že se největší bohatýrský potenciál skrývá v neslibně vyhlížejícím jedinci (srov. On2, On5 [zde jenom mytém koně, ale UZDRAVENÍ chybí], Pu2, Pu3, Me8).

Ilja také ihned po svém uzdravení vychází poprvé za život z chalupy a jde na pole pomoci svým rodičům v práci. Ti zrovna klučí pole a na páleníšti (*пожня, пал*) vypalují zbylé pařezy stromů. Ilja se ihned chopí iniciativy, jednou rukou vyrává pařezy ze země a hází je do blízké řeky. Zde opět vidíme reminiscenci (chronologicky v rámci našeho pantotypu ovšem spíše předzvěst či nastínění) motivu, kdy Ilja po předávkování Svjatogorovou silou rve stromy a přehrazuje řeky. Jelikož se motiv vytrhávání pařezů v rámci UZDRAVENÍ objevuje pouze v jižních, oněžsko-pudožských bylinách, kde jinak motiv předávkování a rvaní stromů není nikdy součástí mytému předání síly, můžeme se opět domnívat, že jej na tomto místě substituuje (oproti tomu v Me8 se rvaní pařezů v UZDRAVENÍ nevyskytuje, neboť se nachází na „svém místě“, tj. po předání síly jako závěr SMRTI). Viděli jsme už na příkladu dohánění pocestného v poli, nebo na příkladu epizod TÍHY a SMRTI, že tyto strukturálně obdobné mytémy jsou v rámci jednoho textu často disjunktní a přítomnost jednoho může implikovat absenci druhého. Mimo to ale také uvidíme, že motiv vhažování předmětu do řeky a její úplné ucpání (v rámci UZDRAVENÍ v Pu2.41–43 a Zi3.7–8, v rámci SMRTI pak v Me4.32)¹⁵⁰ je z komparativního hlediska důležitým detailem v příběhu iniciace mladého hrdiny.

Asi nejdůležitějším motivem epizody UZDRAVENÍ vedle získání koně, pomoci rodičům

¹⁵⁰ Pro odkazy na ostatní realizace tohoto mytému viz Ю. И. СМЕРНОВ, *Былины: Указатель...*, s. 50–51.

a uzdravení samotného Ilji je podle mého také věštba či tabuový příkaz, který na Iljovu adresu vyřknou tajemní pocestní těsně předtím, než zmizí. V ní je obsažen jednak zákaz, o němž jsme se již několikrát zmínili, tj. zákaz bít se s určitými bohatýry (většinou se třemi „staršími bohatýry“) a zároveň předurčení toho, že Iljovým osudem není zemřít v širém poli (to znamená: v boji). Takřka kanonická verze je toto místo z Bogdanovovy byliny zpívané pro Rybnikova:¹⁵¹

Говорят калики переходя:я:

— Будешь ты, Илья, великий богатырь,
И смерть тебе на бою не писана:
Бейся-ратися со всяким богатырем
И со всею паленицею удалою;
А столько не выходи драться
С Святогором-богатырем:
Его и земля на себе через силу носит;
Не ходи драться с Самсоном-богатырем:
У него на голове семь власов ангельских;
Не бейся и с родом Микуловым:
Его любит матушка сыра земля;
Не ходи ошце на Вольгу Сеславича:
Он не силою возьмет,
Так хитростью-мудростью.

Povídají zpěváci potulní:

„Budeš, Iljo, velikým bohatýrem
a smrt v boji ti není psána:
Bij se, soupeř s každým bohatýrem
a s každou poljanicí udatnou;
avšak chraň se toho zápasit
se Svjatogorem-bohatýrem:
jeho i země na sobě kvůli jeho síle neunese;
nechoď se bít se Samsonem-bohatýrem:
ten má na hlavě sedm vlasů andělských;
nebij se s rodem Mikulovým:
jeho má ráda matička syrá zem;
nechoď také proti Volgovi Seslaviči:
on nevítězí silou,
ale lstivostí-moudrostí.

On2.38–52

Fráze „smrt ti v boji není psána“ je formulí, která se k Iljovi váže jako jeho hlavní atribut velice často. Jednak se zde projevuje zmiňovaná koncepce „psaného“ osudu, která byla v ruské lidové tradici častá,¹⁵² jednak je zde krásně vidět, jak i na úrovni charakteristické formule, která negativně definuje jeho osud, je Ilja v opozici ke Svjatogorovi, k němuž se zas váže negativní definující formule, podle níž jej, jak víme, „země na sobě kvůli jeho síle neunese“. Protikladný osud obou ústředních hrdinů našeho narativu je tak vystavěn již v samém základu jejich ústředního poetického opisu.¹⁵³ V této binárně protikladné podobě je vepsán i do nejzákladnější struktury celého narativu: Svjatogor směřuje vlivem své sudby od pohybu a životu ke smrti a finálnímu znehybnění (prostřednictvím několika graduálních dílčích znehybnění či ponížení), Iljova cesta zase vede od počáteční chromosti a znehybnění přes několik zkoušek a experimentů s parciálním znehybněním ke konečnému nabytí mimořádné síly.

¹⁵¹ Srov. tuto variantu s Pu5.24, Me8.70–80.

¹⁵² Osud je psán buď někde abstraktně (jako v tomto případě), nebo v nějaké nejmenované knize či neviditelně na čele dotyčné osoby. „Vepsanost“ osudu je mnohdy pojímána také jako výrok či soudí verdikt. Srov. I. A. SEDAČKOVA, „The Notion of Fate...“, s. 7n.

¹⁵³ Takto binárně je Svjatogor vymezen i vůči Mikulovi Seljaninovi. Ačkoliv se s Mikulou setkává jen ve výše uvedených textech, kdy vypravěč nahradil anonymní pocestné právě Mikulou, výrazná opozice ležící v protikladu jejich popisů vysvětluje, proč sem byl dosazen zrovna tento bohatýr: Mikulu totiž podle jeho konstantního epiteta „má ráda Máti syrá zem“ (*его любит Мать Сырая земля*), kdežto Svjatogora neunese.

2.3.8. Výprava za Svjatogorovým slepým Otcem

Aspekty Iljovy iniciace, které jsme v narativu spatřili již na implicitní (UZDRAVENÍ) i explicitní (Svjatogor Ilju vyučí bohatýrskému umění) úrovni, dále rozvíjí další iniciační segment, epizoda se Svjatogorovým OTCEM. Jak jsme viděli, epizoda UZDRAVENÍ se až na jednu mezeňskou variantu vyskytovala pouze v jihozápadních, tj. oněžských a pudožských bylinách, a na severu ji nenajdeme. Tato nerovná distribuce je opět přímo kompenzována výskytem epizody OTEC – na jihu se vyskytuje tento segment pouze ve třech z dvaadvaceti textů,¹⁵⁴ kdežto na severu v šesti z patnácti¹⁵⁵ a zdá se, že tato epizoda byla (ke konci 19. století) specifická spíše pro tento areál. Uvidíme, že epizoda OTEC do jisté míry strukturálně vyvažovala právě nepřítomnost UZDRAVENÍ v bylinách této tradice. Její přítomnost na severu i jihu ale poukazuje na to, že se jedná pravděpodobně o původní a nejspíše velmi archaický element svjatogorovských syžetů. Oproti UZDRAVENÍ, které stojí na samotném počátku pásma o Iljově iniciaci, epizoda OTEC iniciaci uzavírá a stvrzuje.

Epizoda OTEC se v našem výboru vyskytuje celkem osmkrát¹⁵⁶ a dvakrát se o existenci Svjatogorova otce či rodičů mluví v souvislosti se zprávou o jeho smrti, kterou jim má Ilja na jeho žádost předat.¹⁵⁷ Ve čtyřech z osmi variant navštěvuje Otce Ilja sám poté, co Svjatogora pohřbil v osudové rakvi a na jeho žádost mu nese zprávu o jeho smrti, anebo prosí o „věčné odpuštění“.¹⁵⁸ Ve čtyřech zbylých variantách navštěvují Svjatogorova Otce oba dva bohatýři, zpravidla hned poté, co se v poli pobratřili a Svjatogor začal Ilju vyučovat.¹⁵⁹

V případě, že jedou, oba, Svjatogor chce evidentně Ilju svému Otcovi ukázat, či spíše představit, protože, jak se ve většině bylin dozvídáme, Svjatogorův Otec je slepý (*слепой* či *темный*). Dává mu však předem dobře míněnou radu, aby Ilja Otcovi nepodával na seznámenou ruku, ale aby mu podal svou bojovou palici anebo kousek železa. Proč, to se dozvídáme vzápětí. Uveďme si nejprve Rjabinovovu oněžskou verzi:

Святогор богатырь позвал Илью Муромца к себе в гости на Святые горы на поездке Илье наказывал: «Когда приедем в мое поселище и приведу тебя к батюшке, ты моги нагреть кусок железа, а руки не подавай.» Как приехали на Святы горы к Святогорову поселищу и зашли в палаты белокаменные, говорит старик, отец Святогоров: «Ай зе ты, мое чадо милое! Далече ль был?» - «А был я, батюшка, на святой Руси!» - «Что же видел и что же слышал, сын мой возлюбленный, на святой Руси?» - «Я что не видел, что не

Svjatogor bohatýr pozval Ilju Muromce k sobě jako hosta na Svaté hory a při projížděce Iljovi nakazoval: „Až přijedeme do mého sídla a přivedu tě k otci, buď schopen nahřát [a podat mu] kousek železa, ale ruku mu nepodávej.“ Když přijeli na Svaté hory ke Svjatogorovu sídlu a zašli do bělokamenného paláce, tu povídá stařec, otec Svjatogorův: „Aj ty, dítě moje milé! Daleko jsi byl?“ - „Byl jsem, otče, na svaté Rusi!“ - „A co jsi tam na svaté Rusi viděl a co slyšel, synu můj milovaný?“ - „Nic jsem neviděl, nic jsem neslyšel, ale přivezl jsem ze svaté Rusi bohatýra!“ Otec Svjatogo-

¹⁵⁴ V On1, On4 a Pu2.

¹⁵⁵ V Me2, Me3, Me7, Pe2, Pe4 a Pe5.

¹⁵⁶ V On1, On4, Pu2, Me2, Me3, Me7, Pe2, Pe4.

¹⁵⁷ V Pu5 a Pe5.

¹⁵⁸ V On1, Pu2, Me7, Pe2.

¹⁵⁹ V On4, Me2, Me3, Pe4.

слышал, а столь-ко привез богатыря со святой Руси.» Отец-от Святогор был темный, то говорит сыну: «А приведи ко мне русскаго богатыря поздороваться.» Илья тым временем нагрел железо, пошел по рукам ударить и дает старику в руки кусок железа. Когда захватил старик железо, сдал его и говорит: «Крепкая твоя рука, Илья! Хороший ты богатырек!»

On5.46-67

Stejnou situaci potkáváme na Pečoře, ale tam již chybí Otcovo uznání Iljovy chlapáckosti (mytém *uznání síly*), které, jak uvidíme dále, zřejmě jinak tvořilo pointu tohoto setkání se starým slepým Otcem:

Приехал Святогор к своему отцу:
«Я нашел, говорит, богатыря».
А отец сказал таковы слова:
«Не ты его нашел, а богатырь тебя нашел,
Дай-ко я ему ручки пощупаю».
Дал Илья ему свою палицу —
Пережал конец старик перстами.
Ночевали тут Святогор и Илья,
На дрúгой день опять поехали,
Поехали они по Святой горы.

Přijel Svjatogor ke svému otci:
„Našel jsem,“ říká, „bohatýra.“
Ale otec pověděl taková slova:
„Tys nenašel jej, ale bohatýr našel tebe.
Ukaž, já mu ohmatám ručky.“
**Dal mu Ilja svoji palici –
stařec [svými] prsty stlačil konec.**
Nocovali zde Svjatogor a Ilja,
na druhý den znovu odjeli,
odjeli oni na Svatou horu.

Pe4.18-27

Také jinde je Otcův stisk ruky nebezpečný samotnou silou, s jakou je proveden:

«Давай, говорит, поедем к моему папаше в гости!» Приезжают к егову папаше в гости. Служанки на обед приготовили что было. Сели, стали они попивать. А у его отец слепой был. И вот говорит этот сын: «Вот я, папаша, русскаго богатыря привез в гости». — «Ладно, привез, так угощайте. Каковы у русских богатырей ручки? Я тебе, грит, пощупаю». А этот Егор предупредил: «Не давай ему руку, — давай палицу!» **Он дал ему палицу. Он жал, жал, пережал через и говорит: «Мяконьки русские руки!»**

„Pojd,“ povídá [Svjatogor], „pojedeme k mému tátovi na návštěvu!“ Přijíždí k jeho tátovi na návštěvu. Služebné na oběd připravily, co bylo. Sedli si, začali popíjet. A (však) jeho otec byl slepý. A tak povídá jeho syn: „Tady jsem, táto, ruského bohatýra přivezl na návštěvu.“ – „Dobrá, přivezl jsi, tak ho pohosti. Jaké mají ruští bohatýři ručky? Já tě,“ poudá,¹⁶⁰ „ohmatám.“ Ale [Ilju] Jegor varoval: „Nedávej mu ruku – podej mu palici!“ **Podal mu palici. On mačkal, mačkal, rozmačkal skrz a povídá: „Měkounké jsou ruské ruce!“**

Me3.31-41

Smysl Otcových slov ohledně kvalit Iljovy ruky je zde obrácen (negace: *uznání síly*⁻¹) a je vyzněním blízko spíše mytému *ponížení v kapse* (ačkoliv nemá inhibiční aspekt), ponížení tváří v tvář ohromné síle, přesto ale ambivalentní charakter Otcova stisku vykresluje text dobře. Velice zajímavé je však podání byliny Me2, kde výsledek stisku Iljovy palice svou bizarností připomíná Svjatogorovy posmrtné pěny:

¹⁶⁰ грит : говорит :: пoudá : povídá.

«Поедем, Илья, ко своему отцу на Светые горы! Живет у меня отец на Светых горах слепой». Вот приехали в ограду, привязали коней к столбу, к золотому кольцу. Вот заходят в палаты белокаменны, находят старика слепого. «Вот, татка, — говорит, — я привез русского богатыря в гости». — «Ладно, — говорит, — привез, так потчуй». Стали за столы дубовые, сели за ествá сахárные, за пítья медвяные. Вот они пили-гуляли, отец слепой говорит: «А ну, я ручки богатыря пощупаю, — каковы?» А Егор-Светогор говорит: «Ты не давай ему руки — палицу дай ему пощупать!» Он пихнул ему в руку. Он прижал, — только пена пошла.

„Pojedeme, Iljo, k mému otci na Svaté hory! Můj slepý otec žije na Svatých horách.“ Tak přijeli do dvora, přivázali koně ke sloupu, ke zlatému kruhu.¹⁶¹ Pak vešli do komory bělokamenné a uviděli slepého starce. „Nu, otče,“ povídá [Svjatogor], „přivedl jsem na návštěvu ruského bohatýra.“ – „Dobrá,“ povídá [otec], „přivedls, pohosti.“ Usedli za stoly dubové, usedli k pokrmům nasládlým, k nápojům medovým. Tak oni pili-povídali a slepý otec povídá: „Inu, co kdybych bohatýrovi ohmatal ručku?“ A Jegor-Svjetogor povídá: „Nedávej mu ručku – palici mu dej ohmatat!“ On [Ilja] strčil mu [palici] do ruky. On stlačil – pouze pěna vyšla.

Me2.81–93

Co tento motiv na tomto místě znamená, to však nevíme, dále se v bylině nerozvádí.

Nebezpečí rukoudání Svjatogorova Otce v sobě však obecně zračí jednak aluzi na nelidskou sílu jeho syna Svjatogora, ale také nepochybnou další transformaci mytému *zákeřnost umírajícího* (nebo spíše přesněji *zákeřnost obra*, jelikož v tomto případě Otec neumírá), obsaženou ve zdánlivě benevolentním aktu – zde v prostém podání ruky. Ilja se však nebezpečí, které mu hrozí, dokáže vyhnout, stejně jako v přechozích případech, kdy inhibici ve Svjatogorově kapse tiše přetrpěl, mrtvému dechu se vyhnul a předávkování silou se mu nakonec přece jen povedlo zbavit. Podá tak Otcí místo ruky svou bojovou palici (v On5 nahřáté, roztavené železo, *нагретое железо*) a tímto *falešným rukoudáním* dosáhne trikem *uznání síly* od – koho vlastně?

U tak starého bohatýra, jakým je Svjatogor, je obtížné si představovat jeho rodiče – a přesto s obrazem Otce, prastaré,¹⁶² slepé, ale mocné a nesmírně nebezpečné bytosti, bylinné texty pracují a jeho činy tvoří jeden ze základních zářezů na iniciační cestě Ilji Muromce. Otec je v textech nazýván různými substantivy pro otce (*omeц, nanаша, татка*), ale i obecným „stařec“ (*старик, старец*). V jedné bylině, v níž Ilja navštěvuje Otce sám po Svjatogorově smrti, je dokonce Otec jmenován jako Svjatogor, což je poněkud matoucí a působí to, jako by se Ilja setkával s nějakou hypostazí právě zemřelého mentora (viz Pe5). Svjatogor a Otec jsou však zřejmě dvě odlišné postavy, ačkoliv sehrávají ve vztahu k Iljovi poněkud podobnou iniciační roli.

Pokud se zamyslíme nad Svjatogorovým otčestvem *Kolyvanovič* – které je, jak jsem uvedl výše, dochováno jenom ve výčtech pro Ilju nebezpečných bohatýrů, ale v samotných

¹⁶¹ Zde se mimochodem ukazuje, jak běžný *locus communis* byl onen sloup se zlatým kruhem, jehož se dožadoval Svjatogor při touze o otočení země. Paradoxně se právě takový sloup nachází ve dvoře jeho Otce. Nesmíme v tom hledat logickou inkonsistenci – jedná se v tomto případě spíše o zcela obyčejný sloup na uvazování koní. Takové sloupy se v bylinách mnohdy objevují *ad hoc* i v širém poli, když zrovna potřebují bohatýři uvázat koně a věnovat se jiné činnosti.

¹⁶² Otec je *древний*, On1.103, *престарий дедушка*, On1.93.

svjatogorovských narativech se nikdy nevyskytuje –, můžeme odvodit, že jméno jeho Otce znělo nejspíše *Kolyvan* (Колыван). Výše jsem zmínil, že etymologie tohoto jména není jasná: Paradoxní přitom je, že zatímco ruští odborníci na byliny obvykle zmiňují v tomto kontextu postavu kulturního hrdiny, obra Kalevy z finské lidové epiky, odborníci na finský folklor, v čele se samotným Eliasem Lönnrotem, uvažovali v případě Kalevova jména o vlivu slovan-ském, ruském (z **golova*, ‚hlava, náčelník‘).¹⁶³ Na další etymologie se podíváme níže (3.3.3). Jisté ale je, že s Kalevou nesdílí Svjatogorův Otec prakticky žádné charakteristické rysy – ano, Kaleva je jakýmsi primordiálním prapředkem finských kalevských hrdinů, pravděpo-dobně byl také obrem, ale jako kulturní hrdina byl spjat primárně s lesy, poli a loukami.¹⁶⁴ Zajímavější stopu představuje oproti tomu jméno litevského mytologické kováře *Teljavelise* (snad **Kalvelise*), který ukul slunce¹⁶⁵ – resp. se můžeme odkázat na obecné lit. subst. *kalvis*, ‚kovář‘.¹⁶⁶ Máme totiž řadu důvodů se domnívat, že i Svjatogorův Otec byl snad kovářem.

Nemáme zprávy o tom, že by sídlil přímo v kovárně. Jeho obydlí se nazývá v bylinách celkem běžně „chalupa“ (*узба, фатера*) nebo „dům“ (*дом*), v němž je světnice (*горница*), v jednom případě sídlí v typickém bohatýrském obydlí, v paláci z bílého kamene (*палама белокаменная*). Přesto ale některé jeho aspekty naznačují, že v jeho postavě se skrývá něco spojeného se žehem a zpracováním železa: V první řadě nejednou rozmačká, rozdrtí a utvr-zuje Iljovu palici (a jednou dokonce i roztavené železo!), v druhé řadě po něm ve variantách, kdy za ním jede Ilja sám, vrhá podivné kovové předměty spojené s dveřmi (viz vzápětí níže) a zatřetí jej můžeme snad do určité míry spojit se záhadným kovářským starcem, jenž sídlí v kovárně (*кузница*) na „Severních horách [...] pod velikým stromem“ (On3.35–36) a k němuž se vypravuje Svjatogor, aby zjistil svůj osud – více viz v analýze epizody NEVĚRNÁ ŽENA (kapitola 2.2.9). Není ale podstatné zde s jistotou dokázat, zda Otec byl či nebyl kovářem, cílem této odbočky bylo čistě naznačit jistý směr uvažování, jímž se moje pochopení a interpretace této temné, archaické a určitým způsobem magické postavy ubírá – kovářství (*кузнечество*) bylo ostatně synonymem pro čarodějnictví a tento Otcův aspekt tak mohl jako přídatný marker rozvíjet jeho ambivalentní, nebezpečný charakter. Jeho drtivý stisk ruky můžeme také chápat jako aluzi na iniciační symboliku „magického žáru“,¹⁶⁷ jímž je iniciand

¹⁶³ J. ČERMÁK (ed.), *Kalevala...*, s. 867.

¹⁶⁴ *Tamtéž*, s. 868.

¹⁶⁵ Jméno *Teljavelis* (Телявель) se nachází jednak v *Ipaťjevském rukopise* a jednak v církevněslovanském překladu kroniky Jana Malaly (*Chronograf* z r. 1262), kde se tvrdí, že *Teljavelis* ukul slunce (...*Телявели и с кузнею, сковавшие емоу солнце...*). Srov. (i s diskuzí a literaturou) N. VĚLIJUS (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, s. 257–260 a 263–268.

¹⁶⁶ *Teljavelovo* původní jméno rekonstruoval na základě podoby s *kalvis* (a na základě řady dalších textologických a lingvistických argumentů) jako *Kalvelis* litevský badatel A. J. GREIMAS, *Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1992, s. 86n. Ke zhodnocení této rekonstrukce viz zejm. I. LEMEŠKIN, *Sovjiaus sakmė ir 1262 metų chronografas (pagal Archyvinį, Varšuvos, Vilniaus ir I. J. Zabelino nuorašus)*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2009, s. 36.

¹⁶⁷ K tomu viz M. ELIADE, *Iniciace, rituály, tajné společnosti...*, s. 143–145.

spálen a tudíž „vykován“ v jinou, lepší bytost. Podstatnější, než kým vlastně Svjatogorův Otec je, se tedy v tomto okamžiku zdá spíše to, jaká je v narativu jeho *funkce* a jak modality jeho ambivalentní povahy (zdánlivě) ohrožují Ilju na životě a (ve skutečnosti) jej provádějí finální fázi jeho iniciace.

Dalším případem, kdy Ilja s Otcem nějak interaguje, jsou totiž situace, kdy se za ním vypravuje k jeho *fateře* sám poté, co Svjatogor zemřel, a jede Otce zpravit o jeho smrti (Pu2, Me7, Pe2), anebo jej žádat o „věčné odpuštění“ (*вечное прощенье*, On1, Pe5). V několika variantách jej zároveň instruuje ohledně nebezpečí podávané ruky, ale zároveň jej nabádá, ať se okolo domu jeho Otce pohybuje obezřetně, protože Otec po něm bude cosi nespecifikovaného vrhat a Ilja se tomu bude muset vyhnout. (Pozoruhodné je, že motiv vrhání předmětu není substitucí pro chybějící rukoudání, přinejmenším ne v mezeňsko-pečorské tradici, neboť se zde vyskytují tyto motivy vedle sebe. Můžeme se tedy domnívat, že v některých bylinách oněžsko-pudožské tradice byl pouze motiv rukoudání zapomenut [v On5 se nachází, ale není zde však vrhání]).

Nejzjevnější je tato scéna v pečorské bylině Pe2, kde se Svjatogorův Otec jmenuje rovněž „Svjatogor“. Podívejme se na ni v úplnosti:

И поехал он по дороженьки,
И увидел: в поли стоит дом бульшущий.
Нажал он своего коня доброго
И гонит мимо этот дом.
Говорит старой да таково слово:
«Ой Святогор, у тя сын на Святых горах помер!»

И прогонил он дом этот большущий,
И слышал он над своей головой —
Повыше его что-то пролетело крепко.
Выскоцил Святогор он из горницы,
Выдернул он нащоку залезную,
И свистнул он удала добра молодца.
Улетела нащока повыше буйной главы.
Поворотил старой да коня доброго,
Приежжат он к дому да великому,
Слезовал он со добра коня,
Заходил он в нову горенку —
Сидит Святогор на лавке дубовой.
Тут они и поздоровались,
Тут старой стал рассказывать.

A vyjel on po cestičce
a uviděl: v poli stojí dům velikánský.
Popohnal svého koně dobrého
a uháněl okolo toho domu.
Říká starý taková slova:
„Oj Svjatogor(e),¹⁶⁸ tvůj syn na Svatých horách zemřel!“
A prohnal se kolem velikánského domu,
a uslyšel nad svojí hlavou –
těsně nad ním cosi proletělo křepce.
Vyskočil Svjatogor z komory,
vytrhnul závora železnou
a vrhnul ji po udatném dobrém mládenci.
Proletěla závora nad bujnou hlavou.
Obrátil starý koně dobrého,
přijel pak k domu tomu velikému,
slezl pak s dobrého koně,
vešel pak v novou komůrku –
sedí Svjatogor na lavici dubové.
Tu se oni pozdravili,
tu starý [Ilja] začal vyprávět.

Pe2.107–127

Ilja pak převypráví Otcí celou epizodu SMRT, kterou pěvec této byliny prostě zopakoval se změnami mluvčích (Pe2.128–197). Následuje tradiční rukoudání: Otec chce ozkoušet, jaký je Ilja „bohatýrek“, Ilja mu podá palici, Svjatogor ji silně stiskne, *uzná jeho sílu* a praví: „Můžeš

¹⁶⁸ Vzhledem k tomu, že otec a syn se zde jmenují stejně a navíc je interpunkce druhotná a vzniklá až edici pramene, nelze rozhodnout, jestli je toto jméno v nominativu nebo ve vokativu.

se bít, dobrý mládenče, / a chránit svoji matičku Rus“ (Pe2.206–207). Vrhána „železná závora“ (*нащюка залезная*)¹⁶⁹ je v kontextu pouhé severní tradice podivně nesrozumitelná. Jediný další mezeňsko-pečorský výskyt mytému vrhání je totiž v rámci nesmírně fragmen-tární Me7, kde se ani nedozvíme, co přesně se vlastně stalo:

«Поезжай к моему отцу и скажи, что Златогор погиб на Златой горе. Но только — поезжай. Тебя будет запускать на фатеру отец, — ты мимо поезжай: он — теби!..» Вот он так и сделал.

„Jed' k mému otci a pověz mu, že Zlatogor zemřel na Zlaté hoře. Ale nejen to – jed' tam. Ale otec tě bude lákat do světnice – jed' vedle: on tě...“ A tak to udělal.

Me7.23–29

To opravdu není příliš výmluvné. Motiv je o něco jasnější, podíváme-li se na jednu pudožskou variantu:

Заедь к моему батюшку, скажи, что Златогор преставился. Отец темен сидит. Отскоци от него на три поприща.» Приехал Илья Муромец к его батюшку. — «Дедушка, твой Златогор преставился, на святой горы.» Тот бросил в него дверью. Ильюшка увернулся, а дверь попала в липину, и дверь с липиной улетела.

Zajed' k mému tatíčkovi, pověz mu, že Zlatogor zahynul. Otec sedí slepý. Odskoč od něho na [vzdálenost] tří kolbišť.“ Přijel Ilja Muromec k jeho tatíčkovi. „Dědečku, tvůj Zlatogor zahynul na svaté hoře.“ Tu vrhl po něm [Otec] dveře. Iljuška se vyhnul a dveře dopadly na veřeje,¹⁷⁰ a dveře s veřejemi odletěly.

Pu2.92–100

Podobný moment nacházíme v jiné pudožské bylině, Pu3, od pěvkyně Kamerilové. Ta je poměrně zajímavá svým naprosto zpřeházeným a nelogickým pořadím epizod, ale v kontextu ostatních variant tvoří integrální a soudržný celek. Ilja se v ní po svém uzdravení vydává zabít Slavíka Loupežníka. Toho skutečně přemůže, přiváže si jej ke třmeni sedla a veze jeho mrtvolu odevzdat Slavíkově ženě a dcerám. Jedna z dcer reaguje na Iljův příjezd tím, že po něm vrhne „stopudový dveřní práh“ (*стопудовая подворотня*, Pu3.86). Ilja Muromec se ale sehne, práh proletí nad jeho hlavou a prorazí jakousi zeď za ním. Vzhledem k pomatenému charakteru byliny a vzhledem k tomu, že tento motiv se jinak ve Slavíkově syžetu neobjevuje, můžeme předpokládat, že vypravěčka pouze vložila na jiné místo motiv, jehož příslušnost k svjatogorovsky lemovanému narativu niterně cítila.

Je ovšem zajímavé, proč právě práh, dveře s veřejemi anebo železná závlačka ze závory jsou předměty, které ambivalentní postava Svjatogorova Otce po Iljovi vrhá. Odpovědí bude nejspíše znovu iniciační rámec, který v kontextu svjatogorovsko-iljovských bylin epizodu ОТЕС obepíná. Dveře, vchody a prahy totiž jsou v celé řadě kultur výsostně liminálním (samo lat. *limen* znamená ostatně „práh“) a nebezpečným místem, které hraje významnou roli v řadě přechodových rituálů všude po světě.¹⁷¹ Nejspíš právě proto Svjato-

¹⁶⁹ Jedná se spíše o železnou závlačku do závory (podle slovníku v SRF 2).

¹⁷⁰ *Липина* je pudožsko-karelský dialektismus pro *наличник*, „rám, veřej, obruba (okna nebo dveří)“, viz *Словарь русских народных говоров*, том 17, s. v.

¹⁷¹ Srov. A. VAN GENNEP, *Přechodové rituály...*, s. 22–31; V. TURNER, *The Ritual Process...*, s. 95n.

gorův Otec vrhá po Iljovi dveřní objekt – jak také jinak lépe naznačit zásadní přechodový moment jedné z finálních iniciačních překážek a Otcovu roli zákeřně pokoušejícího mentora, který se vším svým konáním snaží Iljovi důrazně sdělit „You shall not pass!“ než právě tím, že je po něm synekdochicky vržen právě onen práh, jenž by měl překročit. Předposlední iniciační zkouškou Ilji Muromce se tak stává úkol vyhnout se ráně tohoto mocného liminálního objektu a tím jej „překročit“. Nakolik se tedy zdá vrh dveřmi či prahem na první pohled pohádkově absurdní a arbitrární, dává v kontextu iniciační symboliky a mytopoetiky báječný smysl.

Otcův útok je někdy v bylinách racionalizován tím, že Otec rozzlobeně zaútočí v domnění, že Ilja Svjatogora na Svatých horách sám zabil. Útokem se však vyčerpá, uzná, že „přestřelil“ a podá Iljovi ruku (opět ale nebezpečným, drtivým způsobem).¹⁷² My tušíme, že měl možná do jisté míry pravdu, neboť Ilja skutečně Svjatogora v rakvi zakoval do obručí, byť (zdá se) neúmyslně. Jisté ale je, že během setkání se Svjatogorovým Otcem je Ilja podroben dvěma finálním zkouškám, z nichž obou vychází dobře: Vrženému liminálnímu předmětu se umně vyhne tím, že projíždí kolem Otcova domu velkou rychlostí – můžeme v tom vidět finální vítězství jeho definitivně zrušené *inhibice*, vítězství síly, dynamiky a svižnosti, kterou se Ilja od té doby napořád v bylinách vyznačuje, nad ospalostí dvou generací starých primordiálních hrdinů. Zároveň trikem *falešného rukodání* dosáhne toho, že starý Otec, otec největšího z bojových bohatýrů, uznává jeho sílu a schopnost bránit do budoucna území Kyjevské Rusi, čímž vlastně završuje Iljův iniciační proces, který započal vypitím kouzelného nápoje od potulných zpěváků a jejich performativní věštbou, že Iljovi není nikdy psána smrt v širém poli.

Zároveň se nemůžeme ubránit dojmu, že celá Iljova iniciace nebyla jen šlechtným a uctivým poznáváním „bohatýrských činů“ a procházení náročných zkoušek, ale že hluboko v řadě prvků, které Ilja musel podstoupit, se skrývá podivný sexuálně-erotický podtext a navíc že jde ve většině případů o sexualitu poměrně hrubou a – alespoň v rámci většinové ruské společnosti – vlastně perverzní, neboť homoerotickou: Hovořím teď zejména o Iljově získávání mentorovy síly slízáváním Svjatogorových „pěn“ a Otcově „ohmatávání“ Iljovy „ručenky“ či „palice“. Mohli bychom tak interpretovat např. i Iljovo násilné vložení do kapsy (*regressus ad uterum patris?*). Ke všem těmto aspektům se vrátíme během analýzy indoevropských iniciačních rituálů a jejich možné souvislosti s archaickými zvyklostmi pederastie a homosexuality (viz kapitolu 3.2.7) a jejich význam se snad objasní.

Nyní se však podíváme na poslední významnou epizodu svjatogorovských narativů, která ukazuje, že sexualita (tentokrát ta běžná, akceptovatelná) se v korpusu těchto textů v rámci Iljovy iniciace tematizovala také, a to zcela explicitně. Zároveň uvidíme, že výsledek této tematizace heterosexuální sexuality spěje k pohledu, který jsme si naznačili výše.

¹⁷² Srov. On1.103n, kde se Otec nesmírně rozčílí, chce udeřit Ilju palicí, Ilja se ale ráně vyhne stejně, jako se vyhnul všem vrženým předmětům. Pak Otec „přijde k rozumu“ a dá Iljovi věčné odpuštění.

2.3.9. Svjatogorova nevěrná žena

Jestliže jsme už výše konstatovali, že Ilja Muromec v průběhu svjatogorovského narativu vlastně přebírá Svjatogorovu pozici nejsilnějšího bohatýra tím, že obdrží jeho sílu (ale vyhýbá se jeho *hybris*, jeho přetížení silou a trpkému osudu jezdit jako vyhnanec mimo matičku syrou zemi) a tím, že Svjatogorův vlastní otec potvrdí Iljovu výsostnou pozici, můžeme si nyní předvést, že Ilja v jistém smyslu přebírá i Svjatogorovu úlohu sexuální. Totiž: Přebírá mu jeho ženu. Tedy přesněji řečeno je ženou sveden a jeho iniciace je tak obohacena i o nutný heterosexuální prožitek v podání ambivalentní svůdnice.¹⁷³

Epizoda s nevěrnou ženou je zachována poměrně nejméně ze všech „bočních“ epizod svjatogorovských bylin, dochovala se nám pouze v třikrát (On2, Pu6 a Zi1), plus počtvrté v jedné trochu pokřivené podobě (Pu3). Přitom navíc Zi1 je přímým knižním vlivem odvozena z On2, nejedná se tedy o zachování mytémů v rámci přirozené orální tradice. V jistém smyslu je pak motiv ženy zachován ještě v podobě epizody SVATBA, která se dochovala pouze dvakrát a to kolem Oněžského jezera (On3, On6).

Setkání Ilji Muromce v rámci epizody ŽENA probíhá jinak než setkání ve SMRTI, nicméně většina ústředních mytémů je přítomna. I když se tedy dost možná nemusí jednat o integrální součást svjatogorovských bylin, jak tvrdí řada autorů (srov. kap. 3.2.1), přesto do jejich narativu organicky zapadá. V Bogdanovově textu (On2) např. Ilja po završení epizody UZDRAVENÍ vyjíždí do širého pole a v něm naráží na ohromný stan z bílého plátna a v něm na obří postel. Uváže koně ke stromu a v této posteli usne na (standardní bohatýrskou) dobu tří dnů a tří nocí. Vzbudí jej až jeho moudrý kůň, který slyší příchod něčeho strašného – země se kolébá a lesy kymácejí. Poradí Iljovi, ať jej vypustí do pole a sám si vyleze na blízký „syrý dub“. Ilja tak učiní právě včas, aby ze stromu mohl pozorovat příjezd obrovitého Svjatogora, který si na rameni nese křišťálovou truhlici (*хрустальный ларец*). V následujícím dění dáme prostor Bogdanovovu převyprávění:

Приехал богатырь к сырú дубу, снял с плеч хрустальный ларец, отмыкал ларец золотым ключом: выходит оттоль жена богатырская. Такой красавицы на белом свете не видано и не слыхано: ростом она высокая, походка у ней щепливая, очи ясного сокола, бровушки черного соболя, с платьица тело белое. Как вышла из того ларца, собрала на стол, полагала скатерти бранья, ставила на стол ествушки сахарния, вынимала из ларца питица медвяныя. Пообедал Святогор-богатырь и пошел с женою в шатер прокладатися, в разныя забавы заниматься. Тут богатырь и спать заснул. А красавица жена его богатырская пошла гулять по чисту полю, высмотрела Илью в сырóm дубу. Говорит она таковы слова: «Ай же

Přijel bohatýr k syrému dubu, sňal s ramen křišťálovou truhlici, odemkl truhlici zlatým klíčem a vyšla odtud žena bohatýrská. O takové krasavici na širém světě nevěděli ani neslyšeli: postavou byla vysoká, chůzi měla elegantní, oči jasného sokola, řasy černého sobola, pod oděvem bílé tělo. Když vyšla z oné truhlice, přistoupila ke stolu, prostřela ubrus, postavila na stůl sladká jídla, vyndala z truhlice nápoje medové. Poobědval Svjatogor-bohatýr a šel s ženou do stanu si odpočinout, zabývat se různými činnostmi. Tu bohatýr usnul spánkem. Ale krasavice, jeho žena bohatýrská, se šla procházet do čistého pole a spatřila Ilju na syrém dubu. Povídá mu taková slova: „Buď zdráv, drahý dobrý mládenče! Slez ze syrého dubu, slez, miluj se se mnou; jestli mne neposlechneš, probudím

¹⁷³ J. CAMPBELL, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2004, s. 111–116.

ты, дородний добрый молодец! Сойди-ка со сыра дуба, сойди, любовь со мной сотвори; буде не послушаешься, разбужу Святогора-богатыря и скажу ему, что ты насильно меня в грех ввел». Нечего делать Илье: с бабой не сговорить, а с Святогором не сладить; слез он с того сыра дуба и сделал дело повеленое. Взяла его красавица, богатырская жена, посадила к мужу во глубок карман и разбудила мужа от крепкого сна. Проснулся Святогор-богатырь, посадил жену в хрустальный ларец, запер золотым ключом, сел на добра коня и поехал ко Святым горам.

Стал его добрый конь спотыкаться, и бил его богатырь плеткою шелковою по тучным бедрам, и прогворит конь языком человеческим: «Опережь я возил богатыря да жену богатыр-скую, а нонь везу жену богатырскую и двух богатырей: дивья мне потыкаться!» И вытащил Святогор-богатырь Илью Муромца из кармана, и стал его выспрашивать, кто он есть и как попал к нему во глубок карман. Илья ему сказал всё по правды по истины. Тогда Святогор жену свою богатырскую убил, а с Ильей поменялся крестом и называл меньшим братом. Выучил Святогор Илью всем похваткам, поездкам богатырским, и поехали они к Сиверным горам...

Svjatogora-bohatýra a povím mu, že jsi mne ke hřích donutil násilím!“ Co měl Ilja dělat? S ženskou se nedomluví a Svjatorovi se nemůže rovnat; slezl s toho syrého dubu a vykonal, co mu bylo přikázáno. Vzala ho krasavice, bohatýrská žena, posadila ho k [jejímu] muži do hluboké kapsy a probudila muže ze silného snu. Probudil se Svjatorog bohatýr, posadil ženu do křišťálové truhlice, zamkl zlatým klíčem, sedl na dobrého koně a vyjel ke Svatým horám.

Začal jeho dobrý kůň klopýtát i bil ho bohatýr hedvábným bičkem po tučných bedrech. I promluvil kůň lidským jazykem: „Odkakživa vozím bohatýra a ženu bohatýrskou, a teď vezu ženu bohatýrskou a dva boha-týry: není divu, že klopýtám!“ I vytáhl Svjatorog-bohatýr Ilju Muromce z kapsy a začal se ho dotazovat, kdo je a jak se k němu do hluboké kapsy dostal. Ilja mu pověděl všechno po pravdě, podle skutečnosti. Tehdy Svjatorog zabil svojí bohatýrskou ženu, ale s Iljou si vyměnil křížky a nazval ho svým menším bratrem. Svjatorog vyučil Ilju všem bohatýrským bitvám a výpravám a jeli spolu k Severním horám...

On2.125-170

V tomto úryvku Svjatorogova žena, Svjatogorem očividně obsesivně chráněná před všemožnými vnějšími vlivy křišťálovou truhlicí, Ilju explicitně svádí – a to pod výhružkou, že nebude-li jí po vůli, vzbudí svého manžela a ten jej zabije. Když se však Ilja podrobí jejím příkazům (protože „s ženskou se nedomluví [...], vykonal, co mu bylo přikázáno“), žena jej poté strčí ke Svjatorogovi tajně do kapsy a celý milostný trojúhelník vyráží na cestu. Prozrazen je až nebohým koněm, který si topicky stěžuje na svou nešťastnou roli v celém příběhu setkání dvou mohutných bohatýrů. Stane se však, co čtenář nečeká – Svjatorog si od Ilji vyslechne, co se stalo, a zareaguje zcela překvapivě: V reakci na nevěru ženu zabije a s Iljou, jenž mu chvíli předtím nasadil parohy, se sbratří a přijme jej za bohatýrského učně. Následuje celý zbytek syžetu SMRT, v němž Ilja Svjatogora pohřbí a přijme jeho sílu...

Stejný děj nalezneme i v pudožské verzi Romanovově zapsané, stejně jako předešlá, Rybnikovem. Ilja se ze strachu před Svjatogorem schová na strom a pozoruje:

Приехал Святогор богатырь под тот сырой дуб, раскинул шатер белополотняный и вынимает из кармана жену красавицу. Разстилала она скатерти бранья, разставляла ества сахарныя и питьца медвяныя. Наедался Святогор досыта и напивался он до любви, и стал опочив держать. Эта жена богатырская обозрила Илью во сыром дубу

Přijel Svjatorog bohatýr pod ten syrý dub, postavil stan běloplátěný a vyndal z kapsy ženu krasavici. Ta rozprostřela hodovní ubrusy, rozestavila cukrové pokrmy a medové nápoje. Najedl se Svjatorog dosyta a napil se, co mu bylo libo, i začal odpočívat.

Ta žena bohatýrská spatřila Ilju na syrém dubu

и говорит ему таковы слова: «Ай же ты, удалый добрый молодец, сойди со сыра дуба; будет не сойдешь со сыра дуба, разбужу Святогора богатыря и придасть тебе смерть скорую.» Убоялся Илья Муромец Святогора богатыря и слез со сыра дуба. Опять говорит таковы слова: «Сотвори со мной блюд, добрый молодец! Не то, разбужу Святогора богатыря, придасть тебе смерть скорую!» Сделал он дело повеленое. Опять говорит таковы слова: «Поди со мной в карман, добрый молодец!» Зашел с нею вместе в карман.

a povídá k němu taková slova: „Aj ty, udatný dobrý mládenče, slez ze syrého dubu; jestli nesležeš ze syrého dubu, probudím Svjatogora bohatýra a stihne tě brzká smrt.“ Báł se Ilja Muromec Svjatogora bohatýra a slez ze syrého dubu. Opět povídá [žena] taková slova: „Zhřeš se mnou, dobrý mládenče! Jestli ne, probudím Svjatogora bohatýra, stihne tě brzká smrt!“ Učinił to, co mu nařídila. Opět povídá taková slova: „Pojď se mnou do kapsy, dobrý mládenče!“ Zašel s ní do kapsy.

Pu6.10–27

Svádění je tentokrát formulováno výzvou ke „hřích“ («сотвори со мной блюд») a následně lákáním do kapsy, v kontextu předešlé byliny je však zřejmé, o co jde. Přebytek lidí v obrově kapse následně opět prozradí kůň. Svjatogor vyndá z kapsy Ilju i se ženou a ptá se. Výsledek situace je totožný, akorát popis vypořádání se s ženou je barvitější a krvavější:

«Ты как зашел во глубок карман?» - «Завела меня твоя молода жена наугрозою.» И рассказал Илья Святогору богатырю, как попал во глубок карман. Брал Святогор молоду жену, отоврал ей буйную голову, раздернул тело белое на четыре на четверти, пастиночки раскинул по чисту полю. И назвались Илья да Святогор братьями названными, и поехали ко Святым горам.

„Jak ses dostal do hluboké kapsy?“ - „Přikázala mi to tvoje mladá žena pod výhružkou.“ A pověděl Ilja Svjatogorovi bohatýrovi, kterak se do ocitl v hluboké kapse. Vzal Svjatogor mladou ženu, utrhl jí bуйnou hlavu, roztrhal tělo bílé na čtyři čtvrtiny a její údy rozházel po širém poli. A nazvali se Ilja a Svjatogor pobratimy a vyjeli ke Svatým horám.

Pu6.10–27

Zdá se, že obě tyto varianty jsou výrazně závislé jedna na druhé. Rozdíl je akorát v detailech a v tom, že v Bogdanovově verzi nenosí Svjatogor ženu v kapse, ale v honosnější křišťálové truhle. O to cennější je pak varianta naší popletené vypravěčky Kamerilovové, která celý tento pozoruhodný mytém začlenila do své kompilační byliny a vystihla tak jeden z aspektů, jimiž tato scéna zřejmě na tehdejší posluchače mohla působit. Aktéry jsou zde Ilja a Svjatogor přejmenovaný na Samsona. Ti dva se pobratří a vyjíždějí společně k řece. Iljovu roli tu ve vztahu k ženě ovšem sehrává jakýsi bezejmenný „Čerkes“, další Kamerilovové substituční postava, tentokrát však substituuje Ilju:

Поехали к реки. Вот у етой реки обстановились. Говорит Самсон — большой брат: — «Илья Муромец, надо итти за водой на реку.» — «Не легче ли меня послать?» — «Ой, а у меня жона в кармане.» Жону вынимат Самсон—богатырь: — «Поди сходи.» А в березе церкес сидит. — «Слезай церкес, станем мы с тобой любитьсе.» — «Он убьет!» — «Ницего подобного, опускайсе.» Полюбилисе с Самсоновой женой. Ёна водицьки церпнула да и приходит. Принесла воды, а вода поганая; поднесли коню, — он выпье. Да конь

Vyjeli k řece. A u té řeky se zastavili. Povídá Samson — větší bratr: „Iljo Muromče, je třeba jít vodu k řece.“ - „A není nejjednodušší poslat mne?“ - „Oj, a já mám v kapse ženu.“ Samson-bohatýr vyjmul ženu [z kapsy]: „Jdi, běž.“ Ale na bříze seděl Čerkes. [Žena:] „Slez dolů, Čerkesi, budu se s tebou milovat.“ - [Čerkes:] „On mne zabije.“ - [Žena:] „Nic takového, slez.“ A pomilovali se se Samsonovou ženou. Nabrala vodičku a přišla. Přinesla vodu, ale voda byla špinavá; přinesli ji koni, aby se napil. Ale kůň špinavou vodu nechtěl pít. Samson-bohatýr si sedl na březový kmen a rozplakal se: „Tak

этой поганой воды не пьё. Самсон—богатырь на березовый пенё сел, расплакался. — «Как это живут крестьяне—мужицки? Вот я в кармане возил и то не мог жоны уберещи, а не то крестьянину—от, простому мужику, свою жону уберечи от чужого мужа: не сберещи никак. Повезли жену в ее сторону: — «Возьмите родители.»»

takový je život rolníků-sedláků? Já jsem ženu vozil v kapse a [stejně] jsem ji nemohl ubránit – jak má rolník, prostý sedlák, svoji ženu ubránit před cizím mužem? Neubráníš ji nijak.“ Odvezli ženu do její země: „Vezměte si ji, rodiče.“

Pu3.98-107

Nevěra Svjatogorovy ženy je *ex post* symbolizována velice zajímavým obrazem: Žena nabere špinavou vodu z řeky a její věrolomnost je pak prozrazena koněm, který onu špinavou vodu nechce pít. Prostřednictvím tohoto znaku Samson-Svjatogor zřejmě poznává, že došlo k nevěře a usedavě se rozpláče. K odhalení mimomanželského sexu dochází opět prostřednictvím koně, stejně jako když ji prozradí Samsonův klopýtající kůň¹⁷⁴ (díky těmto zvláštním detailům, které jsou přese všechno strukturálně na svém místě a ve své funkci, je Kamerilovové bylina podle mne tak cenná). Zajímavá jsou ale též slova, která Samson ve svém nářku nad povahou žen pronáší (paradoxně ústy vypravěčky-ženy): Jaký strastný asi musí být život prostých lidí, když ani on, veliký Samson, nebyl schopen ochránit svoji ženu „před cizím mužem“ (a to doslova cizím: svedený nešťastník je čerkeské národnosti), i když ji nosil většinu času schovanou ve své hluboké kapse? Ženy se proto zbaví, nikoliv však tak brutálním způsobem jako v předešlých variantách, ale způsobem veskrze diplomatickým, prozrazujícím jisté další aspekty sňatkové politiky a bylinného étosu – vrátí ji rodičům.

Poslední variantou této epizody je text Zi1 od třiadvacetileté Marfy Krjukovové. Ačkoliv je tento text zcela jistě knižně odvozen od On2,¹⁷⁵ Krjukovová do něj přidává na patřičných místech řadu svébytných detailů, které prozrazují její tvůrčí roli v produkci byliny a zároveň akcentují některé aspekty, které doteď stály spíše v pozadí.¹⁷⁶ Nejzvláštnější je asi proslov Svjatogorovy ženy, který pronáší, když její manžel konečně usne, unaven jídlem, pitím a „všelijakými hrami“ (Zi1.102). Žena se začne procházet po poli, pohrává si se svým zlatým prstenem a velice dobře si vědoma Iljovy přítomnosti v koruně dubu, začne vyprávět svůj životní příběh:

«Когда была я на своей родимой-то на стороне,
находилась когда красной девушкой,
гуляла всё ведь я да в зеленом саду;
ты ведь был у меня ведь, персьтень, на правой руке.
Я рвала-то разны-ти расьтенья всё садовые,
распевала веселы-ти песни девья;

„Když jsem byla ve své rodné zemi,
byla jsem krásnou dívkou,
procházela jsem se v zeleném саду;
tebe jsem měla, prstýnku, na pravé ruce.
Trhala jsem různé rostliny v саду,
zpívala si veselé písně dívčí

¹⁷⁴ K věštné roli koní u západních (pobaltských) Slovanů viz K. MODZELEWSKI, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa: Wydawnictwo ISKRY, 2004, s. 384n.

¹⁷⁵ Viz Ю. Новиков, *Былина и книга*, s. 37.

¹⁷⁶ Z hlediska textologického je text Krjukovové „nespolehlivý“ – jednak kvůli své literární odvozenosti, jednak kvůli řadě původních prvků, které sama vypravěčka do byliny vkládá. Podle mého názoru jsou ale její změny na hloubkové úrovni koncepční a s jejich pomocí můžeme zahlédnout důležité aspekty syžetu, respektive jeho mytizačního potenciálu – možnosti dávat smysly.

а слышали-то тогда да как девицы-ти, да все мои подружоцьки;
приходили-то оне ведь все да приехали-то, увеселяли-то миня, да красну девушку.
Приехали-то ведь к нам да тут скоплялись-то все ведь руския могучи-ти богатыри;
оне гуляли с нами по зелено саду.
В одну пору-ру ведь я да загулялсе;
как увидала — едѣт-то из поля всё богатырь-от, что пресильнѣй-от да всё престрашной-ет.
Увидал-то он миня, да красну девицу;
я пондравилась ему, да красна девица.
Он заехал всё к моим родителем предлагать на мене да всё ведь свататьце.
Устрашились то мои чесны родители.
Не спросили 'ни-то миня-то, не доложили, что жалаю ли ведь я, да не жалаю-то;
они взяли-то миня да всё просватали за того-ли за богатыря за сильнѣго.
Я живу-то ведь теперь да не красуюсе:
Мне-ка негде-то теперь да розгулятьце-то;
как ведь нечем-то он меня да не утешил-то ише мой супруг да всё ведь милой-ет.
Мы седели в одну пору с ним, одну соль да кушали, росъпивали мы питья да розноличныя.
Он ведь взял в стохан себе браги налил-то, не допил-то дна да мне-ка отдал-то:
«Доповай ты, моя всё да молода жона.»
Как ведь не хотелось мне-ка выпить-то; - побоялась я ево да не послушать-то.
Когда допила я всё да из стокана-та, почувствовала в себе силушку великую;
я роздумала, что он меня поленицей зделал богатырьскою.
Он не ездит-то ведь на светую Русь, потому что не подынет матушка сыра земля;
всѣ здесе, но горам Светым розъежживать.»
Как она огленулась-то назадь да на сырой-от дуб, увидала она Илью Мурамця.
Она хватала ево за желты кудри, принесла ево в руках да ко белу шатру,
спустила ево в корман спуругу-ту,
розбдуила-то ево да розтреложила от того крепка-та сна да богатырского:
«Что пора нам ехать, опять по Светым горам розгуливать.»

a poslouchali mne tehdy dívky, mé družky;
přišly ony všechny, přispěchaly, rozveselily mne, krásnou dívku.
Přijeli k nám však, srotili se, všichni ruští statní bohatýři;
procházeli se s námi po zeleném sadu.
Najednou jsem se zatoulala a uviděla jsem – jede z pole bohatýr, který je přesilný a přestrašný.
Uviděl mne, krásnou dívku; líbila jsem se mu, krásná dívka.
On zajel k mým rodičům, nabídnul mi sňatek.
Zalekli se mí čestní rodiče.
Neptali se mne, nedali zprávu, jestli si to přeji, či nepřeji;
oni mě nechali zasnoubit za toho bohatýra silného.
Nyní žiji, ale neskvím se: Nemám nyní, kde se procházet, není nic, čím by mne potěšil, hle, můj manžel milý.
Seděli jsme jednou s nim, sůl jsme jedli, popíjeli jsme nápoje rozličné.
On si do sklenice piva nalil, nedopil do dna, ale mně ji podal:
„Dopij to, má mladá ženo.“
I když se mi nechtělo to vypít, bála jsem se ho neuposlechnout.
Když jsem dopila ze sklenice vše, pocítila jsem v sobě velikou sílu; přemýšlela jsem, že ze mne učinil poljenici bohatýrskou.
On nejezdí však po svaté Rusi, protože ho neunese matička syrá zem; pouze zde, po horách Svatých projíždí se.“
Když se ohlédla dozadu na syrý dub, uviděla Ilju Muramce.
Chytila ho za žluté kudrny, přinesla ho v rukách do bílého stanu, vložilo ho do kapsy manželovi, probudila ho a vyrušila z toho tvrdého snu bohatýrského:
„Nastal čas vyjet, opět po Svatých horách projíždět se.“

On9.108-159

Obraz násilných zasnub a únos nevěsty nám vrhá trochu jiný pohled na celou situaci a na možnou motivaci Svjatogorovy ženy. Žena vyjadřuje jistou zášť, kterou cítí ke svému muži za to, že z ní bez její vůle udělal nejen svou ženu (spatřujeme zde obraz předmanželských

namlouvacích praktik, lhostejno, zda archaických či soudobých; srov. kap. 3.1.1–2), ale navíc z ní učinil i bohatýrskou *poljenici*, monstrum s přebytkem síly, kvůli níž jí – jak se můžeme domnívat hned z dalšího řádku, který po této větě následuje – zřejmě také nenosí syrá země a ona musí se svým mužem jezdit pouze na Svatých horách. V této variantě je její nevěra s Iljou Muromcem vynechána, respektive je zamlčena. Vidíme pouze ženino okaté pohrávání si s prstenem a následně vstrčení do obrovky kapsy – a to může znamenat stejně tak obecné ponížení malého hrdiny anebo, v aluzi na ostatní verze této epizody, eliptický opis sesmilnění přímo před Svjatogorovými spícíma očima, respektive přímo v jeho kapse, kam za ním žena vstupuje, případně splnutí se Svjatogorem jako takovým, jak jsem už naznačil výše.

Kůň každopádně ženu a Ilju i zde prozradí, a když Ilja po pravdě vyjeví, co se stalo, Svjatogor reaguje stejně jako v ostatních bylinách – setne ženě „její bujnou hlavu“ a z Ilji udělá svého menšího bratra.

Ve všech těchto variantách Svjatogor jedná v jednom ohledu identicky. Tím, že reaguje na narušení svého manželského svazku stětím ženy (či jejím „vrácením“) a přijetím jejího svůdníka (i když se Ilja v této roli ocitl dost pasivně) za pobratima, celkem zásadním způsobem tím neguje sadu společenských norem ve prospěch jakési podivné bohatýrské morálky – jednak svým aktem *podhodnocuje instituci manželství*, ale zároveň zcela zásadně *nadhodnocuje instituci přátelství/pobratimství*. Viděli jsme to již v případě, když se s Iljou sbratřil paradoxně poté, co na něj Ilja surově zaútočil (ač to nemělo žádný efekt) – tehdy také *nadhodnotil přátelství*, i když Iljovy motivy ke vstupu do tohoto institučního vztahu přátelství nebyly nijak průzračné (a křišťálově čisté nejsou ani ze strany Svjatogora, jak jsme mnohokrát viděli). V epizodě ŽENA je extrémnost *nadhodnocení přátelství* zvýrazněna explicitní opozicí tohoto aktu k *podhodnocení manželství* – interval mezi krajnostmi je zvětšen a zpráva tak může vyznít v o to větším kontrastu. A tato zpráva podle mého není, že ženy jsou bytostně špatnými bytostmi a na vztah s nimi si je třeba dát pozor – to se mohlo stát až druhotným vyzněním narativu v pojetí Kamerilovové. Chci tvrdit, že účelem tohoto překvapivého zvratu bylo mimo jiné zřejmě položit důraz na důležitost a centralitu pozoruhodného, možná poněkud homoeroticky vyznívajícího zvyku bojovnícké iniciace a mentorství, a také na to, že tento iniciační aspekt je v bylinách o Svjatogorovi ústřední, jak se ještě přesvědčíme (viz kapitoly 3.2.4–6 a zejména kapitolu 3.2.7).

Mimo to ale Svjatogorova reakce možná poukazuje na něco dalšího: na pojetí manželského svazku. Antropoložka Mary Douglas ve své slavné a vlivné práci *Purity and Danger* mimo jiné ukazuje, jak koncept posvátného znečištění a jeho modality vyjadřují také uspořádání vnitřních linií uspořádání symbolického systému dané kultury. Během analýzy pojetí posvátného znečištění vyplývajícího z manželské nevěry předvádí, jak různé společnosti toto riziko chápou s ohledem na to, jaké postavení má instituce manželství v jejich společnosti. Pokud je ve společnosti manželství slabá instituce, riziko posvátného znečištění ohrožuje spíše manželku samotnou, či její nenarozené děti, a morální soud z nevěry dopadá

na jejího svůdce.¹⁷⁷ Manželka v takovém případě společensky trestána není, dopad posvátné morální sankce „řádu“ sám o sobě stačí. V opačném případě však „[s]polečnost, v níž je manželství stabilní a kde jsou manželky drženy pod kontrolou, může být tou, v níž nebezpečí plynoucí z cizoložství padne na podváděného manžela“,¹⁷⁸ což mu dává právo ženu důrazně potrestat, popřípadě pobízí komunitu, aby ženu rituálně odsoudila.

My jsme měli možnost jasně vidět, že Svjatogorovo manželství spadá spíše do druhé skupiny - manželka je excesivně držena manželem pod kontrolou (tento aspekt je dotážen mýtem *ad absurdum* nošením v kapse či truhle) a když nevěru přesto spáchá, je za to náležitě extrémně potrestána - smrtí. Z tohoto úhlu pohledu začíná též více dávat smysl, proč není z nevěry viněn Ilja, jenž by v jiných typech společnosti založených na jiném statutu manželství byl pravděpodobně obviňován rovněž.

I přesto je však Svjatogorova reakce, tedy jeho sbratření se se svůdcem jeho ženy, vlastně stejně extrémní jako jeho chování k manželce před i po její nevěře: Všechny ukazatele jsou vytaženy na největší možnou „hlasitost“, aby symbolická zpráva narativu vyzněla co nejvýrazněji: narušení manželství je hanebné, důležitější je ale přesto iniciace mladého hrdiny. Tak tedy určité reakce a struktury jednání, vyobrazené v tomto případě v narativu byliny, odpovídají konfiguraci sil ve společnosti, v tomto případě tedy pojetí manželství ve vztahu k hrdinské iniciaci - z hlediska epické poezie pak pojetí vztahu bohatýrů k symbolicky mocným ženám. Tento vztah ovšem není vůbec přímočarý a bude třeba jej dále zkoumat s ohledem na etnografická data, která máme k dispozici.¹⁷⁹

Dalším podstatným momentem v epizodě ŽENA je také jiné využití motivu kapsy. Zdá se, že výše uvedená hypotéza, že vložením Ilji do kapsy se Svjatogor pokouší o jeho inhibování (případně mu ukazuje jakousi demoverzi inhibice), bude správná - možná, že nošením ženy v kapse, popřípadě v její homologické době, v křišťálové truhle, se Svjatogor pokouší o její znehybnění, o obsesivní a marnou petrifikaci její manželské věrnosti. Zde tedy vlastně paradoxně přehání či *nadhodnocuje instituci manželství*, aby ji později o to paradoxněji zcela devalvoval. Že se toto absurdní nadhodnocení jejich vztahu ženě příliš nelíbí, ukazují její stížnosti v Zi1, a že je to počínání marné, osvětluje nejlépe žalozpěv samotného Svjatogora-Samsona v Pu3. Zároveň v tomto motivu ale zvláštním způsobem analogicky splývá „vlození do kapsy“ a „sex se Svjatogorovou ženou“. Ilja, vložen do kapsy, tak v kontextu této epizody mysticky splývá se Svjatogorovou podstatou či duší, kterou nakonec, jak víme, obdrží, a snad právě díky tomuto podivnému ztotožnění může souložit s jeho ženou, zaujímaje tak Svjatogorovou manželskou roli.

Nebudu snad předbíhat či předčasně prozrazovat čtenáři třetí, komparativní část této práce, když nyní naznačím, že právě v tomto momentu spatřuji vynořující se kontury

¹⁷⁷ M. DOUGLAS, *Purity and Danger...*, s. 167.

¹⁷⁸ *Tamtéž*, s. 168.

¹⁷⁹ Toto je jeden z prvních etnografických střípků, které do interpretace byliny začleňuji, níže, v části třetí, se podíváme na další (viz kapitoly 3.1.1, 3.1.3 a 3.1.5).

hluboké psychicko-mytické struktury, které se nejčastěji říká oidipovský komplex, tedy snahy, byť bezděčné, o zabití otce či zaujetí jeho místa ve společnosti, a o soulož s matkou (a z těchto skutečností vycházejících společenských tabu).¹⁸⁰ Svjatogor samozřejmě *není* Iljův otec – a kdybychom hledali v celém narativu otcovskou postavu, nemusíme chodit daleko, neboť ideální patriarchální stařík, Svjatogorův otec, bydlí kousek od Svatých hor. Svjatogor je tedy v první řadě Iljův mentor, přinejlepším „starší pobratim“. Přesto však spatřuji ve struktuře jejich vzájemného vztahu a v celém vývoji jejich společného narativu rysy, které odpovídají mnoha mýtům i rituálům o střídání božských generací, o nahrazování otců syny a vůbec o problematice rodinného následnictví. Na ně se také podíváme ve třetí části této práce (viz kapitoly 3.2.7 a Závěr).

Nyní se vrátíme ke Svjatogorovi; musíme se v první řadě podívat na další vložený příběh, v němž figuruje podivný vztah Svjatogora k ženám, tedy k souboji se záhadnou poljanicí, který se vyskytuje ve dvou mezeňských bylinách (Me2 a Me3).

Po návštěvě u Svjatogorova Otce se oba bohatýři vydávají na Svjatogorem „dlouho plánovou bitvu s poljanicí“ (Me2.92), kterou „kdo porazí, ten si ji vezme za ženu“ (Me2.95). Svjatogor se však do souboje příliš nehrne, sám zůstane „pod dubem“ (Me2.100) a do boje se vydává Ilja. Poljanice je hrůzostrašná a evidentně mocná. Ilju zesměšňuje: „Och, koho to Jegor-Svjetogor poslal, takového komára [κομαρα κακοζο]! Když na něho fouknu, jeho kosti nikdo nenajde“ (Me3.53n).

Ilja však její strašlivé foukání i plivání (!) ustojí, zaútočí na ni a po krátkém souboji ji bodne kopím bod hrud' (Me3), nebo jí usekne hlavu (Me2). Následně nasedne na jejího koně a nastává situace, která strukturálně odpovídá předávkování silou, tj. Ilja porazil soka, něco získal, ale to něco má takovou povahu, že to zpočátku takřka nedokáže ukočírovat – její kůň se pod ním splaší a Ilja na něm zběsile musí jezdit tak dlouho, dokud se neunaví (Me2.111–113, Me3.59–62).

Když se kůň uklidní, Svjatogor Iljovi ukáže, co vlastně získal a v čem pravděpodobně spočívalo ono „kdo ji porazí, za ženu si ji vezme“ – šlo jen o symbolickou větu, neboť cílem snahy porazit poljanici bylo ukořistit její zlatý prstýnek (Me2.114n, Me3.64n). Prsten, kvůli kterému se Svjatogor s ní „třicet let bil“ (Me3.65).¹⁸¹ Je to jen další důkaz toho, co už jsme viděli výše – Svjatogor není zrovna expertem na šťastné manželské soužití. Když však přijde

¹⁸⁰ Oidipovský komplex nepojímám v čistě psychoanalytickém smyslu, nýbrž tak, jak s tímto konceptem pracovali psychoanalýzou inspirovaní antropologové, jako např. B. MALINOWSKI (*Sex a represe v divošské společnosti*, Praha: SLON, 2007), či G. OBEYESEKERE (*The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1990, s. 71–216). Mou snahou tedy není danosti mýtu „odvysvětlit“ pomocí psychoanalytického klíče, ale spíše se podívat na to, jak mohou být nevědomé psychické obsahy transformovány do symbolických forem kultury a společenského uspořádání, které se v mýtech odráží.

¹⁸¹ Předávání prstenu jako symbolu manželství je původem zvyk byzantský, u Slovanů je znám nejdříve ve 13. stol., srov. L. NIEDERLE, *Rukověť slovanských starožitností*, k vydání připravil J. Eisner, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1953, s. 195.

Ilja k jejímu trupu a pokusí se jí prsten stáhnout z prstu, poljanice v posledním smrtelném záchvěvu máchne svou ohromnou rukou a Ilju pod sebou uvězní, čímž velice elegantně spojí v jedno mytému způsobení inhibice a zákeřnost umírajícího:

Me2.114: Jegor-Svjetogor povídá: „Hej, Iljo! Ona má diamantový prsten s diamantovým kamenem – vezmi si ho, je tvůj, tys ji porazil.“ Seskočil Ilja s koně a začal ho sundavat – ona ještě dýchá. Máchnula rukou – on udeřen pod rukou nemůže vstát. Přiběhl Jegor-Svjetogor, odebral [jí prsten] i celým prstem. Předal [prsten] Iljovi, sedli na koně a je po polích po širokých. (*Егор-Светогор говорит: «Эй, Илья! Есь у ей перстень самоцветной, с самоцветным камнем, — съими его, он твой, ты победил». Скочил Илья с коня и стал сымать, — она еще пышит. Махнула рукой — он попал под руку и встать не может. Прибежал Егор-Светогор, оторвал со всем с пёрстом. Отдал Илья, сели на коней и поехали по полям по широким.*)

Me3.70: A tak si chtěl vzít ten prsten. Ona máchnula rukou. On pod tou její rukou upadl a vstát nemůže. Vidí to Jegor-Svjetogor, že se Ilja odtud Ilja nemůže dostat, chytil ji za ruku a oderval ten prsten i s palcem. Ilja vstal a on mu ten prsten předal. A tak vsedli na oře a vyjeli dál do hor. (*Вот стал он это кольцо снимать. Она рукой махнула. Он под эту ейную руку попал — и встать не может. Егор видит Светогор, что Илья не может выбиться, он схватил ее за руку и с пальцем это кольцо оторвал. Илья встал, — он это кольцо ему передал. Вот сели на лошадей и поехали дальше по горам.*)

Jedná se o velice zajímavou epizodu, která kromě těchto dvou mezeňských textů sice nemá jinak ve svjatogorovských bylinách obdoby,¹⁸² ale z hlediska vnitřní struktury a použitých mytémů skvěle dává v kontextu všech ostatních epizod smysl. Znovu, ale jinak přehrává scénu, kdy poražený protivník v zoufalé situaci ještě naposled zkouší zvrátit svůj osud, nebo přinejmenším uškodit přeživšímu kolegovi. Zároveň je jednou z velké řady případů, kdy se v narativu pokouší někdo způsobit Iljovi stav inhibice, ale on se z toho pokaždé jiným způsobem vyvlékne.

Musíme se ale podívat na Svjatogorův nešťastný manželský svazek ještě z jiného úhlu. Dosud jsme totiž neanalyzovali poslední zbývající epizodu, která vypráví o tom, jak ke své ženě Svjatogor vůbec přišel (poskytuje tedy alternativu, byť ne zcela odlišnou, k verzi Marfy Krjukovové), která bude posledním dílem do skládačky strukturálních opozic mezi způsobenou inhibicí a zrušenou inhibicí, jež se táhne celým narativem jako Ariadnina nit, a která naposledy vokalizuje téma osudovosti, jež je ve Svjatogorově příběhu rovněž ústřední. Jedná se o epizodu SVATBA. V našem výběru dostupných textů se nalézají dvě byliny, které vyprávějí o samém prvopočátku jeho manželství a připojují k bylinnému syžetu putovní motiv známý z celé řady eurasijských pohádek. Čistě o Svjatogorovi je jen jeden z těchto textů (On3), neboť druhý (On6) je bylinnou verzí Samsonova biblického syžetu, kde však Samson přebírá Svjatogorovu epizodu ТІНА a řadu dalších aspektů. Zpráva o Svjatogorově SVATBĚ však pronikla i do narativu již zmíněného vojáka Oniky a zachovala se v určité podobě až do 21. prvního století v podobě stále živých pohádek.¹⁸³

¹⁸² S mocnou ženou (babou Goryninkou, Latyngorkou nebo Jagou) jinak nejčastěji bojuje Dobryňa Nikitič, srov. soupis syžetů v Ю. И. СМЕРНОВ, *Былины: Указатель...*, s. 64–67.

¹⁸³ Za upozornění na tuto skutečnost děkuji I. Lemeškinovi, jenž sám tuto pohádku na ruském Severu zaznamenal. Její text je k této práci přiložen jako PŘÍLOHA 5.3.

Podívejme se tedy nejprve na On3, na bylinu, kterou „kdysi někde slyšel“ Rybnikov a prozaicky ji převyprávěl jako přílohu k On2. Vracíme zde obloukem na samý začátek naší analýzy, k syžetu ТІНА a ke chronologicky nejstarších událostech ze Svjatogorova životopisu. Svjatogor se v této bylině po nezdařeném pokusu o uzvednutí tíhy zemské ptá Mikuly, zřejmě rozrušen svým chabým výsledkem při zdvihání, jak by mohl „poznat Boží sudbu“ (судьбину божию, On3.31). Mikula mu poradí, ať se dá „na křižovatce vlevo“ a dojde na Severní hory, kde v kovárně pod velikým stromem sídlí kovář, jehož se má na osud zeptat. Starý kovář ve své kovárně kuje na kovadlině dohromady dva vlasy jako symbol spojování lidských osudů. My už tušíme, komu tyto dva osudy patří:

Ехал Святогор-богатырь три дня
И доехал до Сиверных гор,
До того до дерева великаго и до той кузницы:
В кузницы кузнец кует два тонких волоса.
Говорит богатырь таковы слова:
«А что ты куешь, кузнец?»
Отвечает кузнец:
«Я кую судьбину, кому на ком жениться».-
«А мне на ком жениться?»-
«А твоя невеста в царстве Поморском,
В престольном во городе,
Тридцать лет лежит во гноище».

Jel Svjatogor-bohatýr tři dny
a dojel na Severní hory,
k tomu stromu velikému a k té kovárně:
V kovárně kovář kuje dva tenounké vlasy.
Povídá Svjatogor taková slova:
„Copak to kuješ, kováři?“
Odpověděl kovář:
„Kuji osud – kdo s kým se ožení.“
„A s kým se ožením já?“
„Tvoje nevěsta je Pomořském carství,
v hlavním městě,
třicet let leží v hnojišti.“

On3.44-54

Svjatogor ze svého osudového spojení s chromou dívkou evidentně není příliš nadšen a rozhodne se sveřepě vzdorovat. Vydá se do „Pomořského carství“ (to, spolu s Litvou, je dalším běžným bylinným obrazem Ciziny) s jasným plánem, jak se s osudem vypořádat:

Стоит богатырь, пораздумался:
«Дай-ка я поеду в тые царство Поморское
И убью тую невесту».
Приехал он к царству Поморскому,
Ко тому ко городу ко престольному,
Приезжал к домишечку убогому,
Входит в избу: никого нет дома,
Одна только девка лежит во гноище;
Тело у ней точно еловая кора.
Вынул Святогор-богатырь пятьсот рублей
И положил на стол, и взял свой вострый меч,
И бил ее мечом по белой груди,
А затым и уехал из царства Поморскаго.

Stál bohatýr, zamyslel se:
„Tak tedy pojedu do toho Pomořského carství
a zabiju tu nevěstu!“
Přijel do Pomořského carství,
k tamnímu hlavnímu městu,
přijel k domečku ubohému,
vešel do jizby: nikdo nebyl doma,
pouze jedno děvče leží tam v hnojišti;
tělo má celé jako smrkovou kůru.
Vyjmul Svjatogor-bohatýr pět set rublů
a položil na stůl, načež vzal svůj ostrý meč
a udeřil mečem do bílé hrudi
a potom odjel z Pomořského carství.

On3.44-54

Ježte proti svému plánu se mu nevěstu nepodařilo zabít – svým úderem pouze nevědomky zrušil její *inhibici*. Dívka se probudila, zjistila, že „smrková kůra“, která pokrývala její tělo, z ní „spadla“, a že na stole leží peníze. Báseň dále upozorňuje, že z dívky ležící v hnojišti se vyloupila ta nejkrásnější panna, jakou kdy kdo na světě viděl – zcela podle zákonitostí motivu

„ošklivého káčátka“ strádajícího svůj potenciál na pohádkový coming out. Dívka svou příležitost znovunabytého života nepromarnila. Svjatogorem zanechané peníze moudře investovala do množství „korábů černých“ a rozjela vlastní úspěšnou obchodní síť. Během svých obchodů se dostala i do „města velikého na Svatých horách“. Jak už čtenář asi tuší, zde ji potkal Svjatogor a vzal si ji, netuše, že jde o dívku, kterou kdysi osvobodil z kletby. K epifanii pravdy však přece jen dojde a poučení je nasnadě:

Как поженился на ней и легли спать,
Увидел он рубчик на нея белой груди
И спрашивал жену:
«Что у тебя за рубец на белой груди?»
Отвечала ему жена:
«В наше царство Поморское приезжал невым
человек,
Оставил в нашей избы денег пятьсот рублей,
А я спала крепким сном.
Как проснулась: у меня рубец на белой груди,
И точно еловая кора спала с бела тела,
А до той поры-времени
Я лежала во гноище цело тридцать лет».
Тут Святогор-богатырь дознал,
Что от судьбины своей никуда не уйдешь.

Když se vzali a lehli si ke spánku,
uviděl jizvu na její bílé hrudi
a zeptal se ženy:
„Copak to máš za jizvu na bílé hrudi?“
Odpověděla mu žena:
„Do našeho Pomořského carství přijel jakýsi člověk,
nechal v naší jizbě peníze, pět set rublů,
já spala těžkým snem.
Když jsem se probudila, měla jsem jizvu na bílé hrudi
a smrková kůra spadla [mi] z bílého těla,
ale do té doby, do tehdy,
ležela jsem na hnojišti celých třicet let.“
Tu Svjatogor-bohatýr zjistil,
že svému osudu se nikdy nevyhneš.

On3.87-100

Epizoda se Svatbou před nás předkládá další zajímavé transformace a realizace tématu nevyhnutelné osudovosti, které se zde projevuje osudovým manželským spojením, ale zároveň přináší i další variace na všeprostupující mytém inhibice. Dívka leží na hnojišti stejně, jako v jedné verzi Ilja, její stav je však mnohem vážnější než Iljovo třicetileté sezení za pecí, protože ani nevnímá, co se kolem ní děje. Svjatogor se její už tak dosti silnou inhibici pokusí absolutizovat – pokusí se jí zabít. Jeho pokus o vzepření se osudovému určení a o zabití osudové nastávající nevěsty vyjadřuje kromě mytému *popření osudu* (stejně jako snaha o rozbití rakve je v opozici k jeho pozdějšímu *přijetí*) také jeho první akt *podhodnocení instituce manželství*, které se zde projevuje rovněž snahou o usmrcení. Tento pokus se navíc ukazuje jako marný, neboť Svjatogor svým mečem pouze rozřízl podivnou kůru, která dívku pokrývá a pokus o *absolutní inhibici* tak končí paradoxně *naprostým zrušením inhibice*, pokus o *zabití nevěsty* ústí v její *oživení* či *uzdravení*. Můžeme jistě celou chápat povrchně jako výraz pohádkově osudového spojení nevěsty a Svjatogora, jak se tento moment obvykle pojímá, ale my v něm ve světle všech dalších aspektů narativu vidíme další ze Svjatogorových marných pokusů někoho inhibovat (a tím zvrátit svůj osud), které se vždy obrátí v konečném důsledku proti němu (a naplní jeho osud), a další důkaz toho, že cokoliv a na jakékoliv úrovni Svjatogor v bylině dělá, dopadne vždy zcela opačně.

My navíc víme z jiných variant, že jejich vztah nedopadne nijak idylicky – Svjatogor se přese všechny své zbytečné pokusy oklamat osud nepoučil a snaží se ženu dál inhibovat:

Nosí ji v obavě o její nevěru ve svojí kapse či zamčenou v křišťálové truhle. Že tato marná snaha nepřímou vede právě k její nevěře, jsme viděli výše.

2.3.10. Problém „Samson“

Zbývá v této chvíli ještě vyřešit zcela poslední malý aspekt svjatogorovských bylin, totiž skutečnost, že Svjatogor občas splývá se Samsonem nejen na úrovni jména, ale v jednom případě dokonce syžetově.

Jak bylo naznačeno při výkladu variant Svjatogorových jmen, přejatá postava biblického Samsona se do velké míry slila s bylinnou postavou Svjatogorovou. Projevem této fúze je jednak to, že v mnoha případech vystupuje, jak už jsme mnohokrát viděli, jako hlavní postava v čistě svjatogorovských syžetech obr zvaný Samson a Svjatogorovo jméno je zde tedy jen substitučně nahrazeno (např. v On6¹⁸⁴ je na svjatogorovské epizody TÍHA a SVATBA připojeno pokračování narativu podle biblického vzoru).

Kromě dokladů na úrovni přebírání syžetů máme však mnoho drobnějších důkazů toho, že byli Samson a Svjatogor do jisté míry záměnní. Samson jednak často oplývá Svjatogorovým konstantním epitetem (je nazýván *Samson-bogatyř*¹⁸⁵), bydlí rovněž na Svatých horách,¹⁸⁶ a také má stejné otčestvo, jako v některých případech Svjatogor – *Kolyvanič* nebo *Kolyvanovič*.¹⁸⁷ V jedné kenozerské bylině se dokonce jmenuje „*Samson Svjatigor bohatýř*“.¹⁸⁸ Samson je také spojován s mimořádnou silou, jíž vládne, a ve výčtech bohatýřů, s nimiž se Ilja nesmí měřit, občas nahrazuje Svjatogora.

Avšak skutečnost, že syntetičnost tradice nebyla mnohdy příliš důkladná, dokazují i případy, kdy se objevuje Samsonovo jméno vedle Svjatogora samotného, což naznačuje, že někteří pěvci měli určité ponětí o tom, že se jedná o dvě odlišné postavy s jinými charakteristikami a jinými příběhy. Samson i Svjatogor vystupují bok po boku např. ve zmatených fragmentech Pu3 i Pu4, ale markantnější je jejich autonomie ve výčtech Iljových nepřátel, kteří podléhají tabu – např. Me8.77–78 anebo On2.39–47. Mimo to se nám ale dochovaly též byliny a pobyvalščiny o Samsonovi jako takovém, které již nejsou založeny na svjatogorovských syžetech a jejich narativ je jen lehkou variací na biblický příběh o Samsonovi a Dalile – hlavně jde o druhou polovinu On6.

Je ale zajímavé se v tuto chvíli ptát, nakolik jsou strukturní vztahy a smysl tohoto příběhu usouvztažitelné se syžety svjatogorovskými, neboť nějaký důvod k fúzi Samsona se Svjatogorem musel být již inherentně obsažen v náplni a náboji těchto dvou narativů pocházejících z odlišných tradic. Prvním motivem, který ke koagulaci mohl přispět, byla

¹⁸⁴ Varianta On6 je Rybn. I, 1 – tedy symbolicky první bylinný text v prvním svazku prvního folkloristického sborníku ruské epiky.

¹⁸⁵ Anebo *славный богатырь свято-русский* (On6.29).

¹⁸⁶ Rybn. II, 208.107.

¹⁸⁷ Rybn. II, 178.60; Rybn. II, 200.34.

¹⁸⁸ Ke2.8 a 20.

nepochybně nelidská síla obou bohatýrů, pramenící z jinovětšského zdroje, jenž v tomto světě již nemá místo (Samsonova síla pramenila z toho, že byl *nazír*, zasvěcenec Boží, a nesměl si nikdy holit vlasy; viz kniha Soudců [Sd] 13, 7). Druhým je pak zcela nepochybně motiv zrádné ženy.

Právě v On6 nacházíme pozoruhodnou transformaci na epizody NEVĚRNÁ ŽENA, která je pěvcem naroubována na samsonovský narativ: „Samsonova žena“ zde totiž získává motivaci k tomu, aby Samsona zradila a vyzvěděla na něm tajemství jeho síly, poté, co se dozví, že Samson ji chtěl ve skutečnosti zabít, když ležela na hnojišti (což je již, pochopitelně, motiv nebiblický). To je pro ni důvodem k zášti a ke spiknutí proti manželovi, odtud tedy v bylině pramení iracionální a mstivá zášť, již je vlastně racionalizována Dalilina zrada z biblické předlohy, kde je motivována čistě Dalilinou přízemní touhou po penězích (Sd 16, 5). Žena mu pak za pomoci svých „druhů milovaných“ způsobí stejnou inhibici, jakou trpěla ona (v bylinné tradici), zde však nikoli nevěrou vedoucí ve finále ke smrti v rakvi, nýbrž tím, že mu po vzoru biblického vyprávění sebere vlasy¹⁸⁹ i oči, sváže mu ruce a připraví ho tak o veškerou jeho sílu (On6.104–111). Přesto je tento motiv ve strukturální harmonii se zbytkem epizod a vykazuje stejný moment ženiny zášti vůči manželovi, který se k ní nechoval (chtěl ji zabít/inhibovat) nebo nechová (inhibuje ji v truhle) hezky, a tato zášť také vyústí v jakousi zradu.

Ale můžeme pokračovat dále, neboť rovněž způsob Samsonovy následné msty vůči jeho ženě a jejím přátelům strukturálně velice dobře zapadá do svjatogorovského pásma: Oslepený Samson je přiveden svou věrnou služebnou ke svému bývalému bělokamennému paláci stojícímu „na dvanácti sloupech kamenných“ (On6.127), v němž zrovna hoduje jeho zrádná ženy se svými přáteli, a pomocí znovunabyté síly (vlasy mu již dorostly) uchopí rukama jeden ze sloupů, rozboří celý palác a zabije všechny v něm, včetně sebe („a tu zemřel Samson bohatýr“ [On6.142] – srov. Sd 16, 29–31). Zůstává tedy stejně jako Svjatogor nakonec pohřbený v mase kamení – a to poté, co si zahrával s *columna mundi*, tentokrát ovšem na mikrokosmické úrovni. Podobně sám Svjatogor umírá chronologicky po svém chvástání se o převrácení světového sloupu, které by patrně mělo pro celý svět stejně tragické následky, jaké mělo zboření sloupu Samsonem pro všechny lidi přítomné v paláci.

Přejetím některých aspektů Samsonova biblického příběhu do svjatogorovských se

¹⁸⁹ Tato biblická symbolizace Samsonovy virilní síly a moci do vlasů může být z antropologického hlediska uvedena do vztahu s bylinnou symbolizací síly jako blíže neurčené tělesné tekutiny – vlasy, stejně jako tělesné tekutiny, jsou vzhledem k tělu hraniční (liminální) a jejich schopnost odpadávat či vycházet z těla (a utvářet tak lacanovské „undead partial objects“) je pocíťována jako ambivalentní, díky čemuž tyto fragmenty tělesnosti nabývají v kultuře sakrálních kvalit a často se stávají symbolizací nejcennějších aspektů lidství, jako je třeba právě síla, moc, duše či sexualita (spíše tedy Samsonovy ustřižené vlasy nelze chápat jako přímou aluzi na motiv kování vlasů jako metafory osudově předurčeného manželství – ten je v bylinách až druhotný, akcidentální a náhodně konvergentní). K tomu viz zejm. E. LEACH, „Magical Hair“, in: *The Essential Edmund Leach*, vol. II, New Haven – London: Yale University Press, 2000, s. 201–226; G. OBEYESEKERE, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago – London: University of Chicago Press, 1981, passim.

tak osvětlila předpokládaná ženina zášť vůči Svjatogorovi. Tuto zášť jsme v realizacích epizody NEVĚRNÁ ŽENA jaksi implicitně tušili na pozadí (zejména ve variantě Zi1), ale neměli jsme pro ni žádné explicitní důkazy – variace na samsonovské téma tuto hypotézu ale potvrzuje a objasňuje ženinu motivaci k nevěře.

V ruském bádání se o samsonovském narativu hovoří v souvislosti s nevěrnou ženou Svjatogorovou rovněž, ale z této komparativní paralely je obvykle vyvozováno pouze tolik, že epizoda NEVĚRNÁ ŽENA může být pouhá přejímka nebo přepracování biblického motivu, který pronikl do bylinné epiky.¹⁹⁰ To do jisté míry docela dobře může být pravda, ostatně biblické motivy jsou v bylinách časté a povětšinou jsou také velmi pozdní. Ale tyto vlivologické interpretace nejsou úplně nutné ani užitečné, neboť i kdyby byl vliv biblického narativu jediným zdrojem epizody NEVĚRNÁ ŽENA, my jsme měli možnost vidět, že právě epizoda se ženou byla ve svjatogorovském narativu integrována hned na několika strukturálních úrovních a že její zařazení do plynutí tohoto příběhu tedy dávalo z hlediska kompozice bylin o Svjatogorovi vynikající smysl. Původnost nebo nepůvodnost je tedy v tomto případě vedlejší – podstatnější je, jak si s epizodou a s mýtotvornou potencí její struktury poradilo intertextuální myšlení bylinných pěvců, kteří cítili potřebu ji do bylin o Svjatogorovi zařadit.

2.4. ZÁVĚRY PLYNOUCÍ Z ANALÝZY

V předešlé analýze (kapitoly 2.3.3–2.3.10) jsme si podrobným rozbořením narativu ustanovili a probrali dějové pásmo celého *pantotypu*, tedy součtu množin všech variant, které jsme měli k dispozici. Tento pantotyp obsahuje chronologicky vzato následující pomyslnou řadu: Svjatogorův zážitek s tíhou zemskou, osudové setkání se ženou, pokus o její zabití, jenž skončil jejím uzdravením, svatbou a uložením ženy do truhly. Paralelně s tímto proběhlo uzdravení Ilji Muromce a jeho první výprava do pole. Tak došlo k setkání Ilji se Svjatogorem na Svatých horách a k incidentu s trojitým útokem, popřípadě s nevěrnou ženou. To skončilo nečekaně: Svjatogor ženu zabil, Ilju přijal za křestního bratra a rozhodl se jej iniciovat v bohatýrských záležitostech. Společně našli rakev, oba nebo jen Svjatogor ji vyzkoušeli, Svjatogorovi padla, požádal o (nebo se objevilo) víko a zůstal v rakvi uvězněn. Iljovy pokusy o Svjatogorovo vysvobození skončily jeho totálním uvězněním. Svjatogor se tedy rozhodl Iljovi předat svou sílu/duši. Jejím ambivalentnímu charakteru se Ilja vyhnul (buď nepřijal druhý dech, anebo se přebytečné síly zbavil) a Svjatogorův pokus o Iljovo odstranění tak končí Iljovým vítězstvím. Ilja se následně vypraví za Svjatogorovým Otcem, aby ho zpravil o synově smrti a aby od něj přijal požehnání. Během setkání s otcem musí překonat dvě překážky, jednak se vyhnout vrženému kovovému objektu, jednak pomocí lsti přežít Otcův drtivý stisk ruky. Jeho iniciace je u konce, Svjatogor je mrtev.

¹⁹⁰ Starší diskuzi částečně shrnuje В. Я. Пропп, *Русский героический эпос*, s. 561–562.

Hypotetické *invariantní jádro narativu*, použitelné jako heuristický model pro možný historický prototyp, je o dost chudší. Invariant, zohledňující pouze epizody, které se vyskytovaly ve všech tradičních centrech, musí obsahovat v podstatě jenom funkce jednajících postav a obecné kontury jejich jednání. Primární úlohu v celém invariantu nepochybně hrála opozice *zrušené inhibice a způsobené inhibice*, která se jím line na více úrovních. Při pokusu o sestavení invariantu se syžet bylin o setkání Svjatogora s Iljou Muromcem smrští na následující přibližnou abstraktní sekvenci: (1) Starý hrdina se chvástá/pokouší o kosmický skutek, ale neuspěje. (2) Následně jezdí marginálním územím, kde jej potkává Mladý hrdina, jenž na něj neúspěšně zaútočí. (3) Mladý hrdina je paradoxně vyučen a iniciován Starým hrdinou. (4) Oba narážejí na osud/rakev, která je určena Starému hrdinovi, jenž se do ní položí. (5) Starý hrdina je zde pohřben a předává svou moc Mladému hrdinovi. (6) Mladý hrdina jede k Otci Starého hrdiny.

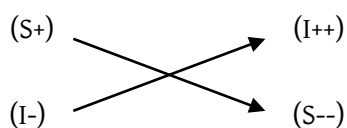
Vidíme, že invariant je z hlediska literární a strukturální analýzy (poměrně k pantotypu) nudnou abstraktní a schematickou sekvencí. Teprve osobní kontury jednotlivých variant, zabarvující syžetové prvky do konkrétních odstínů, dodávají totiž příběhu jeho význam a smysl ve spolupráci s tím, jak jsou v těchto osobních variantách ony invariantní struktury „namíchané“ a strukturovány. Nejenže pouze v konkrétní písňové realizaci může být vůbec epos prakticky předáván, ale rovněž jedině v konkrétní realizaci může být recipován, pochopen a osmyslen posluchačem, jenž z abstraktních paradigmatických struktur dokáže v rámci lineárního, syntaktického plynutí narativu utvářet významy – vztažením těchto struktur ke svému lokálnímu žitému kontextu.

V následující části si konečně ukážeme v úplnosti, s jakými strukturálními vazbami si svjatogorovský narativ ve svém pantotypickém průběhu mohl hrát, jaké základní mytémy v něm podléhají různým transformacím, jak se tyto transformace vztahují k celkové syntagmatické linii narativu a jak tedy s jejich pomocí mohl být různými způsoby různými způsoby konstruován smysl bylin o Svjatogorovi.

2.4.1 Strukturální vztahy v rámci pantotypu

Již z mnoha míst v textu výše bylo patrné, co považují za dva zcela základní abstraktní mytémy, jejichž binární opozice a různé strukturální transformace považují v celém svjatogorovském narativu za nejdůležitější: Jde jednak o *způsobení inhibice* a *zrušení inhibice* a jednak o *nadhodnocení* či *podhodnocení vztahu* (buď manželství, anebo přátelství). Jejich kombinace v narativu tvoří základní dynamický a smysl vytvářející mechanismus a v následujícím se pokusím ukázat, jak přesně s nimi bylinní pěvci pracují a jak je kombinují. Zčásti budu opakovat zjištění řečená již v průběhu narativní analýzy, v tomto shrnutí by však měly vyjít všechny možné syntagmatické i paradigmatické vztahy najevo mnohem zřetelněji. Úplně základní schéma a obecné vyznění příběhu je samozřejmě následující (znaménky [+] a [-] označují hybnost a nehybnost postavy v daném okamžiku): Svjatogor začíná jako silný, moc-

ný bohatýr (S+), končí jako zcela znehybnělý tragický nebožtík (S--); Iljův osud je přesně opačný, totiž začíná jako bohatýr-mrzák (I-) a končí jako mocný a významný bohatýr (I++). Jejich osudy jsou tak vůči sobě zrcadlové a inverzní:



Tato jednoduchá struktura je však v narativu mnohokrát amplifikována o další rozměry a jsou zdůrazněny její příčiny. Abychom je plně pochopili, znázorníme si celý zjednodušený průběh pantotypu do strukturálního schématu (viz SCHÉMA č. 1).

Schéma je pro větší názornost horizontálně rozděleno do šesti chronologicky po sobě jdoucích segmentů, které do jisté míry zjednodušují celý narativ, např. usouvztažňují na jednu synchronní časovou úroveň některé události, které se (snad) měly odehrávat po sobě, anebo o nichž přímo nevíme, zda se odehrály současně (např. hned segment A). Schéma zároveň obsahuje na vertikální úrovni rozdělení na tři postavy, Svjatogora (S), ženu (Ž) a Ilju Muromce (I). Jejich stavy jsou na počátku narativu takové: Svjatogor je zcela normálně pohyblivý (S+), jeho žena leží nemocná na hnojišti (Ž-) a Ilja sedí třicet let za pecí jako mrzák (I-). Změna jejich stavu ke chronologicky následujícímu segmentu (probíhá-li) je vždy znázorněna šipkou: *způsobení inhibice* ↓ a *zrušení inhibice* ↑; původce změny stavu je k šipce připsán v horním indexu.¹⁹¹ (Pokud tedy např. Svjatogor působí inhibicí ženě, jež je ve stavu již inhibovaném, znázornění je: (Ž-)↓^S). Červenými šipkami mezi jednotlivými postavami je pak znázorněno buď *podhodnocení jejich vztahu* (přerušovaná šipka), nebo *nadhodnocení jejich vztahu* (plná šipka);¹⁹² směr šipky pochopitelně naznačuje původce podhodnocení nebo nadhodnocení. Schéma si nyní okomentujeme.

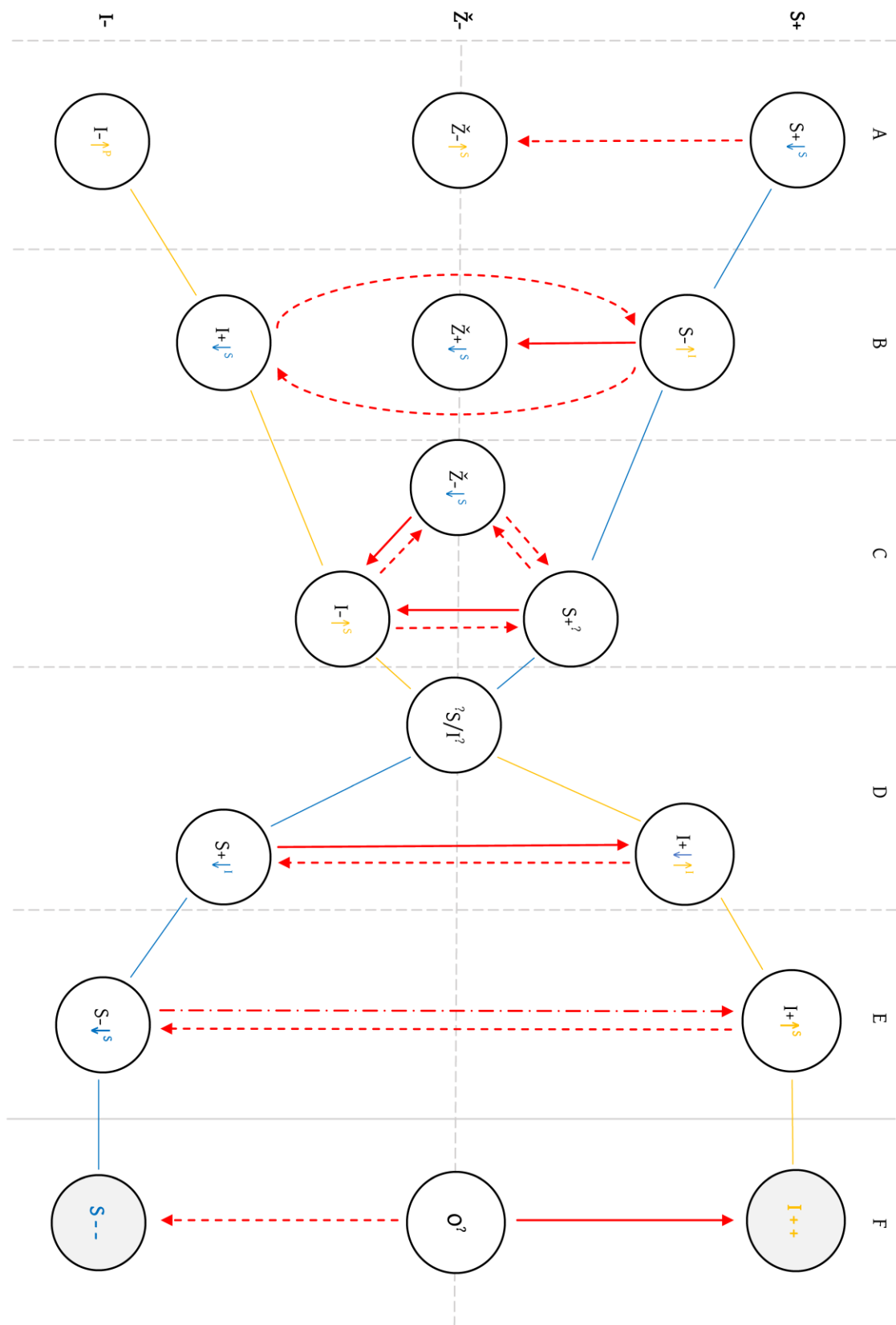
V segmentu A vidíme následující: Svjatogor se pokusil zvednout tíhu zemskou a pochořel, shledal svou sudbu. Svjatogorova hybnost je tak zpochybněna a jeho statutu (S+), tj. normální hybnosti, je jeho vlastní rukou *způsobena částečná inhibice* (S+)↓^S, a to taková, z níž se ještě dostane a může ospale a rezignovaně putovat Svatými horami.

U jeho ženy nastala opačná situace. Z její choroby, kdy 30 let ležela na hnojišti pokrytá krunýřem, ji vysvobodil Svjatogor. Jejímu stavu (Ž-) je *zrušena inhibice* (Ž-)↑^S. Toto *zrušení inhibice* je však výsledkem Svjatogorova *podhodnocení jejich (budoucího) manželství*, neboť Svjatogor ji mečem rozsekl ve snaze o její zabití, aby pak nemohla být naplněna věštba o jejich sňatku. Jeho čin tak představuje jednak *podhodnocení manželství* (přerušovaná červená šipka) a vedle toho je to první z činů, jejichž výsledek je zcela opačný původní intenci, s níž byly vykonány.

¹⁹¹ Svjatogor = S; Ilja = I; žena = Ž; potulní zpěváci = P; otec = O.

¹⁹² Jinak přerušovaná šipka (čárka-tečka) v segmentu E naznačuje nerozhodnutelnost v případě Svjatogorova vztahu k Iljovi – není zřejmé, zda vztah *podhodnocuje*, či *nadhodnocuje*.

SCHÉMA Č. 1: Pantotyp bylin o Svjatogorovi



Stejně tak byla počáteční inhibice zrušena i u Ilji; ten byl 30 let chromý, ale nápoj potulných zpěváků mu dodal síly a jeho inhibici (I-) zrušil (I-)↑^p. Zde zrušení inhibice není motivováno žádným vztahem – potulní zpěváci jsou jednoduše *deus ex machina*, jejíž prostřednictvím je Ilja uzdraven. Ostatně také Svjatogorovu *inhibici* po incidentu s tíhou zemskou můžeme pokládat za způsobenou právě oním záhadně se objevivším pocestným stařečkem. Iljovo nabytí síly prostřednictvím pocestných by tedy bylo v tomto segmentu v přímé opozici ke Svjatogorově částečné ztrátě síly prostřednictvím pocestného a tíhy: (S+)↓^p ⇒ (S-[?]) je tedy antitezí k (I-)↑^p ⇒ (I+).

V segmentu B jsou Svjatogor i Ilja ve stavu, do něž byli uvedeni v předešlém segmentu, tedy (S-[?]) a (I+). Žena je ovšem ze svého stavu nově nabyté hybnosti (Ž+) Svjatogorem znovu inhibována tím, že ji zavře do truhly nebo nosí v kapse (Ž+)↓^s. Tentokrát je jeho čin motivován zcela opačně: Svjatogor, zdá se, *nadhodnocuje jejich manželství*, a to tím, že ho pojímá extrémně a neúnosně – aby byl dodržen slib věrnosti, nosí svou ženu zavřenou v truhle nebo v kapse a pouští ji ven pouze tehdy, když ji chce využít (k přípravě jídla, karetním hrám, k „rozličným zábavám“, atd.). Jeho chování i působení v segmentu B je tedy inverzní k jeho chování i působení v segmentu A:

- A: S. chce způsobit *totální inhibici (smrt)* ⇒ způsobí *zrušení inhibice (oživení)*
tj. *podhodnocením manželství* způsobí *vznik manželství* (tj. osudovou svatbu)
- B: S. chce, aby neměla svobodnou vůli (*vězení*) ⇒ způsobí, že chce utéct (*touha po svobodě*)
tj. *nadhodnocením manželství* způsobí *zánik manželství* (tj. dovede manželku k nevěře)
(tj. *chce mít ženu jen pro sebe*, ale v konečném důsledku ji zabije a nemá ji nikdo)

Zároveň se v segmentu B odehrává toto schéma, kdy snaha o něco vyústí v pravý opak, i na jiné úrovni a v podání jiné postavy. Jedná se o varianty, kdy Ilja na Svjatogora útočí – pokouší se Svjatogora zabít, místo toho jej ale probudí z jeho spánku na koni a tím tak zřejmě zruší jeho polovičatou kvazi-inhibici (kterou si Svjatogor možná způsobil zdviháním tíhy zemské), tedy: (S-)↑¹, na což reaguje Svjatogor strukturální negací: vložení Ilji do kapsy, tedy jeho inhibováním: (I+)↓^s.

- B: Ilja chce Svjatogora *zabít* ⇒ způsobí, že se Svjatogor *probudí*
tj. *podhodnocením přátelství* způsobí, že se Svjatogorem splyne a následně se *stane jeho přítelem*

Na jiné úrovni a v jiných variantách je toto Iljovo *podhodnocení přátelství* vůči Svjatogorovi vyjádřeno tak, že se mu vyspí se ženou. Tím se ale dostáváme k segmentu C, v němž dochází k setkání a propojení všech tří postav a k zásadnímu zvratu v podobě zajímavého vztahového trojúhelníku: Zde Ilja o svou hybnost již přišel, neboť je po útocích nebo po cizoložství (*podhodnocení přátelství*) vložen do Svjatogorovy kapsy, čímž je mu způsobena inhibice (Svjatogorem nebo ženou), tedy: (I+)↓^{s/ž}. Také ale vidíme, že Svjatogor svým chováním v seg-

mentech A a B donutil ženu k tomu, aby nakonec také *podhodnotila jejich manželství* tím, že v reakci *nadhodnotí vztah* k cizinci Iljovi (tj. svede jej). Svjatogor na její podhodnocení reaguje také *nadhodnocením vztahu* k cizinci a rovněž svým *podhodnocením manželství* a zabije ji (tj. *způsobí jí totální inhibici*): (Ž-) \downarrow^s . Zde vidíme, že pokud je inhibice způsobena někomu, kdo se již nachází v záporném stavu, dotyčný umírá. Ilja vůči oběma postavám svůj vztah také *podhodnocuje*, neboť vůči Svjatogorovi se chová mírně řečeno „nespolečensky“, jak bylo řečeno (buď se mu vyspí se ženou, anebo na něj útočí palicí, což je obojí *podhodnocení přátelství*) a vůči ženě se zase zachová velmi nedžentlmensky, neboť její nevěru Svjatogorovi prozradí (*podhodnocení milostného vztahu*) a ten ji následně zabije. Zbývá poslední směr vztahu v tomto trojúhelníku: Svjatogor se vůči Iljovi zachová zdánlivě nelogicky, zcela *nadhodnotí jejich přátelství*, vyndá jej s kapsy, *zruší jeho inhibici* (I-) \uparrow^s a s Iljou se sbratří, což je inverzní jeho vztahu k ženě na úrovni inhibice i zhodnocení vztahu; tento aspekt jsme již patřičně rozebrali během analýzy epizody NEVĚRNÁ ŽENA výše (viz 2.3.9).

V následujícím segmentu D se již nacházíme v situaci, kdy oba hrdinové našli podivnou rakev a zkoušejí ji. Iljův pokus o položení se do rakve skončí jasným konstatováním, že pro něj není – jeho inhibice zde není možná a Ilja vylézá ven: (I+) \downarrow^l *nelze provést* a tak následuje zase (I+) \uparrow^l . Svjatogorovi ale rakev padne naopak skvěle a ještě se do ní nechá zavřít (respektive se osudovost projeví samovolným objevením víka). Když pak žádá Ilju o to, aby údery palice rozbil rakevní víko, Iljova snaha vede k opačnému výsledku a to v přesné strukturální inverzi k tomu, o co se Ilja snažil v segmentu B. Tam se údery pokoušel Svjatogora zabít, místo toho jej probudil; zde jeho ranami do rakve chce rakev rozbít, místo toho ji na třiikrát zakovává:

B: Ilja chce Svjatogora zbraní *zabít* \Rightarrow způsobí, že se Svjatogor *probudí*

D: Ilja chce Svjatogora zbraní *osvobodit* \Rightarrow místo toho jej v rakvi *uvězní*

Iljova snaha byla marná a akorát Svjatogorovi způsobila inhibici: (S+) \downarrow^l . V tomto okamžiku již nelze s jistotou rozhodnout, zda je Iljův čin podhodnocením nebo nadhodnocením jeho vztahu ke Svjatogorovi. Můžeme sice spekulovat, že za Iljovým zakováním rakve se znovu skrývá *podhodnocení přátelství*, tedy zákeřný útok na mentora, a z toho dále vyvodit, že toto podhodnocení vede paradoxně ke Svjatogorovu dalšími *nadhodnocení přátelství* vůči Iljovi, které se projeví touhou předat mu sílu. Možné také je, jak naznačují některé varianty, že Svjatogor se rozhodne svou sílu předat Iljovi proto, aby uzvedl jeho meč, jímž má právě zkoušet rozbít rakev. V takovém případě by jeho konání bylo právě jasným *nadhodnocením přátelství*, na něž Ilja reaguje jeho inverzním *podhodnocením* a zakováním Svjatogora do obručí – stejně jako v přechozím případě, akorát prvotní impuls je obrácen. Tato motivace (předání síly kvůli meči) je ale přítomna jen ve čtyřech bylinách z jižní tradice (On2, Pu1, Pu2, Pu6), doprovázena je vždy motivem „mrtvého dechu“ a nevyskytuje se nikdy v sever-

ních bylinách; jde tedy o lokální motiv. Invariantní a jisté je tak pouze to, že Svjatogor pod tíhou nezvratné inhibice uznává svůj osud a nabízí Iljovi svou sílu.

To už se nacházíme v segmentu E. V bylinách jižní, oněžsko-pudožské se znovu objevuje schéma zamýšleného a opačného výsledku. Svjatogor zde chce pomocí mrtvého dechu Ilju zákeřně silou předávkovat a tak mu způsobit finální inhibici (smrt anebo vyloučení z prostoru Matky syré země, tedy symbolicky také smrt). Ilja ale odmítá (*podhodnocuje přátelství*, jelikož mentorovi nevěří), Svjatogorův plán nevyšel a naopak Iljovi přidal únosné množství užitečné síly (tento ambivalentní a těžko posouditelný vztah je znázorněn jinou přerušovanou šipkou, než jaká byla použita k podhodnocení vztahu).

E₁: Svjatogor chce Ilju *inhibovat* (zabít či předávkovat) ⇒ místo toho jej činí neporazitelným
tj. *podhodnocením přátelství* paradoxně příteli prospěl (neb ten také *podhodnotil jejich přátelství*)

V bylinách severní tradice je však toto schéma mírně pozměněno, jak už jsme zmiňovali v příslušné kapitole (2.3.5). Svjatogor se chová zdánlivě benevolentně a Ilju instruuje, kolik síly si přesně má vzít, aby to pro něj bylo bezpečné. Ilja ale chce sílu všechnu (protože „síla je pokušení“), anebo prostě neuposlechne Svjatogorových rad (tedy opět *podhodnocení přátelství*, v tomto směru je Iljovo chování napříč tradicemi pozoruhodně konzistentní) a silou se předávkuje a musí se jí zbavovat:

E₂: Ilja chce všechnu sílu ⇒ místo toho se její části musí zbavit
tj. *podhodnocením přátelství* si málem způsobil inhibici obrácením přátelské síly proti sobě

Je to jediný okamžik, kdy Iljovo podhodnocení vztahu k Svjatogorovi (nedal na jeho radu) málem způsobilo nějaký negativní účinek. Co se dále týče změn stavů hybnosti, v segmentu E nastalo jednak posílení a zdvojnásobení Iljovy moci, které má na svědomí Svjatogor (I+)↑^s a které vede k závěrečnému stavu (I++); zároveň ale došlo k naprostému vysílení (doslova) už předtím inhibovaného Svjatogora, který si ho zřejmě způsobil sám dobrovolně (S-)↓^s, čímž dochází k jeho smrti (inhibice již inhibovaného vede ke smrti, jak jsme viděli v případě ženy) a ke stavu (S--). Negace negace očividně v bylinách není pozitivum. Je dokonáno, Svjatogor je mrtev.

V segmentu F je dále ještě zařazeno setkání se Svjatogorovým otcem. Zde už inhibice nehrají žádnou zjevnou roli, i když moment, kdy otec vrhne po Iljovi liminální předmět bychom *cum grano salis* také mohli interpretovat jako pokus o způsobení inhibice, jak jsme si tuto pozoruhodnou pasáž interpretovali výše – pokus o znemožnění přechodu přes práh. Z hlediska zhodnocení společenských vztahů je ale zjevné, že otec *podhodnocuje svůj otcovský vztah ke Svjatogorovi*, když uznává za bohatýra Ilju, jenž právě Svjatogora vlastnoručně pohřbil, a zároveň tím *nadhodnocuje svůj vztah vůči Iljovi*. Jeho uznání má ale rovněž ambivalentní aspekt, který jsme probrali výše: Drtivým rukoudáním se otec zřejmě pokouší Ilju zabít, místo toho ale stiskem své ruky vlastně vyková jeho ocelovou palici a potvrdí tak jeho

bohatýrskou zbraň a na symbolické úrovni tak završí Iljovu iniciaci. Ve schématu opačného výsledku tedy opět:

F: otec chce Ilju zranit \Rightarrow místo toho vyková jeho palici a potvrdí jeho bohatýrskou roli

V těch variantách, kdy se setkávají s otcem oba ještě předtím, než dojde k incidentu s rakví, nedochází sice k vrhání podivného objektu, ale motiv rukoudání a potvrzení Iljova vztahu (a tedy implicitní *podhodnocení otcova vztahu* ke Svjatogorovi) se nachází i zde.

Zajímavé by rovněž bylo, pokud bychom při konstrukci schématu zcela odstranili z pantotypu epizody NEVĚRNÁ ŽENA a OTEC (čímž se již více blížíme k invariantní podobě narativu). Celé schéma se tím notně zjednodušilo a základní invariantní pointa byliny o Svjatogorovi byla ještě zřejmější: Zvláště celková opozice jejich zrcadlových osudů by byla evidentní a navíc mnohem přehledněji by se zvýraznil ústřední moment zvratu, k němuž došlo při jejich setkání. Ilja jejich vzájemný vztah *podhodnotí* svým útokem, Svjatogor jej *nadhodnotí* nekritickým přijetím cizince za přítele, ba za bohatýrského učně. Tento nevyvážený pohled obou bohatýrů na jejich vztah by si pak schéma drželo až do konce, stejně jako v případě širšího schématu.

2.4.2 Význam a smysl byliny

Předložené strukturální schéma je samozřejmě nedokonalé. Jedná se koneckonců o znázornění námi rekonstruovaného pantotypu, který v této podobě nikdy neexistoval. Jde tedy spíše o ideální vyobrazení toho, jaké všechny vztahy byly ve svjatogorovských bylinách ve hře - jednotliví pěvci si zvolili vždy jen základní sadu binárních vztahů a těch užíli v jejich variacích v různé úrovni složitosti. Jak bylo v konkrétních případech ukázáno při analýze narativu, chybějící nebo vypravěčem zapomenuté epizody byly obvykle nahrazovány adekvátními izomorfními (analogickými nebo homologickými) epizodami jinými, případně byly doplňovány jejich dalším rozvinutím či zdůrazněním.

Námi zrekonstruovaný pantotyp je obecně velmi blízký tomu, čemu Lévi-Strauss říká *transformační grupa příběhů*. Tím chci říci, že varianty bylin o Svjatogorovi tvořily dohromady do sebe uzavřený systém, něco na způsob Durkheimovy „kolektivní představy“.¹⁹³ Tato kolektivní představa tvořila v lidové tradici právě ideu syžetu „byliny o Svjatogorovi“. Obsahovala tedy jakousi abstraktní „narativní gramatiku“ tohoto příběhu, jeho nejobecnější strukturu, která nebyla ve své úplnosti zjevná nikdy žádnému jednotlivému vypravěči, ale přesto byla právě jednotlivými vypravěči vždy alespoň částečně realizována a reprodukována – stejně jako systém *langue* jazyka není ve své celosti zjevný mluvčímu jazyka, což mu ale nezabraňuje produkovat *parole*, jejímž prostřednictvím se *langue* udržuje při životě.

¹⁹³ K jejímuž pojetí má Lévi-Straussovo chápání mytologie velmi blízko, jak podotkl R. CHLUP, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I“, in: *Religio* 17/1 (2009), s. 3–35: 31.

Každý jednotlivý vypravěč tak tvořil svou bylinu podle stejných narativních pravidel, daných imanentní epickou tradicí, ale zároveň nevědomky vyčleňoval svou verzi kontrastně vůči ostatním verzím, nebo ji naopak přibližoval jemu již známým realizacím – tak tedy alespoň můžeme chápat strukturální transformace základních mytémů, jimiž se liší jižní, oněžsko-pudožská regionální tradice, od té severní, mezeňsko-pečorské.

Viděli jsme také zcela jasně, že důležitou roli v narativu nehrají pouhé paradigmatické, abstraktní vztahy a schémata samy o sobě, ale rovněž *pozice* těchto vztahů mezi ostatními vztahy a *vymezení* těchto vztahů vůči sobě – a to právě v rámci narativní syntaxe. Narativní struktura příběhu jakožto model historického času tak dokáže dynamicky prostředkovat mezi diachronní, neuspořádanou lidskou zkušeností světa a synchronními normami společnosti, které jsou zakódovány do lineární do struktury narativu na jeho syntagmatické i paradigmatické ose. V tomto ohledu jsem byl velmi inspirován úpravou a aplikací Lévi-Strausovy metody v té podobě, jak ji domýšlí Terence Turner (jak o tom byla řeč v kapitole 1.2.5). Plynutí a narativní linearita, která vedle sebe paralelně předkládá exemplární osud Iljův a vůči němu inverzní, liminální osud Svjatogorův, tak umožňuje posluchači prožít příběh naplno a vzít si s něj to podstatné z paradigmatických struktur, na jejichž základě je narativ vystavěn. Celková pointa příběhu může tak být navíc doplněna i dalšími ilustracemi na úrovni syntagmatického uspořádání narativu, které pomocí izomorfního uspořádání některých epizod zvýrazňuje celkové vyznění narativu.

Jednou z takových syntagmatických ilustrací celkové pointy může být např. vyznění byliny po vložení epizody NEVĚRNÁ ŽENA. Žena v takovém případě, jak je možné zahlédnout ve schématu č. 1, působí v narativu vlastně trochu jako inverzní Ilja (tedy kromě vlastních nesporných rolí jakožto iniciační svůdnice právě vůči Iljovi samému a jakožto nevěrná manželka vůči Svjatogorovi). *Pravým „inverzním Iljou“* je nejspíše Svjatogor, jehož životní příběh je celkovým strukturálním opakem života Iljova. Ale osud Svjatogorovy ženy podle mne možná ilustruje to, jak by to bylo bývalo dopadlo, kdyby Ilja byl ženou. Její osud je tomu Iljovu zpočátku přeci analogický: Začíná jako nemocná a chromá, z tohoto politováníhodného stavu je zázračně vyléčena a následně se setkává se Svjatogorem, s nímž vstupuje do jednoho ze dvou společenských vztahů, které se v této bylině tematizují. Svjatogor však jejich vztah nedokáže udržet ve standardní rovině a chová se vůči ní vždy nelogicky a nepatřičně (zkouší ji zabít, uvězní ji v truhle...) a jeho chování má za následek její smrt. Stejně nelogicky a nepatřičně se chová i vůči Iljovi, ale v tomto případě všechno dopadne zcela opačně a svým chováním způsobí svou vlastní smrt.

Co je tedy tím, co by si posluchač z vyslechnutého a prožitého příběhu měl odnést? Ze všech výše uvedených vztahů podle mého vyplývají zejména dvě základní skutečnosti, které zde předkládám jako hypotézu k falsifikaci: (1) Všechny aplikace mytému způsobené nebo zrušené inhibice mají vliv na osud a osudové naplnění toho, co je psáno. (2) Veškeré

aplikace mytému zhodnocování vztahů má oproti tomu vliv na sociální role, tedy z pohledu postav na jejich nabývání či ztracení, jejich naplňování či selhání v nich. Tyto dva důležité aspekty, tedy nevyhnutelnost osudu a důležitost a podivná specifika dvou společenských institucí jako je manželství a vztah mentora a žáka (popřípadě syna a otce, jak jej tematizuje epizoda OTEC a symbolicky i vztah Svjatogora s Iljou), byly podle mne, jak bylo již mnohokrát řečeno, ústředním poselstvím svjatogorovských bylin. A právě vzájemně provázané kombinace těchto dvou základních vztahů v lineárním plynutí narativu vytvářely ve společensky podmíněných sémantických horizontech smysl byliny pro její recipienty.

Na toto zjištění ovšem musí nyní nutně navazovat tři následující kroky. V první řadě bude třeba učinit lokální kontextualizaci zjištěných motivů, tedy jejich zasazení do kontextu etnografických dat naší primární kultury, tzn. pokusit se zjistit, jaké tamní společenské instituce a představy o osudovosti, manželství, hříchu a duši mohou poskytnout potřebné sémantické horizonty pro (jinak do velké míry prázdné) struktury objevené naší analýzou bylinného pantotypu a invariantu a mohou pomoci naplnit je smyslem.

Zároveň bude nutné porovnat zjištěné narativní struktury s podobnými narativy v rámci bylinné tradice, tzn. podívat se na všechny situace, kdy se v bylinách bohatýr žení, chvástá, umírá, je zrazen ženou či získává sílu. Tato stručná vnitřní komparace a kontextualizace nás ovšem zavede i k textovým a významovým horizontům doby Kyjevské Rusi a její bohatýrské etiky, osudovosti a pojetí společenských institucí, které bylina tematizuje.

A konečně za třetí bude nezbytné vzít do hry příběhy, mýty a rituály dalších společností a provést tedy, poslední krok, vnější komparaci. Může se totiž ukázat, že etnografická data, která by pro nás byla relevantní, budou příliš sporá na to, abychom na jejich základě něco spolehlivě usuzovali, a že ani bylinný epický kontext neposkytne dostatek materiálu, který by nám vrhl světlo na *všechny* aspekty svjatogorovských bylin. Vezmeme tedy v potaz způsoby, jakými na narativní strukturu, implicitně obsaženou ve svjatogorovském narativu, pohlížely jiné kultury ve svých svébytných realizacích podobných témat – na jakém základě budeme o podobnosti těchto struktur usuzovat, si ještě řekneme.

Podle mého názoru jedině kombinací těchto tří přístupů, dvojité vnitřní komparace kombinované s vnější srovnávací metodou, bude možné alespoň do určité míry objasnit smysl, který vyprávění a přetrvání svjatogorovských bylin mělo. Teprve pak budeme schopni na několika úrovních a s mnohými podklady v zádech poukázat na to, že příběh o Svjatogorovi s velkou pravděpodobností tematizoval zcela zásadní společensko-psychologická témata osudovosti, iniciace a přebírání společenských rolí po předcích, a že proto není žádným překvapením, že příběhy se syntagmaticky i paradigmaticky stejnou narativní strukturou a velice podobným vyzněním najdeme v celé řadě společností.

3. Komparativní analýza svjatogorovských bylin

3.1. ETNOGRAFICKÝ KONTEXT, BYLINY A POHÁDKY (VNITŘNÍ KOMPARACE)

V této části se pokusíme o výše zmiňovanou lokální kontextualizaci. Žádný příběh nedává nikdy smysl sám o sobě a je tedy třeba jej zasadit do kontextu kultury a společnosti, v níž byl tradován, vyprávěn a poslouchán. V tomto duchu se pokusíme podívat se na svjatogorovské byliny ve světle toho, jak bylo na ruském Severu devatenáctého století vnímán vzájemně úzce propojený komplex institucí a symbolických představ svatby, manželství, osudu, hříchu a iniciace mladíka do společnosti. Tato data budeme průběžně porovnávat také s informacemi, které nám poskytují k těmto jednotlivým tématům bylinné sémantické horizonty a případně další narativní folklor.

3.1.1. Svatba a manželství v ruské rurální společnosti

Folklorní svatební rituál a zvyky, písně a tance, které jej doprovázely, patří mezi nejdůležitější zpracované lidové tradice východních Slovanů.¹ Jeho nejdůležitější aspekt pro nás je ná-

¹ Viz L. NIEDERLE, *Rukověť slovanských starožitností*, s. 193–201. K východoslovanskému folklornímu pojetí svatby viz např. Д. М. БАЛАШОВ et al., *Русская свадьба*, Москва: Современник, 1985. K pojetí svatby na ruském Severu viz Т. С. Макашина, „Свадебный обряд“, in: И. В. ВЛАСОВА (ed.), *Русский Север: Этническая история и народная культура XII–XX века*, Москва: Наука, 2001, s. 473–574. Několik (deskriptivních a nezajímavých) odstavců k mezeňské svatbě je v *SRF* 3 v kapitole „Этнокультурный контекст“, s. 17. K sexuálním a erotickým aspektům svatebního rituálu a folkloru viz А. Л. ТОПОРКОВ (ed.), *Русский эротический фольклор*, Москва: Ладомир, 1995, s. 149–244. Srov. též (s přimhouřeným okem vzhledem k jejím interpretacím) shrnutí J. HUBBS, *Mother Russia...*, s. 79–86.

sledující: Severoruské pojetí manželství a rodu je výrazně *patrilokální* a *patrilinéární*. To jednak znamená, že manželka se po svatbě stěhovala do rodného domu manžela a zde také žily její děti mužského pohlaví, a jednak, že celá koncepce rodu a následnictví byla sledována přes mužskou linii. Přesto ve folkloru východních Slovanů a rovněž v řadě bylin nalezneme mnoho náznaků, že s tímto konceptem bylo na symbolické úrovni nějak polemizováno a že alternativní podoba této instituce oplývala většími *matrifokálními* aspekty, tedy byla v některých ohledech více zaměřena na roli a linii ženy, totiž manželky a matky. Jak ostatně ukázal již B. Malinowski,² mateřské a otcovské právo jako dva možné způsoby odvozování příbuzenství a konceptualizace následnictví nebyly dvěma po sobě jdoucími evolučními stadii ve vývoji lidstva, jak si představovali starší badatelé v čele s Johannem Bachofenem, nýbrž ve většině společností představují tyto dva modely vzájemně provázané a komplementární způsoby uspořádání.

Svatba byla z pohledu mladého muže a názoru společnosti na ruském Severu v 19. století nutná a výhodná, zvyšovala mužovu prestiž, umožňovala pokračování rodu a přinášela do rodiny další pracovní sílu v podobě mladé manželky. Oproti tomu pohled mladé ženy byl poněkud odlišný. Dívka byla během svatebního rituálu odvezena či přímo unesena z rodného domu a dopravena do domu rodičů ženicha. S tímto psychologicky náročným okamžikem se dívka vyrovnávala také pomocí rituálního nářku – nářek (*плач*) nastávající nevěsty je jedním z nejlépe folkloristicky zaznamenaných slovesných lyrických forem mezi Slovany a patřil k centrálním momentům svatebního rituálu zejména v severoruské svatbě.³ Ztráta svobody, nutnost opustit původní rodinu a vesnici a přijmout roli manželky podřízené svému novému muži byly jistě obtížné a psychicky nelehké, ale nelze jednoznačně říci, že by novopečená manželka po celý svůj následující život nějak trpěla (pokud samozřejmě nebyla manželem surově bita, což se pochopitelně v severoruské společnosti bohužel někdy stávalo stejně, jako se to stává i dnes ve společnosti naší, jejíž pojetí manželství je mnohem volnější).⁴ Jak totiž poukázal italský slavista E. Gasparini, symbolická soustava ruských lidových zvyků dávala ženám a jejich pohledu mimořádně velký prostor a velká část rituálního života rodiny i vesnice byla zcela podřízena femininnímu pojetí ročního cyklu.⁵ Gasparini našel ve slovanské kultuře stopy matrifokálního uspořádání v podobě existence mateřských

² B. MALINOWSKI, *Sex a represe v divošské společnosti*, passim, ale zejména s. 206–212.

³ Viz např. И. В. КОНЫРЕВА, *Плач как феномен русской культуры*, диссертация, Комсомольск-на-Амуре: Комсомольский-на-Амуре ГТУ, 2003. Srov. filmový dokument Leonida Kuperšmidta *Ruské lidové divadlo (Русский народный театр, 1975)*, kde je v jeho první části (nazvané *Обрядовые игры, Свадебные обряды*) zaznamenán i jeden pěkný exemplární nářek nevěsty z ruského Severu; viz *Русский народный театр: Часть I* [online; nahráno: 13. 9. 2011; cit. 13. 4. 2015; dostupné z <http://youtu.be/TWUtswRWtt0?t=25m19s>].

⁴ K bití žen srov. stručně G. MAIELLO, „Sexuální život Slovanů“, in: P. SKALNÍK – L. ŠAVELKOVÁ (eds.), *Okno do antropologie*, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2008, s. 75–88: 80.

⁵ E. GASPARINI, *Il matriarcato slavo: Antropologia culturale dei Protoslavi*, Firenze: Firenze University Press, 2010 (1966), zejména s. 217–333.

klanů, avunkulátu (autority strýce z matčiny strany) i periodického navracení nevěsty k její rodině.⁶

Zajímavé je, že zatímco svatební rituál severoruský byl zaostřen na patrilokální a patrilineární stránku manželství (výrazná byla role manželova otce, zdůrazňovala se manželčina submisivnost a pasivita a naopak ženichova nadřazenost, byl přítomen únos nevěsty...), tak svatební rituál ukrajinský v sobě na konci 19. století obsahoval řadu prvků, které jsou v přímém protikladu k severoruskému a které poukazují spíše na matrifokální a matrilineární (ale nikoliv matrilokální) prvky v konceptualizaci manželství a jejich konflikt z matrifokálním pojetím (které bylo přesto dominantní): Chybí motiv únosu a namísto něj nacházíme složitý rituál ženichových námluv a žádání, zdůrazňoval se přechod od nevěstiny matky k ženichově matce, klade se důraz na ženin blahodárny přínos pro novou domácnost – avšak nevěstin nářek ani zde nechybí.⁷ Podobné symbolické konflikty mezi matrifokálním a patrifokálním pojetím nalezneme i v některých bylinách (viz kapitolu 3.1.2).

Ruský folklor, tolik kladoucí důraz na patrilokalitu a patrilinearitu manželského svazku, tedy obsahuje řadu dokladů, že ve společnosti se vyskytovala i kontra-představa o svobodné roli dívky ve výběru sexuálních partnerů. Uvést si můžeme zejména řadu milostných zaříkad, jimiž dívky lákaly své vytoužené chlapce,⁸ anebo milostných věštek, které měly ukázat, za jakým mužem dívku osud povede a na koho má tedy zaměřit svá milostná kouzla a zaříkadla.⁹ Tato dívčí nevázanost a svoboda volby byla zřejmě v protikladu k idealizovaným a ideologizovaným představám, o tom, „jak by to mělo být“. Pozoruhodné je rovněž dobré postavení, jakému se u Slovanů těšily svobodné matky a vdovy.¹⁰

Tyto vnitřní rozpory jsme ostatně viděli i v těch bylinách o Svjatogorovi, které obsahují epizody s jeho ženou. Ta po osudovém sňatku není vůbec spokojena se svým patrilokálním (či spíše přesněji *virilokálním*) umístěním ve Svjatogorově truhle a pokouší se z něj uniknout nevěrou s Iljou – a unikne z něj zcela prostřednictvím smrti, anebo tím, že ji Svjatogor navrátí rodičům (Pu3). Výrazně je tento rozpor vidět také v bylině v podání mladé Marfy Krjukovové, která do ženiny promluvy k Iljovi vkládá cosi na způsob nevěstina nářku, v němž oplakává svou ztracenou svobodu, kdy se procházela se svými kamarádkami, když v tom si pro ni přijel cizí bohatýr a násilně z ní učinil svou ženu (viz Zi1).

Vidíme tedy, že svjatogorovské byliny severoruský koncept patrilokálního a patrilineárního manželského svazku uznávají (respektive reprodukují), ale zároveň jej lehce problematizují a ukazují na jeho inherentní nebezpečí: Na manželovu excesivní obavu z toho, že

⁶ Tamtéž, s. 252n, 277n a 299n.

⁷ Srov. T. VOLKOV, „Rites et usages nuptiaux en Ukraine“, in: *L'Anthropologie* 2 (1891), s. 539–587.

⁸ Viz A. Л. ТОПОРКОВ (ed.), *Русский эротический фольклор...*, s. 344–370, srov. W. F. RYAN, *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999, s. 179–183.

⁹ Srov. W. F. RYAN, *The Bathhouse at Midnight...*, s. 98–110.

¹⁰ G. MAIELLO, „Sexuální život Slovanů“, s. 78.

jeho žena mu z domu uteče za jiným mužem, kterou Svjatogor v tomto případě řeší stejně excesivním způsobem, totiž jejím naprostým inhibováním.

3.1.2. Mocné ženy, slabí muži: Genderové role v bylinách

K tomu, abychom plně pochopili úlohu Svjatogorovy ženy v narativu, je třeba nahlédnout ještě do dalších bylin, které tematizují vztah bohatýrů k ženám v jejich okolí – k nevěstám, manželkám a matkám. Získávání ženy, předsvatební vyjednávání, únos nevěsty a případně její pomsta jsou častým námětem mnoha syžetů. Ženy navíc v bylinách představují obvyklou symbolizaci Jinakosti a jejich prostřednictvím se s Jinakostí bohatýři setkávají a sblížují. V bylinných narativech se tak vedle několika křehkých a submisivních manželek setkáme i s řadou „mocných žen“: poljanic-bohatýrek, čarodějnic, či autoritativních matek.

Jakýsi ideální femininní archetyp ženství – ideální z pohledu středověké aristokracie, v jejichž kruzích mají byliny svůj původ – je v ruské epice zastoupen zejména v postavě manželky kyjevského knížete Vladimira, v kněžně Apraksii. Ta vystupuje většinou po jeho boku jako ctnostná a podřízená manželka a její dynamická narativní role spočívá nejčastěji v tom, že je to ona, kdo na sebe bere roli znásilněné nebo ohrožené ženy/manželky. Tímto ohrožením kněžny Apraksie je synekdochicky vyjádřena hrozba pro celou Kyjevskou Rus a proto se s ní většinou neumí vyrovnat kníže Vladimir sám, nýbrž pouze jeho bohatýři, kteří Rus brání a kteří nezvané nápadníky zabíjejí: Hrdinou je např. Aljoša Popovič v případě, kdy si na hostině mezi knížetem a jeho ženou sedne pohanský a nectný bohatýr Tugarin Zmejevič (bylina *Aljoša Popovič a Tugarin*, např. Onč. 85), anebo je hrdinou Ilja Muromec, když narušitelem pořádků je obludné Idolišče, jež knížete zavře do vězení a Apraksii si zpupně posadí na klín (*Ilja Muromec a Idolišče*, Rybn. I, 6 nebo Gilf. I, 48). Tento typ bezbranné „pohádkové princezny“ je ztělesněn mj. také princeznou Zabavou Putatičnou (jež bývá označována za Vladimirovu *neteř*), kterou ze spárů draka Goryniče zachraňuje bohatýr Dobryňa Nikitič (např. Gilf. I, 5).

Jednu poněkud stinnější stránku manželství kyjevského knížecího páru představuje ale epizoda z bylin o Čurilovi („Cyrilkovi“) Pljonkovičovi. Kněžně Apraksii se totiž při pohledu na tohoto ruského Don Juana zamří oči, rozbuší srdce a samým rozčilením se během hostiny řízne do ruky. Rozdychtělá kněžna následně žádá svého manžela, aby krásnému Čurilovi udělil pozici správce jejich osobní ložnice, či alespoň pozici v její koupelně, kde by jí „doplňoval lázeň a podával osušku“. K knížeti Vladimir tyto žádosti odmítne, zatímco explicitně poukazuje na manželčinu možnou nevěru visící ve vzduchu, a obezřetně udělí Čurilovi úkol patrolovat kolem kyjevských hradeb. Když se však kněžna z blízkosti/ne-blízkosti svého idola zcela roznemůže, Vladimir střízlivě zhodnotí situaci, poděkuje Čurilovi za služby a raději navrhne, aby šel pracovat „kamkoliv se mu zamane“, tj. kamkoliv jinam, což Čurila rád přijímá (*Čurila Pljonkovič*, např. Par.-Soj. 1). Vidíme tedy, že ani obraz „ideální manželky“ ruského eposu nebyl ušetřen o aluze na její nevěru.

O dost emancipovanější obraz ženství, než jaký poskytuje kněžna Apraksie, nalézáme ovšem v postavě chytré Vasilisy Nikuličny, ženy Stavra (nebo: Stavjora) Godinoviče. Vasilisa je vlastně skutečnou hlavní postavou těchto novelistických bylin, které jsou nazvané po jejím muži – většina z padesáti dochovaných variant začíná tím, že se kupec Stavr chvástá na hostině u knížete Vladimira o svém bohatství a krásné ženě. V zápalu chvástání však překročí pomyslnou hranici únosnosti, když prohlásí, že jeho žena je tak chytrá, že by přelstila i samotného knížete s celou jeho družinou; Vladimir jej za tato slova dá vsadit do vězení. Když se o tom dozví Vasilisa, převlékne se za muže, přijme mužské jméno (Vasilij Nikulič) a vypraví se do Kyjeva manžela zachránit. Vydává se za nápadníka z „litevské země“ (častý bylinný obraz Ciziny), který jede žádat o ruku Vladimirovu dceru (jménem také Apraksie). Dcera samotná ale pojme podezření, že Vasilij je možná žena, a vymůže si sérii zkoušek, které mají za cíl otestovat, zda nápadník ve skutečnosti *není tím, kým se zdá být*. Úkoly představují např. společnou návštěvu sauny, zanechání „otisku širokých mužských ramen“ v posteli, zápas, střelbu z luku nebo hru v šachy. Vasilisa za pomoci své chytrosti skrze všechny úspěšně projde až k fingované svatební hostině a na ní si vyžádá zábavu od hráčů na *gusli*; když ji žádný skomoroch neuspokojí, chce nechat předvést proslulého hráče Stavra, jenž je prý zavřen ve Vladimirově žaláři. Když je tupý Stavr předveden před dvůr, nepozná svou ženu ani v okamžiku, kdy k němu ona pronáší řadu erotických narážek, které může pochopit pouze on. Teprve tehdy, když oba vyjedou mimo kyjevské hradby a Vasilisa se převlékne, dojde Stavrovi, že byl zachráněn a kým. Oba se pak naposled vrátí ke dvoru, aby Vasilisa vmetla Vladimirovi do tváře, že Stavr se nechvástal nadarmo, neboť jej i jeho dvořany nakonec skutečně dokázala přechytračit (*Stavr Godinovič*, např. Gilf. II, 151).

Vasilisa, která svou ženskou intuicí a moudrostí zachraňuje svého neschopného manžela, ztělesňuje typ „moudré panny“ či chytré horákyně. Její mužský převlek, podstoupené zkoušky a celý narativ poukazují na to, že bylina o Stavrovi mohla působit jako jakýsi genderový komutační test,¹¹ který zkušebně převracel zavedené tradiční vzorce a umožňoval posluchačům, aby si mohli důvěrněji „ohmatat“ základní předivo svého symbolického a společenského systému a lépe jej nahlédnout v jeho konzervativní podobě.

V podobném smyslu, tedy jako komutační testování hranic společenských klišé, je podle mne vhodné chápat také hojný výskyt bojovných poljanic, jakýchsi východoslovanských valkýr, které jsou schopné se hrdinům ruského eposu dokonce postavit v boji. Exemplární poljanicí je například Nastasja z bylin o Dunaji Ivanoviči. Tragický příběh Dunaje a Nastasji, který byl zaznamenán ve více než stovce textů, začíná obvykle pokynem knížete Vladimira, aby mu Dunaj jel do litevské země sehnat manželku, mladší dceru litevského knížete, nám již známou Apraksii. Dunaj uposlechne a stráví na litevském dvoře tři roky, během nichž se velmi sblíží se starší dcerou litevského vládce, s Nastasjou.¹² Když pak nakonec Dunaj požádá o ruku princezny Apraksie pro kyjevského knížete, litevský kníže bere žádost

¹¹ K sémiotické užitečnosti komutačního testu viz stručně R. BARTHES, *Elements of Semiology...*, s. 65–66.

¹² Opozice poljanici Nastasji a křehké princezny Apraksie je zde zdůrazněna i tím, že jsou sestrami.

jako urážku, vzhledem k tomu, že jeho starší dcera je stále bez muže, a pohrozí Dunajovi žalářem. Dunajova bohatýrská autorita je ovšem přesvědčivější, takže Apraksii nakonec pro Vladimira vymůže a odjíždí zpět do Kyjeva. Po cestě je však v poli napaden „tatarským bohatýrem“ ve službách litevského knížete – ohromný Tatar „řve jak divé zvíře“ a „syčí jako had“, ale Dunaj ho porazí, leč ušetří jeho život a ptá se jej na původ (což je bylinný *locus communis*). Tatar se vyjeví jako Nastasja, která mu připomene jejich společně strávené chvíle. Situace skončí tak, že Dunaj bere do Kyjeva vedle Apraksie i její starší sestru a slaví se dvojitá svatba: Kníže si bere Apraksii a Dunaj Nastasju.

Když se pak Dunaj začne na hostině chvástat, že mu nikdo není roven, jelikož byl schopen získat dvě nevěsty najednou, jeho žena si dovolí mu oponovat, že jsou věci, ve kterých se mu nikdo nemůže rovnat, ale že v otázce střelby z luku se nikdo nevyrovná jí, Nastasje. Dunaj, ruský bohatýr, pochopitelně takovou urážku nemůže nechat bez odezvy a přijímá nabízený duel v lukostřelbě. Ale Nastasja mluvila pravdu, střílí bezchybně, a když se Dunaj svým chabým výkonem naprosto znemožní, rozčílí se a namíří další šíp na její hrud'. Nastasja jej prosí o život v pozoruhodné promluvě, ať ji klidně ráčí potrestat třemi strašnými způsoby (bičování nahého těla důtkami namočenými v horké smole, vláčení koněm, k němuž je žena přivázána za vlasy, a pohřbení po pás do země a mlácení holí), ale ať ji nezabíjí, neboť brzy přivede na svět jeho dítě, které bude mít „stříbrná kolena“ a „zlaté lokty“. Dunaj ale v záchvatu vzteku a ponížení svou ženu zabije, „otevře její bílou hrud“ a když zjistí, že mluvila pravdu a nosila jeho syna, je přemožen žalem a zabije sám sebe. Z jejich vytékající krve pak vzniknou řeky Dunaj a Nastasja (která, na rozdíl od Dunaje, neexistuje; srov. bylinu *Dunaj*, např. Gilf. II, 94).¹³

S podobnou postavou silné a samostatné ženy, která se jen s obtížemi nechá „zkrotit“ mužem a nakonec je jím zabita, jsme se setkali i ve Svjatogorovských bylinách (poljanice v Me2 a Me3) a možná se některé aspekty tohoto charakterového typu zrcadlí i v postavě Svjatogorovy bezejmenné manželky, která jedná vůči svému muži dosti ambivalentně. To nás zde ovšem přivádí k dalšímu poměrně běžnému typu bylinných mocných žen, totiž k čarodějkám a nevěrným ženám.¹⁴ Archetypem bylinné čarodějky a ženy, která omámí a zneužije muže je nesporně zlopověstná Marinka, s níž má co do činění Dobryňa Nikitič. Už samo jméno „Marinka“ bylo v ruštině urážlivým apelatívem pro čarodějnici a erotickou

¹³ Srov. I. BAILEY – T. IVANOVA, *An Anthology of Russian Folk Epics*, s. 188–200; В. Я. ПРОПП, *Русский героический эпос...*, s. 134–154; J. HUBBS, *Mother Russia...*, s. 151; případně О. Ю. ТИХОМИРОВА, *Былина о богатыре Дунае (сюжетный тип)*, диссертация, Москва 2003. Existují i varianty, kdy Nastasja není poljanice, ale k její smrti dojde i tak prostřednictvím Dunajova chvástání o jeho lukostřeleckých schopnostech – pokouší se je dokázat tak, že chce prostřelit prstýnek umístěný na hlavě své ženy. Pochopitelně mine, ženu omylem zabije a po zjištění jejího těhotenství páchá sebevraždu.

¹⁴ Např. J. HUBBS, *Mother Russia...*, s. 149, považuje všechny tyto typy čarodějnic a mocných žen za „vestige of woman-centered social order“, což považují za přehnané tvrzení (není v její knize ostatně jediné takové), a jako nosné vidím spíše hledisko, které chápe tyto syžety jako zmíněné komutační testy.

svůdnici.¹⁵ Dobryňa se za Marinkou vydává navzdory dobře míněným doporučením své matky či sestry; když pak (podle varianty) zabije jejího manžela nebo ji jinak urazí a navíc odmítne nabídku k sňatku, Marinka Dobryňu prokleje a promění jej v tura. Dobryňova matka či sestra pak Marinku musí magicky přemoci a donutí ji proměnit Dobryňu nazpátek. Ten si ji pak vezme za ženu, ale konečné vítězství rádoby machistického hrdiny končí opět tragicky a Dobryňa kdysi ambivalentní Marinku nakonec zabije (srov. např. Gilf. II, 163).

Stejně tak svou ženu zabije (jak jsme viděli) Svjatogor, nebo například Ivan Godinovič, který ve své bylině ukradne ženu, která je zaslíbena jinému muži: Ivan pak bojuje s jejím snoubencem, který ji legitimně chce zpět. Když ji Ivan žádá, aby mu podala nůž, jímž by původního snoubence zabil, ona jej dá snoubenci (což je eticky celkem ospravedlnitelné rozhodnutí), který Ivana sváže ke stromu a donutí jej se dívat, jak se s dívkou „zabavuje“. Ivan pak ale magicky snoubence zabije a žena jej prosí o slitování; Ivanova dvojaká odpověď ji však donutí k útoku na něj, na který Ivan reaguje tím, že dívku brutálně popraví, odřezáváje postupně její různé údy a orgány, které měly co do činění s jiným mužem (tak např. v Gilf. II, 188).¹⁶ Průběh konfliktu v rámci milostného trojúhelníku v bylině o Ivanu Godinoviči je v několika ohledech pozoruhodně inverzní vůči tomu, jak se situace vyvine ve svjatogorovských bylinách: Žena je zde svedena milencem (nikoliv naopak), manžel, resp. původní snoubenec, ji chce zpět a snaží se zabít milence (nesbratřuje se s ním), manžel milence znehybní a donutí jej sledovat legitimní soulož (místo aby inhibovaný milenec souložil s ženou za nevědomosti manžela), ale nakonec se milenec osvobodí a zabije manžela i ženu (místo aby žena byla zabita manželem a manžel zemřel vlastní vinou).

Z uvedených příkladů je každopádně zjevné, že ruští bohatýři to s ženami příliš dobře neumí. Pokud jejich snaha o narušení ženiny svobody a důstojnosti nekončí podle jejich představ, raději ženu zabijí, než by strpěli domnělou potupu. Příklady takto nehodných a zrádných žen, které podvedly své muže a zaplatily za to životem, lze v rámci bylinných syžetů doplnit ještě zejména o Marju „Bílou Labuť“, kterou pro sebe získá Michajlo Potyk (a následně je jí zrazen a málem zabit v sérii tří pokusů o Michajlovu inhibici; srov. Gilf. I, 6). Příklad Michajla a Marji je sice nesmírně zajímavý a bohatý a poněkud narušuje obvyklý obraz machistického bohatýra a zneužitě ženy (Marja se k Michajlovi chová odporně a zrádně zcela neopodstatněně), ale není třeba jej na tomto místě důkladně rozebírat, podstatný je pouze ilustračně.

Již teď je ovšem zřejmé to základní, co ze shrnutých příkladů vyplývá, totiž, že když v bylinách bohatýr přichází do styku s mocnou, jinou ženou, končí to obvykle pro oba (nebo minimálně pro ženu) tragicky a krvavě, nikoliv pohádkově. Konkrétní realizace tohoto nezdárného konce jsou různé a v záplavě topoi se můžeme jen domnívat, které syžety mohly v posluchačích vzbuzovat přímé aluze na svjatogorovské byliny a jejich pojetí – zejména na významný moment, kdy je za nevěru potrestána smrtí manželka, patrně z důvodu symbolic-

¹⁵ I. BAILEY – T. IVANOVA, *An Anthology of Russian Folk Epics*, s. 98.

¹⁶ Srov. I. BAILEY – T. IVANOVA, *An Anthology of Russian Folk Epics*, s. 177–187.

kého ohrožení manžela ve společnosti, v níž je manželství silnou institucí (viz výše, kapitola 2.3.9). Důkladná strukturální analýza všech těchto příběhů a reprezentativního počtu jejich variant by jistě ukázala hlubší horizonty bylinného pojetí manželství a jejich vztah ke svjatogorovské interpretaci tohoto konceptu – tato analýza by však byla neúměrně rozsáhlá a pro závěry této práce není až tak podstatná.

I bez toho je však zřejmé, že ty varianty Svjatogorova příběhu, v nichž žena figuruje, smysluplně zapadají do kontextu imanentní tradice ruských bylin a toho, jak tato tradice zachází z konceptem ženství a manželství a jak se zabývá příběhy o narušení těchto rámců. Viděli jsme, že v bylinách se často setkáváme s problematizací konceptu klidného a ideálního manželského svazku, že bylinní bohatýři mají s mocnými ženami zásadní problémy, které vždy končí smrtí alespoň jednoho ze zúčastněných, a také jsme mohli nahlédnout, že ukrást někomu ženu (nebo dceru) patřilo sice k praktikám zřejmě běžným (zde se pohybujeme pravděpodobně spíše poblíž kyjevského sémantického horizontu), ale že výsledek takového činu nemusel někdy vést k zamýšlenému cíli a mohl dopadnout zle.

Problémem se ženou, který skončil tragicky, trpěl také Svjatogor, což jsme již ilustrovali dostatečně. Oproti tomu Iljův vztah k ženám je podivný a pozoruhodný. U Ilji je vždy akcentována jeho bojovnická a hrdinská stránka, která takřka hraničí s asexuálností. Svjatogorovou ženou je sice Ilja sveden a vyspí se s ní, ale místo toho, aby následně zabil Svjatogora a po neúspěšném pokusu o soužití i ženu (jako např. Ivan Godinovič nebo Dobryňa s Marinkou), Ilja o ženu nejeví zájem a sbratří se se Svjatogorem. Stejně tak Iljův vztah k jiné ženě, k matce jeho budoucího syna Sokolníka, je poněkud chladný (jak ještě uvidíme níže) a jakýmkoliv jiným pokusům o zkorumpování sexem (např. v bylině *Tři cesty Ilji Muromce*) Ilja vždy zdárně odolává a vychází z příběhu jako asketický *moloděc*, i když je asi možné tušit, že řada jiných bohatýřů, s jejichž sexuálními trablemi jsme se výše stručně seznámili, by asi svodům podlehla a skončila nakonec nesmírně špatně.

To, že vše může dopadnout špatně, obvykle v bylinách vědí (nebo minimálně tuší) matky. Hrdinova matka (popřípadě sestra, tj. první nejbližší matrilineární příbuzná) dává hrdinovi často rady či nařízení, jak se má chovat – mj. jiné právě vůči konkrétním ženám (tak u Dobryni, Dunaje, či matky Chotena Bludoviče [srov. např. Grig. III, 373]); obecné rodičovské nařízení jsme viděli na příkladu Iljova tabu nebojovat se Svjatogorem a dalšími bohatýři. Dobrý vztah k matce mají zejména hrdinové ze skupiny „starších bohatýřů“, Volch Vseslavjevič, jenž je svou matkou iniciován do vojenského stavu (viz níže, kap. 3.1.5), a Mikula Seljanovič, jehož „má ráda Máti Syrá Zem“. My jsme ostatně v protikladu k těmto příkladům jasně viděli, že Svjatogor nemá problémy se ženami pouze na úrovni vztahu k manželce, ale že má určitý konflikt i se samotnou Matkou Zemí, která jej odmítá kvůli jeho kolosální síle nést – to je další z důležitých neuralgických bodů ve svjatogorovských bylinách, kde narážíme na skutečnost, že Svjatogorova postava celým svým macho-bytím odmítá přijmout jakékoliv fazety matrifokálních institucí: metaforicky řečeno, s matkou „nemluví“ a svou ženu (a) unese, nebo (b) pokouší se ji zabít, ona jej následně podvede a on ji

nakonec zabije. A to vše podle mne pouze proto, aby mohl v narativu splnit svou roli jakožto Iljův iniciátor a mentor a aby byl důraz byliny položen na vztah patriforkální, na vztah mentora a žáka, a analogicky otce a syna.

Je-li totiž korpus bylinné epiky v tomto ohledu něčím specifický, tak hlavně tím, že zatímco je v něm nadmíru přítomen koncept silných, moudrých a důležitých matek, tak *silného otce* v bylinách zcela postrádáme. Často nenajdeme ani postavu *jakéhokoliv* otce. To je pro epiku z patriarchálního prostředí vycházejí a v patriarchálním prostředí tradovanou nanejvýš hodno badatelské pozornosti. Onen pomyslný „Otec Kyjeva“, totiž Jasně Slunéčko Vladimír, vystupuje spíše jako impotentní slaboch, jako pouhý sponzor v pozadí; stejně tak všichni ostatní vládci (litevští, tatarští, indiští...). Postavu silného, autoritativního otce v bylinách nenacházíme – tedy s výjimkou svjatogorovských bylin, jak už čtenář druhé části této práce ví. K tomuto velmi zajímavému zjištění se vrátíme za krátký čas, hned poté, co se podíváme na zbylé konstitutivní motivy, které jsme si výše vytkli jako hodny zkoumání.

3.1.3. Osud, hřích, smrt a duše ve folklorních představách

Už výše jsme si naznačili, že pojetí svatby a manželství bylo v ruském folkloru úzce spojeno s osudem a životním údělem člověka: Osudovost spojení muže a ženy byla častokrát tematizována ve svatebním obřadu jejich společným jídlem, svazováním, posazováním na jednu židli,¹⁷ případně zakováváním do věnce.¹⁸ V souvislosti těchto zvyklostí se také ukazuje další možný aspekt Svjatogorova podivného nošení jeho ženy v kapse – viděli jsme, že toto nošení v kapse symbolizuje v bylinách sice v první řadě výraznou podřízenost a poníženost nošeného, ale zároveň dost možná naznačuje i jakési splynutí a promíšení dvou postav, které se v tomto vztahu ocitnou – za prvé tak splývá Ilja se Svjatogorem, aby se mohl s jeho ženou vyspat, ale za druhé rovněž do jisté míry splývají Svjatogor a jeho žena do jedné duální postavy manželského páru.

Zmínili jsme rovněž milostnou divinační praxi, která měla dívce odhalit jejího osudem předurčeného mládence. V té se odrážela představa předepsaného životního údělu, v němž je vepsán i osudově předurčený manžel či manželka. Tato představa se projevuje mimo jiné i v tom, že ruská fráze „najít osud“ (*судьбу найти*) byla metaforickým označením pro šťastné manželství.¹⁹ Také s tímto osudovým aspektem vztahu jsme se setkali ve svjatogorovských bylinách, když Svjatogor od stařečka v kovárně dozvěděl, kdo je jeho osudem danou ženou a kde se nachází. Také jsme viděli, že tomuto osudu neunikl. Osudovému směřování ke vztahu s ženou ostatně v bylinách nedokáží zabránit ani zákazy a nařízení rodičů

¹⁷ I. A. SEDAČKOVÁ, „The Notion of Fate...“, s. 12.

¹⁸ А. В. ГУРА, „Брак“, in: С. М. ТОЛСТАЯ (ed.), *Славянская мифология...*, s. 55.

¹⁹ Kdežto nešťastná svatba se popisovala idiomy *не на судьбе жениться, выйти не за судьбу, а nebo не дал судьбы Господь*, srov. I. A. SEDAČKOVÁ, „The Notion of Fate...“, s. 13.

(Dobryňa, Dunaj), ani snaha jedince toto směřování zvrátit či narušit (Svjatogor, Ivan Godinovič).

To, co k osudu naopak vede, souvisí úzce s konceptem *hříchu*, který se v bylinách o Svjatogorovi projevil na rovině jeho zpupného chvástání a neustálé vzpouře právě proti plynutí fatalistického osudu. Folklorní koncept hříchu a provinění v ruské kultuře zpracovala v křesťanském i předkřesťanském kontextu (ale zcela bez ohledu na bylinný folklor) etnolingvistka S. M. Tolstaja. Ukazuje, že v nejstarším, ještě předkřesťanském pojetí hříchu jako obecného provinění se odráží právě představa o narušení (nebo i pouhé snahy o narušení) daného kosmického řádu, jako např. zpupnost vůči nebeské síle či porušování společenských a církevních pravidel – stručně řečeno narušování kulturně podstatných sémiotických opozic typu *nebe – země, Bůh – člověk, žena – muž*, atd.²⁰ A je zjevné, že takováto vážná provinění musí být po zásluze potrestána – a to nejlépe smrtí provinilce.

S osudovostí je tak inherentně spjata rovněž smrt, která byla pojmána jako něco, co je vepsáno do životního příběhu člověka již od jeho počátku, obvykle Bohem nebo nějakou jinou vyšší mocí.²¹ Výše jsme se vnitřní strukturální analýzou pokusili předvést, že právě Svjatogorova smrt je to, k čemu celý narativ neodvratně směřuje a co jej završuje – komplementárně k Iljově probíhající iniciaci, získání síly a nabývání životní pozice a údělu, samozřejmě. Svjatogor v průběhu narativu neustále bojuje proti a vzpírá se osudovému předurčení, které je před něj kladeno. Nakonec ale vždy ve vyvrcholení krizových situací, kdy už je výsledek jasný (tj. po incidentu s tíhou a po uvěznění v rakvi), odevzdaně uznává výrok osudu, který mu byl přichystán, a přijímá svou sudbu, totiž smrt, a „vypouští duši“.

Pojetí duše u slovanských národů, které etnolingvisticky zpracovávala též Světlana Tolstaja, se v řadě aspektů nijak nelišilo od dalších indoevropských národů a bylo taktéž notně ovlivněno pojetím křesťanským.²² Folklorní doklady, z nichž můžeme o konceptu duše něco vyvozovat, se týkají nejčastěji dvou rámujeících událostí v životě člověka: narození a smrti (popřípadě dalších krizových bodů jako je vážná nemoc či pocit strachu). Narození dítěte a původ a získání duše ponechme nyní stranou²³ a věnujme se okamžiku smrti.

Duše v pojetí symbolické soustavy slovanského folkloru může sídlit prakticky ve všech myslitelných částech těla, nejčastěji však v hrudi, ústech, hrdle, ale i v kostech či krvi – odkud také v okamžiku smrti vychází z těla ven.²⁴ Zejména představy o krvi jakožto substanci, s níž se duše prolévá tělem,²⁵ jsou pozoruhodné vzhledem k výše citované variantě On4, kde se o Svjatogorově síle praví, že „se mu žilami / neposedně prolévá“. Mnohem častě-

²⁰ С. М. Толстая, „Грех в свете славянской мифологии“, in: О. В. Белова (ed.), *Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции (Сборник статей)*, Москва: Академическая серия, 2000, s. 9–43.

²¹ *Tamtéž*.

²² Viz С. М. Толстая, „Славянские мифологические представления о душе“, s. 58.

²³ Viz *tamtéž*, s. 60–62.

²⁴ *Tamtéž*, s. 55–57. Srov. А. А. Плотникова, „Душе“, in: С. М. Толстая (ed.), *Славянская мифология...*, s. 150–151.

²⁵ Viz С. М. Толстая, „Славянские мифологические представления о душе“, s. 65.

jší je ovšem představa duše jakožto vzdušné, éterické substance – o spojitosti slov *duch* a *duše* jsme se již zmiňovali (kapitola 2.3.5). Tak se tedy duše popisuje jako *vzduch, dech, mlha, pára* či *dým*;²⁶ její vzdušné a dušné projevy jsme potkali v oněžsko-pudožských variantách, kdy Svjatogor předává Iljovi sílu právě dechem, v podobě „husté páry“ jsme se s ní zase setkali na rozhraní regionů (Ku1, Me2). Duše v této podobě obvykle vychází z těla právě v okamžiku smrti²⁷ a symbolizuje tak okamžik, kdy životadárná substance definitivně opouští tělo, případně kolem něj ještě určitý daný čas krouží a může ohrožovat živé lidi.²⁸

Duše, která opustila tělo, tedy může ještě v určitém smyslu interagovat s lidmi tohoto světa, ze slovanského prostoru však nemáme dochovány žádné doklady o víře v metempsychózu čili převtělování duší. Ostatně ani u Svjatogora tuto představu v pravém slova smyslu nenalezneme – Svjatogor sice předává Iljovi svou sílu, ale on sám v rakvi umírá. Předává jen část své síly, životadárnou energii. To pouze my, pod tlakem většinově protežovaného pojetí oboněžských bylin, bychom mohli vyvozovat, že svým dechem předává Svjatogor Iljovi vedle síly také duši, část svojí identity.

Nicméně při pohledu na *pěny, poty a síly* (a možná i *sliny*), jimiž je síla metaforizována v mezeňsko-pečorských bylinách, musíme tento pohled lehce poupravit. V těchto severních variantách se zřejmě setkáváme s mnohem archaičtějším pojetím metaforizace lidské vitální energie, která nepředstavovala jeho „duši“ (křesťansky řečeno), jeho identitu a osobnost, nýbrž životadárnou substanci, již byl naplněn a která spoluurčovala jeho výjimečný bohatýrský status.

Zatím ponechejme tuto otázku otevřenou – vrátíme se k ní v kapitole 3.2.6, kde se podíváme na to, jak byla duše, síla a obecně vitální energie člověka pojmána v jiných indoevropských kulturách. Uvidíme, že konceptualizace takovéto duše/síly do podoby jakési bělostné fluidní substance, velmi blízké celé řadě tělních tekutin (pára z dechu, pot, mléko, sperma...), byla poměrně běžná, a že právě toto „fyzické“ a hmatatelné pojetí životní síly člověka může vrhnout světlo na naznačenou hypotetickou archaičnost představ, které jsou obsaženy v severních svjatogorovských bylinách.

3.1.4. Osud, chvástání a smrt v bylinách

Co se týče pojmání osudovosti a smrt v bylinné tradici, nelze je oddělit od topiky chvástání, neboť tyto kategorie tvoří úzce provázaný sémiotický klastr. Je také nutné zdůraznit na tomto místě důležitou skutečnost: Ruští bohatýři v bylinách *nikdy neumírají v boji*. To je zásadní poznatek, který musíme mít na paměti, pokud chceme pochopit Svjatogorovu ústřední epickou funkci, totiž jeho smrt.

²⁶ Podrobněji *tamtéž*, s. 73n.

²⁷ Dochované jsou i zoomorfní podoby duše opustivší tělo, nejčastěji je to pták (holubice, kukačka), moucha, motýl, ale i nelétavá zvířata jako myš (!), srov. *tamtéž*, s. 71 a 77.

²⁸ *Tamtéž*, s. 78–90.

Bylinný bohatýr může být v boji s nepřitelem zraněn, může mít na kahanu, ale nikdy neumírá, umírá pouze jeho protivník, zabit hrdinou, který v poslední chvíli získává navrch. Existuje pouze jediná možnost smrti pro hrdinu ruské epiky – sebevražda. Ta navíc obvykle není nijak dobrovolná, ale je vynucená plynutím fatalistického, „psaného“ osudu, který je v bylinách všemocný, a jehož kolesa jsou uvedena do pohybu nějakou hrdinovou zpupností, nejčastěji aktem sebechvály a chvástání se. Aspekt chvástání jakožto osudové předzvěsti smrti jsme naznačili již v rozboru epizody ТІІА (kapitola 2.3.3), nyní se podíváme na další příklady z bylinné tradice.

Že chvástání jakožto čin nezměrné pýchy a arogance vede ke smrti (nebo minimálně ohrožení života) dotyčného chvastouna, jsme viděli rovněž v pár příkladech výše. Dunaj se chvástal, že se mu nikdo nevyrovná v lukostřelbě, v důsledku čehož byl nucen zabít (nebo omylem zabil) svou ženu Nastasju a pak žalem i sám sebe. Stavr Godinovič se chvástal inteligencí své ženy, za což zaplatil životem jen málem (možná proto, že jeho prostoduché chvástání bylo ve skutečnosti pravdivé). Jinak ovšem obdobná samochvála dopadla pro hrdinu jménem Danilo Lovčanin. Danilo se na hostině vychloubal krásou své ženy, díky čemuž po ní zatoužil kníže Vladimir. Než aby však Vasilisa Nikulišna (ano, stejné jméno jako Stavrova moudrá žena!) byla Danilovi nevěrná, spáchala raději sebevraždu (nesplnit přání knížete bylo zjevně stejně strašnou eventualitou) – když pak Danilo spatřil smrt svojí ženy, přemožen žalem se probodl nožem (např. Kir. III, 2).²⁹

Tragickou sebevraždou skončí také chvastounství Suchmana (Suchmaťjoviče nebo Odychmanťjeviče), který se chvástá, že uloví knížeti Vladimirovi krásnou živou labuť. Během cesty na loviště však Suchman narazí na tisícíhlavou tatarskou armádu, s níž se utká, porazí ji, a ačkoliv je vážně zraněn, obváže si rány a jde říci knížeti, co se stalo. Kníže mu jeho historiku o tatarské armádě nevěří a nechá jej vsadit do žaláře za pusté chvastounství, neboť slíbenou labuť nepřinesl. Když kníže zjistí, že Suchman hovořil pravdu, propustí jej, ale Suchmanova čest již utrpěla tolik, že se bohatýr rozhodne jet do širého pole, strhá ze sebe obvazy, umírá a z jeho krvácejících ran vytéká řeka Suchman (např. Mark. 11).³⁰

Potupná smrt způsobená nikoliv chvástáním, nýbrž pyšným proviněním se proti obecnému řádu a morálce, potká zase novgorodského rebela Vasilije Buslajeviče, jenž nakopne na zemi ležící lidskou lebku, která mu pak zvěstuje zlý osud. Když na ni pak v reakci Vasilij ještě plivne, jeho osud je zpečetěn: Když se o něco později při výpravě do Svaté země Vasilij s družinou baví skákáním přes jakýsi náhrobek na vrcholku Soročinské hory, Vasilij

²⁹ Viz В. И. КАЛУГИН (ed.), *Былины*, Москва: Современник, 1986, s. 406–412. Srov. A. E. ALEXANDER, „The Death of the Epic Hero in the *Kamskoye Poboishche* Bylina“, in: *The Slavonic and East European Review* 118 (January 1972), s. 1–9: 7.

³⁰ Viz В. И. КАЛУГИН (ed.), *Былины*, s. 293–297.

chce skákat podél, ale nešťastně zakopne, zabije se a je na hoře pohřben v rakvi spolu s onou profetickou lebkou (např. KD 19, nebo Onč. 89).³¹

Je to tedy vždy chvástání anebo zpupnost, které vedou ke smrti nebo k problémům v životě epického hrdiny. Ruští bohatýři jsou jinak, zdá se, nesmrtelní – včetně Ilji Muromce, kterému, jak již víme, „smrt v boji není psána“. Jedinou výjimku v tomto ohledu představuje „eschatologická“ bylina *Kamská bitva* (*Камское побоище*), známá ve čtrnácti variantách, která je jakýmsi východoslovanským *ragnarokem*, vyprávěním o konci bohatýřů na Svaté Rusi.³² V této bylině je většina nejdůležitějších ruských bohatýřů pod vedením Ilji Muromce shromážděna k poslední bitvě proti neporazitelné tatarské armádě, která oblehla Kyjev. Zpočátku se bitva vyvíjí pro kyjevské dobře, což ale způsobí, že se někteří bohatýři (ve variantě Mark. 81 např. Aljoša Popovič a Gavriilo Dlouhopolský) začnou chvástat, že kdyby bylo sčodiště do nebe, „porazili by sílu nebeskou“.³³ V reakci na to ale pobitá tatarská armáda začne znovu ožít, dva chvastouni se zaleknou, utečou z boje a spáchají svými kopími sebevraždu (zatímco zbylí hrdinové se nebeské síle omluví a přežijí; tak např. v Mark. 81 a 94, Onč. 26, Sok.-Čič. 34). V jiných verzích však po tatarském zmrtvýchvstání prchají z bojiště všichni bohatýři a utečou do hor, kde do jednoho zkamení (např. Ast. 33, Grig. 64).³⁴ Bohatýři ani v nejstrašnější bitvě kyjevské Rusi, kterou jsou navíc historickou nutností souzeni prohrát, neumírají – místo toho jsou v důsledku své zpupnosti nuceni uprchnout a jsou potrestáni proměnou v kámen na vrcholku hory. Chvástání zde funguje takřka jako ospravedlnění a narativní klička, která má bohatýře zachránit před potupnou smrtí z rukou nepřítele.

Chvástání a arogantní zpupnost bylo jednoduše v bylinném pojetí špatné, přičilo se pojetí bohatýřské morálky a v archaických vrstvách folkloru je vždy potrestáno potupnou anebo tragickou smrtí.³⁵ Viděli jsme to ostatně v případě Svjatogorovy zpupnosti proti uspořádání světa, kdy chtěl otočit celou zemi, i v případě zpupnosti Svjatogorova „epigona“, vojína Oniky, který se svým chvastounstvím také obracel proti řádu bytí.

Jedině „uctivý“ a „znalý“ (*вежливыи*) Dobryňa Nikitič v bylinách ví, že chvástání je špatné a nebezpečné a tak „ničím se Dobryňuška nechvástá“ (Gilf. II, 79) – avšak i Dobryňa v několika variantách *Kamské bitvy* zahyne, a to neméně potupně: Během úprku z pole je poražen poljanicí, *babou* jménem Latyngorka. Ilja Muromec jej sice zachrání a Latyngorku zabi-

³¹ Viz I. BAILEY – T. IVANOVA, *An Anthology of Russian Folk Epics*, s. 317–328, příp. В. И. КАЛУГИН (ed.), *Былины*, s. 477–484. Srov. W. E. Harkins, „Boasting in the Russian Byliny“, s. 160.

³² Spory se vedou o tom, nakolik tato bylina odráží historickou porážku Rusů bojujících proti tataro-mongolským vojskům – a která porážka by to konkrétně měla být. Nejčastějším kandidátem na historický předobraz je bitva u řeky Kalky v r. 1224, srov. A. E. ALEXANDER, „The Death of the Epic Hero...“, s. 1–2.

³³ Topos: srov. Svjatogorovo chvástání v Me1.40–42.

³⁴ Srov. A. E. ALEXANDER, „The Death of the Epic Hero...“, s. 3–4.

³⁵ V několika málo pozdějších, novelistických bylinách, je smrt pouhou hrozbou z chvástání plynoucí; tak např. chvástání kupce Sadka vede k jeho nebezpečné výpravě do království Mořského cara, a chvástání Butmana Kolybanoviče mu vyslouží u knížete trest smrti, který je ale odvolán, kdy Butman připomíná své chrabré a užitečné činy v minulosti.

je (Iljovi nedělá problém vraždit ženy), ale Dobryňova potupa je tak velká, že raději spáchá sebevraždu (tak v Mark. 81 a 94, Sok.-Čič. 34). (Dobryňovy zážitky se ženami prostě nikdy nedopadají dobře, ať už se jedná o čarodějnici Marinku, o jeho ženu, kterou mu málem přebere Aljoša, anebo o útočnou babu Latyngorku.)

Zdá se, že jediný, komu chvástání kdy prošlo, aniž by za něj byl nějak potrestán, je tak Ilja Muromec. Viděli jsme výše, že když mu byla v jeho rodném domě poskytnuta síla, odpověděl na dotaz, jak se cítí, takřka stejnými slovy o otáčení země, jaká se stala nakonec osudnými Svjatogorovi nebo Onikovi. Iljova síla je však následně umenšena a z jeho slov není vyvozen žádný zjevný trest. Je to pozoruhodné. Ilja je v bylinách líčen jako výjimečně kladný bohatýr a v jeho obrazu nacházíme jen málo stop charakterových vad či stínů. Ilja Muromec je největší kladný hrdina bylinné epiky a proto mu prochází řada lehce ambivalentních činů, jak jsme ostatně měli možnost vidět v analýze svjatogorovského narativu na mnoha detailech (např. útok na Svjatogora, vyspání se s jeho ženou, nebo jeho bezděčné zakování do rakve).

Ilja je navíc zřejmě jediný, kdo má možnost si v rámci fatalistického plynutí osudu volit podle vlastního uvážení. Tak to alespoň naznačuje populární bylinný syžet *Tři cesty Ilji Muromce*, v němž Ilja dojde během své cesty stepí na křižovatku, na níž mu kamenný rozcestník nabízí tři možnosti: Dá-li se jednou cestou, bude zabit, dá-li druhou cestou, bude ženatý, dá-li se třetí cestou, bude bohatý. Ilja si v některých variantách vybírá jen jeden směr řka, že ostatní dva ho nezajímají (tak si obvykle vybírá cestu, na níž má být zabit a hrdinsky pak vyvázne živ), ale v řadě variant Ilja postupně uskuteční všechny tři cesty a v každém případě triumfuje (např. Ast. I, 13).

Na indoevropské kořeny motivu tří činů hrdiny (a jejich trojfunkční charakter) v této bylině upozornil G. Dumézil.³⁶ Je pozoruhodné, že zatímco ve většině tradic má tato mytematická struktura tří hrdinských činů podobu spíše tří prohřešků válečníka (*les trois peches du guerrier*), případně jeho trojitě a trojfunkční smrti,³⁷ v ruské epice je tento motiv rozpracován jako tři kladné a hrdinské činy. Skupinu loupežníků na „cestě smrti“ Ilja porazí (F2), nástrahám svůdných žen na „cestě svatby“ Ilja nepodlehne (F3; o Iljově sexuální asketičnosti jsme již hovořili) a nabytý poklad na „cestě bohatství“ Ilja použije ke stavbě kostela (F1).

Ilja si každopádně svobodně volí pořadí svých skutků a situace, do nichž se vrhá, dopadají přesně opačně, než měly dopadnout podle nápisu na kameni – a to už víme, jak to obvykle s „psaností“ osudu v bylinách chodí. Ilja se zřejmě vymyká průměrnému osudu standardního ruského bohatýra a jeví se jako dítě štěstěny kontinuálně od svého zázračného uzdravení, přese všechny bohatýrské činy až po završení svého života. Jeho situace ve svjatogorovských bylinách jsou toho jen dalším důkazem – zatímco Svjatogor se marně snaží

³⁶ G. DUMÉZIL, „Les trois derniers voyages d'Ilja de Mourom“, in: Týž, *La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais*, Paris: Gallimard, 1983, s. 192–198 (případně v kompletní edici jeho *Esquisses de mythologie*, Paris: Quarto Gallimard, 2003, s. 468–474).

³⁷ G. DUMÉZIL, *Mýtus a epos II*, s. 19–149.

svému osudu uniknout a zvrátit jej, jeho činy vedou jen k potvrzení nalinkovaného plynutí událostí, Ilja však ze všech nebezpečných situací, do nichž se občas nebezpečně vrhá, vychází jako vítěz. Ilja v tomto smyslu zřejmě naplňuje ideální životní úděl aristokratické vojenské vrstvy – síla, štěstí, vítězství a věčná sláva. Syn sedlácké rodiny z okrajové provincie Kyjevské Rusi se z nějakého důvodu stal nejvýznamnějším ruských bohatýrem a ochráncem země proti jejím mytologickým nebo politickým nepřátelům.

3.1.5. Fragментy iniciace

Abychom důvody jeho výjimečného postavení lépe nahlédli, musíme se v perspektivě komparativní podívat na jeho iniciaci, jejíž strukturu jsme ve svjatogorovských bylinách identifikovali. V tomto ohledu nás tedy bude dále zajímat, co nám různá etnografická a folklorní data mohou říci o tom, jak mohla probíhat iniciace do dospělosti v archaické slovanské společnosti. Tím mám na mysli přechodové rituály, které se týkaly uvedení adolescentního jedince do stavu dospělosti, a na ně navazující praxi výuky a uvedení do znalosti praktických a pro danou společnost důležitých umění, řemesel a zručnosti, a dále zvyklostí, morálky a hodnot, na nichž stojí společenský řád.

Stranou ponechme rituály postřižin (*ностризу*) chlapců a zaplétání vlasů dívek, neboť se jedná o iniciační rituály probíhající v raném dětství a mající za cíl primárně utvoření genderové klasifikace jedince,³⁸ stejně tak ponechme stranou veskrze dívčí iniciační rituály³⁹ a s ohledem na obsah svjatogorovských bylin se věnujme pouze přechodu adolescentního mladíka do společenství starších mužů.

V indoevropských archaických kulturách byl velmi rozšířen zvyk utváření mládežnických „bojových“ skupin, v odborné literatuře nazývaných *Männerbünde*, které jakožto rovnostářské společenství jedinců stojících na pomezí dětství a dospělosti, jedinců dočasně vyčleněných z většinové společnosti (moment Turnerovy *liminality* a *communitas*⁴⁰), žilo po nějaký čas mimo území komunity, obvykle v divočině (lesy, hory, atd.).⁴¹ Pro slovanskou společnost není tento zvyk explicitně doložen v podobě náboženského rituálu, ale z fragmentů folkloru a jiných pramenů se jej extrapolačně pokusili rekonstruovat Emília Horváthová⁴²

³⁸ A. JOHNS, *Baba Yaga: The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*, New York: Peter Lang, 2010, s. 21; В. Г. БАЛУШОК, „Инициации древних славян: попытка реконструкции“, in: *Этнографическое обозрение* 4 (1993), s. 57–66: 59.

³⁹ K nim srov. G. MAIELLO, „Sexuální život Slovanů“, s. 80–83; s opatrností také J. HUBBS, *Mother Russia...*, s. 24n.

⁴⁰ V. TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, s. 94–203.

⁴¹ K *Männerbünde* viz zejména disertaci STIGA WIKANDERA, *Der arische Männerbund: Studien zur indoiranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Uppsala 1938; pro novější shrnutí nejpodstatnějších aspektů viz M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, s. 448–454 a A. SAUZEAU & P. SAUZEAU, *La quatrième fonction: Alterité et marginalité dans l'idéologie des Indo-Européens*, Paris: Les Belles Lettres, 2012, s. 152–163.

⁴² Э. ХОРВАТОВА, „Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян“, in: Н. И. ТОЛСТОЙ (ed.), *Славянский и балканский фольклор*, Москва 1989, s. 162–173.

(na základě etnografických výzkumů chlapeckých skupin na Slovensku) a opakovaně v řadě statí V. G. Balušok⁴³ (na základě bylin, pohádek i staroruských letopisů). Balušok, s nímž jsme se již setkali jako s interpretem Iljova uzdravení jakožto iniciace,⁴⁴ předkládá možnou podobu tohoto rituálu následovně: Mladíci byli nejprve vystaveni rituální šikaně a ponížení ze strany starších mužů poté odvedeni mimo teritorium společnosti, obvykle do lesa či jiné divočiny, která symbolizovala jednak zjevné vyčlenění, jednak rituální smrt a rozpuštění v *communitas*. Zde byli iniciováni do znalostí spojených s válečnictvím, a poté mělo následovat znovuzrození a reintegrace do společnosti.⁴⁵

Jakožto určitý relikt tohoto rituálu spatřuje Balušok také aristokratický zvyk (rozšířený i v západní Evropě) dávat syny na výchovu k jinému bojarovi.⁴⁶ Chlapec se tak stal chráněncem jiného muže, na jehož dvoře a ve společnosti jeho synů a ostatních družiníků vyrůstal jako panoš – v době kyjevské Rusi se tato instituce nazývala *kormilstvo* (кормильство).⁴⁷ Mladý družiník se měl po dobu svého učňovství naučit kromě pokory zejména zacházet se zbraněmi, házet kopí, střílet z luku, ovládat meč, jezdit na koni, lovit, veslovat, atd.⁴⁸

Ve svjatogorovských bylinách jsme již výše zkoušeli identifikovat některé kontury náležící zřejmě k tomuto komplexu představ a zvyklostí. Jednak je celý děj byliny umístěn do liminálního a segregovaného území Svatých hor, které stojí v opozici k „širému poli“, k celé Rusi. Ilja je také Svjatogorem urážen a zřetelně ponížen – jeho útoky na Svjatogora jsou glossovány slovy o „ruském komárovi“ a potom je Ilja potupně vložen do kapsy. V následném navázání pobratimství mezi oběma hrdiny vidíme stopy již jiného rituálního vztahu, který nezahrnuje ponižování natolik výrazně: Svjatogor se stává Iljovým „starším bratrem“, zatímco Ilja je bratrem „mladším“, v čemž spatřujeme primárně vztah hierarchický, vztah mentora a žáka, iniciujícího a inicianda. Můžeme se i hypoteticky domnívat, že postavení Svjatogora k Iljovi mohlo být blízké i pojetí tzv. „křestního otce“,⁴⁹ tedy konceptu, který v patriarchální křesťanské společnosti snad nahrazoval avunkulátní vztah známý z matrifokálních společností.

Jiné iniciační momenty jsme již zmínili v případě uzdravení Ilji Muromce, kde nacházíme aspekty onoho „druhého zrození“ hrdiny (uzdravení, získání síly) ležícího po celý život

⁴³ В. Г. БАЛУШОК, „Инициации древних славян попытка реконструкции“, in: *Этнографическое обозрение* (4/1993), s. 57–66; ТҮЖ, „Инициации древнерусских дружинников“, in: *Этнографическое обозрение* (1/1995), s. 35–45; а ТҮЖ, „Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации“, in: *Этнографическое обозрение* (3/1996), s. 92–98.

⁴⁴ Srov. В. Г. БАЛУШОК, „Ищеление Ильи Муромца: Древнерусский ритуал в былине“.

⁴⁵ В. Г. БАЛУШОК, „Инициации древних славян попытка реконструкции“, s. 59n.

⁴⁶ В. Г. БАЛУШОК, „Инициации древнерусских дружинников“, s. 46.

⁴⁷ Viz též В. К. ГАРДАНОВ, „Кормильство в Древней Руси (к вопросу о пережитках родового строя в феодальной Руси X – XIII вв)“, in: *Советская этнография* (6/1959), s. 50–54.

⁴⁸ В. Г. БАЛУШОК, „Инициации древнерусских дружинников“, s. 49.

⁴⁹ Srov. М. О. КОСВЕН, „Кто такой крестный отец?“, in: *Советская этнография* (3/1963), s. 95–107.

na peci.⁵⁰ Zde ale vidíme rovněž další momenty podstatné pro každou správné hrdinské *curriculum vitae* – získání koně a první posazení na něj, přechod řeky, rodičovské dobrozdání, které Ilja dostal do vínku,⁵¹ a mnohdy i doporučení ve formě tabu či nařízení, které hrdina nemá přestupovat. Také v bylinách o jiném velmi archaickém hrdinovi byly spatřeny iniciační kontury: V příběhu o zrození, dětství a zázračně rychlém dospívání mága a metamorfa Volcha Vseslavjeviče se podle M. Szeftela a R. Jakobsona setkáváme s reflexy družinné, válečnické iniciace⁵² – zejména můžeme zdůraznit aspekt, který zapadá do rekonstrukce iniciačního rituálu: motiv, kdy Volch získá svou bojovou družinu stejně starých mladíků, s nimiž od té doby tráví čas.

Na příkladu pohádek můžeme vidět další aspekty iniciace. Jak se snažil ukázat V. J. Propp ve své přelomové práci *Morfologie pohádky*, žánr kouzelných pohádek je podle něj vlastně do jisté míry degenerovaným a upadlým narativním podáním iniciačního rituálu mladíka, jenž vstupuje do vyděleného (a doplňme: liminálního) prostoru hlubokého lesa, kde se musí konfrontovat obvykle s postavou démonické a ambivalentní Baby Jagy (která plní občas funkci dárce, občas funkci obstruktora nebo protivníka).⁵³

Hrdina získává svou sílu, schopnosti či zbraně často prostřednictvím nějakého zázračně se zjevivšího dárce.⁵⁴ V pohádkách to bývá právě Baba Jaga,⁵⁵ ale i různé stařečkové či stařenky. V bylinách je dárce často matka: Tak Volch Vseslavjevič prosí o zbroj a zbraně svou matku, Marfu Vseslavjevnu,⁵⁶ anebo Dobryňa Nikitič získává bič, jímž později porazí draka Goryniče, také od své matky⁵⁷ – o důležité roli matek ve směřování bylinných bohatýrů jsme hovořili už výše. Avšak s postavami darujících starců se setkáváme také často, obvykle když má být do narativu vnesen prvek pomoci s přídechem *deus ex machina*, jako např. právě v našich bylinách, kdy Ilja je obdarováván starci či anděly.

Získání síly a iniciace do společnosti souvisí tedy v bylinách se získáním zbraně na jedné straně, a se získáním ženy na druhé straně. V tomto aspektu se jistě odrážejí zájmy vojenských elit, v jejichž prostřední bylinné narativy vznikaly. Otázky získávání ženy jsme se rovněž dotkli v kapitole o mocných ženách a naznačili jsme také problematické momenty tohoto počínání tak, jak jej pojmají byliny – zejména když tematizují negativní aspekty ritu-

⁵⁰ K motivu pohádkových zápecníků viz V. J. PROPP, *Morfologie pohádky a jiné studie*, s. 203–209. Propp nicméně interpretuje hrdinovo ležení za pecí a zrod z ní v kontextu kultu mrtvých a pohřebních praktik: Hrdina vstávající z pece se podle něj symbolicky navrácí do života.

⁵¹ Ke konceptu českého vínku (*vínek*, popř. *vázání*, *uzelek*, *závazek*) viz A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 82–83 a 102.

⁵² R. JAKOBSON – M. SZEFTEL, „The Vseslav Epos“, s. 314n.

⁵³ V. J. PROPP, *Morfologie pohádky a jiné studie*, zejm. s. 160 – 167; В. Г. БАЛУШОК, „Инициации древних славян попытка реконструкции“, s. 58.

⁵⁴ Srov. kromě Proppa ještě A. E. ALEXANDER, *Bylina and Fairy Tale*, s. 25–42.

⁵⁵ K tomu srov. A. JOHNS, *Baba Yaga: The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*, s. 154–168.

⁵⁶ Srov. např. KD 6.

⁵⁷ Srov. např. KD 48; Rybn. I, 25, Gilf. II, 79 a 157, ad.

álních únosů žen. Ve svjatogorovských bylinách jsme měli možnost vidět, že Iljova iniciace ve „všech skutcích bohatýrských“ je v některých verzích narativu doplněna právě o první sexuální vztah se ženou a o moment získání Svjatogorovy zbraně (meče či palice), přičemž obojí získává hrdina od svého mentora. Následně dochází posvěcení (afirmaci) zbraně ze strany Svjatogorova slepého otce, které je završeno prvními hrdinskými činy (zabití monstra), po nichž je Ilja přijat na dvoře knížete Vladimira.

Je-li tedy kýženým výsledkem iniciačního procesu vydobytí si své vlastní identity a sociálního postavení, poslední překážkou v této snaze bývá obvykle překročení stínu mentora nebo otce a následné symbolické zaujetí jeho místa. A tento moment bude také poslední „překážkou“ na pomyslné cestě vnitřní komparativní analýzou.

3.1.6. Boj otce se synem

Jestliže jsme výše již několikrát interpretovali Iljovo pohřbívání Svjatogora jako překračování stínu mentora, popřípadě symbolického otce, a Iljovo následné setkání se slepým otcem jako afirmativní událost ze strany pra-otce (děda), musíme se stručně podívat ještě na jeden důležitý bylinný syžet, který celou tuto situaci invertuje – totiž na boj, v němž samotný Ilja Muromec stane právě v roli otce a bojuje se svým vlastním synem Sokolníkem.

Bylina *Ilja Muromec a Sokolník* začíná v řadě variant líčením, jak se Ilja vypravil do mytologicky líčeného Jiného kraje, „za modré moře, za chladné moře, ke kameni Latyru, k babě Zlatogorce“ (Grig. III, 368), za níž jel dvanáct let. Stráví s ní pár chvil, a když ji opouští, požádá ji, aby jejich synovi, kterého porodí, dala křížek a prsten; následně odjíždí zpět do pole. V tomto opuštění opět vidíme jednak Iljův prapodivný vztah k ženským postavám, jednak snad další náznak toho, že byliny si často motivicky hrají s čímsi, co jsme si nazvali matrifokálním aspektem společnosti – s podivnou exogamní matrilinearitou a matrilokalitou.

Zlatogorka (v jiných variantách Latyngorka nebo Sěmigorka) – vzpomeňme mimochodem na jedno ze Svjatogorových jmen, *Zlatogor* – opravdu syna porodí, dá mu jméno Sokolník a ten následně vyrůstá matrilokální (tj. u rodiny matky), vychováván pouze matkou, otce neznaje. Sokolník jako pravý bohatýr dospívá několikrát rychleji než běžní lidé a již za sedm let je připraven vyjet do pole a žádá matku o požehnání. Spolu s ním dostane rovněž doporučení, aby se nepouštěl do boje se „starým kozákem“, neboť ten je jeho otcem.⁵⁸ Toto oznámení Sokolníka hluboce urazí. Ivanova a Bailey interpretují toto místo jako Sokolníkovu uvědomění si svého nelegitimního původu⁵⁹ – ten je ovšem nelegitimní pouze z hlediska patrifokálních systémů uspořádání a Sokolník v tomto ohledu paradoxně zastává většinové

⁵⁸ Rady či nařízení, které dává matka do pole vyjíždějícímu bohatýrovi, jsou velice častým motivem. Přesto není od věci vzpomenout si na tomto místě na analogickou situaci, kdy vyjíždí do pole Ilja Muromec a dostává od matky nařizení nebojovat mimo jiné právě se Svjatogorem. Ilja ani Sokolník toto nařízení nedodrží, avšak pro každého z nich má toto přestoupení mateřského nařízení jiný konečný výsledek...

⁵⁹ Srov. I. BAILEY – T. IVANOVA, *An Anthology of Russian Folk Epics*, s. 39.

ruské hledisko, ačkoliv sám celý život vyrůstal v uspořádání odlišném, matrifokálním. Těžko tedy s úplnou jistotou říci, co jej na matčině prohlášení tolik pohoršilo.

Nicméně, Sokolník se rozhodne vyjet do pole a napadnout Kyjev se všemi jeho bohatýry. Byliny popisují jeho zjevení se před hradbami Kyjeva topickými formulaickými popisy, které se běžně používají pro jiné nepřátele Kyjeva: mytologická monstra či tatarské bohatýry. To je také situace, v níž také začínají ty varianty, u nichž mateřský prolog není obsažen (např. v Grig. I, 8, která začíná epizodou UZDRAVENÍ). Jediný, kdo si troufne s cizím hrozným bohatýrem utkat, je právě Ilja Muromec.

Oba hrdinové se do sebe pouštějí meči, palicemi i holýma rukama. Tvrdý souboj se v jednu chvíli dostane do tradiční fáze, kdy má Ilja namále, sebere v sobě ale zbytky síly („pocítí v sobě sílu“) a ocitne se na Sokolníkově hrudi. Nezabije jej ale, nýbrž se jej vyptává na původ. Když slyší o Zlatogorce, všimne si Sokolníkova prstenu a křížku, rozpozná svého syna a dojatě se představí jako jeho otec. Oba se pak odeberou do stanu, kde po tři dny a tři noci pijí. Vše tedy vyhlíží ideálně.

Avšak Sokolník se rozhodne vypravit se domů za matkou. Nevíme z jaké motivace tak činí, ale situace dopadne tak, že obvykle během jednoho jediného verše matce, která ho vítá zpátky, setne Sokolník nelítostně hlavu a vrací se zpět ke Kyjevu. Když dojede ke stanu svého otce, Ilji Muromce, pokusí se také jej zabít, ve spánku. Jeho rána se ale odrazí od křížku na Iljově hrudi – od křížku, který (můžeme-li si dovolit trochu intertextuálního domýšlení, nerespektujícího atomismus syžetů) dostal Ilja kdysi od Svjatogora, když se spolu sbratřili – a Ilja se probudí.⁶⁰ Když shledá, o co se Sokolník pokoušel, chtě nechtě musí syna zabít. Bylina tedy končí Sokolníkovou tragickou, ale nevyhnutelnou smrtí, k níž směřovalo ostatně už jeho vyobrazení jakožto typického nepřítele Kyjeva.

Ilja byl tedy donucen zabít svého syna. Je to jedna z mála osudových situací v životě tohoto bohatýra, která zdánlivě nedopadne úplně tak, jak sám chtěl. Tato epizoda zároveň do jisté míry uzavírá dějový oblouk Iljova sociálního života z druhé strany: Na počátku stojí jeho uzdravení, sbratření se Svjatogorem, získání jeho síly a jeho pohřbení, na něž navazuje Iljovo prokázání vlastních kvalit na dvoře knížete Vladimira a jeho další hrdinské činy. Zde, na konci, už však potkáváme Ilju jako starého muže s bílými vlasy a šedivými vousy (Grig. III, 368), který se musí postavit proti svému vlastnímu synovi, vlastnímu nástupníkovi, jež ho chce zabít z nám nepřilíš jasných pohnutek. Ty však zřejmě nějak souvisejí s jeho pochybným chováním vůči jeho matce a vůči celé instituci rodiny. Ilja nad ním vítězí a zabíjí jej, odráží jeho pokus dostat se na jeho místo, udrží si svou pozici nejvýznamnějšího bohatýra ruské bylinné epiky, který nemůže být nikým poražen a stává se tak s nadsázkou „Laiem, který zabil Oidipa“ – zcela inverzně vůči tomu, jak se on sám zachoval vůči Svjatogorovi.

Ale za jakou cenu? Není Iljovo odmítání rodinného a manželského života a uzurpování si výlučné pozice na sociálním výsluní (tj. zabití předchůdce, ale i následníka) nakonec

⁶⁰ V Grig. 8 má Sokolníkův útok na Iljovu spící hrud' pouze nám známý efekt „jakoby komár kousl“.

slepou uličkou, smutnou a impotentní bezdětností, která končí pouze zkameněním v *Kamské bitvě*?

Odpovědí je samozřejmě ano. Ale podstatné je, že jako na „špatné“ je na takové chování možné nahlížet pouze z hlediska většinové společnosti, z hlediska všech obyčejných lidí, které Ilja vlastně brání proti všem možným nepřátelům. Avšak „špatně“ to rozhodně není z hlediska heroické epické morálky. Ilja musel učinit rozhodnutí mezi dvěma možnostmi a stejně jako řecký Achilleus si musel zvolit mezi dlouhým a spokojeným rodinným životem běžného člověka a krátkým, ale významným a hrdinským životem hérao, který končí „nehynoucí slávou“ (κλέος ἄφθιτον) a věčnou vzpomínkou epických pěvců. Zvolil to druhé. Abychom viděli toto Iljovo rozhodnutí a tuto Iljovu roli v rámci bylinné epiky v patřičných souvislostech, posuneme se již k poslední části této práce, ke vnější komparaci.

3.2. INDOEVROPSKÝ A EURASIJSKÝ KONTEXT (VNĚJŠÍ KOMPARACE)

V následující části bude třeba podívat se na to, jaké světlo mohou do interpretace svjatogorovsko-iljovských bylin vnést skutečnosti odhalené na základě vnější komparace, tzn. pomocí srovnávání s epickými, mytologickými, rituálními i obecně kulturními danostmi jiných (převážně indoevropských) archaických kultur. Pokusím se zde vedle již získaného empirického materiálu z východoslovanského prostředí položit další data, jejichž pomocí chci dále dokládat mou interpretaci postavy Svjatogora a s ním spjatých narativů v rámci bylinné tradice – interpretaci zaměřenou na jeho iniciační úlohu vůči postavě Ilji Muromce. Navážu zde tedy na řadu již představených nebo zatím pouze otevřených problémů a pokusím se nové komparativní poznatky provázat z výše řečenými skutečnostmi a vytvořit co nejkoherentnější a nejúplnější obraz. Výklad se možná v několika tematických aspektech bude opakovat, ale věřím, že opakování nebude pro čtenáře únavné a že povede k tomu, že se podaří usouvztažnit vnější komparaci se skutečnostmi zjištěnými již na základě strukturální analýzy narativu i vnitřní komparace. Na tuto třetí část práce pak přímo navazuje závěr, kde celou mou koncepci shrnuji a završuji.

3.2.1. Interpretace Svjatogora v pojetí ruských badatelů

Nejdříve si však ještě před započítím vnější komparace musíme velice stručně shrnout některé interpretace, které pro byliny o Svjatogorovi nabídli jiní badatelé, jelikož také na základě vymezení se vůči těmto odlišným pojetím bude moci vyplynout to, co spatřuji na svjatogorovských bylinách specifické já.

Mezi staršími badateli z konce 19. století převládala především snaha obhájit pozici Svjatogora jakožto „staršího bohatýra“ a doplnit tento obraz řadou komparativních paralel z jiných tradic, které tato generace „starších badatelů“ a poctivých starožitníků (např. oba Millerové či M. E. Chalanskij) postupně snášela jako důkazový materiál – tu jako zajímavou analogii, tu jako vlivologický důkaz toho, že Svjatogorův syžet byl do ruských bylin importován, zanesen zvenčí (k několika příkladům těchto domnělých vlivů se dostaneme právě v této části práce).

Výše jsme se již setkali s interpretací folkloristy Vladimira Proppa, podle něhož byla ústřední Svjatogorovou charakteristikou jeho unavenost a bezúčelnost, která se projevila mimo jiné v tom, že nebyl schopen manipulovat s „půdou“, kterou mu podle Proppa v tlumoku předhodil Mikula Seljaninovič;⁶¹ také jsme si ukázali, že tato interpretace má své zásadní meze (srov. kapitolu 2.3.3) a na Svjatogorovo selhání je třeba se dívat i jiným prizmatem. Propp ovšem v bylině správně vypíchl jinak velice užitečný motiv střídání či výměny

⁶¹ В. Я. Пропп, *Русский героический эпос*, s. 81.

pozic na pomyslném kulturním výsluní. V tomto ohledu na něj v mé iniciační interpretaci vlastně navazují.⁶²

S interpretací tíhy jako břemene zemědělské práce nesouhlasí také jeden z dalších Svjatogorových vykladačů, folklorista V. G. Smolickij,⁶³ jehož postoj ke Svjatogorovi je rovněž velmi často opakován, zejména v populární literatuře. Podle názoru Smolického je Svjatogor pozdní folklorní postava, žádný „starší bohatýr“ (ačkoliv pro takové tvrzení nenasází vůbec žádné argumenty), a vstupuje do tradice pouze jako zrcadlo Ilji Muromce, které má ukázat, jak Ilja i tohoto údajně nejsilnějšího bohatýra nakonec překonal, ač jím byl zpočátku několikrát ponížen. Jako různé způsoby Iljova ponížení Smolickij interpretuje také epizodu s nevěrnou ženou (další poukaz na Svjatogorovu velikost a moc) a rovněž epizodu s otcem (další setkání s bytostí, která je mocnější než Ilja).⁶⁴ Poselství Svjatogorova syžetu tak podle Smolického leží pouze v důrazu na neodvratnost osudu a relativnost jakékoliv síly. My jsme ovšem viděli, že pointou epizody ŽENA je spíše ukázat na to, jak naopak Ilja překonává Svjatogora, generačně jej „přemáhá“ a symbolicky nahrazuje, nastupuje na jeho místo nejen v epickém kontextu, ale i ve společensko-rodinných vztazích – a zároveň je ženou iniciován v sexuální sféře života. Rovněž nepovažuji za šťastné odsunout většinu zajímavých prvků ve Svjatogorově charakteristice do pozadí s poukazem na údajný a ničím neprokázaný (a neprokazatelný) „pozdní původ“ této postavy a jejích syžetů.

K Proppem naznačenému motivu střídání generací nebo epických tradic se navrátíl naposledy ruský folklorista D. M. Balašov, který oproti Smolickému chápe Svjatogora jako velmi starého bohatýra, jako opravdový folklorní relikv minulosti, ale nečiní tak příliš kriticky. Balašov se táže, jaké tradice a jaké kulturní změny je tedy Svjatogorova postava odrazem.⁶⁵ V obrově bezmocnosti a odtažitosti od světa se podle jeho přesvědčení odráží dávný historický „etnokulturní zlom“, ke kterému došlo, když Praslované, žijící mezi 5. stol. př. n. l. a 7. stol. n. l. byli vytlačeni do Karpat „novějším“ etnikem „kyjevských“ Slovanů: „Dovolujeme si tvrdit, že obraz Svjatogora je zbytkem epických podání Praslovanů žijících v Karpatech, tedy jinými slovy slovansko-jazyčného etnika, předcházejícího etniku ‚kyjevskému‘ a dalším slovanským etnikům prvního tisíciletí našeho letopočtu.“⁶⁶ Předávání epických příběhů podle něj probíhá právě na rozhraní etnik a v postavě Svjatogora prý zahlížíme odraz velmi archaického, zapomenutého eposu, čehož důkazem jsou mimo jiné i podobné syžety

⁶² Je podle mne docela pozoruhodné, že zrovna Propp, jenž ve své *Morfologii pohádky* věnoval tolik místa rozklíčování hrdinského iniciačního schématu, nepostřehl tento vzorec právě v této bylině, která podle mne poměrně výrazným způsobem pojednává o iniciaci největšího kyjevského bohatýra.

⁶³ В. Г. СМОЛИЦКИЙ, „Былина о Святогоре“, in: Б. Н. ПУТИЛОВ (ed.), *Святогорский фольклор*, Москва: Наука, 1972, s. 71–81.

⁶⁴ *Tamtéž*, s. 73–74.

⁶⁵ Д. М. БАЛАШОВ et al., „Русский былинный эпос“, s. 41–42. Balašov svou historickou koncepci představil již v jedné starší stati: Д. М. БАЛАШОВ, „Из истории былинного эпоса: Святогор“, in: *Русский фольклор* 20 (1981), s. 10–21.

⁶⁶ Д. М. БАЛАШОВ et al., „Русский былинный эпос“, s. 41.

v jiných indoevropských epických tradicích. Svou teorii pak shrnuje následovně, neskrývaně romanticky:⁶⁷

„Na počátku 1. tisíciletí n. l., v čase utváření východních Slovanů (a později i Kyjevské Rusi), se epická tradice Praslovanů projevila jako cizí a polozapomenutá, ale drahá jako vzpomínka na ty předky, kteří kdysi žili v hornaté pravlasti. Proto ústřední hrdina kyjevského eposu Ilja Muromec získává Svjatogorovu sílu a šťastně se vyhýbá onomu „smrtícímu dechu“, který obrazně řečeno vydává zánik a úpadek etnické energie karpatských Praslovanů.“

Bez ohledu na spornost (či spíše neexistenci) archeologických dokladů, které by Balašovovu kuriózní hypotézu⁶⁸ mohly potvrdit, podobné historizující interpretace jsou vždy zbytečně reduktivní a pokud jim chceme přiznat alespoň zrnko pravdy, jímž docela dobře mohou oplývat, musíme je vždy vnímat jako *jeden z možných* výkladů archaických narativů, ale nikoli jako výklad exkluzivní, jelikož hranice mezi historickými fakty a mytologií jsou oboustranně propustné.⁶⁹ Navíc takováto interpretace je do důsledků vzato vlastně smutným „odvysvětlením“ a zahazením celého podivného a inspirujícího mytického narativu. Tento pohled romantizujícího historika hledajícího v mýtu pouze migrace a konflikty etnik dávných předků totiž může bez obav vyškrtnout všechny tímto prizmatem obtížně vysvětlitelné motivy, které příběh konstituují, a to jakožto pouhé pozdní přílepky k „historické zprávě o pravlasti“. Chovám naději, že má důkladná vnitřní analýza svjatogorovských bylin snad ukázala (a komparativní teprve v plnosti ukáže), že všechny motivy a aspekty těchto narativů jsou v tak těsném strukturálním i tematickém sepjetí a navzájem se mohou osvětlovat, že podobné reduktivní výklady mohou před obsahovým bohatstvím bylin o Svjatogorovi pouze pokrčit rameny, anebo všechny spojitosti a paralely pro jistotu zavrhnout, aby je svou složitostí neobtěžovaly.

To je ostatně přístup, který do jisté míry zvolil ukrajinský historik S. V. Konča. Jeho pohled na Svjatogora se zpočátku ubírá velice zajímavým směrem, ale když je dotažen do důsledků ve snaze stát se interpretací holistickou, je v posledku podobně redukcionistický, jako přístup Balašovův. Konča interpretuje spícího a bloumajícího Svjatogora jako obraz nebožtíka (samo jeho jméno prý mohlo být eufemismem pro „mrtvolu“), jedoucího na svém koni do mohyly (= Svaté hory) a celou bylinu tedy jako mytologický obraz „dávného pohřebního rituálu“ uložení těla do komorového hrobu v kurganu (odtud podle Konči rakev na hoře), jenž byl u východních Slovanů běžný mezi 6. a 10. stoletím.⁷⁰ Konča tímto prizmatem interpretuje ty nejvýznačnější aspekty byliny: Setkání s otcem a nebezpečné rukodání je

⁶⁷ Д. М. БАЛАШОВ et al., „Русский былинный эпос“, s. 41.

⁶⁸ Toto pojetí je nicméně jedinou interpretací Svjatogorova příběhu jako celku, která je obsažena v prestižní ediční řadě РФ...

⁶⁹ K tomu viz např. G. DUMÉZIL, *From Myth to Fiction: The Saga of Hadingus*, transl. by D. Coltman, Chicago – London: University of Chicago Press, 1973.

⁷⁰ С. В. КОНЧА, „Былины о Святогоре и вопроц об историзме былинного эпоса“, in: *Древняя Русь: Вопросы медиевистики* 4 (2010), s. 42–55: 48n.

podle něj „dávný rituál spiritistické povahy“⁷¹ – aniž by byl nějak řešen vztah otce a Svjatogora samotného, neboť otcova mysteriózní „zásvětnost“ Končovi evidentně stačí. Žena se v narativu vyskytuje prý jako reminiscence na dávný zvyk pohřbívat s vojenskými náčelníky i jejich ženy⁷² (tj. ono nechvalně proslulé „slovanské satí“ ze zprávy Ibn Fadlánovy) – nehledě na to, že žena se Svjatogorem není v bylině pohřbena. A sám Ilja Muromec je pak podle Konči odrazem prototypu pohanského kněze, který pohřební obřad provádí a vede mrtvého do cizího světa i s koněm, kterého je třeba také pohřbít⁷³ - bez ohledu na to, že právě Ilja je tím, kdo je v celé bylině v roli podřadné, vedlejší a je zjevně iniciandem a nikoliv iniciujícím. Interpretaci předání síly – ústřední moment svjatogorovských bylin – Konča zcela pomíjí a zmiňuje pouze, že nebezpečný „mrtvý dech“ je nutným rizikem, kterým Ilju-pohřebníka ohrožuje kontakt se smrtí a zásvětím. Vrcholem jeho interpretace je pak mystická pasáž, v níž se dozvíme, že Svjatogor ostatně není nikdo jiný, než Ilja sám, který tak režíruje vlastní pohřeb...⁷⁴

Bohužel vše, co je v Končově pohledu zajímavé, je dotaženo do takových zjednodušujících tvrzení, která celou jinak erudovanou argumentaci zcela rozbíjí. Nejsmutnější je, že aby mu jeho hypotéza vycházela, Konča na počátku své stati kategoricky odmítá jakékoliv vnější komparativní paralely jakožto náhodné podobnosti, které Svjatogorovu bylinu „nijak neobjasňují“⁷⁵ – respektive neobjasňují tu interpretaci, kterou si vybral Konča (na milost bere pouze germánskou Þórovu výpravu k Útgarðalokimu a epizodu s obrem Skrýmim [viz 3.2.5], protože přímočaře pojímá severský Útgarðr jako svět mrtvých⁷⁶). Všechno ostatní, co do obrazu Svjatogora jako mrtvolý nese, označuje za výsledek „pozdních změn významů a kontaminací“.⁷⁷ O vnitřní komparaci v rámci bylinné tradice se nesnaží vůbec.

Přestože se za žádnou z interpretací nemohu z výše uvedených důvodů s čistým svědomím postavit, je zřejmé, že některé aspekty vypíchnuté těmito badateli, mohly být v případě svjatogorovských bylin ve hře, a bude třeba zhodnotit jejich relevanci. Tak například nebude zcela zcestná myšlenka, že Svjatogorovy syžety jsou nejspíše velmi archaickým epickým materiálem a že v kontaktu Svjatogora s Iljou můžeme nejspíše v určité míře spatřit (mimo jiné) střet či vzájemné vyrovnávání dvou odlišných „generací“, či dvou odlišných pohledů na svět, z nichž jeden, ten „mladší“ a „dynamičtější“ vychází ze zúctování ve všech ohledech jako vítěz. To nás ovšem nenutí ke ztotožnění soupeřících stran s vyfabulovanými etniky migrujícími z hypotetické pravlasti do pravlasti pod hávem zastřených archeologických teorií a neexistujících dat. Stejně tak je možné, že ve Svjatogorově znepokojivé odtaži-

⁷¹ *Tamtéž*, s. 50.

⁷² *Tamtéž*, s. 52.

⁷³ *Tamtéž*, s. 52–53. Konča interpretuje některé varianty, v nichž Svjatogor žádá Ilju, aby jeho koně přivázal k rakvi, právě jako odraz tohoto indoevropského zvyku pohřbívat s válečníky v kurganech i koně.

⁷⁴ *Tamtéž*, s. 54.

⁷⁵ *Tamtéž*, s. 46.

⁷⁶ *Tamtéž*, s. 51.

⁷⁷ *Tamtéž*, s. 54.

tosti a v jeho přímočarém a neodvratném „bytí k smrti“ se zračí symbolika umírajícího člověka, jenž je svým osudem magneticky tažen k dávno připravené, na míru vyrobené rakvi – ale nemůžeme s vědomím všech výše rozkrytých aluzí a strukturálních vazeb poukazujících snad na iniciační rámeček příběhu tvrdit, že smrt a pohřbívání je „to jediné“, o co v bylinách o Svjatogorovi jde.

Musíme tedy vedle výše zevrubně rozvedené strukturální analýzy a vnitřního srovnávání v imanentní tradici ruských bylin, z nichž nám vyplynulo v prvním plánu právě iniciační schéma doplněné o problém nástupnictví, rozkrýt co nejvíce možných fazet, které tento aspekt amplifikují, obohacují a vyjasňují s ohledem na všechny ostatní zjištěné společensky a kulturně podmíněné aspekty svjatogorovských bylin, jako je vztah se ženou, získání síly a vztah s mentorem či otcem a otázka nástupnictví. Všudypřítomným zrcadlem nám v této snaze budou komparativní paralely a analogie z jiných eurasijských epických i mytologických tradic, s jejichž pomocí budeme svjatogorovský narativ a jeho aspekty ještě dále osvětlovat. Jak píše Wendy Doniger, „konkrétní text je mikroskop, díky němuž vidíme stromy, komparace je teleskop, díky němuž vidíme les.“⁷⁸ Cílem srovnávání přitom nebude ani tvrdit, že tento příběh byl do bylinné tradice „vypůjčen“ z nějaké jiné tradice, a ani pokoušet se rekonstruovat, hypotetický prototyp (Urmythos) podobných a dispergovaných „dceřiných mýtů“. Mou nadějí je, že pomocí této vnější komparace s epikou, mýty a rituály, které, jak se zdá, řeší vždy stejné nebo velmi podobné tematické jádro velmi podobným způsobem jako svjatogorovské byliny, se mi podaří předvést zde alespoň část „lesa“ a poukázat právě na ty momenty, které jsou v „položení vedle“ (tj. paralelnosti, komparaci) s cizími texty ty výlučné ruské – ty, které jsou pro svjatogorovské pojetí iniciačního příběhu hrdiny právě specificky „bylinné“.

3.2.2. Metodologická poznámka ke komparativní metodě

Před započítím komparace je nezbytná ještě jedná drobná poznámka. Je nutné na tomto místě vyjasnit, co míním srovnávací metodou, na jakých základech se domnívám, že je možné ji provádět a co z ní může vyplývat.

Budu provádět srovnávání pramenů různých tradic, různých žánrů, ale zejména různého stáří. Takový široký kulturní, žánrový, historický i spatiální rozptyl pramenů a jejich proklamovaná podobnost si podle mne žádá jistá metodologická objasnění, abych nemohl být obviněn z eliadovské komparativní „metafyziky“ nebo z frazeriánského kabinetního srovnávání všeho se vším za pomoci uvažování „kdybych byl koněm“.⁷⁹ V metodologii studia náboženství se ve 20. století objevila řada explanačních modelů, které vysvětlují časoprostorové šíření, přejímání, kontinuity a diskontinuity náboženských představ, resp. mýtů, z pohledu připodobněnému přírodním vědám. Ať už se jedná o Sperberovu epidemiologii

⁷⁸ W. DONIGER, *The Implied Spider...*, s. 25.

⁷⁹ K tomu E. E. EVANS-PRITCHARD, *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1965.

náboženských představ,⁸⁰ na Dawkinsových teoriích postavený memetický přístup,⁸¹ anebo o vágnější, ale antropologičtěji znějící model „etnokulturního substrátu“⁸² a jiné další. Liší se pouze v tom, jakou konkrétní (přírodo)vědecky znějící metaforiku aplikují na jinak těžko popsatelné sociokulturní procesy. A také v tom, do jaké míry považují svůj explanační „erklärung“ přístup za definitivn.

Mj prstup je však lingvistick. i lépe řečeno: mnou pouzvan metaforika, jz tyto procesy uchopuji a popisuji, je lingvistick. Existují jazyky, u nichž díky řadě společných prvků gramatických či lexikálních považujeme za dvodne předpokldat jejich společn původ, či prnejmenm vzjemn historick kontakt, asi ho nemáme v ždnch historických pramenech nijak doložen. Dle mého názoru lze stejnou optiku použit i na studium mtt (řej: náboženských reprezentací), neboť co do projev, chovj se tyto systémy velice podobne jako systémy jazykove. Tudz, důslednou analýzou struktury a konstitutivních prvků mýtu je podle mne možné vydestilovat jeho „gramatiku“ a jeho „lexikln zásobu“ (o což jsem se pokoušel ve 2. sti prce), které je pak možné srovnávat s ostatními podobne získanými daty a na základě těchto komparací usuzovat o jejich vzájemných vztazích,⁸³ stejne jako o signifikanci, kterou jednotlive mýty měly ve svých mateřských „jazykových systémech“ a jaké vztahy zaujímaly k ostatním elementům systému (za přesvědčení, že konstelace, tedy struktury, těchto prvků byly také přibuzne).

Mytologické látky mají ovšem v jistm smyslu mnohem komplexnj povahu než jazykove systémy – nebo alespoň stále ještě neoplvme způsoby, jakými analyzovat mýty natolik rigorózně a nesporne, jako to dělá s jazykem např. fonetick analýza. I když postrádáme v mytologii něco identicky konstantního, jako jsou v jazyce fonémy (mytémy, el, nemj tak striktně empirickou povahu) a i když nám fluidnost a variantnost mytických narativů umoaňuje vícero možných čtení, vícero možných fragmentací, přesto nm může pomoci přesvědčení, že jejich základní elementy jsou utvářeny analogicky, jako jsou utvářeny zkladne prvky jazyka – už jen z toho důvodu, že oba systémy jsou jenom dvě rzne úrovně „sémiotického modelujícího systému“, které se zrodily z přirozenho, „divokého“ bujení lidsk mysli. Na tomto základě mžeme předpokldat, že v organizaci a řren těchto systémů panují podobne zákonitosti.

Nebude mě tedy po vtšinu času zajímat otázka „proč?“ a „jak?“ – jakými mechanismy, odkud kam a z jakého evolučně daného důvodu se podobne mýty řřily a kopírovaly. Take není mm zmřem pomocí indoevropských komparací dosáhnout rekonstrukce nara-

⁸⁰ D. SPERBER, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell, 1996.

⁸¹ D. SPERBER, „An Objection to the Memetic Approach to Culture“, in: R. AUNGER (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 163–173.

⁸² L. HARVILAHTI, *The Holy Mountain: Studies on Upper Altay Oral Poetry*, s. 91n.

⁸³ Progresivním směřem bádání se mijev aplikace některých obecne metodologických zjitn lingvistick kontaktologie, jak ji představuje např. V. BOEK, *Praslovantina a jazykov kontakt*, Praha: NLN, 2014.

tivu kvůli jeho genetickému vysvětlení, kvůli odhalení historického jádra příběhu a mapování jeho následné difuze.

Samozřejmě, můžeme se pokoušet zařadit shody systémů do nějaké časové roviny, ale je to obtížné a ošemetné. Shody, které nalezneme, můžeme sice zkoušet situovat do určitého časového období určeného na základě lingvistických odhadů rozpadu jednotlivých IE větví, které případně můžeme korelovat dokonce s archeologickými doklady o eneolitických migracích v ponticko-kaspických stepích a také s možným kontaktem mezi archeologickými kulturami, spojovanými s Indoevropany, a dalšími etniky, zejména kavkazskými a ugrofinskými.⁸⁴ Ale takové počínání počítá jen s čistě genetickými vlivy, s čistě vertikální difuzí (tj. samostatným vývojem ze stejné předlohy), a vůbec nijak nezohledňuje případné, „horizontální“ přenosy,⁸⁵ tzn. přenosy a výpůjčky, k nimž mohlo dojít dávno po rozpadu praindoevropských dialektů na jednotlivé jazykové rodiny např. kontaktem (obchodním, válečným, sňatkovým...) anebo náhodnou konvergencí (protože i tato možnost je ve hře). Zároveň nezohledňuje další možnosti ovlivnění či vývoje, jako jsou vedle difuze zejména asimilace, synkreze či kreolizace.⁸⁶

Oproti tomu tedy spíše než o jádro historické, půjde mi o jádro tematické.⁸⁷ Nebudu se tedy snažit o nalezení praindoevropského historického „zdroje“ uvedených shod,⁸⁸ o hledání hypotetického *Urmythu* a jeho přibližné časoprostorové koordináty, nýbrž pouze o zevrubnou analýzu těchto shod pojímaných jako tematický *izomýtus* (analogicky k lingvistické izoglose) – což je dost možná to jediné, čeho jsme při literární komparaci indoevropských mýtů vlastně schopni.

Naše představa o tomto izomýtu bude tvořena střípky narativů a jejich motivů, které budou navzájem propojeny několika významovými okruhy. Ty se všechny vážou k mytémům, jež jsme objevili ve svjatogorovských bylinách. Tyto motivy se budou spolu propojovat liniemi tvořenými nesoustřednými kruhy, které se – budeme-li je pojímat jako znázornění množin ve Vennově diagramu – nebudou protínat nikdy zcela stoprocentně. Každý zde uvedený příběh či motiv zde totiž do jisté míry vytrhávám z jeho původního kontextu a na to je třeba neustále pamatovat. Snažím se sice používat zejména příběhy, které se váží primárně k hrdinům – řekněme – druhé dumézilovské funkce, tedy exemplárním bojovníkům a válečníkům, kteří hrají ve světové epice hlavní roli, ale přesto nejsou hranice sdílených témat izomýtu rozmístěny všude stejným způsobem. A jelikož zde není prostor na to, abych v úplnosti vyjasňoval „domácí“ kontext každého narativu a jeho místo v konkrétní

⁸⁴ Srov. D. W. ANTHONY, *The Horse, the Wheel and Language...*, s. 21–58 *et passim*.

⁸⁵ Takto je nazývá M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, s. 20.

⁸⁶ Srov. k tomu T. CLACK, „Syncretism and Religious Fusion“, in: T. INSOLL (ed.), *The Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford – London: Oxford University Press, 2011, s. 226–242.

⁸⁷ Srov. W. DONIGER-O'FLAHERTY, „Sacred Cows and Profane Mares in Indian Mythology“, in: *History of Religions* 19/1 (1979), s. 1–26: 2.

⁸⁸ A rovněž ne o korelaci v rámci všech světových mytologií, jak se ve své ambiciózní a podnětné monografii pokouší M. WITZEL, *The Origin of the World Mythologies*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2012.

mytoepické tradici, snažím se rovněž, je-li to v mých silách uvádět odkazy na primární prameny, z nichž informace o dotčených narrativech čerpám, přinejhorším odkazuji na mně známou solidní sekundární literaturu k danému tématu, aby bylo možné mou argumentační linii sledovat co nejprůhledněji. Není pochopitelně v silách jednoho badatele obsáhnout všechny jazyky a mytoepické tradice a jsem proto připraven na korekce, amplifikace i odmítnutí mých tvrzení ze strany povolanějších.

Je třeba také pamatovat v následujících řádcích na to, že mým záměrem není utvářet nějaký průkazný *argument analogií*, nýbrž pouze předkládat *zjištění s pomocí analogie*, z nichž následně vyplynou širší kontexty pro zkoumaný objekt, v našem případě svjatogorovské narativy. Chápu komparativní metodu v religionistice zejména jako heuristický a tvůrčí přístup k bádání,⁸⁹ který umožňuje lepší pochopení předmětu, ačkoliv jeho zjištění a závěry mohou být označeny jako pouhá „řada informovaných odhadů“⁹⁰ Chovám však naději, že tyto „informované odhady“ s jejichž pomocí se pokouším vyznačit vnější linie hledaného izomýtu mohou přesto představit srozumitelný komplex podobných příběhů, který nám umožňuje hlouběji chápat obsah a souvislosti svjatogorovských bylin nejen v kontextu východoslovanského folkloru 19. století (případně v horizontu Kyjevské Rusi), nýbrž i souvislosti mnohem hlubší a společné celé řadě mytologicko-epických tradic.

3.2.3. Obr pod horou: Motiv pohřbení a způsobená inhibice

V komparativním pohledu na některé motivy vyskytující se ve svjatogorovských bylinách začneme od jejich konce – od Svjatogorova pohřbení a smrti v rakvi, tedy od mytému *způsobené inhibice*. V indoevropských a kavkazských mytologiích víme o řadě příběhů, které (nejen) v tomto motivu svjatogorovským bylinám odpovídají a mohou je snad pomoci trochu více osvětlit. Na ně se nyní podíváme.

Výše, v kapitole 2.3.2, jsem se pokoušel argumentovat, že Svjatogor sice je výjimečně obrovský a kolosální, ale že tato jeho vlastnost pramenila spíše z jeho statutu mytologického „staršího bohatýra“ a nikoliv z toho, že by jaksi „ontologicky byl“ obrem – tedy obrem, jaké známe z pohádek. Nutno však říci, že i přesto se v jeho charakteru vyskytují určité rysy, které v jistém smyslu odpovídají tradičním vzorcům chování pohádkových obrů (zejména jeho ambivalentní chování vůči Iljovi, které jsme si nazvali *zákeřností umírajícího [obra]*). Rovněž celý jeho příběh končí tak, jak se obvykle uzavírá osud právě pohádkových či mytologických obrů – uvězněním na hoře nebo ve skále. Je proto nutné konstatovat, že jistá „obří“ stránka přeci jen tvořila nikoliv nepodstatnou část Svjatogorovy postavy – ale asi ve stejném smyslu, jako tomu bylo u řady jiných, „normálních“ epických hrdinů.

⁸⁹ Srov. D. ANTALÍK, *Jak srovnávat nesrovnatelné*, s. 202.

⁹⁰ Jak to nazývá M. DETIENNE, *The Writing of Orpheus: Greek Myth in Cultural Context*, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press, 2003, s. xiv.

Síla a moc výjimečných hrdinů je totiž často opisována a akcentována právě prostřednictvím jejich mimořádné tělesné velikosti.⁹¹ V této souvislosti je to vidět třeba na příkladu hrobek, v nichž byli prý určití staří hrdinové pohřbeni.⁹² Takové informace máme již z antiky, např. rakev Théseova „obrovitého těla“ (θήκη τε μεγάλου σώματος) byla podle Plútarcha uložena v Athénách,⁹³ a Orestova kostra uložená ve městě Tegea prý zas podle Hérodota zcela vyplnila rakev o velikosti sedmi loktů, tj. cca 330 cm.⁹⁴ Rovněž staroseverské ságy se zmiňují o tom, že např. hrdinové Sigurðr či Starkaðr byli obrovití⁹⁵ (se Starkaðem byla dokonce ve folkloru spojena představa „Starkaðových hrobek“⁹⁶) a podobně generické informace máme i o dalších indoevropských hrdinech.⁹⁷

Zdá se, že představa obrovitosti hrdinů starších generací má cosi společného i s častými folklorními názvy pro prastaré megalitické stavby různého charakteru, na něž lidé naráželi, neznali jejich původ a často si je interpretovali právě jako „hroby obrů“. Typické je v tomto případě jednak příslovečné řecké „kyklópské zdivo“,⁹⁸ antický název pro starší, obvykle mykénské stavby, které podle názoru starověkých Řeků nemohl postavit nikdo jiný nežli obrovití Kyklóповé. Ve střední a západní Evropě je podobný fenomén znám zase pod jménem „Hunské hroby“ (něm. *Hünengrab* či *Großsteingrab*), jak se říkalo megalitickým stavbám z doby pozdního neolitu, nejčastěji megalitickým komorovým hrobkám. Ostatně jejich český ekvivalent „obří hroby“ pochází z toho, že české *obr* či slovenské *obor* jsou možná zkomoleninou jména kmene Avarů z doby stěhování národů.⁹⁹ Je to důsledkem toho, že různá etnika občas interpretovala sobě cizí národy – a zejména ty nebezpečné a ohrožující – jakožto mocné velikány, což pozdější folklor dokonal použitím jména tohoto cizího národa pro označení nadměrně velké, nadpřirozené bytosti: Tak je *obr* vlastně Avar, nebo *ispolin* je starověký *Spal*;¹⁰⁰ pro Germány byli generickými nepřáteli/obry zase Hunové, s nimiž měli historicky co do činění, a proto Němci označují megalitické hrobky jakožto „Hunské hroby“. Podobný proces, jak jsme viděli, hrál možná roli i v utváření postavy Svjatogora, v níž se snoubí rysy obrovitosti i podivné jinakosti. V Litvě se pak podobným starým kamenným

⁹¹ Viz např. shrnutí některých aspektů v D. A. MILLER, *The Epic Hero*, s. 304–307; srov. též A. SAUZEAU & P. SAUZEAU, *La quatrième fonction...*, s. 149n.

⁹² K tomu srov. M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, s. 300–301, 426; D. A. MILLER, *The Epic Hero*, s. 131.

⁹³ PLÚTARCHOS, *Plútarchoi bioi paralleloi: Théseus* 36, 2, in: B. PERRIN (ed.), *Plutarch Lives I (Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola)*, Loeb Classical Library (dále LCL) 46, Cambridge: Harvard University Press, 1998 (1914), s. 84–85.

⁹⁴ HÉRODOTOS, *Historia* I, 68, in: A. D. GODLEY (ed.), *Herodotus in four volumes I, Books I and II*, LCL 117, Cambridge: Harvard University Press, 1990 (1920), s. 82–83.

⁹⁵ Např. *Vǫlsunga saga* 23, *Nornagests þáttur* 8; *Gautreks saga* 3, SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum* VI, 5–8.

⁹⁶ Bibliografické odkazy na literaturu k tomuto tématu uvádí G. DUMÉZIL, *Mýtus a epos II*, s. 26.

⁹⁷ M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, s. 426.

⁹⁸ PAUSANIÁS, *Descriptio Graeciae* II, 16, 5, in: J. G. FRAZER (ed.), *Pausanias's Description of Greece, Vol. I: Translation*, London: Macmillan, 1913, s. 94.

⁹⁹ Ale výhrady proti této etymologii má V. MACHEK, *Etymologický slovník jazyka českého*, s. 406–407.

¹⁰⁰ Srov. D. TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů: Tři studie ke „Starým pověstem českým“*, Praha: NLN, 2008, s. 41.

útvary říká pouze *milžinkapis*, „hrob obra (*milžinas*)“ – nejčastěji se tyto hroby nacházejí na vrcholech litevských kopců (*piliakalnis*).¹⁰¹

Fenomén „hrobů obrů“ souvisí s motivem pohřbení Svjatogora v kamenné rakvi na vrcholku hory ještě v jednom velmi podstatném ohledu: Nejlepším a často jediným možným způsobem, jak zastavit či zabít nebezpečně mocného hrdinu či obra, je totiž v řadě příběhů právě jeho násilné pohřbení, zmrazení či zasypání kameny. Právě znehybnění, finální inhibice, je to jediné, co dokáže tyto mocné ambivalentní postavy, které by kvůli jejich neporazitelnosti či nesmrtelnosti jinak nikdo nepřemohl, dostat ze hry.

Tak např. severští hrdinové Sqrli a Hamðir se v brnění, v němž jim „kopí neškodí, ni ostří meče“ (*alls geirar né bíta, eggjar né éarn*), vydají zachránit svou sestru ke dvoru gótského krále Jormunrekka (tj. Ermanaricha), ale jsou nepřátelskými vojáky zabiti kameny.¹⁰² Stejně tak řecký král Lapithů Kaineus, který získal od Poseidóna nezranitelnost, byl svými protivníky kentaurů nakonec zaházen kmeny stromů a kamením.¹⁰³ Také hrdinu Sosryka/Sosruqua¹⁰⁴ podle abazinské redakce kavkazského *Nartského eposu* zneškodní jeho nepřátelé tím, že jej pohrbí do země a navrší na něj velký kopec kamení a zeminy.¹⁰⁵

Příběhy z kavkazských epicko-mytologických látek známých jako *Nartský cyklus* či *Nartský epos* (oset. *Нарты кадджытæ/Narty kaddžytæ*) obsahují celou řadu dalších motivů, kterých si již dříve ruští badatelé povšimli a spojili je se svjatogorovskými bylinami.¹⁰⁶ Na konci 19. století, kdy psali, však byly ze svjatogorovských syžetů známy zejména verze, v nichž hlavní roli hraje syžet ТІНА a Svjatogorovo selhání, věnovali se tedy tito badatelé komparativním paralelám právě tohoto motivu.¹⁰⁷

Avšak spojitost ruské bylinné tradice s Kavkazem je zjevná i ve spoustě dalších detailů, včetně motivů souvisejících právě se Svjatogorovou smrtí v rakvi a s předáním síly. Může jít v tomto případě buď o výpůjčku narativních schémat z jedné tradice do druhé, ale dost

¹⁰¹ M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, s. 301.

¹⁰² *Hamðismál (Píseň o Hamðim)* 25–31 (přel. L. Heger, in: *Edda*, Praha: Argo, 2004, s. 435–436).

¹⁰³ M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, s. 445.

¹⁰⁴ *Sosruquo* je abazinská varianta jména hrdiny, který se čerkezsky jmenuje *Sawseruquo*, abcházsky *Sasruquo* či ubyšsky *Soseruquo* (podle Colarussovy zjednodušené transkripce). Odpovídá mu osetský *Soslan* a častý přepis ne-osetské varianty jména tohoto hrdiny do latinky je *Sawsaraqʷa* (podle čerkezského *Саусырыкъо*), zjednodušeně *Sosryko*. Dále v tomto textu budeme o tomto hrdinovi referovat pouze jako o *Soslanovi-Sosrykovi*, neboť se jedná o stejného hrdinu, jehož jméno se liší v závislosti na jazyku, jímž jsou nartské příběhy tradovány. Tímto územ se řídím podle přepisu užitého v českém překladu G. DUMÉZIL, *Mýtus a epos I*, s. 467–605; zde použitou transkripcí se řídím i v případě jmen dalších hrdinů nartského eposu.

¹⁰⁵ J. COLARUSSO (ed.), *Nart Sagas from the Caucasus: Myths and Legends from the Circassians, Abazas, Abkhaz and Ubykhs*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2002, s. 266 (No. 64, „The Doom of Sosruquo“).

¹⁰⁶ Jako první zejména M. E. ХАЛАНСКИЙ, *Великорусские былины киевского цикла*, Варшава: М. Земкевич, 1885, s. 184–185. Dále pak В. Ф. МИЛЛЕР, „Кавказо-русские параллели“, in: ТЫЖ, *Экскурсы в область русского народного эпоса*, Москва: А. А. Левенсон, 1892, приложение (příloha), s. 1–20. Shrnuje také В. Г. СМОЛИЦКИЙ, *Былина о Святогоре*, s. 78–79.

¹⁰⁷ Tak ale činí ještě v 70. letech 20. století В. Г. СМОЛИЦКИЙ, *Былина о Святогоре*, s. 76–81.

dobře také o dávné dědictví stejného zdroje – jádro cyklu písní o Nartech podle názoru G. Dumézila leží v osetské tradici a je tedy „původně indoevropské“, neboť Osetové jsou potomci indoíránských Alanů a Skythů.¹⁰⁸ Toto hledisko ale nemusíme přijmout za své – Dumézilův názor na Nartský epos ostatně není mezi kavkazology a odborníky na tamní folklor příliš dobře přijímán. Důležitější jsou pro nás paralely samotné, nikoliv způsob jejich předání mezi různými národními tradicemi či jejich původ z jednotného zdroje. Podotýkám na tomto místě pouze, že kavkazské národy¹⁰⁹ měly s indoevropskými i turkickými národy četné kulturní kontakty již v raných dobách, přibližně od 4. – 3. tisíciletí př. n. l.,¹¹⁰ a není proto divu, že narativy kavkazské epiky sdílí podobné syžety s jinými tradicemi celého eurasijského prostoru. Jelikož otázky historické difuze nás na tomto místě nezajímají, podívejme se na konkrétní příklady nartsko-bylinných podobností. Žádný narativ z nartského eposu sice nepředstavuje komparativní paralelu ke svjatogorovským bylinám ve své syžetové úplnosti. Různé syžety obsahují spíše větší či menší skupiny motivů, které se váží k různým hrdinům, ale které pozoruhodně odpovídají bylinným narativům o Svjatogorovi. K řadě z nich se dostaneme průběžně na patřičném místě, zde se podíváme na ty, v nichž se řeší setkání hrdiny s obrem a následná obrova inhibice.

Nejdůležitější paralelu v tomto ohledu tvoří setkání hlavního nartského hrdiny Soslana-Sosryka s obrem.¹¹¹ Projděme si varianty tohoto příběhu, které byly přeloženy Dumézilem.¹¹² Ve verzi kabardinsko-čerkezké, se Sosryko, hrdina „se železnými vlasy“, vydává do hor, sehnat oheň poté, co celá země zamrzla. Nachází zde spícího obra, který oheň vlastní; Sosryko obra probudí a snaží se jej lstí zabít. Má to jednoduché, neboť obr chce, aby jej Sosryko naučil hrát „nartské hry“. Sosryko na něj zkouší spoustu triků, mj. jiné i „hru“ zahrnující zasypávání kamením, nebo hru vrhání rozžhaveného kousku rudy, ale je to málo platné. Nakonec obra přelstí hrou, v níž se obr má schovat pod hladinu moře, Sosryko ji zmrazí a obr následně musí led rozbít. Sosrykovi se však povede obra pod silným ledem navěky uvěznit, ukrást mu oheň a vrátit se s ním k Nartům.¹¹³

Ještě zajímavější je verze osetská. V ní také přijde velká zima a Sosryko se jako jediný z Nartů odhodlá pást dobytek na pobřeží Černého moře. Zde vyleze na kopec a spatří obřího jezdce, který „není obyčejný jezdec“. Obr se představí jako „Syn síly Mukkara“ (*Tyhy fyr Mukkara*). Během konverzace vyjde najevo, že obr Mukkara chce ukázat nějaké nartské hry, takže Sosryko opět zkouší různé metody, jak obra přelstít a zabít. Poté, co střílení šípů ani

¹⁰⁸ G. DUMÉZIL, *Mýtus a epos I*, s. 467–484.

¹⁰⁹ Tedy lidé, hovořící kavkazskými jazyky, u nichž se doposud ani lingvisté neshodnou, jaký vztah mají k jiným jazykovým větvím, ba dokonce ani, jaký vztah (jestli vůbec nějaký) mají tyto jazyky mezi sebou.

¹¹⁰ Přijmeme-li archeologicko-lingvistické rekonstrukce, které předkládá D. W. ANTHONY, *The Horse, the Wheel, and Language...*, s. 97–101, 186–188, 297–299.

¹¹¹ K tomu již výše citovaný M. E. ХАЛАНСКИЙ, *Великорусские былины киевского цикла*, s. 184–185.

¹¹² G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologique*, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1930, s. 77–83. Srov. též Ж. ДЮМЕЗИЛЬ, *Осетинский эпос и мифология*, Москва: Наука, 1976.

¹¹³ G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes...*, s. 77–79.

vrhání kamene „velkého jako dům“ nemají na obra žádný vliv, zkusí na něj Sosryko trik s uvězněním pod ledem, který vyjde. Obr Mukkara se však Sosrykovi posmívá, že jej beztak nezabije, leda by měl jeho vlastní meč, který se nachází u něj doma, v bezpečí hlídáný jeho ženou (motiv známý také z pohádky o Kostěji Nesmrtelném¹¹⁴). Sosryko se pro meč vypraví, na radu vědmy, kterou potká po cestě, se vyhne nebezpečí, které z jeho vlastnictví plyne – kdyby jej vzal do ruky a měl u toho otevřená ústa, meč by mu sám propíchl srdce – a uvězněného Mukkaru, „knížete skal“, dorazí. Z jeho domu následně ukradne všechny cennosti, nechá si jeho meč, unese jeho ženu a přiveze si ji zpátky mezi Narty.¹¹⁵

Zatím tedy vidíme, že podobnost s příběhem o Iljově setkání se Svjatogorem se objevuje spíše na úrovni obecné struktury syžetu než v konkrétní adekvaci motivů. Mukkara je nazýván „syn síly“ nebo „syn skály“¹¹⁶ a Sosryko jej potkává v oblasti, kam se jiní Nartové neodvažují; je také zjevně spojen s horami a kameny. Hra s vrháním kamenů či rozžhavené rudy nám připomene zvláštní motiv, kdy po Iljovi vrhá podivné předměty Svjatogorův starý otec. Toto *vrhání předmětu* na hrdinu se ještě objeví v různých transformacích v dalších komparativních paralelách, mějme jej tedy nadále na paměti. Mukkarovo nešťastné uvěznění pod mořským ledem, pod nějž sám dobrovolně (v rámci hry) vlezl, odpovídá Svjatogorovu dobrovolnému uvěznění v rakvi také dobře. Jeho následný návrh Sosrykovi, aby si sehnal jeho meč, kterým jediným jej může zabít, je možná analogií situace, kdy Svjatogor v některých bylinách nabádá Ilju, aby se pokusil kamennou rakev rozbít právě jeho vlastním mečem (a proto mu v těchto bylinách předává i sílu). Pobídka k převzetí obrova meče v sobě navíc v osetském příběhu obsahuje nám dobře známý mytém *zákeřnost umírajícího* – Mukkarův meč totiž sice poskytne hrdinovi nějakou schopnost či sílu, kterou by bez ní neměl, ale zároveň v sobě obsahuje skryté inherentní nebezpečí, které může hrdinu zabít. A vzhledem k tomu, že u Ilji souviselo toto nebezpečí s dýcháním či slízáváním Svjatogorovy síly, je velice zajímavé, že v Sosrykově příběhu je toto nebezpečí spojeno rovněž s otevíráním úst – kdyby je byl otevřel při používání meče, byl by zabit.

S ohledem na mytém *zákeřnost umírajícího* obsahuje jiná osetská verze další velice pozoruhodný detail. Začátek příběhu zde opět probíhá analogicky: Sosryko potká Mukkaru, učí jej nartské hry, nakonec jej přelstí, uvězní jej pod zamrzlou hladinou moře a sežene si na jeho pokyn dýku, kterou jedinou jej může dekapitovat. Ještě předtím mu však Mukkara dává na oko dobromyslnou radu (podobně jako kentaur Nessos Hérakleovi, podotýká Dumézil¹¹⁷), aby si z jeho *míchy* udělal část oblečení (obvykle opasek). Sosryko však pojme podezření, opásá zkušebně míchou tři stromy a ty ihned puknou ve dvě. Poznává tak, že Mukkara jej chtěl ještě na poslední chvíli oklamat a zabít (k tomu více v kap. 3.2.6).

¹¹⁴ Srov. Afanasjev, sv. I, č. 156–158.

¹¹⁵ G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes...*, s. 80–81.

¹¹⁶ Tak v jiné osetské variantě téhož příběhu, viz *tamtéž*, s. 83.

¹¹⁷ *Tamtéž*, s. 81.

K motivu obra zabíjeného nebo pohřbeného si můžeme uvést ještě jeden příklad příběhu z oblasti pod Kavkazem, který vypráví o smrti obra podobně, jako tomu je ve vyprávění o Svjatogorově smrti. Jedná se o lazskou pohádku,¹¹⁸ kterou kdysi zaznamenal shodou okolností rovněž Dumézil.¹¹⁹ Lazský hrdina Memet (< Mehmet < Mohammed) v něm zavře obra, na nějž narazí, lstí do truhly, kterou pak obr nedokáže otevřít. Memet následně zapečetí truhlu obřími výztuhami, udělá ve víku díru a začne plivat na ležícího obra (!). Obr však mocně foukne a Memetova hlava se zasekne v otvoru, takže zatímco obr v truhle zemře, Memet zůstává uvězněn. Podobnosti se Svjatogorem uvězněným v rakvi a dýchajícím na Ilju, snad ani není třeba zdůrazňovat, i přes zjevné (ale poměrné zásadní) rozdílnosti ve vyznění obou příběhů.

Specificky podobné a zároveň rozdílné jsou ovšem také paralely z tradice, která by bylinným syžetům měla být teoreticky nejbližší geneticky i typologicky – z narativů jihoslovanské junácké epiky.¹²⁰ Jedním z hlavních hrdinů je v nich junák Marko Kralevič, který svým postavením i charakteristikou v mnoha ohledech odpovídá bylinnému Iljovi Muromci. Mimoto však je s Markem spojen rovněž syžet o jeho chvástání a následném neúspěšném zvedání předmětu, který se nakonec ukáže být něčím na způsob tíhy zemské.¹²¹ (V kavkazské nartské tradici ostatně nalezneme tento motiv také; je součástí syžetů, které patří k hrdinovi Soslanu-Sosrykovi, ale zároveň tuto epizodu zažívá i hrdina starší než Soslan-Sosryko, zvaný Batradz.)

Co je ale zajímavější pro nás, v junáckých písních narazíme na postavu jménem vojvoda Momčilo¹²² – ten je někdy Markovým strýcem a je s ním svázána celá řada atributů, které jej dovolují připodobnit ke Svjatogorovi.¹²³ Momčilo byl evidentně obrovský,¹²⁴ je údajně nesmírně silný, ale svou sílu nikdy nijak nepoužívá, je spojován s neplodnými a pustými horami (obývá hrad pod Durmitorem, „věčným ledem věnčeným a sněhem“) a nesmí se navrátit do svého rodného Skadru. Stejně jako o Svjatogorovi, známe jen píseň o jeho smrti, a stejně jako Svjatogora, i jeho zradí vlastní žena: Král Vukašín (otec Marka a podle některých verzí tedy Momčilův bratr) ji přesvědčí, aby způsobila Momčilovi bojovou neschopnost

¹¹⁸ Lazové jsou kavkazský národ, žijící dnes na hranici Turecka a Gruzie (zde v oblasti zvané Adžárie).

¹¹⁹ G. DUMÉZIL, *Contes lazses*, Paris: Institute d'Ethnologie, 1937, s. 37–38; cit. dle P. LAJOYE, *Fils de l'Orage*, s. 63.

¹²⁰ K nim a jejich vztahu k bylinné epice zejm. Б. Н. ПУТИЛОВ, *Экскурсы в теорию славянского эпоса*, СПб.: Петербургское востоковедение, 1999 a J. M. FOLEY, „Traditional History in South Slavic Oral Epic“, in: D. KONSTAN & K. A. RAAFLAUB (eds.), *Epic and History*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, s. 347–361.

¹²¹ В. Г. СМОЛИЦКИЙ, *Былина о Святогоре*, s. 80.

¹²² Л. ДЕЛИЧ, „Русский Святогор: «свой» и «чужой» или самоопределение эпического мира“, s. 250. Srov. Б. Н. ПУТИЛОВ, *Экскурсы в теорию славянского эпоса*, s. 65.

¹²³ Vycházím zde z písně *Ženitba krále Vukašina*, která pojednává o Momčilově smrti, ve verzi Vuk II, 25 (1987, s. 83–90), český překlad podle J. HOLEČEK, *Srpská národní epika I*, Praha: J. Otto, 1909, s. 46–58.

¹²⁴ Když si král Vukašín zkouší jeho oblečení, v písni se říká: „Momčilova čižma, jemu těsná, / na obě dvě králi byla nohy; / Momčilův co zlatý prsten s prstu, / Vukašínu kruh je na tři prsty; / Momčilu co krátkou šavlí bylo, / po zemi se králi s loket vleče; / Momčilu co sponou bylo pláště, / pod tím král se ani hnouti nemůž (!).“ (překlad J. HOLEČEK, *Srpská národní epika I*, s. 57).

(Istí spálí křídla jeho létajícímu koni [крилат коњ] a jeho meč zataví „slanou krví“ [сланом крвљу] do pochvy) a aby jej vyslala na lov do divočiny, kde jej Vukašínova vojska Istitivě zabijí. Momčilo pak hrdinně bojuje, ale je mu to málo platné – pozná, že jej zradila jeho vlastní žena, „čubka Vidosava“ (куја Вудосава),¹²⁵ a umíraje sdělí svému sokovi Vukašínovi, aby si ji nebral za ženu, neboť jej může zradit stejně tak. Vukašín nakonec dá na Momčilovu radu a nechá Vidosavu roztrhat za živa koňmi...

Obrovitý vojvoda Momčilo, *heros otiosus* junácké tradice, tedy umírá bez přispění Marka Kraveviče (jak bychom asi čekali), jeho přemožitelem je však Markův otec, král Vukašín, a strůjcem jeho zkázy je jeho vlastní žena, která svede a proti svému muži postaví jeho soka. Zajímavě je zde řešen motiv inhibice, který se transponoval ze znehybnění hrdiny samotného na znemožnění pohybu jeho magického koni a na inhibici hrdinovy zbraně.

Poněkud jiný okruh příběhů, které jsou přesto s naším narativem nějak spjaty, představuje také motiv hrdiny-obra, který je na hoře či pod horou inhibován za trest, a motiv hrdiny, který se v hoře znehybňuje ze své vlastní vůle, dobrovolně. Do první skupiny patří nepochybně staroseverský vlk Fenrir, spoutaný Istí bohů,¹²⁶ anebo jeho otec, zákeřný Loki, v podzemí spoutaný střevy svého syna ke třem kamenům za vraždu boha Baldra,¹²⁷ či řecké monstrum Týfón, který byl poražen Diem a vhozen do Etny¹²⁸ – posledním dvěma je společné to, že zemětřesení bylo v obou kulturách vysvětlováno zmítáním se těchto mučených spoutanců v podzemí. Do stejné kategorie by jistě spadal také perský záporák Zahhāk (< staroíránský démon Aži Dāhaka) z eposu *Šahnāme*. Zahhāk je po své porážce uvězněn pod horou Demavend, zde hadi pojídají zaživa jeho mozek, a když prý bude propuštěn, spálí třetinu světa – podobně jako Loki a Fenrir, kteří při *ragnarøku* také zničí svět. Trochu jinou kategorii představují další postavy spoutané na hoře za trest, totiž zejména řecký kulturní hrdina Prométheus a jeho gruzínská obdoba Amirani (gruz. ამირანი < írán. Ahriman), kteří jsou upoutáni na vrcholu kavkazského Kazbegu (či Elbrusu) za svou zpupnost proti bohům – Prométheus za to, že po Istí s obětováním stravy ukradl bohům oheň,¹²⁹ Amirani za to, že urazil bohy: v jedné verzi naučí lidstvo kovářství, v jiné se pokouší vytáhnout ze země sloup, který je spojen se samými základy země.¹³⁰

Opakem tohoto typu jsou pak postavy, které se do nehybnosti pod horou uchylují dobrovolně. Sem patří v první řadě jedna z „hypostazí“ či přezdívek Marka Kraveviče, *Marko*

¹²⁵ Překlad J. HOLEČEK, *Srbská národní epika I*, s. 53.

¹²⁶ *Gylfaginning* 33, *Vǫluspá* 56. Srov. R. SIMEK, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge: Brewer, 2000, s. 80–81. Motiv nenápadně vypadajících pout = nenápadná a neškodná rakev.

¹²⁷ *Gylfaginning* 50, *Lokasenna* 49–50, *Vǫluspá* 35. Srov. R. SIMEK, *Dictionary of Northern Mythology*, s. 197.

¹²⁸ Srov. C. WATKINS, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetry*, Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 448–459.

¹²⁹ Viz HÉSIODOS, *Theogonia* (Zrození bohů) 507–616 (in: P. MAZON (ed.), *Hésiode: Théogonie – Les travaux et les jours – Le bouclier*, Paris: Les belles lettres, 1964, s. 50–54) a *Erga kai hemerai* (Práce a dni) 42–105 (tamtéž, s. 87–89). Čes. překlad: HÉSIODOS, *Zpěvy železného věku*, přel. Julie Nováková, Praha: Svoboda, 1990, s. 27–30 a 43–44.

¹³⁰ В. Г. СМОЛИЦКИЙ, „Былина о Святогоре“, s. 78.

Svjatogoracъ nebo *Svetogoracъ*. Podle některých verzí junáckých písní se Marko před svou smrtí odebral na „svatou horu“ Athos do kláštera Chilandar, kde se uložil do rakve v jeskyni a kde má být dodnes pochován.¹³¹ Jde vlastně o podobný osud, upozorňuje Aleksandr Loma, jaký potkal i pravoslavného Ilju, který je také pochován v *jeskyni na hoře* (na kopci Kyjevsko-pečerské lávry).¹³²

Druhým je arménský hrdina Mher starší (*Pokr Mher*) z eposu *David Sasúnský* (*Sasunci Davit*).¹³³ Mher na konci svého života, unaven a napůl zapomenut, vstoupí i se svým koněm dobrovolně do skály, z níž má prý vyjet, až bude arménskému národu nejhůř, podobně jako svatý Václav z hory Blaník.¹³⁴ Jelikož se však tato skála, nazývaná arménsky *Mheri Dur*, tedy „Mherova brána“,¹³⁵ nachází ve kdysi arménském, nyní tureckém městě Van u stejnojmenného jezera, a na plácku pod ní si v současnosti hrají kurdské děti, Mher zdá se, v hoře poněkud zaspal. Pro nás je nicméně důležitější, že Mher je otcem či dědem (záleží na variantě eposu) hlavního hrdiny Davida a Mherovo jméno samotné souvisí se staroarménským božstvem Mihr, což není nikdo jiný, než původně íránský Mithra, jenž byl podle mytologických podání zrozen ze skály (*petrogenés*)¹³⁶ – jedná se tedy také o syna skály.

Hovoříme-li o synu skály, je třeba zmínit ještě jednu postavu, která je v tomto ohledu zajímavá a která se opět chová více jako škodící obr – její velikost a síla je ohrožující pro celý svět. Jedná se o postavu kamenného obra Ulikummiho z chetitského (původně churritského) mýtu, zatím asi nejstaršího materiálu, který pro tento motiv máme (ze 14. – 13. století př. n. l.). Ulikummi je monstrózní obr, který byl zrozen tak, že jeho otec, bůh Kummarbi, zahořel vášní k jedné nadmíru pěkné skále a oplodnil ji.¹³⁷ Ulikummi je tedy „synem skály“ zcela doslovně (v mýtu je nazýván také Kámen či Bazalt). Slepý obr Ulikummi následně roste nebezpečně rychle, ohrožuje vládu boha bouře Teššuba a hrozí, že svým ohromným tělem rozerve celý vesmír. Bohové se nakonec obrátí s žádostí o pomoc k bohovi moře jménem Ea a získají

¹³¹ A. ЛОМА, „Святогор та Марко Святогораць“, in: *Народна творчість та етнологія* 2 (2012), s. 22–29. Srov. též D. A. MILLER, *The Epic Hero*, s. 131. Anglický překlad této písně in: *SCHS* I, s. 115 a 363.

¹³² *Tamtéž*, s. 24.

¹³³ K dispozici jsem měl ruský překlad devíti variant arménského eposu ve vydání К. МЕЛИК-ОГАНДЖАНЯН (ed.), *Армянский народный эпос Сасунские удальцы: Избранные варианты*, Ереван: Ван Арьян, 2004.

¹³⁴ To je pojetí druhotného arménského folkloru, srov. B. ČIERNIKOVÁ, *V tieni hory Ararat: Náboženstvá predkresťanskej Arménie*, Bratislava: Chronos, 2005, s. 89. V eposu je nicméně jeho zavření do skály limitováno příchodem Posledního Soudu. Srov. Mherův vstup do skály např. ve verzi pěvce Krpa Taronciho (К. МЕЛИК-ОГАНДЖАНЯН (ed.), *Армянский народный эпос Сасунские удальцы*, s. 51–52) anebo ve verzi Zatika Charojence Mokaciho (*tamtéž*, s. 83), aj. Teprve ve verzi Arakela Šakojana Mher odchází do skály Karpac proto, že jej neunesse země, a tvrdí, že vyjede, až bude národ v nebezpečí (*tamtéž*, s. 125–126).

¹³⁵ Na této skále je dodnes vytesána stará ugaritská klínopisná inskripce, seznam všech bohů Ugaritu a obětín, které každému z nich přináleží.

¹³⁶ B. ČIERNIKOVÁ, *V tieni hory Ararat: Náboženstvá predkresťanskej Arménie*, s. 90.

¹³⁷ *Píseň o Ulikummim*; oplodnění skály = tab. 1, §5 (B i 13–20), porod = tab. 1, §10–11 (A iii 1–14). Viz kritický překlad mýtu v H. A. HOFFNER, JR., *Hittite Myths*, Second Edition, SBL Writing from the Ancient World Series, Atlanta (Georgia): Scholars Press, 1998, s. 55–65: 57.

od něj prastarý srp, jímž byla kdysi oddělena nebesa od země. Touto zbraní na inertního Ulikummiho zaútočí na jediném místě, kde je zranitelný: Na chodidlech, jimiž je spojen s rameny chetitského „Atlanta“, boha Ubelluriho. Tím jej odříznou od jeho základny, bůh Teššub jej porazí a zachrání svět před zkázou.¹³⁸

Zde se dostáváme k zajímavému momentu. Řekli jsme si, že nejčastějším způsobem, jak se zbavit nebezpečného hrdiny či obra, je jeho znehybnění, pohřbení. Druhým nejčastějším způsobem je ale variace na tuto inhibici – a to právě podřezání nebo amputace jeho nohou, chodidel, případně šlach. Zdá se, že nohy nejsou nejzranitelnějším bodem pouze pro kosmické obry typu chetitského Ulikummiho, ale také pro hrdinné válečníky, pro exemplární představitele bojové „druhé funkce“ – pro ně pro všechny je pověstnou „Achillovou patou“, kde jedině jsou zranitelní, právě nějaké místo na noze.¹³⁹

Přeskočíme-li notoricky známého Achillea samotného,¹⁴⁰ jedná se např. o osetského Soslana, který se narodil ze skály jako žhavé dítě a byl „zkalen“ v kádi se zázračnou tekutinou tak, že jediným zranitelným místem zůstala jeho stehna.¹⁴¹ Stejně tak indický Kršna je nezranitelný až na svá chodidla; když si jej lovec Džara splete s jelenem a střelí do nich šípem, Kršna odchází z tohoto světa.¹⁴² Také krétský obr Talos, který chránil Krétu před útokem zvenčí, byl zranitelný jedině tak, že jeho tělo pokryté bronzem mělo jen malou prostřelitelnou membránu na kotníku.¹⁴³ Pro všechny tyto postavy tedy platí, že jejich „paradoxním zmrzačením“, funkčním zmrzačením neboli konstitutivní výjimkou jejich síly, neporazitelnosti či nesmrtelnosti jsou právě jejich dolní končetiny.

Pěkným příkladem je i eponymní hlavní hrdina estonského eposu *Kalevipoeg*. V tomto případě se sice jedná o pozdní kompilaci Friedricha Kreutzwalda na základě lidových písní (o kompilaci, která má o dost menší hodnotu a autenticitu než Lönnrotova *Kalevala*), ale narrative tohoto eposu jsou nepochybně založeny na lidových předlohách a určitou pramennou relevanci tedy mají. Podobnosti osudu Kalevipoega samotného byly také zaznamenány badateli již v 19. století. Z Rusů zkoumal tyto paralely zejména Sergej Šambinago,¹⁴⁴ ale jako první si podobnosti Kalevipoega se Svjatogorem povšiml italský badatel Domenico Comparetti.¹⁴⁵

¹³⁸ *Píseň o Ulikummim* tab. 2, §49–70 (A ii 17 – A iv 39), in: H. A. HOFFNER, JR., *Hittite Myths*, s. 63–65.

¹³⁹ Srov. M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, s. 445–446.

¹⁴⁰ Srov. J. S. BURGESS, *The Death and Afterlife of Achilles*, Baltimore: John Hopkins University Press, 2009.

¹⁴¹ Např. J. COLARUSSO, *The Nart Sagas from the Caucasus*, s. 52n, 185n aj.

¹⁴² *Mahābhārata* 16, 4, 21n (West uvádí chybně 16, 5, 19n)

¹⁴³ Další příklady uvádí M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, s. 445–446.

¹⁴⁴ С. К. ШАМБИНАГО, „Старины о Святогоре и поэма о Каливи-поеге“, in: *Журнал министерства народного просвещения* 139 (1902), s. 49–73. Pro obsah poémy *Kalevipoeg* vycházím ze Šambinagova důkladného shrnutí na s. 59–67, jelikož vydání této estonské epiky mi bylo nepřístupné jak fyzicky, tak jazykově.

¹⁴⁵ D. COMPARETTI, *Il Kalevala o la poesia tradizionale dei Finni*, Roma 1891, s. 34; cit. dle С. ШАМБИНАГО, „Старины о Святогоре и поэма о Каливи-поеге“, s. 68.

Naštěstí pro nás vydal Kreutzwald svůj kompilační epos ve dvaceti písních (runách) pár let předtím, než byly známy a publikovány byliny o Svjatogorovi (v r. 1853), nelze tedy snad hovořit o ovlivnění ani jedním směrem – Kreutzwald byliny o Svjatogorovi znát nemohl a negramotní ruští rolníci, zpívající byliny, neuměli číst ani rusky, natož estonsky. Musíme tedy podobnosti připsat archaickému kontaktu mezi ugrofinskými (fino-karelskými) a slovanskými tradicemi při březích Baltu.¹⁴⁶

Podobností estonského Kalevipoega, „Syna Kalevova“,¹⁴⁷ se Svjatogorem, našel Šambinago několik: Oba jsou obři a ovládají nesmírnou sílu, kterou oba nemají jak využít, a když se o to pokoušejí, je to vždy marné. Oba často spí, oba vlastní zvláštní magický meč, který je pro ně na konci života osudovou zkázkou, a k oběma se vážou stejné či podobné příběhové epizody.¹⁴⁸ Kalevipoegův příběh neodpovídá Svjatogorovu celkově (na úrovni struktury syžetu) a můžeme si vytáhnout pouze oněch několik podobných motivů, např. epizodu, kdy si Kalevipoeg vloží do kapsy jednoho pocestného a nerušeně pokračuje v cestě (runa 11), epizodu, kdy v podzemním království nedokáže navzdory své síle otevřít obyčejné dveře a dostat se k dívce, kterou chce vidět (runa 13), či momenty, kdy Kalevipoeg po někom vrhá kamení (runy 2 a 18).

Pro nás ústředním je ale okamžik Kalevipoegovi smrti v runě 20. Hrdina zde poznává, že nezbyl už nikdo z jeho rodiny ani přátel a stává se na stará kolena unaveným poustevníkem. Jednou se odebere ke břehům jezera Peipus (rus. Čudské jezero). V říčce, která se do něj vlévá, objeví na jejím dně svůj kdysi dávno ztracený meč, který sám zaklel, aby se při nesprávném používání obrátil proti tomu, kdo jej drží. Kalevipoeg zapomene zřejmě na svou kletbu, ponoří se do řeky, uchopí meč a ten se mu stane osudným – usekne mu nohy pod kolena. Kalevipoeg na břehu jezera vykrvácí, ale jeho duše v podobě ptáka vyletí na nebesa, aby se spojila s bohy.

Příběh o nešťastné Kalevipoegově smrti zde uvádím zejména proto, neboť se zdá, že i Svjatogorovým „slabým místem“ jsou také nohy – alespoň je tomu tak ve verzích, kdy se po neúspěšném zvedání tíhy zemské propadne až po kolena do země,¹⁴⁹ čímž přichází jednak o nohy samotné a jednak o schopnost se pohybovat,¹⁵⁰ podobně jako jiní zde uvedení hrdinové s Kalevipoegem v čele. Velice zajímavá ovšem je i skutečnost, že samo jméno *Kalevipoeg* znamená „syn Kalevův“ – a už výše jsme si uváděli, že v tomto ohledu mají zřejmě nějakou spojitost finské postavy nazývané „synové Kalevovi“ a náš Svjatogor *Kolyvanič*, tedy „syn Kolyvanův“. Uváděli jsme si také možné etymologie tohoto jména a poukázali jsme na (kraj-

¹⁴⁶ Srov. F. J. OINAS, „Russian and Finnish Epic Songs“.

¹⁴⁷ Nejstarší písemný doklad jména této folklorní postavy pochází ze seznamu starofinských božstev od učence Mikaela Agricoly z r. 1515, kde je uveden jako *Calenanpoiat*. Srov. L. HONKO, *Religion, Myth, and Folklore in the World's Epics: The Kalevala and its Predecessors*, Berlin: de Gruyter, 1990, s. 266. K etymologii viz níže.

¹⁴⁸ С. ШАМБИНАГО, „Старины о Святогоре и поэма о Каливи-поеге“, s. 68.

¹⁴⁹ Viz On3, On4, On6, On8, On9, Pu7, Ke2, Me1 a Pe5.

¹⁵⁰ Srov. také formulaci Me2.137: *подрезаны все силы его* a všechny formulace, kdy je Svjatogor zavřen v rakvi a je unaven nebo ztrácí hybnost, viz kap. 2.3.5.

ně nepravděpodobnou) etymologii ze slovanského **golova*, „náčelník“, za druhé na možnou souvislost s litevským *kalvis*, „kovář“, ale také na to, že ještě v některých současných finských dialektech znamená *kaleva* „silák, chlapák“. Pozornost bychom však měli obrátit ještě ke čtvrté možnosti, která se ve světle výše uvedených variant zdá velice svůdnou – estonské *kalju* a finské *kallio* totiž znamenají „skála“¹⁵¹ a *Kalevipoeg* by tedy doslova znamenal „syn skály“. Provázanost všech těchto pozoruhodných postav, které musejí být znehybněny nebo připraveny o pohyblivost nohou, a zároveň se nazývají „synové skály“, se tak jeví jako velice hluboká a nesnadno plně rozkrytelná.

Z celé této kapitoly tedy vyplývá jedna zásadní věc: Mocný nebezpečník musí být spoután a/nebo inhibován a zbaven síly. Právě tento motiv nutného znehybnění nebezpečného obra byl zřejmě jedním z konstitutivních prvků v utváření bylinného charakteru Svjatogora a jeho role v celém syžetu. Touto rolí je právě ono znehybnění a smrt, z níž plyne navíc nějaká výhoda pro toho, kdo je na ní účasten – smrt tak plodí život a inertnost zase pohyb. To, co dělá z příběhu o Svjatogorově smrti významuplný narativ v rámci celku imanentní tradice bylin, je tedy právě provázanost Svjatogorova osudu s osudem Ilji Muromce, kdy se smrt jednoho rovná iniciaci a získání pozice druhého.

Tuto inverzní povahu obou postav jsme se pokusili rozkrýt již na vnitřní strukturální rovině, když jsme ji důkladně analyzovali. Abychom tuto souvislost plně nahlédli i na tematické úrovni, tak poté, co jsme si uvedli několik komparativních paralel k mytému *způsobené inhibice* (tj. analogií Svjatogorova pólu narativu), musíme se nyní obrátit k paralelám mytému *zrušené inhibice* (tj. k analogiím Iljova pólu narativu). Od obrů pod horou se tak posouváme k napraveným zápecníkům, peciválům a povalečům.

3.2.4. Zápecník: Dětství hrdiny a zrušená inhibice

Ve spojitosti s rozkrytými motivy obra pod horou a „syna skály“, přicházejícího o nohy, je zajímavá také už výše uvedená skutečnost, že sám Ilja po 30 či 33 let svého života „neměl sílu v nohou“, nebo „nevládl svýma nohama“, dokud nebyl uzdraven. Rovněž jsme si již uváděli, že podle některých badatelů,¹⁵² je tento motiv v Iljově „biografii“ prý pozdní a pochází až z 18. století. Z našeho hlediska to není podstatné, neboť jsme už na příkladu jiných syžetových prvků (např. samsonovské motivy) ukázali, že důležitější je v těchto případech sama skutečnost, že tyto elementy byly vůbec k našemu dochovanému syžetu připojeny – adheze může být docela dobře pozdní (v této práci nemůžeme o takovýchto textologických minucióznostech nijak kategoricky rozhodovat), ale středobodem našeho zájmu je, že se v syžetu tento prvek vůbec nachází a že tedy v imanentním celku tradice existoval nějaký inherentní

¹⁵¹ Сгов. В. Г. Смолицкий, „Былина о Святогоре“, s. 79.

¹⁵² Např. podle obou Millerů: О. Ф. Миллер, *Илья Муромец и богатырство киевское: Сравнительно-критические наблюдения над словесным составом народного русского эпоса*, СПб.: Н. И. Михайлов, 1869, s. 174–179 a В. Ф. Миллер, *Очерки русской народной словесности*, т. 1, Москва: А. А. Левенсон, 1897, s. 362–391.

důvod, proč byl k syžetu tohoto hrdiny připojen. Ať už se tak stalo v jakémkoliv století, kdy ještě bylinná tradice fungovala na své původní orální bázi, důležité na tomto místě je že, pro tento motiv nalezneme ve světové epice také řadu paralel.¹⁵³

Je na jednu stranu pravda, že velké množství hrdinů, jejichž hlavním atributem je mimořádná síla, se v tomto pozeňnaném a mocném stavu již narodí. Tak např. Héraklés ještě v kolébce zardousí dva hady, anebo irský Cúchulainn už jako dítě prokazuje velkou sílu a schopnosti; do skupinky těchto hrdinů patří také íránský Rustam či kyrgyzský Manas.¹⁵⁴ Také bylinný Volch Vseslavjevič se narodí již jako mocný a schopný.

Na druhou stranu je ale velmi časté, že se budoucí velký hrdina narodí jako mrzáček, jenž je z nějakého důvodu povaleč nebo zápecník, anebo je alespoň v mládí nějak držen v zajetí, z něhož se musí vysvobodit. Už výše jsme si tento motiv označili topem Ošklivého káčátka či Popelky. Podíváme se na další příklady hrdinů, kteří do této kategorie spadají.

V ruské tradici je takovým hrdinou kromě Ilji zejména pohádkový Hloupý Ivan (*Иван Дурак*), či Ivan Popelov (*Иван Попялов*), který celé svoje mládí proležel na peci, případně se „popelil“ před ní (*двенадцать лет лязжав у попяле*) a nepředstavoval pro svou rodinu do budoucna jakýkoliv příslib, dokud se na základě nějakého podnětu nerozhodl vydat do světa a zabít draka a zachránit princeznu, nebo něco podobného – stejně jako jeho český pohádkový ekvivalent, Hloupý Honza.¹⁵⁵

Podobně je dětství hrdiny popisováno u skandinávského hrdiny Starkađa – ten podle *Ságy o Gautrekovi* byl sice od dětství veliký svým tělesným vzrůstem (*furðuliga mikill*), ale do svých dvanácti let byl povaleč, „jedl uhlí“ a celou dobu proležel v domě před ohništěm (*hann var hímaldi ok kolbítr ok lá í fleti við eld*).¹⁵⁶

Zajímavá je pro nás také postava hrdiny Þéttleifa Biturúlfssona, zvaného Þéttleifr Dánský (*Þéttleifr inn danski*), ze *Ságy o Þiðrekovi z Bernu*.¹⁵⁷ Ten byl v dětství povaleč a pecivál, nečesal se, nekoupal se a válel se v popelu.¹⁵⁸ Z tohoto stavu se sám dostal, když se rozhodl jet na jakýsi hodokvas se svými rodiči. Zde začíná jeho hrdinská dráha. Po cestě zpět Þéttleifr hned pobije dvanáct loupežníků a pak se vydává na další výpravu, na níž potká Sigurða Starého (*Sigurðr inn gamli*), který je „veliký a starý, bílý jako holubice, s dlouhými vlasy

¹⁵³ K dětství hrdiny a k rozdílu mezi hrdinou od dětství mocným a hrdinou-mrzákem viz D. A. MILLER, *The Epic Hero*, s. 84–88 a P. LAJOYE, *Fils de l'Orage*, s. 45–50.

¹⁵⁴ Srov. P. LAJOYE, *Fils de l'Orage*, s. 45–50.

¹⁵⁵ V ruských pohádkách viz zejména Afanasjev, č. 135. Jedná se o motiv AT 530. Srov. V. J. PROPP, *Morfologie pohádky a jiné studie*, s. 203–209.

¹⁵⁶ Viz *Gautreks saga* 4.

¹⁵⁷ Viz *Þéttleifs þátrr danska* (*Příběh o Þéttleifu Dánském*) v *Þiðreks saga af Bern* 111–121 (resp. 200–217).

¹⁵⁸ *Þiðreks saga af Bern* 111 (200): „Nesnesl na své hlavě hřeben a nechtěl chodit do lázně ani se koupat, ačkoliv to potřeboval. A nestaral se o nic jiného, než o ležení v popelu v kuchyni, pobíhání s kuchtíky venku anebo nahatý mezi žebráky.“ (*Ok eigi berr hann kamb í hofuð sér, ok eigi vill hann í baðstofur fara né laug, þó at ger sé. Ok ekki vill hann rækja sik nema liggja í ǫsku inni í matgerðarhúsum ok hlaupa með matsveinum úti eða stafkǫrlum nokviðr.*)

a vousy“ (*mikill er hann ok gamall, hvítr sem dúfa með longu hári ok síðu skeggi*). Sigurðr také jezdí na slonovi (*alpandýr*)¹⁵⁹ a sám je slonu podobný (*var með inum sama hætti*).¹⁶⁰ Þéttleifr se od něj nechá pozvat na jeho hrad, aby tam přenocoval; následně zápasí s jeho dcerou, získá od ní Sigurðův „kámen vítězství“ (*sigrsteinn*), dceru svede a s její pomocí porazí i starého Sigurða a připraví jej o deset marek zlata i o dceru.¹⁶¹

Badatelé již srovnávali Þéttleifův příběh se syžetem o uzdravení Ilji Muromce a jeho následnou výpravou za Slavíkem Loupežníkem, která mnohdy obsahuje i postavu Slavíkovy dcery (zejm. Rybn. I, 9 nebo III, 5). Kuriózní ale je, jaké „vlivologické“ důsledky z této podobnosti vyvozovali: Podle Rusa M. J. Chalanského je Iljův syžet ruskou kopií původně germánského Þéttleifa,¹⁶² zatímco Němec Waldemar Haupt se naopak domníval, že Þéttleifův syžet byl do germánské kompilační ságy převzat z ruských bylin.¹⁶³ Už jsme na podobnou problematiku narazili několikrát a viděli jsme, že správně pravděpodobně nebude ani jedna možnost, respektive pro ni nelze dost dobře s jistotou rozhodnout.

Soustředit se tedy musíme v první řadě na typologické a tematické podobnosti. A v tomto kontextu je zajímavé se ptát, zda starý vládce Sigurðr neodpovídá v bylinách spíše Svjatogorovi, nežli Slavíkovi? Jistě, Sigurðr Starý nemá příliš mnoho zřejmých atributů, s jejichž pomocí bychom mohli obě postavy přiblížit, kromě stáří, obrovitosti a ambivalentnosti. Ale celková struktura příběhu, kdy původně „bohatýr-mrzák“ Þéttleifr dorazí do sídla starého, obrovitého a nebezpečného muže kdesi za hranicemi jemu známého světa a s pomocí ženy z rodiny hostitele (zde dcery) nějakým způsobem exploatuje jeho majetek i společenské postavení, odpovídá setkání Ilji se Svjatogorem, napomáhání Svjatogorovy ženy Iljovi a Iljovo závěrečné přebrání Svjatogorových nejnvýznačnějších atributů.

Jaký je tedy ve světle všech těchto příběhů význam motivu „bohatýra-mrzáka“? Viděli jsme, že může být realizován např. pomocí postavy popelíčího se zápecníka. Na Kavkaze je tento motiv rané inhibice mladého hrdiny zase realizován pomocí motivu násilného zavírání do temné komory: Tak např. Satana, matka Narta Batradze, zavírá tohoto hrdinu jako dítě do jakési tajné komory, kde žije v popelu, a odtud ho nechá vyjít, až když je dostatečně silný, a arménský hrdina David Sasúnský je zase jako mladý proklet svým nevlastním bratrem, aby zůstal v jakési temné místnosti.¹⁶⁴ Vǫlsungův syn Sigmundr se zase schovává před svým zlým strýcem Siggeirem v jámě v lese, kde sbírá síly.¹⁶⁵ V jakutském eposu *oloncho* je

¹⁵⁹ Jinde v sáze o Þiðrekovi (ve *Veizla Þiðreks konungs, Hostině krále Þiðreka*) se o jinak neznámém slově *alpandýr* říká, že sám Þéttleifr měl prý na meči zlatou značku toho, „co Němci nazývají *alpandýr*, ale Varangjové slon (*fill*)“ (*á hans vǫpnum er markat þat, er þýðeskir menn kalla alpandýr, en Væringjar fíl, af gulli iagt*).

¹⁶⁰ *Þiðreks saga af Bern* 117–118 (212–213).

¹⁶¹ *Þiðreks saga af Bern* 118–121 (213–217).

¹⁶² М. Е. ХАЛАНСКИЙ, *Южно-славянские сказания о королевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса*, Варшава, 1893–1896, s. 98–124.

¹⁶³ W. HAUPT, „Zur niederdeutschen Dietrichsage“, in: *Palaestra* 129 (1914), s. 1–37.

¹⁶⁴ P. LAJOYE, *Fils de l'Orange*, s. 49.

¹⁶⁵ *Vǫlsunga saga* 6.

zase hrdina často po narození zakopán do hnoje ve chlévě¹⁶⁶ (vzpomeňme na Ilju či Svjatogorovu ženu ležící na hnojišti).

Co zde pravděpodobně vidíme, je symbolické ztvárnění hrdinovy inkubace či jakési pomyslné „druhé dělohy“. Hrdina je po narození ještě neschopen svých budoucích velkých činů a musí být inkubován – a to nejlépe tím, že je znehybněn a zavřen někde, kde má strádat své síly a nečinností akumulovat moc. V pozdních přepracováních je tento motiv ztvárnění charakteristikou mladého hrdiny, který je „lenoch“ nebo „zápečník“ a válí se v popelu. Výhodou této rané deprivace a potupení bohatýra je ale také to, že v rámci dramaturgie nativitu je pak mnohem působivější jeho náhlý přerod z Ošklivého káčátka na krásnou labuť (ze zápečníka v mocného hrdinu) během několika málo okamžiků. Podobně tomu muselo být v dalším případě zrušené inhibice, s nímž jsme setkali – v náhlé proměně ženy, pokryté strupy či smrkovou kůrou, v krásnou dívku. To je motiv analogický jednak Popelce, ale také Šípkové Růžence a k jejímu staroseverskému korelátu, k příběhu ze *Ságy o Volsunzích*¹⁶⁷ o tom, jak volsungovec Sigurðr osvobodí valkýru Brynhildu ze zakletí spočívajícího v tom, že je zavřena do krunýře z brnění, které Sigurðr rozsekne svým mečem stejně, jako osvobodil Svjatogor-Samson svou nastávající ženu.

Je také nejspíše vhodné vnímat motiv hrdiny-zápečníka v kontextu toho, co jsme si výše uvedli o chlapeckých iniciacích (srov. kap. 3.1.5), kde jsme hovořili o tom, že jejich součástí často byla nějaká rituální deprivace nebo ponižování iniciandů. Ta měla zřejmě za cíl, aby iniciandi mnohem silněji vnímali přechodovost a liminalitu svého stavu a o to více prožívali následné povýšení a reintegraci do svého nového společenského stavu. Jedním z projevů tohoto iniciačního motivu v bylinách mohla být Iljova mrzáckost na počátku jeho života, druhým zase jeho vložení a krátkodobé uvěznění ve Svjatogorově kapse.

3.2.5. Věci nejsou, čím se zdají být: Výprava do Jiného světa a získání zbraně

Co se týče iniciačních motivů, jedním z nich možná mohla být i epizoda se zdviháním neuzvednutelného břemene, která měla mladého hrdinu naučit pokoře. V bylinách je tato epizoda určena stárnoucímu unavenému Svjatogorovi a funguje jako katalyzátor jeho osudové smrti, nicméně v jiných mytologických a epických tradicích je tento motiv obvykle součástí příběhu právě mladých hrdinů, který tímto způsobem poznávají relativnost své síly. Ať už však byl tento motiv přidán do příběhu k postavě stárnoucího nebo mladého hrdiny, zdá se, že vždy jej nalezneme v okruhu příběhů a postav, kolem kterých jsme kroužili již

¹⁶⁶ Odsud se jakutský hrdina dostává teprve, když se jej ujme šamanský kovář Suodaj Char (Cyodaŭ Xap), jenž jej hodí na svou kovadlinu a po tři dny jej vykovává. Následně se hrdiny ujímá Sudoaj Charova sestra, šamanka Uot Čolboodoj (Уот Чолбоодоў) v podobě ptáka, která jej nejdříve vhodí do ohnivého moře, pak vylodí v hnízdě a na závěr mu *plivne třikrát do úst* (vzpomeňme na tři pěny-sliny!), čímž je obřad završen. Srov. J. VLASÁK, *Jakutský epos Oloncho*, bakalářská práce, Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2014, s. 19–20.

¹⁶⁷ *Volsunga saga* 21–22.

v předešlých dvou podkapitolách – tj. mezi hrdiny/syny skal a stárnoucími obry, kteří skončí pohřbeni nebo připoutáni k hoře.

Tak naráží na neuzvednutelné břemeno nartský hrdina Batradz (starý hrdina), stejně jako Soslan-Sosryko (mladý hrdina),¹⁶⁸ nebo jihoslovanský Marko Kravevič (mladý hrdina).¹⁶⁹ Také gruzínský (kartvelský) trickster Amirani nejdříve selže, když dostane za úkol podržet nohu obra, která během pohřebního průvodu padá nebožtíkovi z jedoucích már, ale úkol nezvládne a následně je potrestán tím, že se musí pokusit pohnout kulem, který je napojen na kořeny země.¹⁷⁰

Dále si můžeme uvést jednu z nejzajímavějších realizací narativu, v němž hlavní hrdina narazí na něco, co vypadá obvykle zcela neškodně a zvládnutelně, ale co se ukáže být něčím zcela jiným, něčím, co je naprosto nezvládnutelné. S tímto motivem šalby se setkáváme v první řadě v případě staroseverských narativů pojednávajících o iniciační cestě hrdiny – tj. buď boha Þóra, anebo hrdiny s þórovskými rysy – do Jiného světa, staroseverského *Útgarðu*, „Vnějšího světa“,¹⁷¹ který můžeme chápat jakou analogii našich Svatých hor, na něž se vypravuje bohatýr Ilja. Varianty tohoto vyprávění nalezneme jednak v exemplární ukázce staroseverské mytografické literatury, ve Snorriho *Eddě*, a to hned ve dvou příbězích (o výpravě boha Þóra k obrovi Útgarðalokimu a o Þórově návštěvě u Geirrøða), následně také v přepracování těchto příběhů z pera dánského kronikáře Saxona Grammatika, a v posledku ve vrcholně středověkém islandském převyprávění z žánru *þættir* (povídek). Tento příběh měl ve staroseverské symbolické soustavě řadu ohlasů a projdeme si proto stručně jeho základní varianty.¹⁷²

Začneme verzí, kterou nám zanechal islandský učenec a zákonopravce Snorri Sturluson v rámci textů *Gylfiho oblouznění* (*Gylfaginning*) a *Jazyk básnický* (*Skáldskaparmál*). První z nich je tzv. Þórova výprava k Útgarðalokimu.¹⁷³ Bůh Þórr se zde nejdříve (kap. 45) spolu se svou družinou vydává na výpravu na východ, do země obrů (*Jötunheimr*); společně překročí oceán a na protějším břehu se utáboří v lese. Tam naleznou jakési „velikánské stavení“, v němž se uloží ke spánku. V noci je však probudí silné zemětřesení a tak se všichni schovají do „přístavku“ a tak přečkají noc. Ráno zjistí, že před jejich skryší spí jakýsi muž,

¹⁶⁸ А. ЛОМА, „Святогор та Марко Святогораць“, s. 24.

¹⁶⁹ *Tamtěž*, s. 23.

¹⁷⁰ В. Г. СМОЛИЦКИЙ, „Былина о Святогоре“, s. 79–80.

¹⁷¹ Srov. zejména J. MCKINNELL, *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*, Cambridge: Brewer, 2005; J. P. SCHJØDT, *Initiation between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Odense: University Press of Southern Denmark, 2008.

¹⁷² Vycházím zde zejména z výborného shrnutí a religionistického rozboru těchto příběhů, které představil J. KOZÁK, *Þórova výprava ke Geirrøðovi (aneb paradigma cesty Þórovského hrdiny do Jiného světa)*, diplomová práce, Praha: FF UK, 2008.

¹⁷³ *Gylfaginning* 44 – 47. Staroseverský text podle Faulkesovy edice (viz bibliografie), s. 37–44; český překlad podle SNORRI STURLUSON, *Edda a Sága o Ynglinzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo, 2003, s. 79–85 (pouze upravuji transkripci staroseverských jmen, která je v překladu zjednodušená).

který „není věru malý“ (*var sá eigi lítill*). Obr se probudí, představí se jako Skrýmir a prozradí jim, že to, v čem strávili noc, byla jeho rukavice (*hanzka*) a přístavek byl její palec. Skrýmir se k nim následně připojí jako doprovod; vezme si všechno jejich jídlo k sobě do rance (*nest-baggr*) a nese ho. Když se skupina utáboří na noc, Skrýmir ihned usne silným spánkem, Þórr se pokouší rozvázat uzly na jídelním ranci, ale „ani jeden uzel nerozvázal, ba ani koncem tkanice nepohnul tak, aby seabemíň povolila“. To Þóra poměrně rozčílí a ze vzteku udeří spícího obra do hlavy – rány mu ušetědí nakonec tři a Skrýmir se po každé probudí a vždy se (zcela podle „únavného pravidla potrojnosti“) zeptá, co se stalo a zároveň tím znevažuje Þórovu sílu: Poprvé se ptá, zda mu „nespadl na hlavu lístek se stromu“, podruhé, zda mu „nespadl na hlavu žalud“, a potřetí se mu zdá, že mu „spadla na hlavu větvička“. Třetí Þórovou neúspěšnou ranou se dostává příběh k jitru – rozbřeslo se, Skrýmir se ostatními loučí a poradí jim, aby si dávali pozor na hrad Útgarðalokiho.

K němu také skupina ihned dorazí (kap. 46). Hrad je tak vysoký, že ho sotva přehlédnou celý. Zprvu se také nemohou dostat dovnitř, neboť cesta je zahrazena mříží, s níž Þórr nedokáže hnout. Nakonec se ale protáhnou a dostanou se do veliké síně, kde na lavicích vidí mnoho mužů, „všechny ukrutně velké“ (*flesta ærit stóra*). Naši hrdinové předstoupí před krále Útgarðalokiho (dosl. Útgarðského Lokiho), jenž jim na rovinu řekne, že mohou setrvat jen, složí-li patřičné „zkoušky zdatnosti“ (*iþrótt*).

První zkoušku skládá Loki (*bůh* Loki z Þórovy družiny¹⁷⁴), jemuž se v souboji o jezení na čas postaví jakýsi Logi. Ať se Loki snaží, jak chce, Logi ze své části snědl nejen všechno maso, ale i kosti a žlab. Loki tedy prohrál. Jako druhý je na řadě Þórvův panoš Þjálfi. Ten závodí v běhu s útgarðským Hugim. Hugi je ale tak rychlý, že souboj je rozhodnut po třech kolech zcela jasně. Þjálfi také prohrál. Následně se ujímá „zkoušek zdatnosti“ sám Þórr a plní hned tři. Jednak musí vypít celý picí roh – pokud by jej nevyprázdnil ani na tři doušky, bude to potupa a prohra. Þórovi se podařím třetím douškem sotva pohnout hladinkou nápoje v bezedném rohu, ale více už nemůže. V druhém úkolu rovněž uspěje jen částečně: Musí uzvednout Útgarðalokiho šedou kočku, ale ta tolik prohýbá záda, že bůh s vypětím všech sil sotva nadzdvihne ze země jednu její tlapku. Þórr se rozčílí a jako třetí úkol si zvolí zápas. Útgarðaloki mu jako protivníka zvolí starou chůvu Elli. Þórr se stařenou zápasí statečně, ale nakonec podlehne její síle a poklesne na jedno koleno. Zkoušky skončily a nastala noc.

Druhého dne ráno (kap. 47) jim Útgarðaloki vyjeví, jak se to skutečně se všemi úkoly mělo, zatímco je vyprovází z hradu pryč. Ve skutečnosti prý byly výkony zápasníků úctyhodné a Þórova síla zastrašující. Jednak jim prozradí, že obr Skrýmir byl on sám. Tři rány Þórovým kladivem, které zesměšňoval, byly vlastně velmi silné, Útgarðaloki ale použil proti němu mámení, takže zatímco Þórr myslel, že mlátí do spícího obra, ve skutečnosti vyhloubil tři hluboká údolí do skály vedle hradu. A rovněž úkoly byly šalbou. Loki nikdy nemohl zvítě-

¹⁷⁴ Částečná identita „útgarðského Lokiho“ (Útgarðalokiho) a Lokiho z Þórovy družiny je lehce matoucí, ale dvě postavy nelze zaměňovat. Útgarðaloki má spíše rysy ódinovské (i když lokiovské také nechybí); srov. J. KOZÁK, *Þórova výprava ke Geirrðovi*, s. 37.

zit v rychlosti jídla, neboť jeho soupeřem byl sám Plamen (*logi*). Þjálfi zase závodil v rychlosti s Myšlenkou (*hugr*). I Þórovy zkoušky byly mámením smyslů. Obsahem bezedného rohu, který Þórr zkoušel vyprázdnit, byl ve skutečnosti širý Oceán – Þórr svými mohutnými loky způsobil příliv a odliv. Kočka, jejíž jednu tlapu nadzvedl, byla ve skutečnosti kosmický had Miðgarðsormr, jenž obepíná celý svět. A stařena, s níž Þórr zápasil, byla zase ztělesněným Stářím (*elli*), před nímž musí nakonec ohnout koleno každý.

Ve skutečnosti tedy činy Þóra a jeho kolegů, jakkoliv vypadaly nicotně, byly vlastně heroickými výkony, a zejména Þórovy skutky měly takřka kosmický rozsah (stejně jako Svjatogorovo zdvihání nenápadné brašny bylo nadzvednutím tíhy vší země) – Þórr nejenže rozhýbal oceán, ale také pohnul kosmickým hadem a takřka ustál souboj se samotným stářím. Proto je všechny také Útgarðaloki uctivě vyprovází a nabádá je, aby se už vícekrát do jeho síně nevraceli.

Řada motivů v tomto příběhu zcela zjevně připomíná svjatogorovské byliny. Ať už se jedná o potupné přebývání hrdiny v nadměrném oděvu obra, o tři marné útoky na spícího velikána a s tím související ponížení útočníka, či o vykonávání úkolů, které jsou něčím jiným, než se zdály zpočátku. Epizody ovšem nejsou v narativu na stejném místě, jako ve svjatogorovských bylinách. Často také určité základní úkony vykonává jiná postava – např. marné zdvihání předmětu vykonává v bylinách obr, nýbrž zde jej provádí hrdina, a to dokonce dvakrát (rozvazování rance a zdvihání kočky). Přesto jsou příběhy pozoruhodně podobné a stejné je pravděpodobně i jejich závěrečné vyznění: Navzdory ponížení a zdánlivému selhání, hrdina vlastně v příběhu vykoná úctyhodné činy tváří v tvář síle a moci jakési primordiální a obrovské postavy, a nakonec odchází nějak obohacen. Jako nejvýznačnější iniciační moment, který je v tomto staroseverském příběhu obvykle spatřován, interpretuje řada badatelů možnost, že na této hrdinské výpravě získal Þórr své kladivo Mjöllni.¹⁷⁵ To samozřejmě neplatí pro Snorriho verzi výpravy, neboť zde Þórr své kladivo má již od počátku, ale zřejmě tento motiv hrál roli v dalších verzích.

Mnohem zjevnější je to ve druhém, strukturálně takřka identickém příběhu, který nám Snorri zanechal, totiž ve výpravě Þóra k vládci jiného světa Geirrøðovi.¹⁷⁶ Zde Snorri na začátku explicitně uvádí, že Þórr při cestě s sebou „neměl tehdy kladivo Mjöllni, ani opasek síly, ani železné rukavice“, za což prý mohla lest Lokiho, který byl donucen, aby takto bezbranného nalákal Þóra do Geirrøðova paláce.¹⁷⁷ Cestou se jej pokoušejí zneškodnit obří Geirrøðovy dcery: Nejdřív se bůh málem utopí při překračování hraniční řeky Vimurr, která vzniká z moči jedné z dcer, Gjálp.¹⁷⁸ Následně, když je potupně ubytován v kozím chlívku, pokouší se jej proti stropu rozdrtit dvě dcery, Gjálp a Greip, ale „Þórr jim oběma přerazí

¹⁷⁵ J. KOZÁK, *Þórova výprava ke Geirrøðovi*, s. 25 a 57–58.

¹⁷⁶ *Skáldskaparmál* 26 (překlad s. 114–115).

¹⁷⁷ Rukavice nakonec získá cestou darem, ale své kladivo nikoliv.

¹⁷⁸ Srov. motiv překračování řeky v Pu2.41–43, Zi3.7–8, či Me4.32.

hřbet“.¹⁷⁹ Následující pasáž, pojednávající opět o jakýchsi podivných „hrách“ mezi hrdinou a bytostmi Jiného světa, si ocitujme v úplnosti:

Teprve pak povolal Geirrøðr Þóra do paláce a pozval ho ku hrám. Podél celé síně hořely veliké ohně. Když Þórr přistoupil ke Geirrøðovi, ten vzal do kleští kus rozžhaveného železa (*járnsú glóandi*) a mrštil jím po něm. Þórr jej však chytil do železných rukavic a vyzvedl do vzduchu a Geirrøðr uskočil za železný sloup, aby se spasil. Þórr železo hodil a to prolétlo sloupem, Geirrøðem i zdí a zastavilo se až venku v zemi.¹⁸⁰

Dříve, než si tuto epizodu interpretujeme a spojíme s našimi svjatogorovskými bylinami, podívejme se ještě ve stručnosti na toto místo v jiných básních i narativních přepracováních tohoto příběhu, abychom podložili, proč je možné tento motiv interpretovat jako Þórovo iniciační obdržení vykované zbraně.

Jednak je příběh ztvárněn v básni *Drápa na Þóra* (*Þórsdrápa*) skalda Eilífa Goðrúnarsona, kde se také explicitně mluví o žhavém ingotu, kterým Þórr zabil nebezpečného obra.¹⁸¹ Aluze na tento motiv se objevuje také v jedné strofě z *Příběhu o Sneglu-Hallim* (*Sneglu-Halla þátttr*), kde se v souvislosti se jménem Geirrøðr píše o vrhání „žhavého železa (*síu*) z kovárny zaklínadel“.¹⁸² Zajímavější jsou ale přepracování této látky, která zahrnul do svého díla Činy Dánů (*Gesta Danorum*) kronikář Saxo Grammaticus.

Saxo vypráví oba příběhy, v jeho podání výpravu k Utgarthilokovi (*Utgarthilocus*) i ke Geruthovi (*Geruthus*), ale podává je obě euhémerizovaně – hrdinou zde není bůh Þórr (u Saxona *Thorus*), nýbrž křesťanský hrdina Thorkillus, nepochybně Saxonova transpozice boha, který pro jeho vyprávění asi nebyl ideologicky vhodný.

Detaily Saxonova rozvlácného ztvárnění obou příběhů na tomto místě bohužel probírat nemůžeme, abychom tuto práci udrželi v rozumném rozsahu, podíváme se tedy pouze na jejich hlavní kontury a zejména na to, jak podání dánského kronikáře probíhá osudový souboj. Příběh setkání s Geruthem¹⁸³ situuje Saxo také do Jiného světa, který leží na východě: V jeho podání je jím *Byarmia*, latinizovaný název st. sev. *Bjarmalandu*, což bylo islandské jméno pro severní část dnešního Ruska (ironickou shodou okolností místo dochování našich bylin). Poté, co výprava vedená Thorkillem překročí řeku tvořící „hranici mezi oblastí lidskou a nelidskou“,¹⁸⁴ dorazí ke Geruthovu paláci. Ten je strašným místem, plným mrtvol, přízraků, krvežíznivých psů a páchnoucí smrtí a hnilobou. Skupinka však odhodlaně vstoupí do hlavní síně, kde se jim naskytne hrozivý pohled na temnou a smrdutou halu, plnou slizu a přízraků, které po sobě v jakési podivné hře vrhají kozlí kůže – v popisu nechutnosti a kr-

¹⁷⁹ Motivy překonání femininní síly, viz J. KOZÁK, *Þórova výprava ke Geirrøðovi*, s. 26–27, kde i odkazy na literaturu.

¹⁸⁰ *Skáldskaparmál* 26 (překlad s. 115).

¹⁸¹ J. KOZÁK, *Þórova výprava ke Geirrøðovi*, s. 20.

¹⁸² *Tamtéž*, s. 28.

¹⁸³ SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum* VIII, 239–243.

¹⁸⁴ J. KOZÁK, *Þórova výprava ke Geirrøðovi*, s. 39.

vavosti celého výjevu si Saxo nesmírně libuje.¹⁸⁵ Zde také spatří tři mrtvé ženské postavy a jednu mužskou, o nichž Thorkillus ostatním vypráví, že to „božský Thor“ kdysi „prohodil žhavý ingot útroby Gerutha, jenž s ním zápasil, a když onen ingot letěl dál, vrazil do úbočí hory“.¹⁸⁶ Saxonův euhémismus zde přeci jen nedokázal přiřknout čin boha Þóra jeho polidštěné podobě Thorkillovi a musel jej posunout do dávné minulosti. Celý tento výjev končí tím, že několik mužů ze skupiny se pokusí ukrást ze síně nějaké drahocennosti, ty se však promění v nechutné věci a spustí povyk přízraků, takže hrdinové musejí ze síně uprchnout bojující o život.

Na vyprávění o Geruthovi navazuje výprava téhož Thorkilla k bytosti zvané Utgarthilocus.¹⁸⁷ Setkání s ním je dosti odlišné od Snorriho podání, a přesto pro nás zajímavé. Thorkillus totiž objeví Utgarthiloka, kterak leží na dně jakéhosi svahu, spoután řetězy a nejeví známky života.¹⁸⁸ Když však Thorkillus vytrhne jeden z jeho mohutných vousů, vyvolá to reakci náhle se zjevivších jedovatých hadů, před nimiž musí výprava uprchnout. Předlohou pro ležícího a inhibovaného Utgarthiloka mohl Saxonovi být nějaký příběh typu „Tři zlaté vlasy Děda Vševeda“, případně může být aluzí na boha Lokiho, spoutaného v podsvětí za vraždu Baldra. Je proto zajímavý i jako možná paralela k našemu motivu „obrů pod horou“.

To, že předobrazem ruského Svjatogora pohřbeného v rakvi byl právě ležící spoutaný Loki, se domnívala Nora Chadwick, která jako první uvedla svjatogorovské byliny do komplexní souvislosti se staroseverskými látkami.¹⁸⁹ Chadwick interpretuje Svjatogora jako ruskou variantu severského boha Lokiho. Podle ní Svjatogor hrozí obrácením kosmické osy světa a je za to potrestán zavřením do rakve, podobně jako Loki je strůjcem severského konce světa, *ragnarok*, za což je potrestán spoutáním v podsvětí¹⁹⁰ - její výklad je zajímavý, ale ve skutečnosti takovéto přímočaré ztotožnění dvou postav z různých tradic a se zcela odlišnými rolami celkově spíše znásilňuje a zatemňuje podstatu toho, co se v ruských bylinách o Svjatogorovi děje. Zcela jistě se zde vyskytuje podobný motiv (ostatně jsme si Lokiho uváděli jako paralelu k mytému obra pod horou), ale celkové funkce Lokiho a Svjatogora jsou v obou tradicích zcela jiné. Navíc, výklad Nory Chadwick nijak nezohledňuje epizodu s předáním síly, kterou jsme si označili jako ústřední (Chadwick pouze sblíží nebezpečné sliny vycházející ze spoutaného Svjatogora s jedem hadů, který kane na spoutaného Lokiho,¹⁹¹ což je argument spíše nepřesvědčivý).

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 41.

¹⁸⁶ SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum* VIII, 242: „Thorum divum [...] per obluctantis Geruthi praecordia torridam egisse chalybem eademque ulterius lapsa convulsi montis latera pertudisse.“ Překlad podle tamtéž, s. 30.

¹⁸⁷ SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum* VIII, 244–247.

¹⁸⁸ J. KOZÁK, *Þóraova výprava ke Geirrðovi*, s. 44.

¹⁸⁹ N. K. CHADWICK, „The Russian Giant Svyatogor and Norse Uthartha-Loki“, in: *Folklore* 75 (1964), s. 243–259.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 254–255.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 255. Dalším podobně nepřesvědčivým argumentem je její poukázání na údajnou podobnost scény, kdy v Saxonově líčení setkání s Utgarthalokem vytrhne Thorsteinn jeden jeho vous, s obrazem staříka v kovárně, kovající dohromady dva vlasy v On3 (tamtéž, s. 256). Mylnost tohoto ztotožnění je nasnadě –

Zajímavější a přijatelnější je ale její poukaz na blízkost atributů i narativních rolí Geirrøða a Svjatogorova otce, kteří oba oplývají skrytě kovářskými atributy a oba vrhají po hrdinovi podivný předmět.¹⁹² Mytém *vrhání předmětu* se objevuje také v posledním severském převyprávění výpravy Þórovského hrdiny do jiného světa, jímž se zde budeme zabývat – jedná se o *Příběh o Þorsteinu Bøejarmagnovi* (*Þorsteins þáttur bœjarmagns*) ze 14. století.¹⁹³ Þorsteinn, zvaný *bøejarmagn* (přibližně: „Silák domu“), se v něm po řadě jiných dobrodružství dostane do Země obrů. Zde přespává v koruně stromu a vzbudí jej příjezd obrovitých jezdců na koních (srov. s motivem z On2 a Zi1). Jedním z nich je Guðmunður, vládce Jantarových planin (*Glasisvellir*), který jede na návštěvu ke lstivému králi Země obrů Geirrøðovi. Þorsteinova komická velikost jej pobaví, překřtí jej na *bøjarbarn* („Dítě domu“)¹⁹⁴ a vezme jej s sebou.

Þorsteinn je na hostině krále Geirrøða skryt svým pláštěm neviditelnosti a může tak bezpečně pozorovat podivnou hru, kterou hrají muži Geirrøðovi s těmi Guðmunðovými: Hra spočívá v házení jakousi podivnou „tulení hlavou“ (*selshöfuð*), která se také nazývá „zlatý míč“ (*gullknöttur*): prý „žhnula, že se z ní jiskřilo jako z kovářské výhně a tuk kapal dolů jako rozžhavená smola“.¹⁹⁵ Þorsteinova přítomnost je však nakonec prozrazena a král po něm chce předvést nějaké zábavné představení.¹⁹⁶ Þorsteinn použije jeden z magických kamenů, které získal při svých předchozích dobrodružstvích, aby měnil počasí v síni, nejdříve na krupobití a pak na sluneční jas. Nakonec však vyvolá kamenem žhavé jiskry, jimiž oslepí všechny v sále a kámen samotný vrhne Geirrøðovi mezi oči, zabije jej a uteče.

Vrhání jakéhosi divného (žhavého) předmětu připomíná jednak zvláštní „nartské hry“, které spolu hráli Soslan-Sosryko a Syn síly Mukkara, ale hlavně vrhání kovových objektů spojených s dveřmi, které jsme viděli v bylinách v epizodě OTEC. Je zřejmé, že interpretovat právě uvedená místa ze severských příběhů jakožto hrdinovo získání či první použití zbraně, vyžaduje určitou licenci. Dává však smysl, a to zejména v kontextu jiných indoevropských příběhů, v nichž je struktura narativu taková, že hrdina získává svou

jediným spojujícím prvkem je pouhá přítomnost vlasu/vousu, avšak jeho *funkce* ve vyprávění, stejně jako jednající postavy, které s tímto atributem manipulují, jsou zcela, naprosto odlišné. V tomto ohledu se, domnívám se, nejvíce liší srovnávací metoda ve stylu staré *Märchenkunde*, která srovnává vnějškově podobné motivy navzdory jejich funkční i strukturální funkci v rámci narativu, s komparací uplatňovanou v této práci, jež se snaží ctít právě funkční a strukturální hledisko.

¹⁹² *Tamtéž*, s. 249–250.

¹⁹³ Do češtiny jej přeložil David Šimeček, viz „Příběh o Þorsteinu Bøejarmagnovi“, in: *Souvislosti* (4/2009), s. 114–125. Srov. též doslov, D. ŠIMEČEK, „Příběh o Þorsteinu Bøejarmagnovi – výprava do Jiného světa“, in: *tamtéž*, s. 126–129.

¹⁹⁴ Jedná se o motiv ponížení a potupení. Hrdina, jenž je ve světě lidí velikánem, je ve světě obrů směšně malý jako dítě.

¹⁹⁵ „[...] þat var glóanda, svá at sindraði af svá sem ór afli, en fitan draup niðr sem glóanda bik.“ Český překlad podle D. ŠIMEČEK, „Příběh o Þorsteinu Bøejarmagnovi“, s. 199.

¹⁹⁶ Vzpomeňme na kavkazské obry, kteří po hrdinovi chtějí, aby je naučil nějaké „nartské hře“.

mocnou zbraň od kováře-mentora, k němuž má ambivalentní syno-otcovský (nebo syno-otčímovský) vztah, načež dotyčný kovář je tou samou zbraní ihned zabit.¹⁹⁷

Ze severského prostředí můžeme v tomto ohledu vzpomenout zejména kováře Regina, který je zabit Sigurdem poté, co mu vyrobil zbraň k zabití draka Fáfnioho, meč Gram (načež Sigurðr pije krev Reginova bratra Fáfnioho, srov. 3.2.6).¹⁹⁸ Z védského prostředí by mu odpovídal podivný a napjatý vztah mezi bohem bouře Indrou a božským kovářem Tvaštreem, jenž je v několika hymnech *Rgvédu* označován za Indrova otce a který Indrovi ukul jeho zbraň, hromoklín (*vadžra*) (načež Indra vypije Tvaštrovu *sómu*).¹⁹⁹ Zajímavý je také vztah kalevalského Kullerva k jeho pěstounovi kováři.²⁰⁰ V jihoslovanské epice nacházíme tento motiv v písni *Marko Kralevič a Musa Kesedžija*, totiž ve vztahu mezi Markem Kralevičem a kovářem Novakem. Ten mu vyrobí zbraň „jakou dosud nikdy neukoval“, a kterou lze rozseknout i kovadlina. Když se jej pak Marko zeptá, vyrobil-li někdy nějakou lepší zbraň, Novak neprozřetelně odpoví, že ano, a to právě Markovu úhlavnímu nepříteli, Musovi Kesedžijovi, s nímž se má Marko jít na rozkaz cara bít. Marko se rozhodne mu za to oplatit a zároveň si pojistí, že Novak už žádnou lepší zbraň nikdy nevyková.²⁰¹

Ражљуги се Краљевићу Марко,
Па говори Новаку ковачу:
„Пружи руку, Новаче ковачу!
„Пружи руку, да ти сабљу платим.“
Превари се, уједе га гуја,
Превари се, пружи десну руку,
Ману сабљом Краљевићу Марко,
Одс'јече му руку до рамена:
„Ето сада, Новаче ковачу!
„Да не кујеш ни боље ни горе;
„А нај тебе стотину дуката,
„Те се рани за живота твога.“

Tu hněv pojal Kraleviče Marka,
Novakovi kováři on pravil:
„Nastav ruku, nastav, kovaříku,
nastav ruku, zaplatím já šavli!“
Omýlil se Novak, chybil kovář,
nastavil on jemu ruku pravou,
rozpřáhna se Marko šavlí máchl,
odsekl mu ruku do ramene:
„Na, Nováče, tu máš, kovaříku,
abys nekul ani líp, ni hůře;
a sto ještě dukátů ti dávám,
bys měl z čeho do své smrti žíti.“

(Vuk II, 67)

Zdá se, že jednou charakterovou vlastností těchto mytických kovářů je jakási ambivalentní lživost – na jednu stranu pomáhají hrdinovi tím, že mu vyrobí nejlepší zbraň, zároveň však nějak usilují o jeho život (Reginn), anebo pomáhají i jeho nepříteli (Novak). Podobnou ambivalenci jsme viděli i u Svjatogorova otce, jehož vrhání liminálních předmětů, ale zejména stlačující stisk jeho ruky, jsme si uváděli jednak jako hrdinu ohrožující moment, ale

¹⁹⁷ J. KOZÁK, *Þórova výprava ke Geirrðovi*, s. 26.

¹⁹⁸ *Vǫlsunga saga* 19–20.

¹⁹⁹ *Rgvēda* 1.32.2–3, viz angl. překlad in: J. P. BRERETON & S. W. JAMISON, *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2014, s. 134.

²⁰⁰ *Kalevala*, runa 31. Lönnrot ztotožnil folklorního kováře s jinou postavou své syntetické verze *Kalevaly*, s Ilmarinenem. Viz J. ČERMÁK (ed.), *Kalevala...*, s. 565–577 a 921–922.

²⁰¹ Vuk II, 67 (1987, s. 291), ponechávám zde sice lehce nepřesný, ale poeticky roztomilý a *desaterac* ctící překlad průkopníka překládání epiky, Josefa Holečka; srov. J. HOLEČEK, *Srbská národní epika I*, s. 150–161: 156.

zároveň jako okamžik potvrzující hrdinovo postavení – zřejmě zde není náhodou, že substitucí za Iljovu podávanou „ručenu“, je právě jeho bojová palice. Když ji starý otec – Kolyvan, tedy Kovář (*kalvis*), či Skála (*kallio*)²⁰² – stiskne, můžeme si tento moment vyložit jako *stvrzení, vykování* Iljovy zbraně.

Také jednu zajímavou scénu z bylinné varianty Me2 (totiž: „*On [Ilja] strčil mu [palici] do ruky. On stlačil – pouze pěna vyšla*“; srov. výše, kap. 2.3.8) jsme si uváděli jako obtížně vysvětlitelnou. Její možný smysl se ale vyjeví, položíme-li toto místo do souvislosti s jednou pasáží z právě citované srbské junácké písně. Těsně předtím, než jde totiž Marko za kovářem Novakem se žádostí o výrobu zbraně, teprve sbírá na souboj s Musou Kesedžijou síly a čeká, kdy bude připraven. Nechá si v jeden okamžik přinést „suchou dřínovinu“, tu zlomí, „dřevo prasklo [...] ale voda z něho nevytekla.“ Marko se tedy dá znovu na pití v hospodě a střádání sil; změna nastane při druhém pokusu:²⁰³

Тако стаде јоште мјесец дана,
Док се Марко мало поначини;
Када виђе, да је за мејдана,
Онда иште суву дреновину.
Донесоше дреновину Марку;
Кад је стеже у десницу руку,
Приште пуста на двоје на троје,
И **дв'је капље воде искочише.**
Тада Марко цару проговора:
„Прилика је, царе, од мејдана.“

Ještě měsíc jedl a pil Marko,
než se trochu zotavil a okřál.
A když viděl, že má sílu k boji,
zase žádal suchou dřínovinu.
Přinesli mu suchou dřínovinu.
A jak sevřel v pravici ji rukou,
dřevo prasklo na dvě ne-li na tři
a **dvě kapky vody vyskočily.**
Načež Marko caru prohovořil:
„Již se mohu na mejdanu bít.“

(Vuk II, 67)

Můžeme tedy předpokládat, že tekutina vycházející ze stlačeného dřeva mohla představovat jakýsi věštný úkon, jímž se snad zjišťovalo, zda už čas dozrál k činu. Nevíme. Stejný myšlenkový základ těchto dvou míst ve slovanských epických písních se ale zdá jako zajímavá možnost, jak temné místo v Me2 trochu osvětlit.

Zároveň tato interpretace zapadá do kontextu toho, co jsme si říkali již několikrát. Součástí bylin o Svjatogorovi bylo mnohdy předání jeho meče mladšímu Iljovi (tak např. v On2, Pu1, Pu6). A v komparaci s dalšími narativy, které podle našeho názoru mohou sdílet tematické jádro a rámcovou strukturu narativu či podobnost aktantů, se ukazuje, že tento motiv hrál v iniciačních zkouškách mladého epického hrdiny významnou roli.

Ve staroseverských narativech, jejichž obsah jsme si velice stručně shrnuli, jsme také viděli celou řadu dalších motivů, které se k vyprávění o cestě hrdiny do Jiného světa a jeho získání Vzácného Atributu váží. Překročení hraniční řeky (Vimurr/Hemra), setkání s průvodcovským a poněkud somnambulním obrem (Skrýmir/Útgarðaloki, Guðmunðr, Sigurðr

²⁰² K mytologické souvislosti kovářů a skal a hor viz L. MOTZ, „The Craftsman in the Mound“, in: *Folklore* 88/1 (1977), s. 46–60. Argument Motz rozvedla také ve své knize *The Wise One of the Mountain: Form, Function and Significance of the Subterranean Smith*, Göttingen: Kümmerle Verlag, 1983.

²⁰³ Vuk II, 67 (1987, s. 290), čes. překlad J. HOLEČEK, *Srbská národní epika I*, s. 155.

Starý), měření sil s tímtež obrem anebo s jeho pobočníky, první použití zbraně ke zneškodnění tohoto obra (Geirrøðr/Geruthus), případně ukradení jeho dcery (Sigurðr Starý).

To, na co jsme v těchto konkrétních příbězích však nenarazili, je motiv, který hraje v svjatogorovských bylinách roli zcela ústřední – předání síly. Můžeme sice vnímat hrdinovo získání či vytvrzení zbraně jako symbolické převzetí síly starého majitele, nicméně v bylinách je motiv předání síly naprosto ústřední a většina badatelů, kteří se k těmto narativům již obrátila s pomocí komparativní mytologie, dosud nebrala tento motiv příliš v potaz.²⁰⁴ K němu se tedy obrátíme nyní a obraz smrti bylinného Svjatogora v zrcadle komparativních pramenů se nám začne pomalu dokončovat.

3.2.6. Duše a síla: Předání síly a rodová následnost

V následující kapitole se tedy podíváme jednak na to, jak byla konceptualizována vitální energie (duše či síla) v jiných archaických mytologických a epických tradicích, a uvedeme si rovněž komparativní paralely předání síly či vitální energie z jedné postavy na druhou. Zkusíme tedy, jak již bylo řečeno (kap. 3.1.3), vrhnout více světla na možnou archaičnost představ, které jsou v rámci tohoto mytému obsaženy ve svjatogorovských bylinách.

V archaických kulturách (u Řeků, Římanů, Germanů, Keltů či Indů) nalézáme řadu disparátních představ ohledně toho, kde v člověku sídlí podstata života či životadárná generativní energie.²⁰⁵ Například v homérských eposech spatřujeme základní rozdíl mezi pojmy (1) *θυμός* (*thýmos*), jenž sídlí v hrudi či plicích, je metaforizován dechem (*πνεῦμα*, *pneuma*) a představuje spíše emocionálně-existenciální a intelektuální aspekt člověka,²⁰⁶ a (2) *ψυχή* (*psýché*), jež sídlí v hlavě a původně označovala vitální aspekt, sídlo virility a životní potence a v nejrarchaičtějších dokladech je metaforizována a ztotožňována s nejrůznějšími tělesnými tekutinami, jako např. mozkomíšní mok, semeno či tuk.²⁰⁷ V homérské epice se navíc *ψυχή* objevuje výlučně ve spojitosti se smrtí postavy, která ji ztrácí a tím umírá.²⁰⁸ Později ale *ψυχή* nabrala konotace více „dechové“, čímž došlo k ztotožnění pojmů *ψυχή* a *θυμός*.²⁰⁹ Podobné bylo římské pojetí esence jménem *genius*, která sídlila rovněž v hlavě (souvisela právě s mozkiem, *cerebrum*, a mozkomíšním mokem, *sucus*) a která mohla být předávána dechem

²⁰⁴ Např. С. В. КОНЧА „Былины о Святогоре...“, nebo N. K. CHADWICK, „The Russian Giant Svyatogor...“.

²⁰⁵ K tomu viz R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate: New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1951), zejména 93–302.

²⁰⁶ R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought...*, s. 93.

²⁰⁷ *Tamtéž*, s. 108–111, 118–122. K archaickému pojetí hlavy jako sídla virility srov. též B. SOJKOVÁ, *Mluvicí hlavy: Komparace a strukturální analýza mýtů o oživilých utatých hlavách*, bakalářská práce, Praha: FF UK, 2012.

²⁰⁸ Srov. R. CHLUP, „Formování pojmu duše v Řecku“, in: R. CHLUP (ed.), *Duše v náboženských tradicích světa*, Praha: Dharmagaia, 2007, s. 39–88: 45.

²⁰⁹ R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought...*, s. 116.

v rámci rodiny.²¹⁰ *Genius* představoval životní vznět, energii a sílu, kdežto emoce, mysl a identita byly spojeny spíše s pojmem *animus*, jenž sídlil v hrudi a odpovídá tak archaickému řeckému konceptu *θυμός*.²¹¹ Podobnou dichotomii je možné vidět i v severských pojmech pro duši: *OND* označoval ve staroseverštině „dech“, tedy přibližně to, co *anima* či *θυμός*, zatímco st. sev. *fjor* či *fjor* znamenalo právě životní sílu, „živost“, a obvykle byla spojována s tělesnými tekutinami.²¹²

Vedle hlavy však ona životadárná, podivně likvidní substance sídlila rovněž v kloubech a kolenou. Síla je metaforizována jako moc v končetinách např. v st. angl. pojmu *lith-ule* („olej kloubů“, kloubní mazivo) anebo v angl. *elbow-grease*, což je kenning pro „pot“.²¹³ Kolena jakožto sídlo této generativní energie člověka souvisela úzce s principem plození a tudíž s pojetím rodu a příbuzenství: Proto např. irs. *glun*, lat. *genu* a řec. *γόνυ* znamenaly vedle „kolene“ rovněž „pokolení“ – srovnejme si ostatně související slovanské pojmy *koleno* a *pokolení*. Ze skutečnosti, že v kolenou sídlí generativní energie, pramení představa nohou jakožto generativních údů (*γόνυια μέλας*) a sémantická provázanost latinských pojmů *genius*, *genialis* a *genitalis*, *genus*, *gens*,²¹⁴ popř. germánských pojmů pro příbuzenství: st. angl. *cneō-maegas*, angl. *kins-man*, *kin-ship* < ang. *knee*, cf. isl. *kné*, st. angl. *cneów*.

Ztráta síly či energie bývá opisována jako únava či vysušení údů, což máme možnost vidět rovněž ve svjatogorovských bylinách, v pojetí Svjatogora jako unaveného a spícího hrdiny typu *heros otiosus*, který se navíc v epizodě s tíhou zemskou propadá po kolena do země. Nohy a kolena jsou, jak jsme viděli, „Achillovou patou“ celé řady epických hrdinů válečníků, Achillea, Kršny, Kalevipoega či Þorsteina. Vzpomeňme ostatně také na Ilju, který po třicet let nevládl svými nohama a seděl za pecí jako *богатырь-сидня*, dokud nebyl uzdraven životadárnou tekutinou.

Viděli jsme tedy, že v archaickém pojetí nenalzáme nic, co by přesně korelovalo s naším, víceméně christianizovaným pojetím „duše“ jako individuální identity a nositele charakteru,²¹⁵ nýbrž nalzáme spíše pojmy, které se váží ke vzájemně propojeným konceptům vitální síly (řec. *βία*, lat. *vis*) a života jako takového (řec. *βίος*, lat. *vita*). Onians také propojuje tento koncept s řeckým slovem *αἰών*, „život, věk“²¹⁶ (srov. st. sev. *old*), který byl Řeky spojován s představou mozkomíšního moku, vytékajícího z umírajícího člověka. Sémanticky

²¹⁰ *Tamtéž*, s. 128–129. *Genius*, stejně jako *ψυχή*, byly něčím, nad čím jednotlivec neměl intencionální moc, a proto byly tyto substance a jejich projevy (červenání tváří, kýchnutí, svědění hlavy) považovány za věštná znamení (srov. *tamtéž*, s. 105, 146 – 148).

²¹¹ *Tamtéž*, s. 148–155.

²¹² Srov. J. STARÝ, „Duše ve starogermánském náboženství?“, in: R. CHLUP (ed.), *Pojetí duše...*, s. 117–146: 122–126. Tato mnou vytvořená „dichotomie“ pochopitelně pomíjí celou řadu dalších termínů, jimiž mohla být „duše“ ve staroseverštině označena, jak ukazuje Starý a jak bude vidno níže.

²¹³ R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought...*, s. 190–191.

²¹⁴ *Tamtéž*, s. 175–176.

²¹⁵ K tomu srov. R. CHLUP, „Potíže s duší“, in: TÝŽ (ed.), *Pojetí duše...*, s. 7–38.

²¹⁶ R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought...*, s. 200–206.

příbuzné mu bylo také adjektivum *αἰόλος* a sloveso *αἰόλλω*, obě spojené s rychlou a briskní pohyblivostí – ty Onians spojuje s nám již známými germ. pojmy pro „křesťanskou duši“:²¹⁷ angl. *soul*, st. angl. *sawol*, gót. *saiwala*, st. sev. *sála*. Tyto pojmy byly pravděpodobně v germánské konceptualizaci životní síly marginální, neboť nejsou z pohanských dob doloženy v žádném z germánských dialektů (nejstarší výskyt je v gótském překladu bible) a jejich společná etymologie je dosud nejasná.²¹⁸ Výše jsme navrhli tyto germánské pojmy pocházející z pragerm. **saiwalō* jako možnou a smysluplnou adekvaci k baltskému *siela* a slovanskému *sila*. Tato zřejmě archaická sémantická provázanost pojmů pro esenci života spojenou s energií, pohyblivostí a silou tak stojí proti tradiční etymologii germánských pojmů, kterou uvádí Klein.²¹⁹

Navrhuji tedy tři hypotetické a zjednodušující řady pojmů:

- stsev. *ϕnd*, lat. *anima/spiritus*, řec *θυμός* ~ stsl. *ДΟΥХЪ*, *duchъ* = „dech“
- stsev. *ffor*, lat. *genius/vis*, řec. *ψυχή/αἰών* ~ stsl. *СИЛА*, *sila* = „síla“
- stsev. *hugr/†sála*,²²⁰ lat. *anima*, řec. *†ψυχή* ~ stsl. *ДУША*, *duše* = „duše“

Vraťme se však nyní ke konceptualizaci předání síly. Máme na jedné straně řadu dokladů, že v různých kulturách existovala představa předání životní energie dechem: Známe tak římský zvyk líbání umírajícího, který měl za cíl zachytit poslední dech nebožtíka (*postremum spiritum more excipere*),²²¹ s nímž si můžeme typologicky srovnat i obecný koncept energického „nadchnutí“ pro něco (*inspiratio, ἐνθουσιασμός*). Se scénou ze svjatogorovských bylin také překvapivě dobře koreluje zvyk afrického kmene Dinka, kteří rituálně zabíjeli členy dědičného kněžského klanu Vladců oštěpu (angl. *Spearmasters*) – umírající stařešina měl během svého pohřbu dechem předat svého ducha a znalosti mladému následníkovi.²²²

Dechem je životní podstata předávána mezi učitelem a učedníkem také ve Starém zákoně, ve 2. knize královské (resp. 4. knize královské pravoslavného kánonu).²²³ Prorok Eliáš zde na hoře předává ducha svému učedníkovi Elišovi. Eliáš nejprve nabídne Elišovi, co pro něj může udělat, než zemře. Eliáš žádá: „*Ať je na mně dvojnásobný díl tvého ducha!*“ (4 Kr 2, 9: *ДА ВОУДЕТЬ ОУБО ДЪХЪ, ИЖЕ ВЪ ТЕБѢ, СОУГОУБЪ ВО МНѢ*).²²⁴ Když je pak Eliáš vzat do nebe

²¹⁷ Tamtéž, s. 209.

²¹⁸ Srov. J. STARÝ, „Duše ve starogermánském náboženství?“, s. 121, pozn. 14.

²¹⁹ Ve smyslu **saiwalō* jako „něčeho spojeného s mořem“, srov. E. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language, Vol II, L-Z*, s. 1477.

²²⁰ Znak † označuje, že se jedná o sémantický okruh daného lexému v křesťanské tradici.

²²¹ R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought...*, s. 172–173.

²²² Srov. M. DOUGLAS, *Purity and Danger*, s. 118–119.

²²³ V *Septuagintě* (a v pravoslavném kánonu dosud) jsou totiž čtyři knihy královské: Jako první dvě se tak označují dvě knihy Samuelovy, 1. a 2. kniha královská jsou pak 3. a 4.

²²⁴ *Ostrožská bible* (Книга Д царствъ), s. 560–561. Srov. znění řecké *Septuaginty* (Βασιλειῶν Δ'): Γενεθέτω δὲ διπλᾶ ἐὼ πνεύματι σου ἔπ' ἐμέ (*Septuaginta*, s. 696). Čes. překlad podle ČEP.

ohnivým vozem, Eliša si vezme jeho roucho, a učedníci, kteří vidí Elišovu nově nabytou moc, prohlašují: „Na Elišovi spočinul duch Eliášův.“ (4 Kr 2, 15: *почи ДХЪ илїинъ на елїссеи*).²²⁵ Už výše jsme naznačili, že zde uvedený příběh o předání ducha proroka Eliáše mohl inspirovat průběh předání Svjatogorovy síly dechem v té podobě, v jaké ho známe z oloněcko-kargopolské tradice, a překrýt tak archaičtější motiv tělních tekutin.

Předání životní esence, síly či moudrosti prostřednictvím nejrůznějších tělesných tekutin je totiž také velmi rozšířené a jednotlivé příklady mohou znovu dokládat, že naše hypotéza o větší archaičnosti mezeňsko-pečorské tradice a oproti tradici oloněcko-kargopolské (nebo minimálně rovnocennost obou tradic) je správná. Uvedme si příklady nejprve z jiných epických tradic. Hrdina může svou mimořádnou sílu obdržet například mlékem: Tak byl řecký Héraklés jako dítě nakojen mlékem své nevlastní matky bohyně Héry,²²⁶ srbský junák Marko Kravevič obdržel svou sílu prostřednictvím mateřského mléka od víly²²⁷ a arménský David Sasúnský byl nakojen matkou svého úhlavního nepřitele Msramelika.²²⁸ Také hrdinům z jakutského eposu *oloncho* dává napít ze svých prsou bohyně Aan Chotun (*Аан Хотун*, „První královna“), aby získali sílu.²²⁹ Křesťanskou středověkou reflexí této představy zřejmě bude ikonický výjev *lactatio Bernardi*, na němž kojící Madonna střílí paprsek mléka ze svého prsu přímo do úst sv. Bernardovi z Clairvaux, jenž tím teprve získává ty pravé duchovní kvality; srov. též pravoslavné pojetí kojící Bohorodičky (*Млекопитательница, Γαλακτοτροφούσα*).²³⁰

K předání životní energie dochází ale často také prostřednictvím jiné tělní tekutiny. U domorodců v Torresově úžině prý bylo zvykem pít pot zabitých nepřátel kvůli získání jejich síly.²³¹ Častá je ovšem také krev. Tak severský hrdina Sigurðr ochutná krev ze srdce draka Fáfniho (*hjartablóð ormsins kom á tungu honum*), bratra svého mentora, kováře Regina, který předtím také pil Fáfniho krev (*drakk Reginn blóð Fáfnis*), a Regina následně zabije.²³² Jiný hrdina, Bǫðvarr Bjarki, zase iniciuje svého svěřence Hǫtta tím, že mu dá napít dva mohutné doušky (*drekka tvá sopa stóra*) krve zabitého monstra (*nú skaltu drekka blóð dýrsins*) a pojíst jeho srdce (*eta nokkut af dýrshjartanu*).²³³

Sám Bǫðvarr Bjarki navíc získal část své síly tím, že mu jeho bratr Los-Fróði (*Elg-Fróði*) dovolil napít se jeho krve, aby se posilnil. Pasáž nese několik pozoruhodných shod se

²²⁵ Ostrožská bible (*Книга Д царствъ*), s. 561. Srov. znění řecké Septuaginty: *Ἐπαναπέπαιται τὸ πνεῦμα ἐπὶ Ἐλισαίῃ (Septuaginta, s. 696)*. Čes. překlad podle ČEP.

²²⁶ PAUSANIÁS, *Descriptio Graeciae* IX, 25, 2, in: J. G. FRAZER (ed.), *Pausanias's Description of Greece, Vol. I*, s. 474.

²²⁷ Б. Н. ПУТИЛОВ, *Экскурсы в теорию славянскогo эпоса*, s. 60.

²²⁸ P. LAJOYE, *Fils de l'Orage*, s. 62.

²²⁹ J. VLASÁK, *Jakutský epos Oloncho*, s. 34.

²³⁰ K souvislosti mateřského mléka a koncepce duše, energie a přibuzenství u Slovanů viz též G. KABAČKOVA, „Le sein et le lait maternel dans l'imaginaire des Slaves“, in: *La revue Russe* 8 (1995), 83–89.

²³¹ Doklad uvádí R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought...*, s. 191.

²³² *Vǫlsunga saga* 19–20.

²³³ *Hrólfs saga kraka* 35.

svjatogorovskými bylinami, proto ji uvedu v úplnosti:

Potom Fróði vstal a udeřil jej [tj. Bøðvarr]. Tu pravil Fróði: „Nejsi, příteli, tak silný, jak bys měl být.“ Fróði pak vzal krev ze svého lýtka (!) a nabídl mu ji k pití, což Bøðvarr učinil. Tu na něj Fróði zaútočil podruhé, ale Bøðvarr stál pevně na svém místě. „Nyní jsi výjimečně silný, příteli,“ řekl Los-Fróði, „a věřím, že ti ten nápoj prospěl a že se staneš nejlepším mužem co do síly (*afl*) a chrabrosti (*hreysti*) a vší udatnosti (*harðfengi*) a statečnosti (*drengskap*), které ti rád věnuji.“²³⁴

Zajímavé také je, že v osetském *Nartském eposu* se hrdinové setkají s obrem, který jim ukáže, jak se obři živí – vezme do dlaně kus zeminy a vymačká z ní šťávu, kterou obři jedí. Část z ní pak vetře do jejich obočí a do srsti jejich koní, načež hrdinové upadnou v důsledku přebytku síly do hlubokého spánku.²³⁵ V jiné verzi osetského příběhu obr Mukkara nabídne šťávu vymačkanou ze země hrdinovi Soslanu-Sosrykovi, který se jí cítí okamžitě posílen.²³⁶ Netřeba připomínat, že Mukkara nakonec umírá tak, že je uvězněn pod zamrzlou hladinou moře, na Soslana-Sosryka duje svým smrtelným dechem, či mu podstrčí svůj vražedný meč, ale hrdina se nebezpečí vyhýbá a ukradnuv obrův meč i jeho ženu, vychází z konfliktu posílen.²³⁷ Uváděli jsme si také variantu tohoto příběhu, kdy obr nabídne hrdinovi, aby si z jeho míchy udělal opasek.

S tímto motivem se také setkáme i jinde, kde také souvisí integrálně s motivem předání síly, neboť součástí *zákeřnosti umírajícího* je obvykle právě falešná nabídka vůči hrdinovi, aby se posílil či získal nějakou schopnost. Pěkný je příklad smrti severského „obroidního“ hrdiny Starkađa, jak nás o něm zpravil dánský kronikář Saxo Grammaticus (u něj vystupuje pod jménem Starcatherus).²³⁸ Starcatherus se ve stáří a o holi, „unaven již dlouhým životem“ (*prolixa iam aetate defessus*) rozhodne, že dobrovolně skoncuje svůj život tak, že si zaplatí vlastního vraha (z peněz, jež získal za zabití krále, tedy za své prvofunkční provinění, z něhož má výčitky svědomí). Potkává na cestě jakéhosi mladíka, jenž na něj nejprve zaútočí prostřednictvím svých psů. Ty však Starcatherus potupně zabije svou holí, načež v Saxonově podání pronáší padesát osm alexandrínů o útrapách stáří. Mladý lovec se následně představí jako Hatherus (pravděpodobně stsev. bůh *Høðr*, hypostaze Óðinova a snad manifestace

²³⁴ *Hrólfs saga kraka* 31: *Síðan tók Fróði ok stjakaði honum. Þá mælti Fróði: „Ekki ertu svá sterkr, frændi, sem þér hæfir.“ Fróði nam sér blóð í kálfanum ok bað hann drekka, ok svá gerir Bøðvarr. Þá tók Fróði til hans í annat sinn, ok þá stóð Bøðvarr í sǫmu sporum. „Helzt ertu nú sterkr, frændi,“ sagði Elg-Fróði, „ok vænti ek, at þér hafir komit at haldi drukkrinn, ok þú munt verða fyrirmaðr flestra um afl ok hreysti ok um alla harðfengi ok drengskap, ok þess ann ek þér vel.“* (srov. J. L. BYOCK (ed.), *The Saga of King Hrolf Kraki*, London: Penguin Books, 1998, s. 46)

²³⁵ G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, s. 146n; M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, s. 301.

²³⁶ Tento příběh Dumézil neuvádí, viz A. SIKOJEV (Hrsg.), *Die Narten: Söhne der Sonne – Mythen und Heldensagen der Skythen, Sarmaten und Osseten*, Köln: Diederichs, 1985, s. 282–284.

²³⁷ K tomu viz znovu M. E. ХАЛАНСКИЙ, *Великорусские былины киевского цикла*, s. 184–186 nebo Ж. ДЮМЕЗИЛЬ, *Осетинский эпос и мифология*, s. 82–84.

²³⁸ SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum* VIII, 8. Starkaðúv/Stracatherúv osud skvěle vyložil G. DUMÉZIL, *Mýtus a epos II*, s. 25–64 a 85–107.

exemplárního mladého válečníka²³⁹), Starcatherův dávný přítel, jehož si starý hrdina přál ze všech lidí nejvíce potkat. Starcatherus po výměně dalších veršů žádá Hathera, aby jej sťal, neboť je urozeného původu a navíc k tomu má důvod, protože Starcatherus zavraždil jeho otce Lenna. Starý obr tedy nabídne mladíkovi měsíc zlaťáků, svůj meč a sehne šíji. Učiní mu však také pozoruhodnou nabídku:²⁴⁰

Kromě toho mu řekl, že proskočí-li poté, co mu setne hlavu, mezi jeho hlavou a trupem dřívě, než mrtvola spadne na zem, učiní jej nezranitelným vůči jakémukoli zbrani (*armis innocuus redderetur*). Nelze rozhodnout, zda to řekl proto, aby opravdu obdaroval toho, kdo jej právě hodlal udeřit, či naopak proto, aby jej potrestal: neboť se mohlo stát to, že Hatherus byl při svém kroku rozmačkán vahou obrovské mrtvolky.

Hatherus tedy jedním rázným úderem meče setnul starci hlavu. Říká se (*fertur*), že odseknutá hlava, když se dotkla země, chňapla zuby po hroudě hlíny a udělal při tom strašný škleb naznačující, jaká byla krutost duše, která právě umírala. Pokud jde o vrahu, obezřetně se vyvaroval toho, aby skočil, neboť za [Starcatherovými] sliby tušil nějaký podvod (*promissis fraudem subesse veritus*). Kdyby si troufl skočit, byl by možná sražen padající mrtvolou a svou vlastní smrtí by zaplatil za smrt starce.

Vidíme zde exemplární ukázkou mytému *zákeřnost umírajícího*. Dumézil, jenž tuto epizodu rozebírá, ji právem vnějškově přibližuje osetským podáním o umírajícím obrovi, který hrdinovi zákeřně nabídne posílení pod záminkou jej nějak posmrtně zneškodnit (viz výše, kap. 3.2.3). Tvrdí nicméně, že ve Starcatherově biografii nedává tento motiv smysl – Starcatherus podle něj navzdory svým lehce „obřím“ atributům přesto zůstává po celý narativ ctným hrdinou.²⁴¹ To jsme ostatně viděli rovněž u Svjatogora, kde jsme nebyli s to rozhodnout, zda Svjatogor své předání nebezpečných pěn či dechů myslel opravdu zákeřně, anebo naivně blahosklonně. Zjevné tudíž je to, že předání síly či nezranitelnosti, onen „poslední tajemný tok životní síly“²⁴² umírajícího, je nějakým způsobem ambivalentní a pro hrdinu nebezpečný čistě ze své podstaty.

Možná se v tomto momentu může také zračit odraz motivu padajícího obra, který ve smrtelné křeči zalehne vítězího hrdinu a do jisté míry tak relativizuje jeho vítězství. Ten jsme viděli realizován i v narativních o Svjatogorovi, kdy Ilju zalehne obří tělo záhadné poljanice, kterou Ilja porazí a které chce sebrat prstýnek (viz Me2 a Me3). Jinde jej nalezneme např. ve vyprávění, kdy na boha Þóra spadne obr Hrungnir, jehož bůh bouře zabil,²⁴³ anebo v junácké písni o Marko Kraveviči, kterou jsme si rovněž uváděli, kdy bezvládné tělo nepřítelky Musy Kesedžiji znehybní tohoto jihoslovanského hrdinu.²⁴⁴

²³⁹ K podivnosti tohoto Saxonova ztotožnění viz G. DUMÉZIL, *Mýtus a epos II*, s. 59–64.

²⁴⁰ Cituji zde Dumézilův překlad (v českém překladu Kristiny Simon, *tamtéž*, s. 58–59) s přihlédnutím k latinskému originálu.

²⁴¹ *Tamtéž*, s. 61.

²⁴² *Tamtéž*.

²⁴³ *Skáldskaparmál* 24 (překlad s. 112–114); shrnutí uvádí R. SIMEK, *Dictionary of Northern Mythology*, s. 161–163.

²⁴⁴ Vuk II, 67.

V případě Svjatogora i Starcathera tedy možná došlo ke kontaminaci dvou různých, ale blízkých motivů, totiž *předávání síly a padajícího obra*. Odpovědí na tuto paradoxnost ale spíše bude to, že předání síly prostě bývá integrálně spjata s motivem *zákeřnosti umírajícího*. Níže v kapitole 3.2.7 snad bude zjevné proč.

Nicméně další pozoruhodnou a dosud nikým nezaznamenanou paralelou předání Svjatogorovy síly Iljovi, v níž se však motiv nebezpečnosti předávané substance nevyskytuje, je jeden staroindický (védský) přechodový rituál (*saṃskāra*) praktikovaný u příležitosti narození dítěte (*jātakarma*). Máme jej dochován kromě příslušných sborníků rituálních sůter (tzv. *gr̥hyasūtra*)²⁴⁵ i v upanišadách.²⁴⁶ Otec má podle těchto předpisů na čerstvě narozeného potomka dýchnout svůj dech, *prāṇa*, buď třikrát,²⁴⁷ anebo pětkrát (*pañca-brāhmaṇasthāpana*);²⁴⁸ v jiném pojetí dítěti do ucha třikrát šeptá slovo *vāc* („hlas“), případně jeho nové jméno.²⁴⁹ Co je ale ještě pozoruhodnější, rituál obsahuje někdy moment, kdy čerstvě narozené dítě ještě dříve, než dostane napít mléka z matčina prsu, musí od svého otce dostat směs mléka, medu a přepuštěného másla *ghī*, kterou má *slíznout ze zlaté lžičky* (rituál *medhājanana*).²⁵⁰ Vzpomeňme na některé pečorské varianty předání Svjatogorových pěn, kdy je Ilja má lízat ze lžičky (Pe2.76: *с конецъ ложечки*), nebo konce prstíku (Pe1.26: *возьми на персты и съешь*; Pe2.74: *с конецъ перстика*), případně na situaci, kdy v jedné oloněcké bylině dostává během svého uzdravení napít medovinového nápoje (On2.25–36).

Vedle tohoto obřadu k narození syna jsou pro nás velice zajímavé také doklady rituálu předání otcova dechu dospělému synovi v případě *smrti otce*, dochované rovněž v upanišadách.²⁵¹ Ty tematizují stejné principy, ale mají k našim bylinám kontextově blíže. *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* (I, 5, 17) popisuje, že muž, jenž umírá, musí „vstoupit do svého syna“ svou vitální energií (*prāṇa*), a jedině tak zůstává na tomto světě, skrze svého syna.²⁵² *Kauṣītaki Upaniṣad* (2, 15) obsahuje už důkladnější popis tohoto rituálu: Syn se má položit na umírajícího otce, následně otec říká, jaké své substance či smysly mu předává a syn odpovídá, že je přijímá. Předává mu postupně řeč (*vācaṃ me tvayi dadhānīti*), dech (*prāṇaṃ*), zrak (*caḥsumai*), sluch (*śrotraṃ*), chuť (*annarasānme*), činy (*karmāṇi*), radosti a strasti

²⁴⁵ Odkazy na příslušné *gr̥hyasūtry* viz v S. W. JAMISON, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun: Myth and Ritual in Ancient India*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1991, s. 116–120.

²⁴⁶ Zejména *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* I, 5, 2 a VI, 4, 24–28.

²⁴⁷ P. V. KANE, *History of Dharmasāstra (Ancient Mediaeval Religious and Civil Law)*, Vol. II, Part I, 3rd edition, Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1997 (1941), s. 232.

²⁴⁸ *Tamtéž*, s. 234.

²⁴⁹ *Tamtéž*, s. 232; srov. S. W. JAMISON, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun*, s. 117.

²⁵⁰ P. V. KANE, *History of Dharmasāstra*, s. 229 a 233; srov. P. OLIVELLE (ed.), *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, New York: Oxford University Press, 1998, s. 53.

²⁵¹ Na tento rituál mne přivedl L. ONDRAČKA, „Védské představy o posmrtném životě a formování konceptu přerovování“, in: R. CHLUP (ed.), *Pojetí duše...*, s. 221–266: 227–228.

²⁵² P. OLIVELLE (ed.), *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, s. 57.

(*sukhaduḥkhe*), či mysl (*mano*) a rozum (*prajñāṃ*).²⁵³

Jedná se pochopitelně o časově i geograficky velmi vzdálené analogie, k nimž nám v indoevropském prostoru bohužel doposud chybí jasné *tertium comparationis*. Možnou paralelou by snad mohl být koncept rodové duše v germánské tradici,²⁵⁴ která tematizovala, že životní síla (*fjor* a zejména *fylgja*, „následnice“) může přecházet, „následovat“ z jednoho člena rodiny na druhého a reprezentovat tak „jednotu rodu, která se obrozuje v nespočetných generacích“.²⁵⁵ Tato životní síla rodu, „*fylgja* rodu“ se nazývala *ættarfylgja* nebo *kynfylgja*. Neznáme ovšem žádnou praktiku či situaci ze ság, která by připomínala védský předávací rituál.

Nicméně ani časová i kulturní vzdálenost neubírá důležitosti objevené strukturální izomorfie mezi védským obřadem a ruským narativem. Zásadní je, že oba výskyty mají zjevný iniciační záměr, kdy otec či mentor předává svou životní esenci – nikoliv ale „duši“ ve smyslu osobní identity! – svému synovi či učedníkovi. Domnívám se proto, že v bylině o Svjatogorovi se mohl v podání o předání síly zachovat velice archaický indoevropský koncept pojetí životní generativní síly a jejího předání, který spatřujeme již ve védském rituálu. Zároveň se tak ukazuje, že konceptualizace následnictví a přebírání pozice staršího bohatýra mladším stojí v bylinném eposu na velmi archaickém podloží, které jde až k raným indoevropským horizontům epických narativů, zde k motivu vztahu mezi otcem a synem, mentorem a žákem. To je hypotéza, již zde otevřeně předkládám k případné falsifikaci. Její další archaické kontury si rozestřeme v následující, poslední části této práce.

3.3.7. Závěr: Generační konflikt a druhé zrození epického hrdiny

Obraz, který se nám naskýtá v bylinách o Svjatogorovi zjevně není klidným předáním otcovské síly v okamžiku zrození následníka či smrti otce, nýbrž obraz jakéhosi potlačeného konfliktu a sváru mezi protagonisty. Ilja Muromec se chová vůči Svjatogorovi poměrně nehezky: nejdříve na něj útočí palicí a později jej zakovává v rakvi (byť neúmyslně). Svjatogor, na druhou stranu, vůči Iljovi své přátelské pocity nadhodnocuje, jak jsme viděli, ale zároveň se k němu zachová nakonec také poněkud ambivalentně – tak si alespoň můžeme vyložit jeho nabídku „mrtvého dechu“, případně zákeřné tři pěny, z nichž některé Ilju předávkují silou. Jistou ambivalenci ve vztahu k mentorovi či kováři, který hrdinu inicioval do hrdinského stavu, případně mu poskytl zbraň, jsme rozebrali výše (3.3.5).

Dříve jsme rovněž několikrát naznačili (2.3.5 a 2.3.9), že Iljova iniciace může v podání bylin mít i určitý sexuálně-erotický podtext, uváděli jsme si zejména získávání mentorovy síly slízáním „pěn“ (které mohly být mj. aluzí na semeno či jiné tělesné tekutiny) a Otcovo „ohmatávání“ Iljovy „ručenky“ či „palice“. Tyto aspekty nejsou podle mne ničím překvapi-

²⁵³ *Tamtéž*, s. 344–347.

²⁵⁴ Srov. J. STARÝ, „Duše ve starogermánském náboženství?“, s. 133–138.

²⁵⁵ *Tamtéž*, s. 135.

vým či výrazně skandálním a mohou snad souviset s celou řadou indoevropských iniciačních obřadů, které byly propojené s archaickým zvykem rituální pederastie a homosexuality.²⁵⁶

Součástí athénských *efébií* (ἐφηβεία) a spartské *agogé* (ἀγωγή) byl zejména rituální únos (*harpagmos*, ἄρπαγμός) mladíka starším mužem – pro mladíka byla čest být starším mužem unesen; ti, kteří milovníka nezískali, to vnímali jako společenskou potupu. Tito dva posléze trávili určitý čas mimo společnost, zejména v divočině, na hranicích *polis*, kde starší muž učil mladíka lovu a přežití v přírodě, přičemž součástí bylo i zasvěcení do homoerotické lásky.²⁵⁷ My víme, že Svjatogor Ilju v naprosté většině bylin vlastně unese, vloží jej násilně do své kapsy a tři dny jej veze na Svaté hory, které představují Jiný svět, antitezi Svaté Rusi, kde se s ním sbratřuje, stane se jeho „starším bratrem“ a Ilja jeho „mladším bratrem“, a následně jej vyučuje „bitkám bohatýrským“ (подвизам богатырским).

Svjatogorův pohřeb v bylinách mohl ale v tomto ohledu snad souviset i s podivným folklorním rituálem pohřbívání polomytologických postav, jenž se zachoval u některých Slovanů až do 19. století – pohřbívala se postava s výrazně falickými atributy, občas ztělesňovaná mladíkem, k němuž si měly přiléhat do hrobu dívky a „křísit“ jej masturbací anebo felací.²⁵⁸ Je snad extrémní nakonec interpretovat předávání síly prostřednictvím slízavých nebo sněžených pěn jako závěrečné iniciační *fellatio*, nicméně tento pohled je poměrně nasnadě, stejně jako je tomu u erotických aspektů zkoušek u Svjatogorova otce.

Skutečnost, že byliny o Svjatogorovi nabízejí takovouto iniciační interpretaci, je podpořena i tím, jak je v bylině zacházeno s postavou Svjatogorovy ženy – jejich manželství je zcela podhodnocováno. Ilja je ženou sice sveden (např. On2 a z ní odvozená Zi1, srov. též Pu3), ale o ženu nestojí a Svjatogor ji následně zabíjí, což je paradoxní reakce, vysvětlitelná snad tím, že Svjatogorova primární role v příběhu a v setkání s Iljou je hrát mužského iniciátora, aby tak vynikl vztah obou mužů k sobě navzájem a jejich negativní vztahy k ženám.²⁵⁹ Žena sice v jistém smyslu plní svou roli v rámci Iljovy iniciace (představuje jeho uvedení do společensky akceptovatelné heterosexuality), ale rychle z příběhu mizí, aby dala prostor iniciaci mužské – o níž byliny o Svjatogorovi, do nichž se nešťastná žena v On2, Zi1 a Pu3 připlétla, vyprávějí na prvním místě.

Jisté je, že Ilja závěrem své iniciace, svého přechodu do dospělosti, získal část síly

²⁵⁶ K indoevropským variantám viz zejm. J. BREMMER, „An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty“, in: *Arethusa* 13 (1980), s. 279–298; k řeckým rituálům pak P. VIDAL-NAQUET, *The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebeia*, Cambridge: Cambridge Philological Society, 1968; o homosexuálních motivech v rituálu iniciace viz rovněž A. VAN GENNEP, *Přechodové rituály*, s. 157–158 aj.

²⁵⁷ J. BREMMER, „An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty“, s. 282–286.

²⁵⁸ Viz Л. С. КЛЕЙН, *Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества*, СПб.: Евразия, 2004, s. 323–380, srov. В. В. ИВАНОВ & В. Н. ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва: Наука, 1974, s. 181n; a M. TĚRA, *Perun: Bůh hromovládce*, s. 239–252.

²⁵⁹ Podle všeho se zdá, že Svjatogor by v současném Rusku pravděpodobně nemohl řídit motorové vozidlo (a to, žel, ani jeden konkrétní typ Moskviče, jenž je po něm pojmenován).

svého mentora Svjatogora a mimo jiné i díky tomu zaujal jeho uvolněnou sociální pozici – v ní byl také potvrzen přímo Svjatogorovým otcem, jakýmsi patriarchou druhé dumézilovské funkce. Celkové plynutí narativu je podřízeno tomuto cíli, kdy se z mrzáka Ilji po několika zásadních zkouškách, kdy pokaždé unikne hrozbě znehybnění (chycení u Svjatogora v kapse, zkoušení kamenné rakve, vyhnutí se vrženému prahu), stává nejsilnější a nejvýznamnější bohatýr ruských bylin – jeho osud je tedy strukturálně dokonale inverzní vůči osudu Svjatogorovu, na nějž v průběhu narativu doléhá postupně čím dál silnější riziko inhibice: od fiaska s tíhou zemskou a propadnutím do země, přes únavu a neustálý spánek až po to, kdy je nakonec uvězněn v rakvi a zcela „vysílen“ (doslova).

Jejich osudy jsou zrcadlové: Iljovým osudem „není zemřít v širém poli“, kdežto Svjatogorovým osudem je pravý opak – zemřít na Svatých horách. Ilja představuje *celeritas*, pohyb, dynamiku, progresivitu a mládí, Svjatogor *gravitas*, pomalost, vážnost, nehybnost a stáří.²⁶⁰ Ilja podstupuje cestu na periferii světa, ono iniciační „tam a zase zpátky“, inverzi jako reafirmaci systému;²⁶¹ Svjatogor v Jiném světě umírá, zůstává mimo tento svět navždy. Právě tato vzájemně disjunktní osudovost byla hlavním tématem svjatogorovských bylin a jejich hlavním poselstvím. Narativní syntagmatická linearita vedla k tomuto závěru příběh přes řadu dílčích paradigmatických opozic, které se, jak jsme viděli, postupně vyrovnávaly, převrátily a nakonec se zcela invertovaly (srov. k tomu znovu kap. 2.4.1–2.4.2).

Svjatogorovské byliny tak podle mne zároveň mohly sloužit jako narativní kognitivní simulace určitých problematických společenských situací, jako bylo vyrovnávání se otcem či mentorem a zaujímání jeho místa. Ilja v tomto smyslu představuje s trochou psychoanalytické licence ideální Self, které vlastníma rukama pohřbívá svého mentora, staršího pobratima (symbolicky možná otce) – navíc poté, co se vyspal s jeho ženou – a získává tak od něj v generačním konfliktu jeho moc a sílu. To je situace, která se v žité realitě zcela přičí společenským normám. V bylinách je navíc dotažena *ad absurdum*, neboť Ilja nejenže získává pozici „největšího chlapáka na světě“ po svém předchůdci, ale navíc si ji uzurpuje navěky tím, že podobně jako starohornoněmecký Hildebrandt zabil svého syna Hadubrandta,²⁶² irský Cúchulainn syna Connlu,²⁶³ či íránský Rostam Sohraba,²⁶⁴ *zabíjí i Ilja svého následníka*, totiž svého syna Sokolníka (viz výše, kap. 3.1.6).²⁶⁵

Ilja je tak v jistém smyslu „ruský Zeus“ – zbavil se svého „titánského otce Krona“ a nikdo z jeho potomků jej nemůže v jeho uzurpované pozici ohrozit. Hésiodův krvavý ná-

²⁶⁰ K těmto pojmům srov. G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris: Gallimard, 1948, s. 39–54.

²⁶¹ Srov. J. REDFIELD, „Initiations and Initiatory Experience“, in: D. B. DODD & C. A. FARAONE (eds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical perspectives*, London – New York: Routledge: 2003, s. 255–259.

²⁶² K němu s ohledem na sociálně problematické aspekty filicidy viz B. MURDOCH, *The Germanic Hero: Politics and Pragmatism in Early Medieval Poetry*, London – Rio Grande: The Hambledon Press, s. 34 – 46.

²⁶³ Srov. K. MEYER (ed. & trans.), „The Death of Connla“, in: *Ériu* 1 (1904), s. 113–121.

²⁶⁴ Srov. D. A. MILLER, s. 88–92 a 316–317; P. LAJOYE, *Fils de l'Orage*, s. 100–114.

²⁶⁵ Viz soupis variant syžetu v Ю. И. СМЕРНОВ, *Былины...*, s. 207–221.

slednický mýtus²⁶⁶ navíc obsahuje pozoruhodný moment kastrace Diova děda Úrana (a zrod bohyně vášně Afrodity z jeho spermatu). Tento motiv je obsažen i ve strukturálně homologickém chetitském mýtu, v němž bůh Kummarbi, pozdější zploditel „Syna skály“ Ulikummiho, svrhne svého otce Anua, ukousne mu jeho úd a spolkně jej i s jeho semenem (z něj se pak zrodí jeho následník a nepřítel, bůh bouře Teššub/Tarchunaš).²⁶⁷

Nechci zde tvrdit, že bylina o Iljovi a Svjatogorovi je založena na této staré mytologické látce. V takovém případě bychom se museli pokusit identifikovat ve slovanském archaickém „pantheonu“ (který je do velké míry rekonstruovaný) nějakou božskou postavu typu *deus otiosus*, která by mu odpovídala – ale pro to nám naprosto schází pramenný materiál a jakékoliv tvrzení tohoto typu by bylo nepodloženou spekulací.²⁶⁸ Chci tímto tedy pouze naznačit, že v obou narativních podáních je řešeno obdobné tematické jádro, jímž je obdobná společensky neuralgická situace – problém následnictví.

Její řešení je v podání hrdiny mýtu či epiky vždy extrémní: Je jím absolutní a věčná uzurpace pozice na výsluní patrifokální společnosti. Představitelé starší generace (mentor, otec, strýc) se pochopitelně této uzurpaci brání, seč jim síly stačí. Ostatně oni sami museli kdysi projít podobným procesem, kdy se probíjeli ke svému místu na slunci, tudíž vědí velice dobře, jak to na světě chodí. Vždy ale nakonec tváří v tvář posunu generací selžou, kamenem úrazu se jim stanou nejčastěji jejich nohy, staré a slabé klouby, které se unaví a podlomí a v konečném důsledku způsobí jejich nehybnost a smrt.

O stejnou uzurpaci se v budoucnu ovšem pokusí i další mladá generace, hrdinův syn. Ten ovšem, jak víme, nepochodí, neboť v epickém světě existuje pouze přítomnost, nikoliv minulost nebo budoucnost – a v přítomnosti má rozhodující slovo pouze jediný hrdina, jediná generace. Snad jde v tomto případě o jakési kolektivní lucidní snění a namlouvání si něčeho, co není v reálném světě možné. Epická poezie a obrazy mytologie každopádně dávají svým posluchačům příklad – jakkoliv neuskutečnitelný a reálně vlastně impotentní – jak se s touto problémovou situací dokázali vyrovnat bohové a hrdinové. A posluchač byliny si z tohoto příběhu mohl odnést to, co momentálně potřeboval.

²⁶⁶ Viz HÉSIODOS, *Theogonia (Zrození bohů)* 116–506; čes. překlad s. 16–27.

²⁶⁷ *Píseň o Kummarbim* Š4–6 (A i 18–36), překlad in: H. A. HOFFNER, JR., *Hittite Myths*, s. 42–43.

²⁶⁸ Na základě všech dostupných informací se o takovouto hypotézu zdatně pokouší M. TĚRA, *Perun: Bůh hromovládce*, s. 323–234. Jako pasivního stvořitele světa a dalších božských generací uvádí záhadného Svaroga.

4. Závěr

V přecházejících třech částech jsem se pokusil o co nejvíce holistickou interpretaci narativu bylin o bohatýru Svjatogorovi. Předně jsem v první části předložil jakýsi úvod do bylinné tradice, do jejích formálních, obsahových a stylistických zvláštností; stručně jsem pojednal také o jejich historickém vzniku, způsobu tradování a rovněž o způsobu, jakým byly tyto texty zachovány v podobě, v níž s nimi můžeme pracovat. Tuto první část jsem zároveň doplnil o uvedení do problematiky a do zvláštností studia orálních epických tradic a ukázal jsem jejich zajímavost pro religionistiku. Představil jsem také vlastní teorii mýtu, s jejíž pomocí jsem se pokusil obhájit svůj přístup k danému materiálu antropologickým, strukturalistickým a komparatistickým způsobem.

Ve druhé části jsem provedl důkladný strukturální rozbor pantotypu narativu, který jsem abstrahoval ze třiceti sedmi variant bylinného textu, které jsou také přiloženy na konci této práce v ruském originále a českém překladu. Ukázalo se na mnoha konkrétních příkladech, že pěvci bylin o Svjatogorovi se často řídili implicitními pravidly či zákonitostmi výstavby tohoto narativu a jeho vyznění. Na základě těchto zjištění se ukázalo, že řadu odlišností a variací v bylinných textech je možno pochopit jako smysluplné strukturální variace základních mytémů, z nichž byla tkáň tohoto okruhu písní skládána. Jedná se v tomto smyslu zejména o mytém *způsobené* či *zrušené inhibice* a možná též o struktury *podhodnocování* a *nadhodnocování společenských vztahů* mezi hlavními postavami narativu. Důležitým se rovněž zdá motiv *přijetí* nebo *popírání vlastního osudu*.

Ve třetí komparativní části, jsem se pak pokoušel o lokální kontextualizaci objevených obecných struktur a rovněž jednotlivých motivů, které se podařilo v narativu izolovat jako významné strukturálně i obsahově. Kontextem, do něžž bylo třeba byliny o bohatýru Svjatogorovi vsadit, byla v první řadě sám imanentní korpus bylinné tradice, ale zároveň celkový horizont ruské lidové kultury na přelomu 19. a 20. století. Zároveň jsem se pokoušel dohlédnout v některých případech až k historickým obzorům Kyjevské Rusi, v jejíž době v prostředí aristokratických družin a knížecích dvorů bylinná tradice nejspíše vznikla.

Druhým kontextem byla pak sdílená mýtoepická tradice eurasijská – svjatogorovské mytémy jsem položil do souvislosti s některými narativy z tradice indoevropské, kavkazské a ugrofinské. Kromě shrnutí spousty korelujících příběhů, které byly zaznamenány již dřívějšími badateli, jsem dospěl k objevení nových paralel, jichž si v souvislosti se Svjatogorem, pokud je mi známo, dosud nikdo nepovšiml: Těmito dílčími zjištěními byla jednak epizoda o předání síly Bøðvaru Bjarkimu jeho bratrem Losem-Fróðim v *Sáze o Hrólfu Krakim*, ale zejména souvislosti v doméně rituální: V první řadě védské přechodové rituály při smrti otce a předání jeho síly synovi, případně přechodový rituál při narození dítěte. Stejně tak jsem upozornil na starolatinšský zvyk *postremum spiritum excipere* a též (*cum grano salis*) i na typologicky podobný rituál pohřbu Vládců oštěpu u kmene Dinka.

V případě motivu předání Svjatogorovy síly Iljovi Muromcovi jsem také předložil možnou etymologickou spojitost slov. *sila* a lit. *siela* (na základě Kregždysovy práce), a zároveň navrhl spojitost těchto baltoslovanských termínů s germánskými pojmy pro životní esenci vycházející z kořene **saiwalō* (srov. kap. 2.3.5 a 3.2.6). Také jsem – pokud je mi známo poprvé – upozornil ve vztahu k Iljově iniciaci Svjatogorem na možné souvislosti s pederastickými iniciačními rituály, známými v řadě indoevropských i jiných kultur. Nikdo také dosud nespojoval tento bylinný narativ s hésiodovským generačním mýtem.

Celkově jsem se pokoušel interpretovat svjatogorovské byliny prizmatem iniciačních rituálů. Ukázalo se totiž, že v popředí bylin o bohatýru Svjatogorovi paradoxně stojí vlastně příběh o zrodu mladého hrdiny, který využije či přímo způsobí jeho smrt. Na pozadí příběhu o selhání starého bohatýra se tak odehrává příběh o druhém zrození bohatýra mladého, Ilji Muromce. Ilja, jenž jakožto ultimátní hrdina zabil jednak svého mentora/pobratima (symbolicky otce) Svjatogora a jednak svého syna Sokolníka, je však poněkud plochou postavou.

Ilja je na jednu stranu ideálem bylinného hrdiny, ideálem válečnické druhé funkce – je bojovníkem, který se nedá svést ani ženami, ani bohatstvím, nýbrž uznává jedinou pravou hodnotu: matičku Rus, kterou brání. Také nejspíše kvůli tomu byl Iljův charakter folklorní tradicí (která navíc k archaickému vojenskému ideálu přidala někdy po 17. století jeho rolnický původ) okleštěn o všechny ambivalentní nebo jen trochu záporné vlastnosti. Ilja není mág jako Volch, není lstivý jako Aljoša, nepodléhá ženám jako Dobryňa, není chamtivý a rozhazovačný jako Čurila, žárlivý jako Dunaj, výbušný jako Vasilij Buslajev, či důvěřivý jako Michajlo Potyk. Všechno jeho částečně ambivalentní chování vůči Svjatogorovi je v bylinách blahosklonně přecházeno mlčením (tři útoky, přebrání ženy), popřípadě vykládáno jako působení osudu (zakovávání do rakve), jako by se vypravěči bylin snažili všechny tyto činy, které by mohly Iljův svatouškovský a asketický obraz potenciálně narušit, potlačovat. Dokonce i veškeré aspekty, které jej spojovaly s jeho jmenovcem, hromovládným sv. Eliášem, byly v Iljovy umenšeny či zapomenuty. Není také divu, že se tato Iljova „dušínovská“ a vcelku sterilní povaha nakonec projevila v jeho kanonizaci. Ilja je mezi ruskými bohatýry skutečně ideálním kandidátem na světce.

Oproti tomu Svjatogor představuje z hlediska narativní dynamiky i charakterového profilu celkově mnohem zajímavější postavu pro analytika i religionistu. Jeho úhel pohledu na narativ obsažený v bylinách je ve skutečnosti smutnou labutí písní životem unaveného starého bohatýra, jenž má problém se ženami, na tomto světě již nemá místo a ubírá se proto ospale Jinou sférou svých eponymních Svatých hor. Když však za ním sem dorazí mladý hrdina, osud starce je zpečetěn. Může se sice na konci příběhu pokusit zneškodnit mladíka, jenž touží uzurpovat jeho místo, může jej zkoušet odstranit ze hry vrháním nebezpečných předmětů anebo nějakým zákeřným darem. V tom ale nemůže nikdy uspět, neboť vítězství a závěrečné posilnění mladého hrdiny je předurčeno osudem.

Možná zde ovšem, v pozadí a nevyřčen, stojí i motiv unaveného hrdiny, který touží na konci života zemřít ze své vlastní vůle – stejně jako Kreutzwaldův Kalevipoeg či Saxonův Starcatherus. Svjatogor každopádně představuje nejen pohled staré, odcházející generace ve smyslu lidském, nýbrž možná také metaforicky poslední záchvěv nějaké archaické tradice, která je stejně jako on polozapomenutá a možná jí nebylo dovoleno se vyskytovat na „matičce syré zemi“. To je způsob pohledu, který, jak jsme viděli výše, zlákal nejednoho badatele. Tato možnost nicméně neříká zhola nic o tom, jak tento starý epos či mýtus vypadal, odkud pocházel, ani proč byl nakonec překonán. Je pouze jednou z mnoha výkladových rovin svjatogorovského příběhu o tom, jak v nezvratném plynutí osudu *nové* překonává *staré*, *rychlost* překonává *nehybnost*, *energičnost* překonává *unavenost*, *mládí* překonává *stáří*.

Zajímavější je tedy nakonec spíše to, co mohl představovat tento narativ jakožto „příběh, který dává smysl“, tedy jako možná kognitivní simulace pro zvládnání neuralgických společenských a psychologických situací spojených s touto metaforikou. Důležité se v tomto ohledu zdá – vedle významnosti zmíněných opozic *stáří* vs. *mládí* a *nehybnost* vs. *hybnost* – ono výše (zejm. 2.4.1) rozebrané strukturální schéma, které jsem nazval „schéma opačného výsledku“. Jedná se o všechny situace, kdy postava v narativu koná nějaký čin s určitým záměrem, ale výsledek činu je vždy přesně opačný, než bylo zamýšleno: Svjatogor chce ženu zabít, místo toho ji uzdraví; následně chce ženu udržet navždy, ale místo toho ji ztratí; Ilja chce Svjatogora zabít, místo toho jej probudí; chce Svjatogora osvobodit, místo toho jej zaková do rakve, atd. Co toto schéma mohlo znamenat? Jaký byl smysl, který snad dávalo?

Jednou možností výkladu by mohlo být, že tento vzorec vyjadřuje ambivalentnost vztahů mezi dotyčnými postavami příběhu – zdá se, že je toto schéma přítomno obvykle v situaci, kdy zároveň v dynamice příběhu dochází k nějakému podhodnocení či nadhodnocení vztahů. „Schéma opačného výsledku“ by tak vyjadřovalo právě onu nejasnou, pochybnou a psychologicky těžko obhajitelnou morální povahu konkrétních činů: Ilja svého mentora „miluje“ natolik, že jej svou snahou o osvobození pohřbí. Svjatogor svou ženu „miluje“ natolik, že ji svou snahou o její znehybnění dovede k nevěře... Jestliže jako jednu z ústředních rovin narativu o Svjatogorovi vnímáme vztah mladší a starší (rodinné, mytologické, společenské) generace, toto schéma jako by vyjadřovalo ambivalentnost tohoto vztahu samotného: Učedník svého mentora (syn svého otce, atd.) zároveň miluje i nenávidí,

neboť na jednu stranu všechno, co má, pochází od něj, ale na druhou stranu, všechno, co by mohl a chtěl být on sám, tím je právě dosud živý mentor – a v nějaký okamžik si obě strany nutně uvědomí, že nějaký finální konflikt (ať už vyjádřený, anebo potlačený) je nevyhnutelný. Jednou možností, jak tento křehký a ambivalentní vztah popsat, by mohlo být právě narativní schéma, kdy ony nutné, nevyhnutelné, ale ve skutečnosti morálně pochybné, zlé nebo nehrdinské činy musejí být maskovány zdánlivě dobrými, benevolentními a na oko prospěšnými skutky, které však nakonec vytvářejí přesně opačný výsledek. Nevědomé psychické obsahy jsou tak transformovány do symbolických forem narativu, zde jsou racionalizovány a zaobaleny, ale nakonec musí být vyřešeny tak, jak si to žádá situace.

Druhou výkladovou možností, která může být chápána také jako amplifikace té předchozí, je možno navrhnout s poukazem na ústřední roli *osudu a jeho nevyhnutelnosti*, což je téma, které se v bylinách o Svjatogorovi hodně akcentuje. Viděli jsme, že vše, co Svjatogor koná, aby odvrátil svůj předepsaný nebo věštbou daný osud, vede nakonec k tomu, že vše dopadne tak, jak věštba nařizovala. Možná se zde projevuje obecná lidská zkušenost, že jedině nikdy nedokáže nahlédnout smysl a směřování svého životního osudu v okamžiku přítomnosti, ale pouze zpětně – teprve ze zpětného pohledu dávají situace minulosti svůj pravý smysl. Mnohdy se tak ukazuje, že to, co vyhlíželo jako ideální a blažený stav, bylo jen pomíjivou šalbou, která vedla k pozdějším katastrofálním a tragickým výsledkům, a naopak to, co člověku v dané situaci připadalo jako tragická a nespravedlivá událost, vedlo v konečném důsledku plynutím osudu k nějakým prospěšným a příjemným výsledkům, které by nikdy nenastaly nebýt oné nepřízně a utrpení, jimiž si jedinec musel ve svém životním příběhu projít.¹ Jakýmsi podprahovým ponaučením svjatogorovských bylin mohlo být tedy to, že vzpírat se plynutí osudu je vždy marné a zbytečné. To ostatně stojí v pozadí celé řady řeckých tragédií: Například když malému Oidipovi věštba nařídí, že v budoucnu zabije svého otce a pojme za ženu svou matku, vede to právě k řetězci podmíněných událostí, které teprve kvůli úpěnlivé snaze vyhnout se předepsanému plynutí osudu onen osud vlastně do detailu naplní. Stejně je tomu u Svjatogora. Několikrát je závěrem byliny explicitně řečeno, že svému osudu člověk nikam neuteče, ať dělá, co dělá. Implicitním poselstvím je pak to, že když se jedinec přesto tvrdohlavě snaží svůj předem známý osud zvrátit, ve skutečnosti jej pomáhá vyplnit přesně tak, jak byl předurčen.

Avšak o předurčenosti nebo předepsanosti svých životních příběhů mají možnost vědět pouze epičtí či mytologičtí hrdinové; obyčejným lidem je tato znalost obvykle skryta. Příběhy tragických hrdinů, jako je Svjatogor, kteří „vědí víc“, ale nedokáží s tím nic udělat,

¹ Jako metaforu tohoto „životního pocitu“ můžeme snad chápat i příklady výskytu motivu „věci nejsou tím, čím se zdají být“, který jsme viděli ve svjatogorovských bylinách (malá brašna je ve skutečnosti tíha zemská, strupy pokrytá žena je krasavice, nenápadná rakev je smrtící pastí, druhý dech je vražednou zbraní... atd.), anebo v příběhu o Dórově výpravě (např. chabý výsledek v souboji se starou ženštinou je ve skutečnosti heroickým vzdorováním samotnému stáří, atd.). I zde hraje důležitou roli skutečnost, že o pravé podstatě svých činů se hrdinové dozvídají teprve *ex post*.

tak snad mohla recipienty této byliny učit jakési pokoře a klidu, s nimiž by člověk měl přijímat a prožívat nečekané „strukturální zákruty“ svého vlastního životního narativu.

Celkově měla tato práce za svůj úkol zmapovat všechny možnosti kontextualizace, aluzivnosti a smysluplnosti vyprávění o Svjatogorovi s ohledem na hypotetické recepční hledisko – jinými slovy: s ohledem na to, jak mohli vnímat text byliny posluchači, jimž byla původně určena, a kteří ji poslouchali ve své volném čase, pro zábavu, pro radost a snad i pro poučení. Mám obecně za to, že tento přístup může být ve studiu bylinné epiky velice nosný. Byliny, stejně jako jakékoliv jiné epické, ale i jiné folklorní látky, mají veliký potenciál mýtovornosti – potenciál dávat smysl, konstituovat a předehrávat před posluchačem formou příběhu základní klasifikační kategorie, vztahy mezi nimi, a předkládat možnosti, jak se vyhnout jejich paradoxním zaseknutím ve svém vlastním životě, anebo jak s nimi nakládat, když už plynutím osudu nastanou.

Potenciál dávat smysl můžeme u konkrétního narativu spatřit vždy v první řadě s ohledem na vnitřní kontext dané tradice (vnitřní komparace) – bez usouvztažení všech fazet příběhu s dalšími látkami ale i s empirickými, etnokulturními danostmi domovské kultury nemůžeme narativ nikdy plně uchopit. Zásadní je však, domnívám se, i hledisko srovnání formálních i obsahových vlastností příběhu s podobnými a podobně situovanými příběhy z tradic geneticky příbuzných, tzn. primárně indoevropských (vnější komparace). Pomocí tohoto kroku se může ukázat, že vedle toho, jak příběh „dává smysl“ v lokální kontextualizaci své domovské tradice, řadu významových aspektů příběh sdílí i s podobnými příběhy v jiných, leč příbuzných tradicích. Je pak nasnadě, že kognitivní klasifikační a metaforický model, který narativ ruských svjatogorovských bylin mohl poskytovat ve své domácí tradici, může vlastně být ve své narativní struktuře obecně známým, archetypálním příběhem, který lidé potřebovali slyšet a vyprávěli si ho tedy nejen na ruském Severu. A to čistě proto, že k bolestivému střídání generací a k vyrovnávání se s odkazem starších generací dochází snad ve všech lidských společnostech.

Bohatýr Svjatogor tento metaforický a klasifikační model podle mne poskytoval v ruské tradici, nakolik mohl být snad vnímán jako příklad toho, „jak to být nemá“. Avšak vzhledem ke svému statutu staršího, ba nejstaršího bohatýra představuje v ruském folklorním eposu stále jakýsi primordiální bod, z něhož je možno při zkoumání této tradice vycházet, abychom mohli lépe pochopit některé zákonitosti její vnitřní narativní dynamiky a syžetové topiky. Proto mohou snad i nadále platit závěrečná slova jedné oněžské byliny:

A tak Svjatogoru bohatýrovi slávu pěj.
Да тут Святогору да богатырю славу поём.
(On8.156)

5. Přílohy

PŘÍLOHA 5.1. TABULKA MYTÉMŮ

	Tíha						Smrt													Otec					
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	U	V	W	X	Y
	Jezdí jen na Svatých horách	Nepoměřitelnost	Chvástání se	Májitel tašky (X° = dojíždění)	Zaboření do země (° = přít. Ilja)	Epifanie tíhy (X° = Mikula)	Tři útoky (X° = ponižující fráze)	Vstrčení do kapsy	Stížnost koně	Šbratření se	Výcvik a iniciace	Výrobci rakve (X° = věštbá)	Rakev zkouší oba dva	Rakev zkouší pouze Svjatogor	Víko se objeví samo	Víko na žádost Svjatogora	Rozbíjení rakve a obruče	Uznání smrti	Předání síly prostřednictvím	Mrtvý dech	Předávkování	Otce navštěvují oba	Vrhání předmětu	Nebezpečné rukodání	Uznání síly
On1	X						.		°			X	°		X	X	.					°			
On2							.	°	X	X	°		X		X	X	X	A	X						
On3			.	X°	X	X°																			
On4	X	X	.	X	X																				
On5											°		X		X	.	.	.				X	.	X	X
On6			X	X°	X	.																			
On7			.	X°	.	X°																			
On8			X	X°	X	X°	X°	X	X				X			X	X	.	.						
Pu1	X						X°	X	X	X	X	X			X	X	.	A	X						
Pu2							X°	X	.	°		X		X		X	X	A	.			X			
Pu3							X°	X	.	X	°	X			X	X		A	X			°			
Pu4	X						.				X°	X		X		X		A	X						
Pu5							.					X			X	X		.							
Pu6								°	X	X			X	X		X		A	X						
Pu7	°	°	.	X			X°	X	X	X	X	°	X		X	X	X	A	X						
Ke1							X°	X	X									B3	2+1						
Ke2			X	.	°	.	X	X	X																
Ke3							X	X	X	X	.	X			X		C	.							
Zi1								°	X	X	X	°	X		°	X	X	X	A					°	
Zi2												X			°		X	X	.						
Zi3			X	.	X	X																			
Ku1							.	X	X				X		X	X	A'	2+1	X						
Me1	X		X	X	X°	X	X	X	X		X°	X	°		X		C	2+1	°						
Me2							X°	X	X	X	X°	X		°	X		D	2+1	X	X		X	°		
Me3							X	X	X		X°	X	X		X	X	A	2+1	X	X		X	°		
Me4							X°	X	X		X°	X	X		X		C	1+1	X						
Me5							X		X		X	X	.	.						
Me6							.	.	.		X°	X	.		X	X	A								
Me7							.	X	.		X°	X	.		X		.					°	X	°	
Me8							.	.	.		X°	X	.		X	X	E	2+1	X						
Pe1							X°	X	X		X°	X	.		X		C	3+1							
Pe2							X°	X	X	X	X°	X	X		X	X	C	1+2	X						
Pe3	X						.	X	X	°	.	X		X		X	A/E	X	X						
Pe4							X°	X	X	°	X°	X		X		X		C	2+1						
Pe5		X	°	X	X	X	X°	X	X	°	.	X		X		X	X	.	.	X					
Pe6							.	X	X		X°	X		X		X	°	C	2+1						

	Žena					Uzdravení						Aditivní				
	α	β	γ	δ	ε	ζ	η	θ	ι	κ	λ	μ	I	II	III	IV
	Osudová svatba	Truhla	Svádění Ilji	Zbavení se ženy	Poljanice	Chromost Ilji - počet let	Pocestní - počet	Uzdravení (X° = předávkování)	Chvástání	Získání a výchova koně	Tabu souboje	Překračování řeky	Tři cesty Ilji Muromce	Idolišče	Slavík Loupežník	Sokolník
On1																
On2		X	X	X		30	2	X		X	X	X				
On3	X															
On4																
On5											X					
On6	X															
On7																
On8																
Pu1																
Pu2						30	1	X°	X	X	X	X		X		
Pu3		°	°	°		12	1	X°	X	X	X	°			X	
Pu4																
Pu5						30	1	X°	X	.	.	°				
Pu6		X	X	X												
Pu7																
Ke1																X
Ke2																
Ke3																
Zi1		X	°	X												
Zi2																
Zi3																
Ku1																
Me1														X		
Me2				°	X								X	X		
Me3				°	X								X	X		
Me4																
Me5																
Me6																
Me7																
Me8																
Pe1						30	?	X		X	X	X				
Pe2																
Pe3																
Pe4																
Pe5																
Pe6																

LEGENDA:

- X** = motiv přítomen
- X°** = motiv přítomen s přídatným aspektem
- ° = motiv přítomen jen částečně/oslabeně
- .
- = motiv signifikantně nepřítomen
- A** = dech
- B** = pot
- C** = pěna
- D** = pára
- E** = síla

PŘÍLOHA 5.2. KORPUS TEXTŮ SVJATOGOROVSKÝCH BYLIN

5.2.1. Seznam vybraných a přeložených bylin

č.	zkr.	region – sběratel – (další vydání)	pěvec/vypravěč
1	On1	Oněga 1 – Gilferding I, 1	P. L. Kalinin
2	On2	Oněga 2 – Rybnikov I, 51 – IM1958, 1	L. Bogdanov
3	On3	Oněga 3 – Rybnikov I, 51 (příloha)	P. N. Rybnikov
4	On4	Oněga 4 – Rybnikov I, 87	Dmitrijeva
5	On5	Oněga 5 – Rybnikov I, 2	T. G. Rjabinin
6	On6	Oněga 6 – Rybnikov I, 1	T. G. Rjabinin
7	On7	Oněga 7 – Sokolovové 159	V. V. Amosov
8	On8	Oněga 8 – Gilferding 119	V. P. Ščegolenok
9	On9	Oněga 9 – Gilferding 185	A. V. Batov
10	Pu1	Pudoga 1 – Sokolovové 1	G. A. Jakušov
11	Pu2	Pudoga 2 – Sokolovové 44	M. S. Mjakišev
12	Pu3	Pudoga 3 – Sokolovové 57	A. N. Kamerilova
13	Pu4	Pudoga 4 – Sokolovové 75	F. A. Konaškov
14	Pu5	Pudoga 5 – Sokolovové 178	D. S. Podomareva
15	Pu6	Pudoga 6 – Rybnikov II, 138 (2.vyd. = 139)	T. Romanov
16	Pu7	Pudoga 7 – Parilova-Sojmonov 4	A. M. Paškova
17	Ke1	Kenzero 1 – Gilferding III, 265	I. G. Treťjakov
18	Ke2	Kenzero 2 – Gilferding III, 270	I. A. Gurbin
19	Ke3	Kenzero 3 – Gilferding III, 273 – IM 1958, 3	P. J. Menšikov
20	Zi1	Zimní břeh 1 – Markov 61	M. S. Krjukova
21	Zi2	Zimní břeh 2 – Markov 66	G. L. Krjukov
22	Zi3	Zimní břeh 3 – Grigorjev 8	A. A. Potašov
23	Ku1	Kuloj 1 – Grigorjev II, 61 (273) – SRF 6, 1	I. D. Syčov
24	Me1	Mezeň 1 – Grigorjev III, 113 – SRF 3, 1	A. M. Martynov
25	Me2	Mezeň 2 – Astachova I, 5 – SRF 3, 2	J. M. Lešukov
26	Me3	Mezeň 3 – Astachova I, příloha 2 – SRF 3, 3	F. V. Golčikov
27	Me4	Mezeň 4 – Astachova I, 25 – SRF 3, 4	A. A. Oksenov
28	Me5	Mezeň 5 – Kolpakova 218 – SRF 3, 5	A. J. Pajusova
29	Me6	Mezeň 6 – Našina-Kuzina (= МГУ 1, 19, 3) – SRF 3, 6	F. M. Petrova
30	Me7	Mezeň 7 – Mironichina (= МГУ 1, 6, 9) – SRF 3, 7	N. I. Anfimov
31	Me8	Mezeň 8 – Grigorjev III, 50 – SRF 3, 66	J. V. Rasonov
32	Pe1	Pečora 1 – Ončukov 61 – SRF 1, 2	A. F. Vokujev
33	Pe2	Pečora 2 – Leontěv 1 (= ПО ИРЛИ) – SRF 1, 3	I. K. Ostašov
34	Pe3	Pečora 3 – Leontěv 2 (= ПО ИРЛИ) – SRF I, 4	V. P. Tajbareskov
35	Pe4	Pečora 4 – Leontěv 4 (= ПО ИРЛИ) – SRF 1, 6	S. A. Chozjajinov
36	Pe5	Pečora 5 – Kolpakova 10 – SRF 1, 7	T. S. Kuzmin
37	Pe6	Pečora 6 – Kolpakova 16 – SRF 1, 8	A. F. Ponomarev

5.2.2. Zkratky vydání bylin

- Astachova I А. М. Астахова, *Былины Севера*, том 1, зап., вступ. ст., коммент. А. М. Астаховой, Москва – Ленинград, 1938.
- Gilferding А. Ф. ГИЛЬФЕРДИНГ, *Онежския былины, записанныя А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года*, СПб., 1873.
- IM 1958 А. М. АСТАХОВА, *Илья Муромец*, подготовка текстов, статья и комментарии А. М. Астаховой, Москва: Наука, 1958.
- Kolpakova Н. П. КОЛПАКОВА et al., *Песенный фольклор Мезени*, Ленинград 1967.
- Markov А. В. МАРКОВ, *Беломорские былины, записанные А. Марковым*, Москва: Этнографический отдел общества любителей естествознания и этнографии, 1901. // *Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова*, СПб.: Дмитрий Буланин, 2002.
- МГУ Archiv Kabinetu folkloru Moskevské státní univerzity (texty podle vydání SRF).
- Ončukov Н. Е. ОНЧУКОВ, *Печорские былины*, СПб.: Соколов и Пастор, 1904.
- Parilova-Sojmonov Г. Н. ПАРИЛОВА – А. Д. СОЙМОНОВ, *Былины Пудожского края*, подготовка текстов, статья и примечания Г. Н. Париловой и А. Д. Соймонова. Предисловие и редакция А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1941.
- РО ИРЛИ Archiv Rukopisného oddělení Institutu ruské literatury a umění Ruské akademie věd (texty podle vydání SRF).
- Rybnikov П. Н. РЫБНИКОВ, *Песни собранныя П. Н. Рыбниковым*, издание второе под редакцией А. Э. Грузинскаго, том 1–3, Москва: Сотрудник школ, 1909–1910. // П. Н. РЫБНИКОВ, *Песни собранныя П. Н. Рыбниковым в трех томах*, под редакцией Б. Н. Путилова, том 1–3, Петрозаводск: Карелия, 1989–1991.
- Sokolovové Ю. М. СОКОЛОВ, *Онежские былины*, подбор былин и науч. ред. текста акад. Ю.М.Соколова, Москва, 1948.
- SRF 1 А. А. ГОРЕЛОВ et al., *Свод русского фольклора: Былины в 25 томах*, том 1: *Печора*, Санкт-Петербург: Наука, 2001.
- SRF 3 А. А. ГОРЕЛОВ et al., *Свод русского фольклора: Былины в 25 томах*, том 3: *Мезень*, Санкт-Петербург: Наука, 2003.
- SRF 6 А. А. ГОРЕЛОВ et al., *Свод русского фольклора: Былины в 25 томах*, том 6: *Кулой*, 2009.

5.2.3. Poznámky k výběru a překladu

Výbor

Organizace přítomného výboru ruských textů svjatogorovských bylin a jejich překladů je vedena podle zásad shrnutých v textu práce v oddíle 2.1. Obsahuje celkem 37 bylinných textů. Zahrnuto nebylo přibližně 15 textů, které uvádí Smirnov ve svém soupise⁶⁵⁵ – tyto texty se dosud nacházejí pouze v archivech v Moskvě (МГУ) a v Petrohradu (РО ИРЛИ), které mi v čase psaní práce nebyly bohužel přístupné. Archivní texty vycházejí v současnosti postupně v ediční řadě *СРФ*, nicméně zde dosud byly publikovány pouze byliny severní (Pečora, Mezeň, Kuloj a Piněga), tudíž archivní texty z centra bylinné tradice, byliny oloněcko-archangelské dosud nejsou široce přístupné (k problému neúplnosti korpusu viz kap. 1.2.2).

Zásadní rozdíly ve způsobu citace oproti tradičnímu úzu jsou následující: Byliny se tradičně citují prostřednictvím zkratky jména sběratele (kupříkladu „Рыбн.“ pro Rybnikova, „Гильф.“ pro Gilferdinga) a pořadového čísla dané byliny v konkrétní edici jejich sbírky (např. Рыбн., № 51). Tento úzus – přehledný v ruské akademii, ale víceméně zbytečný v českém prostředí, navíc na prostoru daném pouze touto prací – narušuji zejména kvůli důležitosti areálového rozprostranění sebraných svjatogorovských variantů bylin. Tento způsob citace se ale týká pouze třiceti sedmi textů bylin o Svjatogorovi, aby bylo snazší na ně z textu práce odkazovat a zde v příloze je pak snadno dohledat. Pokud však cituji či odkazuji na byliny, které se ve výběru přeložených textů nevyskytují, používám standardní způsob, nicméně přepsaný latinkou, tedy např. Grig. III, 181 (= tedy sborník Grigorjevův, III. svazek, bylina č. 181).

Překlad

Při převedení textů do současné češtiny jsem se nepokoušel o literární překlad. Soustředím se spíše na překlad odborný a důležitější je pro mne významová a pojmová přesnost, nežli literární napodobení stylistiky a poetiky bylinného verše.

O metrický překlad jsem se pak nepokoušel vůbec (s jedinou výjimkou: Pe5; k metrice bylinného verše a problematice s tím spjaté viz jinak kap. 1.1.4). Jedinou úlitbou (či spíše vlivem) originálu je tak místy archaicky vyhlížející syntax větných celků a slovosled (např. postpozice adjektiv), který jsem ponechal; stejně tak jsou asi pro češtinu netypická některá deminutiva – zdobněliny jsou významnou součástí poetiky bylinných textů a nebylo možné je nahradit, ačkoliv v češtině působí mnohdy trochu komicky. Bezvýznamové částice, v bylinách tak hojné, jsem se pokoušel převádět jen zcela výjimečně, pokud by jejich vynecháním nějak zásadně utrpěl estetický dojem z verše.

Na mnoha místech, kdy jsem cítil, že se mi nemůže nikdy zcela podařit převést význam verše beze ztráty na poetice, úspornosti či působivosti, kterou oplývá originál, utěšoval jsem se zejména slovy Claudi Lévi-Strausse, která parafrázuje védoložka Wendy Doniger: „Zatímco poezie je to, co je ztraceno v překladu, mýtus je to, co přežívá i ten nejhorší překlad.“⁶⁵⁶ Doufám tedy, že podstatě nara-

⁶⁵⁵ Сгoв. Ю. И. СМИРНОВ, *Былины: Указатель...*, s. 19–31.

⁶⁵⁶ „While poetry is what is lost in translation, myth is what survives the worst translation.“ Viz její přednášku *Narrative Conventions in Myth: The Cave of the Magic Ring*, 7m 10s [online; nahráno: 7. 2. 2008; cit. 28. 4. 2015; dostupné z <https://youtu.be/b97ld4OVumQ?t=7m10s>].

tivů o Svjatogorovi se podařilo mé pokusy o překlad přežít ve zdraví. Za kontrolu některých částí překladu vřele děkuji doc. Iljovi Lemeškinovi. Pokud se v překladech dosud nachází nějaké chyby, omyly či nepřesnosti, zodpovědnost za ně však nesu pouze já sám. Za jakákoliv upozornění a opravy budu případnému čtenáři velmi vděčen.

Komentář

Každá varianta bylinného textu je uvedena základními informacemi, jejichž struktura je následující:

- Kdo, kdy a kde bylinu zaznamenal.
- Kdo byl jejím autorem a co o něm víme (věk, povolání, od koho se naučil byliny, jeho vztah k bylině o Svjatogorovi případně jiné zajímavosti); na základě toho, jaké poznámky jsou k danému pěvci či pěvkyni uvedeny v dostupných edicích a folkloristických pracích.
- Poznámka týkající se specifik děje či formy konkrétní varianty, zejména specifické odlišnosti v rámci tradice, případně aluze či filiační vztahy k tradicím jiného regionu.
- Příležitostná poznámka k ediční zvláštnosti.
- Příležitostná poznámka týkající se možného ovlivnění tištěnou verzí byliny, ať už prostřednictvím písemného pramene, anebo orální cestou. Podle katalogu Jurije Novikova (viz kap. 1.2.1).

5.2.4. Přeložené varianty: Obsah

Oněga 1 – Gilferding 1	213
Oněga 2 – Rybnikov I, 51 – IM 1958, 1	216
Oněga 3 – Rybnikov I, 51 (příloha)	221
Oněga 4 – Rybnikov I, 87	224
Oněga 5 – Rybnikov I, 2	225
Oněga 6 – Rybnikov I, 1	227
Oněga 7 – Sokolovové 159	230
Oněga 8 – Gilferding 119	231
Oněga 9 (Vygozero) – Gilferding 185	235
Pudoga 1 – Sokolovové 1	237
Pudoga 2 – Sokolovové 44	241
Pudoga 3 – Sokolovové 57	244
Pudoga 4 – Sokolovové 75	248
Pudoga 5 – Sokolovové 178	249
Pudoga 6 – Rybnikov II, 138 (3. vyd. = II, 139)	251
Pudoga 7 – Parilova-Sojmonov 4	253
Kenozero 1 – Gilferding III, 265	258
Kenozero 2 – Gilferding III, 270	261
Kenozero 3 – Gilferding III_273 – IM 1958, 3	263
Zimní břeh 1 – Markov 61	265
Zimní břeh 2 – Markov 66	270
Zimní břeh 3 – Grigorjev 8	271
Kuloj 1 – Grigorjev II, 61 (273) – SRF 6, 1	276
Mezeň 1 – Grigorjev III, 113 – SRF 3, 1	277
Mezeň 2 – Astachova I, 5 – SRF 3, 2	281
Mezeň 3 – Astachova I, příloha 2 – SRF 3, 3	285
Mezeň 4 – Astachova I, 25 – SRF 3, 4	288
Mezeň 5 – Kolpakova 218 – SRF 3, 5	289
Mezeň 6 – Našina-Kuzina (МГУ 1, 19, 3) – SRF 3, 6	290
Mezeň 7 – Mironichina-Cvetkova (МГУ 1, 6, 9) – SRF 3, 7	291
Mezeň 8 – Grigorjev III, 50 – SRF 3, 66	292
Pečora 1 – Ončukov 61 – SRF 1, 2	297
Pečora 2 – Leontěv 1 (РО ИРЛИ) – SRF 1, 3	298
Pečora 3 – Leontěv 2 (РО ИРЛИ) – SRF I, 4	303
Pečora 4 – Leontěv 4 (РО ИРЛИ) – SRF 1, 6	305
Pečora 5 – Kolpakova 10 – SRF 1, 7	307
Pečora 6 – Kolpakova 16 – SRF 1, 8	309

ONĚGA 1 – GILFERDING 1

„Svjatogor“

Zapsaná A. F. Gilferdingem 24. července 1871 ve vsi Povenec (Повенец) v Medvežjegorském rajoně, Republika Karélie, na severu Oněžského jezera.

Autor: Petr Lukič Kalinin ze vsi Gorka (43 let). Řemeslem byl krejčí a řadu bylin pochytil při svých pochůzkách po vsích, i od svého otce, jenž jich znal mnoho. Od té doby, co se stal rolníkem, pěstuje byliny zřídka a řadu jich zapomněl. Obvykle se přísně drží metrické struktury, ale opouští ji v bylinách, které již pozapomněl – jako např. Svjatogora, jehož slyšel 20 let zpátky od nějakého dědy v Tolvuji. Rybnikov Kalinina neviděl osobně.

Pozn.: Přítomna motivace Ilji spatřit Svjatogora, protože už se nezjevuje na Rusi (*heros otiosus*). Indikace, že Svjatogorův hrob jsou vlastně skály. Jede k otci po smrti Svjatogora, žádat věčné odpuštění. Zcela chybí mytém předání síly! Otec (několikrát explicitně jmenován jako *темный*, slepý) ale Ilju obviní z vraždy a rozčílí se. Ilja se jeho ráně vyhne a stařec přijde k rozumu – tedy chybí motiv uznání.

1	На тех горах високих, На той на Святой Горы, Был богатырь чудный, Что ль во весь же мир он дивный,	Na těch horách vysokých, na té Svaté hoře, byl bohatýr zvláštní, který na celém světě byl tak podivuhodný,	1
5	Во весь же мир был дивный. Не ездил он на святую Русь, Не носила его да мать сыра земля. Хотел узнать казак наш Илья Муромец Славнаго Святогора нунь богатыря.	na celém světě byl tak podivuhodný. Nejezdil on po svaté Rusi, nenosila jej máti syrá zem. Chtěl poznat kozák náš, Ilja Muromec, slavného Svjatogora nyní bohatýra.	5
10	Отправляется казак наш Илья Муромец К тому же Святогору тут богатырю На тьи было горы на високих. Приезжает тут казак да Илья Муромец А на тьи было горушки високих	Vypravil se kozák náš, Ilja Muromec, k tomu Svjatogorovi bohatýrovi na ty hory vysoké. Přijíždí tak kozák Ilja Muromec na té horušce vysoké	10
15	К тому же Святогору да богатырю, Приезжает-то к ему да поблизехонько, А й поклон ведет да понизехонько: «Здравствуешь богатырище порный ⁶⁵⁷ «Порный богатырь ты да дивный!»	k tomu Svjatogorovi bohatýrovi, přijíždí k němu blizoučko a uklání se [mu] nizoučko: „Zdráv buď, bohatýre silný, silný bohatýre, tak podivuhodný!“	15
20	- Ты откуда, добрый молодец, - Как тя нарекают по отечеству? «Я есть города нунь Муромля «А села да Карачаева, «Я старый казак да Илья Муромец.	„Odkud jsi, добрый млáденче? Jak tě nazývají po otci?“ „Já jsem z města Muromi, ze vsi Karačajeva, jsem starý kozák Ilja Muromec.	20
25	«Захотел я посмотреть Святогора нунь богатыря: «Он не ездит нунь на матушку сыру землю, «К нам богатырям да он не явится.» Отвечает богатырь было порный: - Я бы ездил тут на матушку сыру землю,—	Chtěl jsem spatřit Svjatogora bohatýra: On nejezdí již po matičce syré zemi, a nám bohatýrům se neukazuje.“ Odpovídá bohatýr silný: „Jezdil bych po matičce syré zemi –	25
30	- Не носит меня мать сыра земля, - Мне не придано тут ездить на святую Русь, - Мне позволено тут ездить по горам да по ВЫСОКИИМ	[ale] nenosí mne máti syrá zem, není mi dovoleno jezdit po svaté Rusi, je mi dovoleno jezdit po horách vysokých	30

⁶⁵⁷ = крепкий.

	- Да по щелейкам по толстым.	a po skalách mocných.	
	- А ты старый казак да Илья Муромец,	Ale ty, starý kozáku, Iljo Muromče –	
35	- Мы съездим же-ко нунечу по щелейкам,	pojedme spolu nyní po skalách,	35
	- А поедем-ко со мной да по Святым Горам.	pojed' se mnou na Svaté hory.“	
	Ездили они было по щелейкам,	Jezdili spolu po skalách,	
	Разъезжали тут они да по Святым Горам,	projížděli po Svatých horách,	
	Ездили они да забавлялись.	jezdili a bavili se.	
40	Находили тут они да чудо чудное,	Narazili na zvláštnost zvláštní,	40
	Находили тут они да диво дивное,	narazili na div podivný,	
	Находили площадницу да огромную.	narazili na rakev ohromnou.	
	Говорит богатырь Ильи Муромцу:	Povídá bohatýr Iljovi Muromci:	
	- Ах ты старый казак да Илья Муромец!	„Ach, ty starý kozáku, Iljo Muromče!	
45	- Ты ложись-ка в площадницу да в огромную:	Lehni si do té rakve ohromné:	45
	- Поглядим-ка площадницы мы огромную,	Podíváme se na tu rakev ohromnou,	
	- Что она тебе поладится-ль? –	zdali ti bude sedět.“	
	Спускается казак да Илья Муромец,	Sesedl kozák Ilja Muromec,	
	Опускался тут казак да из добра коня	sesedl kozák s dobrého koně	
50	А ложился было в гроб в этот огромный, -	a položil se do rakve té ohromné –	50
	А этот гроб-то Ильи Муромцу да долог есть.	a ta rakev Iljovi Muromci je dlouhá.	
	Опускается богатырь Святогорский	Sesedl bohatýr Svatohorský	
	А с того было с добра коня,	s toho dobrého koně	
	А ложился в площадницу он во дивную, -	a položil se do rakve podivuhodné –	
55	Та же площадница да по нем пришла,	a ta rakev mu tak padne,	55
	Сам же с площадницы тут не выстанет:	že sám z ní již nevstane:	
	- Ах ты старый казак да Илья Муромец!	„Ach, ty starý kozáku, Iljo Muromče!	
	- Ты повыздынь с площадницы да огромныи.-	Pozvedni [mne] z rakve ohromné.“	
	Приставае тут казак да Илья Муромец	Přistoupí kozák Ilja Muromec	
60	К Святогору да богатырю,-	k Svjatogoru bohatýrovi –	60
	Да не мог поднять он Святогора тут богатыря	ale nemohl vyndat Svjatogora bohatýra	
	А с того гроба глубокаго.	z té rakve hluboké.	
	Говорит же тут богатырь Святогорский:	Povídá bohatýr Svatohorský:	
	- Ты сломай-ко эти щелья да высокие	„Zlom ty kameny vysoké	
65	- А повыздынь-ко с гроба меня глубокаго.-	a pozvedni mne z hrobu hlubokého.“	65
	Старый казак да Илья Муромец	Starý kozák Ilja Muromec,	
	Как ударил своей палицей	jak udeřil svojí palicí	
	Да по щелейки по толстым,	do skály tlusté,	
	А по той горы да по высокие,-	do té hory, do vysoké –	
70	Ставился тут обруч да железый	objevila se tam obruč železná	70
	Через тот да гроб еще великий,	přes tu rakev velikou,	
	Через туя площадницу было дивную.	přes tu rakev podivuhodnou.	
	Бьет тут Илья Муромец да другой раз,-	Bije tedy Ilja Muromec podruhé –	
	Что ударит, тут же обруч было ставится.	kam udeří, tam se obruč objeví.	
75	Отвечает тут богатырь Святогорский:	Odvětil bohatýr Svjatogor:	75
	- Видно тут же есть богатырь да кончается!	„Je zřejmé, že zde bohatýr umírá!	
	- Ах ты старый казак да Илья Муромец,	Ach, ty starý kozáku, Iljo, Muromče,	
	- А ты съезди-тко к моему было родителю	zajeď k mému rodiči,	
	- К древному да батюшку,	ke starému tatíčkoví,	
80	- К древному да темному,	ke starému a temnému,	80
	- Ты проси-ка у моего родителя у батюшка	popros mého rodiče, tatíčka,	
	- Мне-ка вечнаго прощеньца. –	aby mi dal věčné odpuštění.“	
	Отправляется казак да Илья Муромец	Vypravil se kozák Ilja Muromec	
	От того же Святогора прочь богатыря	pryč od toho Svjatogora bohatýra	

85	<p>На ту гору Палавонскую А к тому же старичку да было древному, Хоть бы древному да темному. Приезжае Илья Муромец На ту гору Палавонскую</p>	na tu horu Palavonskou, ⁶⁵⁸ k tomu stařikovi letitému, ke starému a temnému. Přijíždí Ilja Muromec na tu horu Palavonskou	85
90	<p>К древному да к темному: «Здравствуешь, престарый да дедушка, «Древный ты темный! «Я привез тебе поклон да челом-битьицо «От твоего сына любимаго</p>	ke starému a temnému: „Zdráv buď, prastarý dědečku, starý a temný! Přivezl jsem ti poklonu čelem-bijící od tvého milovaného syna,	90
95	<p>«От того же Святогора я богатыря: «Просит он прощеньца да вечнаго. «Как лег же в площаницу он в огромную «Да во тот было во гроб во каменной, «Я оттуль не мог его повыздынуть».</p>	od Svjatogora bohatýra: Prosí od tebe odpuštění věčné. Když si lehl do rakve ohromné, do té rakve kamenné, nemohl jsem jej odtud vyzvednout.“	95
100	<p>Разсердился тут старик да было темный, Темный старик да было древний: - Знать убил же Святогора ты богатыря, - Приезжаешь нунь ко мне-ка-ва со ведома, - Ты привозишь мне-ка весточку нерадостну.-</p>	Rozčílil se stařec ten temný, temný stařec, letitý: „Je jasné, žeš zabil Svjatogora bohatýra, přijíždíš nyní ke mně, nevidomému, přivázíš mi zprávu neradostnou.“	100
105	<p>Как хватит ту же палицу да богатырскую Да помахне во богатыря, А й богатырь тут увернется, Да старик тут образумится. Дал ему да вечное прощеньицо</p>	Tu se chopí palice bohatýrské a máchne na bohatýra, ale bohatýr se mu vyhne a stařec přijde k rozumu. Dal mu věčné odpuštění,	105
110	<p>Святогору да богатырю, Да и сыну да любезному. Приезжает тут казак да Илья Муромец К Святогору да богатырю, Он привозит тут прощенье ему вечное.</p>	Svjatogoru bohatýrovi, synovi milovanému. Přijíždí kozák Ilja Muromec k Svjatogorovi bohatýrovi a přivází mu odpuštění věčné.	110
115	<p>С им же он да тут прощается, Святогор же тут же он кончается.</p>	S ním se rozloučí a Svjatogor umírá.	115

⁶⁵⁸ Asi „Plavecká“ – ve smyslu Polovecká, což by bylo analogické k „Soročinské“ = „Saracénské“.

ONĚGA 2 – RYBNIKOV I, 51 – IM 1958, 1

„Získání síly“

Zapsaná P. N. Rybnikovem v roce 1860 ve vsi Kiži (Кижи) v Petrozavodském ujezdě.

Autor: Leontij Bogdanov (70 let). Pocházel z vesnice Serjodka (Серёдка), Medvež'jegorskij rajon, Kižská volost', Petrozavodský ujezd – na severu jezera Oněga. Jeho učitele neznáme. Rybnikov si prý málo cenil jeho textů, ale považoval ho za důležitějšího, neboť Bogdanov byl vůbec prvním vypravěčem bylin, na jakého Rybnikov narazil a seznámil Rybnikova s celou řadou dalších pěvců. Bogdanov byliny neuměl zpívat, jenom vyprávět.

Edice: V původním vydání (1861, № 8) byla tato bylina rozdělena na verše uměle vydavatelem Bessonovem (IM 1958, s. 452); v druhé vydání z r. 1909 (1909, I, № 51) je už vydána jako próza. Toto čtení (IM 1958, s. 9–14) respektuje Bessonovo rozdělení počátku byliny na verše a dál už používá prózu. Druhá část, tj. zejména setkání Ilji se Svjatogorem už jen v několika málo frázích připomíná epický styl.

Pozn.: Je zde na začátek integrálně připojen syžet *Uzdravení Ilji Muromce*. Tabu bojovat se Svjatogorem. Epizoda SMRT + ŽENA: Ilja vlezle do jeho stanu, následně z dubu pozoruje Svjatogorův příjezd, jeho ženu v křišťálové truhle, jejich hostinu a snad i styk. Pak jej žena vyláká a donutí jej, aby se s ní vyspal; následně jej schová ke Svjatogorovi do kapsy. Ten po zjištění nevěry svou ženu zabije a s Iljou se sbratří. Vyučí jej. Chybí Otec.

1	В славном городе во Муромле, Во селе было Караچارове, Сиднем сидел Илья Муромец, крестьянский сын, Сиднем сидел цело тридцать лет. Уходил государь его батюшка	Ve slavném městě Muromi, ve vsi Karačarově, chromý seděl Ilja Muromec, rolnický syn, chromý seděl celých třicet let. Odešel hospodář, jeho otec,	1
5	Со родителем со матушкою На работушку на крестьянскую. Как приходили две калики перехожая Под тое окошечко косявчето, Говорят калики таковы слова:	s jeho rodnou matičkou na prácičku rolnickou. Tu přišli dva potulní zpěváci, pod okénko se zárubní, povídají, zpěváci, taková slova:	5
10	— Ай же ты, Илья Муромец, крестьянский сын! Отворяй каликам ворота широкия, Пусти-ка калик к себе в дом. Ответ держит Илья Муромец: — Ай же вы, калики перехожая!	„Bud' zdrav', Iljo Muromče, rolnický synu! Otevři pocestným vrata široká, pusť pocestné k sobě do domu.“ Odpovídá jim Ilja Muromec: „Bud'te zdraví, potulní zpěváci!	10
15	Не могу отворить ворот широкиих, Сиднем сижу цело тридцать лет, Не владаю ни руками, ни ногами. Опять говорят калики перехожая: — Выставай-ка, Илья, на резвы́ ноги,	Nemohu otevřít vrat širokých, chromý sedím celých třicet let, nevládnú rukama, ani nohama.“ Opět hovoří potulní zpěváci: „Vstaň, Iljo, na rychlé nohy,	15
20	Отворяй-ка ворота широкия, Пускай-то калик к себе в дом. Выставал Илья на резвы́ ноги, Отворял ворота широкия И пускал калик к себе в дом.	otevři vrata široká, pusť pocestné k sobě do domu.“ Vstal Ilja na rychlé nohy, otevřel vrata široká a pustil zpěváci k sobě do domu.	20
25	Приходили калики перехожая, Они крест кладут по-писаному, Поклон ведут по-ученому, Наливают чарочку питьица медвяного, Подносят-то Илье Муромцу.	Vešli potulní zpěváci, křížují se, jak je psáno, uklání se, jak se učí, nalévají pohárek nápoje medového, podávají ho Iljovu Muromcovi.	25
30	Как выпил-то чару питьица медвяного, Богатырско его сердце разгорелося,	Když vypil pohár nápoje medového, jeho bohatýrské srdce se rozhořelo,	30

	Его белое тело распотелось. Воспроговорят калики таковы слова: — Что чувствуешь в себе, Илья?		jeho bílé tělo se zapotilo. Promluvili zpěváci taková slova: „Co v sobě pocívuješ, Iljo?“	
35	Бил челом Илья, калик поздравствовал: — Слышу в себе силушку великую. Говорят калики перехожая: — Будешь ты, Илья, великий богатырь, И смерть тебе на бою не писана:		Bil čelem Ilja, pocestné blahořečil: „Cítím v sobě sílu velikou.“ Povídají zpěváci potulní: „Budeš, Iljo, velikým bohatýrem a smrt v boji ti není psána:	35
40	Бейся-ратися со всяким богатырем И со всею паленицею удаюю; А столько не выходи драться С Святогором-богатырем: Его и земля на себе через силу носит;		Bij se, soupeř s každým bohatýrem a s každou poljanicí udatnou; avšak chraň se toho zápasit se Svjatogorem-bohatýrem: jeho i země na sobě kvůli jeho síle neunese;	40
45	Не ходи драться с Самсоном-богатырем: У него на голове семь власов ангельских; Не бейся и с родом Микуловым: Его любит матушка сыра земля; Не ходи ощё на Вольгу Сеславича:		nechoď se bít se Samsonem-bohatýrem: ten má na hlavě sedm vlasů andělských; nebij se s rodem Mikulovým: jeho má ráda matička syrá zem; nechoď také proti Volgovi Seslaviči:	45
50	Он не силою возьмет, Так хитростью-мудростью. Доставай, Илья, коня себе богатырского, Выходи в раздольице чисто поле, Покупай первого жеребчика,		on nevtěží silou, ale lstivostí-moudrostí. Sežeň si, Iljo, koně bohatýrského, vyjdi v otevřené, čisté pole, kup prvního hřebečka,	50
55	Станови его в сруб на три месяца, Корми его пшеном белояровым, А пройдет поры-времени три месяца, Ты по три ночи жеребчика в саду поваживай И в три росы жеребчика выкатывай,		ustaj jej ve srubu na tři měsíce, krm jej bílou jarní pšenicí. Až uplyne doba, čas tří měsíců, po tři noci se s hřebečkem procházej v sadu, ve třech rosách hřebečka vyválej,	55
60	Подводи его к тыну ко высокому: Как станет жеребчик через тын перескакивать, И в ту сторону, и в другую сторону, Поезжай на нем, куда хочешь, Будет носить тебя.		přiveď ho k plotu vysokému: Když začne hřebeček přes plot přeskakovat na tu stranu i na druhou stranu, jeď na něm, kam se ti zachce, bude tě nést.“	60
65	Тут калики потерялися. Пошел Илья ко родителю ко батюшку На тую на работу на крестьянскую, Очистить надо пал от дубья-колоды: Он дубье-колодые всё повырубил,		V tom pocestní zmizeli. Šel Ilja za rodičem, za tatínkem, na tu robotu rolnickou, bylo třeba očistit páleníště od pařezů: On všechny pařezy vyrval, do hluboké řeky naházel	65
70	В глубоку реку повыгрузил, А сам и сшел домой. Выстали отец с матерью от крепкого сна — испужалися: — Что это за чудо подеялось? Кто бы нам это сработал работушку?		a sám odešel domů. Probudili se otec s mateří ze silného snu a užasli: „Co se to stalo za zázrak? Kdopak to za nás udělal práci?“	70
75	Работа-то была поделана, и пошли они домой. Как пришли домой, видят: Илья Муромец ходит по избы. Стали его спрашивать, как он выздоровел. Илья и рассказал им, как приходили калики перехожая, поили его		Práce byla udělána, a tak šli domů. Když přišli domů, vidí: Ilja Muromec chodí po jizbě. Začali se ho ptát, jak se uzdravil. Ilja jim vyprávěl, jak přišli potulní zpěváci, napojili ho nápojem medovým a díky tomu on začal ovládat své ruce a nohy a získal velikou sílu.	75
80	питьицем медвяным: и с того он стал владеть руками и ногами и силушку получил великую. Пошел Илья в раздольице чисто поле.			80
			Vyšel Ilja v otevřené, širé pole.	

	Видит: мужик ведет жеребчика немудрого, Бурого жеребчика косматенького.		Vidí: Sedlák vede hřebečka vzpurného, hnědého hřebečka, chlupatého.	
85	Покупал Илья того жеребчика, Что запросил мужик, то и дал; Становил жеребчика в сруб на три месяца, Кормил его пшеном белояровым, Поил свежей ключевой водой;		Koupil Ilja toho hřebečka, co si sedlák řekl, to mu dal; ustájil hřebečka ve srubu na tři měsíce, krmil ho bílou jarní pšenicí, napájel svěží pramenitou vodou;	85
90	И прошло поры-времени три месяца, Стал Илья жеребчика по три ночи в саду поваживать, В три росы его выкатывал, Подводил ко тыну ко высокому, И стал бурушко через тын перескакивать,		Uplynula doba, čas tří měsíců, začal Ilja se hřebečkem po tři noci se v sadu prochá- zet, ve třech rosách jej vyválel, přivedl jej k plotu vysokému a začal hnědáček přes plot přeskakovat,	90
95	И в ту сторону, и в другую сторону. Тут Илья Муромец Седлал добра коня, зауздывал, Брал у батюшка, у матушки Прощеньице-благословеньице,		na tu stranu i na druhou stranu. Tu Ilja Muromec osedlal dobrého koně, dal mu uzdu, dostal od tatíčka, od matičky sbohem a požehnání	95
100	И поехал в раздольице чисто поле. Наехал Илья в чистом поле на шатер белополотняный, стоит шатер под великим сырым дубом, и в том шатре кровать богатырская не малая: долиной кровать 10		a vyjel v otevřené, čisté pole. Narazil Ilja v čistém poli na stan běloplátěný. Stojí ten stan pod velkým syrým dubem a v tom stanu postel bohatýrská, nemalá: na délku má deset sáhů, na šířku šest sáhů. ⁶⁵⁹ Přivázal Ilja dobrého koně k syrému dubu, lehl si na tu postel a usnul. A spal	100
105	сажен, шириной кровать шести сажен. Привязал Илья добра коня к сырú дубу, лег на тую кровать богатырскую и спать заснул. А сон богатырский крепок: на три дня и на три ночи.		silným bohatýrským snem: po tři dny a tři noci.	105
110	На третий день услышал его добрый конь великий шум с-под сиверных сторонушки: мать сыра земля колыбается, темны лесушки шатаются, реки из крутых берегов выливаются. Бьет добрый конь копытом о сыру землю, не может разбудить Илью Муромца. Проязычил		Třetího dne uslyšel jeho dobrý kůň veliký hluk ze severní strany: Mať syrá zem se kolébá, temné lesy se kymácejí, řeky se z příkrých břehů vylévají. Bije dobrý kůň kopytem do syré země, ale nemůže pro- budit Ilju Muromce. Promluvil kůň lidským jazykem: „Buď zdrav, Iljo Muromče! Spíš si tu, rozvaluješ se, a nesnáž nad sebou nevidíš: jede ke stanu Svjatogor- bohatýr. Pusť mne do čistého pole a sám vylez na syrý dub.“ Vstal Ilja na rychlé nohy, pustil koně do čistého pole a sám vylezl na syrý dub.	110
115	конь языком человеческим: «Ай же ты, Илья Муромец! Спишь себе, проклаждаешься, над собой незгодушки не ведаешь: едет к шатру Святогор-богатырь. Ты спущай меня во чисто поле, а сам полезай на сырой дуб». Выставал		115	
120	Илья на резвы ноги, спущал коня во чисто поле, а сам выстал во сырой дуб. Видит: едет богатырь выше лесу стоячего, головой упирает под облаку ходячую, на плечах везет хрустальный ларец. Приехал богатырь к сырú дубу, снял с плеч хрустальный ларец, отмыкал ларец золотым ключом: выходит оттоль жена богатырская. Такой красавицы на белом свете не видано и не слыхано: ростом она высокая, походка у ней щепливая, очи ясного сокола, бровушки черного соболя, с платица		A vidí, že jede bohatýr, vyšší než stojící les, hlavou se opírá o plující oblaka, na ramenou veze křišťálovou truhlici. Přijel bohatýr k syrému dubu, sňal s ramen křišťálovou truhlici, odemkl truhlici zlatým klíčem a vyšla odtud žena bohatýrská. O takové krasavici na širém světě nevěděli ani neslyšeli: postavou byla vysoká, chůzi měla elegantní, oči jasného sokola, řasy černého sobola, pod oděvem bílé tělo. Když vyšla z oné truhlice, přistoupila ke stolu, prostřela ubrus, postavila na stůl sladká jídla, vyndala	120
125	125			
130	130			

⁶⁵⁹ Pokud je ruský sáh 1,852, tak postel má 18,52 m krát 11,11 m.

- стол, полагала скатерти бранья, ставила на стол естwuшки сахарния, вынимала из ларца питьица медвяныя. Пообедал Святогор-богатырь и пошел с женою в шатер проклаждатися, в разныя забавы заниматься. Тут богатырь и спать заснул. А красавица жена его богатырская пошла гулять по чисту полю, высмотрела Илью в сырóm дубу. Говорит она таковы слова: «Ай же ты, дородний добрый молодец! Сойди-ка со сыра дуба, сойди, любовь со мной сотвори; буде не послушаешься, разбужу Святогора-богатыря и скажу ему, что ты насильно меня в грех ввел». Нечего делать Илье: с бабой не сговорить, а с Святогором не сладить; слез он с того сыра дуба и сделал дело повеленое. Взяла его красавица, богатырская жена, посадила к мужу во глубок карман и разбудила мужа от крепкого сна. Проснулся Святогор-богатырь, посадил жену в хрустальный ларец, запер золотым ключом, сел на добра коня и поехал ко Святым горам.
- 135
- 140
- 145
- 150
- 155
- 160
- 165
- 170
- 175
- 180
- z truhlice nápoje medové. Poobědval Svjatogor-bohatýr a šel s ženou do stanu si odpočinout, zabývat se různými činnostmi. Tu bohatýr usnul spánkem. Ale krasavice, jeho žena bohatýrská, se šla procházet do čistého pole a spatřila Ilju na syrém dubu. Povídá mu taková slova: „Bud' zdrav, drahy dobrý mládenče! Slez ze syrého dubu, slez, miluj se se mnou; jestli mne neposlechněš, probudím Svjatogora-bohatýra a povím mu, že jsi mne ke hříchu donutil násilím!“ Co měl Ilja dělat? S ženskou se nedomluví a Svjatogorovi se nemůže rovnat; slezl s toho syrého dubu a vykonal, co mu bylo přikázáno. Vzala ho krasavice, bohatýrská žena, posadila ho k [jejímu] muži do hluboké kapsy a probudila muže ze silného snu. Probudil se Svjatogor bohatýr, posadil ženu do křišťálové truhlice, zamkl zlatým klíčem, sedl na dobrého koně a vyjel ke Svatým horám.
- 135
- 140
- 145
- 150
- 155
- 160
- 165
- 170
- 175
- 180
- Stal jeho dobrý koně spotýkаться, и бил его богатырь плеткою шелковою по тучným бедрам, и проговóрит конь языком человеческим: «Оперéжь я возил богатыря да жену богатырскую, а нонь везу жену богатырскую и двух богатырей: дивья мне потыкаться!» И вытащил Святогор-богатырь Илью Муромца из кармана, и стал его выспрашивать, кто он есть и как попал к нему во глубок карман. Илья ему сказал всё по правды по истины. Тогда Святогор жену свою богатырскую убил, а с Ильей поменялся крестом и называл меньшим братом. Выучил Святогор Илью всем похваткам, поездкам богатырским, и поехали они к Сиверным горам, и наехали путем-дорогою на великий гроб, на том гробу подпись подписана: «Кому суждено в гробу лежать, тот в него и ляжет». Лег Илья Муромец: для него домовище и велико, и широко. Ложился Святогор-богатырь: гроб пришелся по нем. Говорит богатырь таковы слова: «Гроб точно про меня делан. Возьми-тко крышку, Илья, закрой меня». Отвечает Илья Муромец: «Не возьму я крышки, больший брат, и не закрою тебя: шутишь ты шуточку не малую, сам себя хоронить собрался». Взял богатырь крышку и сам закрыл ею гроб; да как захотел поднять, и проговóрил Илье Муромцу: «Ай меньший брат! Видно, судьбина поискала меня, не могу поднять крышки, попробуй-ка приподнять ю». Попробовал Илья Муромец поднять крышку, да где ему! Говорит Святогор-богатырь: «Возьми мой меч-кладенец и ударь
- 150
- 155
- 160
- 165
- 170
- 175
- 180
- Začal se jeho dobrý kůň potit a bil ho bohatýr hedvábným bičíkem po tučných bedrech. I promluvil kůň lidským jazykem: „Odkáživa vozím bohatýra a ženu bohatýrskou, a teď vezu ženu bohatýrskou a dva bohatýry: není divu, že se potím!“ I vytáhl Svjatogor-bohatýr Ilju Muromce z kapsy a začal se ho dotazovat, kdo je a jak se k němu do hluboké kapsy dostal. Ilja mu pověděl všechno po pravdě, podle skutečnosti. Tehdy Svjatogor zabil svojí bohatýrskou ženu, ale s Iljou si vyměnil křížky a nazval ho svým menším bratrem.
- 155
- 160
- 165
- 170
- 175
- 180
- Svjatogor vyučil Ilju všem bohatýrským bitvám a výpravám a jeli spolu k Severním horám. A narazili cestou-putováním na velikou rakev a na té rakvi napsaný nápis: „Komu je souzeno v rakvi ležet, ten se do ní uloží.“ Lehl si Ilja Muromec: pro něho jeho ta rakev veliká a široká. Položil se do ní Svjatogor bohatýr: rakev mu padla. Povídá bohatýr taková slova: „Rakev je přesně pro mne dělaná. Vezmi stříšku, Iljo, a zavři mne.“ Odpovídá Ilja Muromec: „Nevezmu stříšku, bratře, a nepřikryji tě: vtípkuješ nemalými vtípký; sám sebe zavři.“ Vzal bohatýr stříšku a sám jí zavřel rakev; ale když se mu zachtělo se zvednout, promluvil k Iljovi Muromcovi: „Aj, bratříčku! Očividně mne dostihl osud, nemohu zvednout stříšku, zkus ji trochu nadzvednout.“
- 165
- 170
- 175
- 180
- Zkusil Ilja Muromec zvednout stříšku, ale kdepak! Povídá Svjatogor bohatýr: „Vezmi můj meč z kladené oceli a udeř napříč do stříšky.“ Ilja Muro-

185 попереk крышки». Илья Муромцу не под-силу и
поднять Святогорова меча-кладенца. Зовет его
Святогор-богатырь: «Наклонись ко гробу, ко
маленькой щелочке, я дохну на тебя духом
богатырским». Как наклонился Илья, и дохнул
на него Святогор-богатырь своим духом
190 богатырским: почувал Илья, что силы в нем
против прежнего прибавилось второе, поднял он
меч-кладенец и ударил попереk крышки. От того
удара великого посыпались искры, а где ударил
меч-кладенец, на том месте выросла полоса
195 железная. Зовет его Святогор-богатырь: «Душно
мне, меньший брат, попробуй още ударить
мечом вдоль крышки». Ударил Илья Муромец
вдоль крышки, — и тут выросла железная
полоса. Опять прогóворит Святогор-богатырь:
200 «Задыхаюсь я, меньший братец; наклонись-ка ко
щелочке, я дохну още на тебя и передам тебе
всю силушку великую». Отвечает Илья Муромец:
«Будет с меня силы, больший братец; не то
земля на собе носить не станет». Промолвился
205 тут Святогор-богатырь: «Хорошо ты сделал,
меньший брат, что не послушал моего
последнего наказа: я дохнул бы на тебя мертвым
духом, и ты бы лег мертв подле меня. А теперь
прощай, владай моим мечом-кладенцом, а
210 добра коня моего богатырского привяжи к
моему гробу. Никто кроме меня не совладеет с
этим конем». Тут пошел из щелочки мертвый
дух, простился Илья с Святогором, привязал его
добра коня ко тому гробу, опоясал Святогоров
215 меч-кладенец и поехал в раздольице чисто поле.

mec však má málo síly, aby uzvedl Svjatogorův meč
z kladené oceli. Oslovil jej Svjatogor bohatýr: „Sehni 185
se k rakvi, k malinké skulince, dýchnu na tebe de-
chem bohatýrským.“ Když se Ilja sehnul a dýchnul
na něj Svjatogor bohatýr svým dechem bohatýr-
ským, ucítil Ilja, že síly v něm přibylo třikrát více než 190
předtím. Zvedl meč z kladené oceli a udeřil napříč
stříšky. Od toho velikého úderu odlétaly jiskry, a
kam meč z kladené oceli udeřil, na tom místě vyrostl
železný pás. Oslovil jej Svjatogor bohatýr: „Dusím se,
bratříčku, zkus udeřit mečem do stříšky shora dolů.“
Udeřil Ilja do stříšky shora dolů – a náhle tam vyros- 195
tl železný pás.

Opět povídá Svjatogor bohatýr: „Nemohu dýchat,
bratříčku: Sehni se ke skulince, dýchnu na tebe 200
znovu a předám ti všechnu velikou sílu.“ Odpovídá
Ilja Muromec: „To bych měl, bratře, tolik síly, že by
mě pak země přestala na sobě nosit.“ Tu promluvil
Svjatogor bohatýr: „Dobře jsi učinil, bratříčku, že jsi
neuposlechl můj poslední pokyn – dýchnul bych na 205
tebe mrtvým dechem a padl bys mrtvý vedle mne.
Ale nyní mi odpusť, nechej si můj meč z kladené
oceli, avšak koně mého bohatýrského přivaž k mojí
rakvi. Nikdo kromě mne toho koně nezvládne.“ Tu
vyšel ze skuliny mrtvý dech, rozloučil se Ilja se 210
Svjatogorem, přivázel jeho dobrého koně k oné
rakvi, opásal se Svjatogorovým mečem z kladené
oceli a vyjel do širokého čistého pole.

ONĚGA 3 – RYBNIKOV I, 51 (PŘÍLOHA)

„Svjatogor a tíha zemská“

Zapsaná P. N. Rybnikovem roku 1860 ve vsi Kiži. Jedná se Rybnikovovo prozaické převyprávění pohádky, kterou někde slyšel (není psáno, kde). Rozdělení do veršů je Bessonovovo.

Autor: P. N. Rybnikov (!).

Pozn.: Má pohádkové rysy, formálně i obsahem. Důležitý je motiv třicetileté nemoci Svjatogorovy ženy, která leží na hnojišti – ale chybí tu její rodiče. Krunýř na její hrudi je zde popisován jako „smrková kůra“. Svjatogor pak dívku nepozná, když za ním náhodou přijede – stejně jako Sigurðr nepoznal Brynhildu. Důležité je poučení na konci – svému osudu nikdo neunikne.

1	Едет богатырь выше леса стоячего, Головой упирается под облако ходячее. Поехал Святогор путем-дорогою широкою. И по пути встретился ему прохожий.	Jede bohatýr nad lesem stojícím, hlavou se opírá o oblaka plující. Jel Svjatogor cestou, silnicí širokou a na cestě se s pocestným setkal.	1
5	Припустил богатырь своего добра коня к тому прохожему, Никак не может догнать его. Поедет во всю рысь – прохожий идет впереди, Ступою едет – прохожий идет впереди. Проговорит богатырь таковы слова:	Popohnal bohatýr svého dobrého koně k tomu pocestnému, ale nijak nemůže ho dohnat. Jede rychlým klusem – pocestný jde vepředu. Cvalem jede – pocestný jde vepředu.	5
10	«Ай же ты, прохожий человек, приостановись немножечко, Не могу тебя догнать на добром коне!» Приостановился прохожий, Снимал с плеч сумочку И клал сумочку на сыру землю.	„Aj, kéž se ty, člověče pocestný, malinko pozastavíš, nemohu tě dohnat na svém dobrém koni!“ Pozastavil se pocestný, sňal s ramen brašničku a položil brašničku na syrou zem.	10
15	Говорит Святогор-богатырь: «Что у тебя в сумочке?» – «А вот подыми с земли, так увидишь». Сошел Святогор с добра коня, Захватил сумочку рукою – не мог и пошевелить;	Promluvil bohatýr Svjatogor: „Co máš v té brašničce?“ – „Inu, zvedni ji ze země, pak uvidíš.“ Sestoupil Svjatogor s dobrého koně, uchopil brašničku rukou – nemohl jí pohnout.	15
20	Стал вздымать обеими руками – Только дух под сумочку мог пропустить, А сам по колена в землю угрыз. Говорит богатырь таковы слова: «Что это у тебя в сумочку наложено?»	Začal ji zvedat oběma rukama – sotva duch by pod taštičkou proklouzl, leč on sám po kolena se v zem zabořil. Promluvil bohatýr taková slova: „Co to máš v brašničce naloženo?“	20
25	Силы мне не занимать стать, А я и здынуть сумочку не могу!» – «В сумочке у меня тяга земная». – «Да кто ж ты есть и как тебя именем зовут, Величают как по изотчине?»	Sílou se mi nikdo nevyrovná, avšak nemohu brašničku zvednout!“ – „V brašničce mám tíhu zemskou.“ – „A kdože jsi a jak tě zvou jménem, jak volají tě po otcí?“	25
30	– «Я есть Микулушка Селянинович!» «Ты още скажи, Микулушка, Поведай-ка, как мне узнать судьбину божию?» «А вот поезжай путем-дорогою прямоезжею до розтани, А от розтани сверни влево,	„Já jsem Mikuluška Seljaninovič!“ – „A ještě mi řekni, Mikuluško, pověz mi, jak mohu poznat Boží sudbu?“ – „Inu, jed' cestou, silnicí přímou až na křižovatku a na křižovatce zahni vlevo	30

35	И пусти коня во всю прыть лошадиную, И подъедешь к Северным горам. У тех у гор, под великим деревом стоит кузница, И ты спроси у кузнеца про свою судьбину».- Поехал Святогор дорогою прямоезжею,	a pušť oře vší koňskou rychlostí a dojedeš k Severním horám. V těch horách stojí pod velikým stromem kovárna a tam se zeptej kováře na svůj osud.“ Vyjel Svjatogor přímou cestou,	35
40	От розтани свернул влево, Пустил коня во всю прыть лошадиную: Стал его добрый конь поскакивать, Реки, моря перескакивать, Широкия раздолья промеж ног пущать.	na křižovatce zahrnul vlevo, pustil oře vší koňskou rychlostí: Začal jeho dobrý kůň poskakovat, řeky a moře přeskakovat, široké prostory mu pod nohama ubíhaly.	40
45	Ехал Святогор-богатырь три дня И доехал до Северных гор, До того до дерева великаго и до той кузницы: В кузницы кузнец кует два тонких волоса. Говорит богатырь таковы слова:	Jel Svjatogor-bohatýr tři dny a dojel na Severní hory, k tomu stromu velikému a k té kovárně: V kovárně kovář kuje dva tenounké vlasy. Povídá Svjatogor taková slova:	45
50	«А что ты куешь, кузнец?» Отвечает кузнец: «Я кую судьбину, кому на ком жениться».- «А мне на ком жениться?»- «А твоя невеста в царстве Поморском,	„Copak to kuješ, kováři?“ Odpověděl kovář: „Kuji osud – kdo s kým se ožení.“ „A s kým se ožením já?“ „Tvoje nevěsta je Pomořském carství,	50
55	В престольном во городе, Тридцать лет лежит во гноище». Стоит богатырь, пораздумался: «Дай-ка я поеду в тые царство Поморское И убью тую невесту».	v hlavním městě, třicet let leží v hnojišti.“ Stál bohatýr, zamyslel se: „Tak tedy pojedu do toho Pomořského carství a zabiju tu nevěstu!“	55
60	Приехал он к царству Поморскому, Ко тому ко городу ко престольному, Приезжал к домишечку убогому, Входит в избу: никого нет дома, Одна только девка лежит во гноище;	Přijel do Pomořského carství, k tamnímu hlavnímu městu, přijel k domečku ubohému, vešel do jizby: nikdo nebyl doma, pouze jedno děvče leží tam v hnojišti;	60
65	Тело у ней точно еловая кора. Вынул Святогор-богатырь пятьсот рублей И положил на стол, и взял свой вострый меч, И бил ее мечом по белой груди, А затым и уехал из царства Поморскаго.	tělo má celé jako smrkovou kůru. Vyjmul Svjatogor-bohatýr pět set rublů a položil na stůl, načěž vzal svůj ostrý meč a udeřil mečem do bílé hrudi a potom odjel z Pomořského carství.	65
70	Проснулась девка, смотрит: С нея точно еловая кора спала, А на столе лежит денег пятьсот рублей; И стала она красавицей: Такой на свете не видано, на белом не слыхано.	Probudila se dívka a vidí: Z ní vskutku spadla smrková kůra a na stole leží peníze, pět set rublů; a stala se z ní krasavice: Takovou na světě neviděli, o takové na bílém [světě] neslyšeli.	70
75	На тын деньги почала она торговать И наживала безсчотну золоту казну, Строила кораблики черленые, Накладала товары драгоценные И поехала по славну по синю морю.	S těmi penězi začala obchodovat a získala tak nezměrný zlatý poklad, vyrobila koráby černé, naložila [na ně] zboží drahocenné a vyjela po slavném siném moři.	75
80	Приехала она ко городу великому на Святых горах И стала продавать товары драгоценные. Слух про ея красоту пошел по всему городу И по всему царству.	Přijela k městu velikému na Svatých horách a začala prodávat zboží drahocenné. Slovo o její kráse se šířilo po celém městě a po celém carství.	80

ONĚGA 4 – RYBNIKOV I, 87

„O Svjatogorovi bohatýrovi“

Zapsaná P. N. Rybnikovem roku 1860 (?) ve vsi Prjatok ve Svjatozerské volosti, Petrozavodský ujezd.

Autorka: Dmitrijeva. Rybnikov o ní říká jen, že byla rolnice karelského původu, nic víc.

Pozn.: Původně prozaické převyprávění, rozdělení do veršů je opět Bessonovovo. Pouze epizoda Тiна. Svjatogorova síla ho tíží (aluze na „tíhu“?). Chvástání o obrácení nebe a země. Trojité zvedání brašny. Na konci mu nastává smrt. Explicitně je zde řečeno, že je potrestán za chvastounství.

1	Снарядился Святотор вов чисто поле гуляти, заседлает своего добра коня и идет по чисту полю. Не с кем Святотору силой померяться,	Vypravil se Svjatogor do čistého pole vyjet, osedlal svého dobrého koně a jde čistým polem. Nemá se Svjatogor s kým silou měřit	1
5	а сила-то по жилочам так живчиком и переливается. Грузно от силушки, как от тяжелаго беремени. Вот и говорит Святотор: «Как бы я тяги нашел,	a síla se mu žilami tak živě prolévá. Těžko je mu od síly jak od těžkého břemene. Tu praví Svjatogor: „Kdybych našel, za co táhnout, ⁶⁶⁰	5
10	«Так я бы всю землю поднял!» Наезжает Святотор в степи на маленькую сумочку переметную: берет погонялку, пощупает сумочку, — она не скрянется, двигнет перстом её, — не сворохнется,	tak bych celou zemi nadzvedl!“ Narazil Svjatogor ve stepi na malinkou brašničku přesramennou, strčí bičem do brašničky – она se nehýбá, zdvihá ji prstem – nepohne se, chápe se jí s koně rukou – nezvedne se:	10
15	хватат с коня рукою, — не подыметя: «Много годов я по свету еживал, «а эдакова чуда не наезживал: «маленькая сумочка переметная «не скранется, не сворохнется, не подыметя!»	„Mnoho let jsem po světě jezdil, ale takový div jsem neviděl: malinká brašnička přesramenná, nehýбá se, nepohne se, nezvedne se!“	15
20	Слезает Святотор с добра коня, ухватил он сумочку обема рукама, пондял сумочку побыше колен: И по колена Святотор в землю угрыз, а по белу лицу не слезы, а кровь течет.	Слэзá Svjatogor s dobrého конě, uchopil brašničku обěма rukama, zdvihl brašničku do výше kolen: a po kolena se Svjatogor do země zabořil a po bíле líци ne slzy, ale krev стéка.	20
25	Где Святотор угрыз, тут и встать не мог, тут ему было и кончение. (Тяги-то земли он нашел, прибавила разскацина, а Бог его и попутал за похвалбу.)	Když se Svjatogor zabořil, nemohl již vstát, там jemu nastal konec. (Тíhu zemskou нашел, <i>додала vypravěчка</i> , а Бұh jej potrestal за chvastounství.)	25

⁶⁶⁰ тяга je jak „tíha“ (tj. „tíha zemská“), ale také „tah“ – takže тяга земская může docela dobře být i nějaké táhlo, páčidlo, rukojeť, za kterou se dá země zvednout.

ОНЕГА 5 – RYBNIKOV I, 2

„Svjatogor“

Zapsaná P. N. Rybnikovem v květnu/červnu 1860 ve vsi Kiži.

Autor: Trofim Grigorjevič Rjabinin (asi 70 let) ze vsi Sredka (Kižská volost'), narodil se ve vsi Garnicach (Гарницах) v sousedním Sennogubském pogostu. Narodil se někdy po roce 1790, zemřel r. 1885. Ze všech oloněckých pěvců poskytl největší množství bylin – pro Rybnikova 23, pro Gilferdinga 18. Pro Gilferdinga už si nevzpomněl na řadu syžetů, mezi nimi i na Samsona a Svjatogora.

Pozn.: Toto je fragmentární bylina, kterou Rybnikov z Rjabinina trochu doloval; druhá polovina (epizoda Отец) je prózou. Fragment nápisu na rakvi. Na návštěvu s otcem jedou oba, ale kvůli fragmentárnosti a popletenosti se jedná asi o chronologickou chybu pěvce. Svjatogor každopádně Ilju představuje Otcí a ten prubuje jeho ruku/železo.

1	<i>Когда я рассказал Рябинину побывальщину об Илье и Святогоре, то он передал мне, что еще учитель его, Илья Елустафьев, пел былиною про все знакомство Ильи и Святогора, и припомнил тут же следующие отрывки из этой песни:</i>	<i>Když jsem Rjabininovi vyprávěl pobывальщину o Iljovi a Svjatogorovi, tu mi pověděl, že ještě jeho učitel, Ilja Jelustafjev, pěl bylinu o samotném seznámení Ilji a Svjatogora, a vzpomněl si na následující úryvky této písně:</i>	1
5	Прочитав надпись на великом гробу, говорил Илья таковы слова: «Не наше место, на нам и спать!»	Když přečetl nadpis na veliké rakvi, promluvil Ilja taková slova: „To není naše místo, zde nemáme spát!“	5
10	А Святогор богатыр уделся в гроб и говорит Илье: «Окутай меня каменной накрышечкой!» Он как накутал накрышечкой, гроб и сросся в одно место.	Ale Svjatogor bohatýr ulehl do rakve a povídá Iljovi: „Přikryj mne kamennou destičkou!“ Jakmile ho přikryl destičkou, tu rakev [s ní] srostla dohromady.	10
15	<i>Из той же былины Рябинин припомнил наставление калик перехожих Илье:</i>	<i>Z mojí byliny si Rjabinin vzpomněl na nařízení, která dali pocestní tuláci Iljovi:</i>	15
20	«Приходи ко мостику калинову, услышишь заржучись жеребчика во тоя конюшенке стояल्या. И что крестьянин запросит за жеребчика, запросит за жеребчика пять сот рублей, давай ему пять сот рублей;	„Jdi ke Kalinově mostu, uslyšíš tam ržát hřebečka, na té koňské stáji.?? A když si sedlák za toho hřebečka zažádá, zažádá za hřebečka pět set rublů, pět set rublů jemu dej;	20
25	А веди жеребчика молодого, и станови во сруб рубленный, и корми пшеной белояровой, и пой свежей ключевой водой;	odved' mladého hřebečka a umísti ho do srubu roubeného a krm ho bílou jarní pšenicí a napájej svěží pramenitou vodou;	25
30	положи на него золотну узду со тыма поводами со шелковыма, и води-тко по конюшенке стояल्या. Когда-то он станет через тын поскакывать, когда станет через тын поплясывать, станет конь головушкой повертывать, станет в лошадиныя в ноздры он пофурскивать;	umísti na něho zlatou uzdu s těmi řemeny hedvábnými a veď ho po té koňské pastvině. Jakmile začne přes plot přeskakovat, jakmile začne přes plot hopsat, začne kůň hlavičkou pohazovat, začne svými hřebčými nozdrami odfukovat;	30
35	и тогда ты сделай-ко добра коня,	tehdy osedlej dobrého koně,	35

и полагай на него доспехи крепкие,
поезжай-ко ты в раздольице чисто поле,
езди ты по матушке по святой Руси,
тогда, добрый молодец, прославишься
40 и будешь сильный богатырь свято-русский.»

Святогор богатырь позвал Илью Муромца к себе в гости на Святые горы на поездке Илье наказывал: «Когда приедем в мое поселице и
45 приведу тебя к батюшке, ты моги нагреть кусок железа, а руки не подавай.» Как приехали на Святы горы к Святогорову поселицу и зашли в палаты белокаменные, говорит старик, отец Святогоров: «Ай зе ты,
50 мое чадо милое! Далече ль был?» - «А был я, батюшка, на святой Руси!»
- «Что же видел и что же слышал, сын мой возлюбленный, на святой Руси?» - «Я что не видел, что не слышал, а столько привез
55 богатыря со святой Руси.» Отец-от Святогоров был темный, то говорит сыну: «А приведи ко мне русскаго богатыря поздоровкаться.» Илья тым временем нагрел железо, пошел по рукам ударить и дает старику в руки кусок
60 железа. Когда захватил старик железо, сдвинул его и говорит: «Крепкая твоя рука, Илья! Хороший ты богатырек!»

polož na něj sedlo silné
a vyjeď do rozlehlého širého pole,
jezdí po matičce svaté Rusi,
tehdy se, dobrý mládenče, proslavíš
a budeš silným bohatýrem svatoruským.“ 40

Svjatogor bohatýr pozval Ilju Muromce k sobě jako hosta na Svaté hory a při projížďce Iljovi přikázal: „Až přijedeme do mého sídla a přivedu tě k otci, můžeš nahřát [a podat mu] kousek železa, ale ruku
45 mu nepodávej.“ Když přijeli na Svaté hory ke Svjatorogovu sídlu a zašli do bělokamenného paláce, tu povídá stařec, otec Svjatorogův: „Aj ty, dítě moje milé! Daleko jsi byl?“ - „Byl jsem, otče, na svaté Rusi!“ 50

- „A co jsi tam na svaté Rusi viděl a co slyšel, synu můj milovaný?“ - „Nic jsem neviděl, nic jsem neslyšel, ale přivezl jsem ze svaté Rusi bohatýra!“
Otec Svjatorogův byl slepý a povídá synu: „Nu
55 přiveď ke mně ruského bohatýra, abych jej pozdravil.“ Tehdy Ilja nahřál železo, vykročil k rukoudání a podal starci do dlaně kousek železa. Jakmile stařec uchopil železo, stlačil jej a povídá: „Silná je tvoje ruka, Iljo! Jsi dobrý bohatýrek!“ 60

ONĚGA 6 – RYBNIKOV I, 1

„Samson bohatýr“

Zapsaná P. N. Rybnikovem v květnu/červnu 1960 ve vsi Kiži.

Autor: Trofim Grigor'jevič Rjabinin (asi 70 let) ze vsi Sredka (Kižská volost'), narodil se ve vsi Garnicach (Гарницах) v sousedním Sennogubském pogostu někdy po roce 1790, zemřel r. 1885. Viz On5.

Pozn.: Zajímavá syntéza epizody Тіна (akorát zde vystupuje Samson) a následně biblického narativu převedeného formou pobyvალšćiny. Strukturní variace na svjatogorovské syžety jsou pozoruhodné.

1	Славный Самсон, богатырь свято-русский, ехал на добром коне богатырском по славному раздольицу чисту полю и усмотрел идучись по чисту полю	Slavný Samson, bohatýr svatoruský, jezdil na dobrém koni bohatýrském po slavném prostorném širém poli a spatřil v širém poli jdoucího	1
5	дородня добра молодца пехотою. Как припустит скакать коня богатырского во всю силу лошадиную, идет добрый молодец пехотою, во след не останется;	pocestného, dobrého mládence. Když nechal běžet oře bohatýrského vší silou koňskou, jde dobrý mládence pěšmo, ale on jej nemůže dohnat;	5
10	поедет Самсон тихою вольготою, добрый молодец во сдел не наступываст. Становил добра коня богатырского и ожидал к себе добра молодца; оны с эстым человеком в поле съехалис,	jede Samson tichou vlahou, dobrý mládenec nejde dohonit. Zastavil dobrého koně bohatýrského a zavolal k sobe dobrého mládence; oni se s tím člověkem v poli setkali	10
15	говорили разговор промежду собой: «Что же ты, удаленькой дородний добрый молодец! Ходишь по чисту полю пехотою: как припушу на добром коне богатырском	a takový mezi sebou vedli rozhovor: „Kdo jsi, udatný pocestný, dobrý mládenče? Chodíš po širém poli pěšmo: Když jsem pustil svého dobrého oře bohatýrské- ho	15
20	ехать во всю силу лошадиную, тыот меня не оставаешься; когда еду тихою вольготою, тогда ты на меня не наступываешь?» Тут по Божью повеленьцу супротив их явился камень синенькой, камень синенькой, плита зеленая.	jet vší koňskou silou, nemohl jsem tě dohnat; když jedu tichou vlahou, ani tehdy tě nemohu dohonit.“ Tu z Božího nařízení naproti nim se objevil kámen modravý, kámen modravý, deska zelená.	20
25	Этот удаленькой дородний добрый молодец полагает он малыя сумочки со своих плеч со могучих на эту плиту на зеленую	Tento udatný pocestný, dobrý mládenec, pokládá on malou brašničku se svých mohutných ramen na onu desku zelenou	25
30	и говорит Самсону богатырю: «Ай же ты, славный богатырь свято-русский! Отведай взять мою ношицу на свои на плечи на могучии и побежать но славному раздольицу чисту полю.»	a povídá Samsonovi bohatýrovi: „Aj ty, slavný bohatýre svatoruský! Zkus vzít si moje břemeno na svá ramena mohutná a běžet po slavném, prostorném, širém poli.“	30
35	Тут славный богатур свято-русский опущался со своего добра коня, принимался он за эты за сумочки,	Tu slavný bohatýr svatoruský sestoupil se svého dobrého koně, uchopil onu brašničku,	35

	за эты за сумочки одной рукой, никак этыя сумочки малья	vzal tu brašničku jednou rukou, [ale] nijak ona brašnička malá	
40	на камешке не сворхнутся. Принимался он обема ручкамы белыма, сумочки на камешке не сворхнутыся. Принимался он со всей своей силой богатырскою, и припал своей грудью белою	na kameni se nepohnula. Uchopil [ji] oběma bílýma ručkama, [ale] brašnička na kameni se nepohnula. Uchopil [ji] se vší svou silou bohatýrskou	40
45	ко этым ко сумочкам ко маленьким, и схватил всей силой великою, по колену он угрызнул во зелен камень, столько мог подпустить малый дух под эты под сумочки под малья.	a sklonil se svou bílou hrudí k té brašničce malinké i zabral vší velikou silou, po kolena se zabořil do zeleného kamene, toliko malý dech mohl proklouznout pod tou brašničkou malou.	45
50	И говорил Самсон таковы слова: «От роду я эдакой ношицы не здымывал! Кто ты есть какой человек, какого ты рода-племени, откуда идешь, куда путь держишь?»	I povídá Samson taková slova: „Jak živ jsem takové břemeno nezdvihal! Copak jsi to za člověka, jakého jsi rodu, jaké rodiny, odkud jdeš a kam vede tvoje cesta?“	50
55	- «Ай же ты, славный богатырь свято-русский! Послан я ангел от Господа поотведать твоей силы великия: погружена вся тягота во эты во сумочки.» Отвечал Самсон таковы слова: «Аще в небеси было бы кольцо, и притянута оттуда цепь железная, притянул бы я небо ко сырой земли и своей бы силой богатырскою, смешал бы земных со небесныма; и есть бы было кольцо во матушки сырой земли, мог бы я повернуть матушку сыру землю, повернул бы краем к верху и опять перемешал бы земных с небесныма.» Тут ангел Божий утаился от богатыря, а богатырь поехал по славному раздолыцу чисту	- „Aj ty, slavný bohatýre svatoruský! Jsem anděl poslaný od Boha vyzkoušet tvou velikou sílu: v té brašničce je umístěna všechna tíha země.“ Odvětil Samson taková slova: „Kdyby na nebi byl kruh a k němu připevněný řetěz železný, přitáhnul bych nebe k syré zemi svojí silou bohatýrskou, zaměnil bych zemi s nebesy; a kdyby byl kruh v matičce syré zemi, mohl bych otočit matičku syrou zemi, otočil bych ji krajem k vrchu a znovu bych zaměnil zemi s nebesy.“ Tu anděl Boží zmizel bohatýrovi před očima a bohatýr vyjel po slavném, prostorném, širém poli. Potom Rjabinin vyprávěl ve formě pobyvalščíny	55
70	70 <i>полю. Затем Рябинин побывальщиной рассказывал, как Самсон, подобно Святогору, наехал на суд Божий, на кузнеца, и выковал ему кузнец - жениться в Поморском царстве на дочери Луки калеки, которая тридцать лет лежала на гноище. Самсон богатырь</i>	o tom, jak Samson, podobně jako Svjatogor, narazil na Boží sudbu, na kováře, jenž mu vykoval [sudbu] oženit se v Pomoršském carství s dcerou tuláka Luky, která ležela třicet let na hnojišti. Samson bohatýr byl po svatbě nucen přiznat, že	70
75	75 <i>после свадьбы должен был признать, что</i> «Суда Божия на добром коне не объехати.» И то поговорье вперед пошло.	„Osudu Božímu [ani] na dobrém koni neujedeš.“ A to praviv, šel dál. (?)	75
80	80 Когда жена Самсона из мужняго рассказа узнала, что Самсон хотел было разрубить ее на- полы, когда она лежала в гноище, то крепко оздобилась на мужа.	Když se Samsonova žena z vyprávění dozvěděla, že ji Samson chtěl rozseknout napůl, když ležela ve hnojišti, tu se rychle na svého muže rozzlobi- la.	80
85	85 С той поры стала выведывати: «Боятся тебя, Самсон, все земли, все земли боятся и все орды.	A v tu ránu začala vyzvídat „Bojí se tě, Samsone, všechny země, bojí se tě všechny země, všechny hordy.	85

	Отчего же силен и славен, силен, и славен, и громок?»	Čím to, že jsi tak silný a slavný, silný a slavný a proslulý?“	
90	- «Оттого я силен, и славен, и громок, что имею на голове семь волос ангельских.» И сделался Самсон имянинщиком, и стал править именины своему ангелу, и заводил пированьице почестен пир:	- „Proto jsem silný a slavný a proslulý, neboť mám na hlavě sedm vlasů andělských.“ A nastal den Samsonova svátku a začal slavit svátek svého anděla a připravil k jeho cti hostinu:	90
95	все на пиру наедались, и все на пиру напивались, Самсон богатырь пуще всех. И стали наливать ему хмельных напитков; собирала друзей любимых	všichni se na hostině najedli a všichni se na hostině napili, Samson bohatýr víc než jiní. A začali mu nalévat chmelové nápoje; sebrala [žena] druhy milované	95
100	и стригла ему голову до-нага, и связали ему ручки белыя, и выкопали очи ясныя. Он как пробудился от крепкого сна, во белых ручушках не стало силы молодецкия,	a ošťříhala mu hlavu dohola a svázali mu bílé ručky a vydloubli mu jasné oči. On když se probudil ze silného snu, v bílých ručičkách neměl sílu chlapáckou, v jasných očičkách neměl světlo bílé:	100
105	в ясных очушках не стало бела света: «Ай же ты, жена, змея лютая! Погубила ты меня на веки вечные.» Дала ему крепостную служаночку, и выгнала скитаться между дворами	„Aj ty, ženo, ty lítá zmije! Zahubila jsi mne na věky věků.“ Dala mu silnou služebnou a vyhnala [jej] potulovat se mezi dvory	105
110	со этой крепостной служаночкой; и ходил он скитаться между дворами. Проходил поры времени ровно три годы, приотростил на голову желты кудри, стал во плечах иметь силушку великую,	s onou silnou služebnou; i šel se potulovat mezi dvory. Prochodil tolik času, rovné tři roky, narostly mu na hlavě žluté kudrny, začal mít v ramenou sílu velikou, toliko neměl v jasných očích světlo bílé.	110
115	а столько не имел во ясных очах свету белаго . Говорил он своей верной служаночке: «Ай же ты, служаночка моя верная! Веди ко во свой ⁶⁶¹ великой град, ко своим палатам белокаменным:	Pravil své věrné služebné: Aj ty, služebnice moje věrná! Veď mne do mého velikého města, k mému paláci bělokamennému:	115
120	У меня ли были палаты построены на двенадцати столбах на каменных.» Этая девица служаночка приводила его во великой град, к тым палатам белокаменным.	Míval jsem postavený palác na dvanácti sloupech kamenných.“ Ona dívka, služebná, přivedla jej do velikého města k tomu paláci bělokaennému.	120
125	Славный Самосон богатырь свято-русский не видит он в очах свету белаго, а имеет во плечах силу великою. И услышал он в палатах великое танцевание: Сидит его жена любимая,	Slavný Samson bohatýr svatoruský nevidí v očích bílé světlo, ale má v ramenou sílu velikou. A uslyšel v paláci velikou slavnost: Sedí jeho milovaná žena,	125
130	забавляется, тешится с друзьями любимымы. Славный богатырь свято-русский подошел к столбу ко каменному под самый под большой угол, схватил ручки белыма,	baví se, těší se svými druhy milovnými. Slavný bohatýr svatoruský přistoupil ke sloupu kamennému k tomu nejkrajnějšímu, uchopil bílýma ručkama,	130
135	порозсыпал палаты белокаменны, и тут убило Самсона богатуря. И тут ему, Самсону, славы поют.	rozbořil palác bělokaenný a tu zemřel Samson bohatýr. A tak tomu Samsonovi slávu zpívají.	135

⁶⁶¹ Тј. мой.

ONĚGA 7 – SOKOLOVOVÉ 159

„Svjatogor a Mikula“

Zapsaná bratry Sokolovovými r. 1924 ve vsi Kiži.

Autor: Vasilij Vasilejvič Amosov (65 let), původem ze vsi Ob-Ozero (Ozerki). Znal byliny, ale neuměl je zpívat. Jeho oblíbeným bohatýrem byl Mikula Seljaninovič, kterého považoval za „svého“, rolnického bohatýra a stavěl jej do protikladu k bohatýrům ze dvora knížete Vladimíra, které kritizoval (Sokolovové, s. 628).

Pozn.: Prozaické, pohádkovité převyprávění syžetu Тiна. Přítomny jsou všechny důležité motivy (dohánění pocestného, zvedání natříkrát, krvavý pot), kromě chvástání se. Rozšířená je charakteristika Mikulova – pochopitelná vzhledem k pěvcovu vztahu k tomuto bohatýrovi.

Lit. vlivy: Novikov se domnívá, že převyprávění může být založena na On4 (Rybn. 87) – motiv zdvihání tlumoku bičem – a také na On3 (Rybn. 51, příloha) – motiv dohánění pocestného a jeho identifikace s Mikulou. Ю. А. Новиков, *Былина и книга...*, s. 33.

1 Вот Святогор—богатырь обуздал своего коня,
садится и выежжает в поле. Сел, поехал и
увидал в поле прохожего. И прохожий идет, и
Святогор следом с прохожему едет. Святогор
5 стал нахлестывать коня, скорей поехал, а
прохожий ближе не ставится; он вскок поехал,
а прохожий всё ближе не ставится. Тогда
закричал Святогор громким голосом: «Ой,
прохожий, стой!» Тот прохожий
10 останавливается и сумку снимает. Тогда
наежжает к нему Святогор—богатырь. А
прохожий впёр в сумку ляжку свою. А Святогор
и видит, что сумка движется. Стал Святогор
сумку плеткой пошевеливать, — сумка не
15 шевелится. Взял, принатужился, — сумка с
места ни пошевелится. Святогор—богатырь с
коня слез, выбрал рукой за ляжку,
принатужился, — по лицу кровавый пот
прошиб, а не мог этой сумки поднять и на
20 волос. Спрашивает Святогор: «Ну скажи,
прохожий, что у тебя в этой сумке наложено?»
— «Ох, Святогор—богатырь, в этой сумке ношу
тягость от матушки сырой земли.» Говорит
Святогор: «Как бы с тобой силой помериться?»
25 — «Если сумочку мою поднимешь на волос, то
мы будем братья крестовые.» — «А как тебя по
имени звать?» — «А как Ильин день придет,
рожь нажну, пива наварю да мужиков напою,
так зовут меня Микулой Селяниновичем.» А
30 ведь Святогор был богатырь, по Святым Горам
ездил, Илью Муромца в карман клал, а и то не
мог простую сумку у Микулы поднять!

Svjatogor-bohatýr dal uzdu svému koni, posadil se 1
a vyjel do pole. Seděl, jel a uviděl v poli pocestné-
ho. A pocestný jde a Svjatogor jede směrem
k pocestnému. Svjatogor začal pohánět⁶⁶² koně, jel
5 rychleji, ale k pocestnému se nepřibližoval; cval
vyrazil, ale pocestný se stále nepřibližoval.
Tehdy zakřičel Svjatogor hromovým hlasem: „Oj,
pocestný, postůj!“ Tu se pocestný zastavil a sňal
tlumok. Tehdy k němu přijel Svjatogor-bohatýr.
Ale pocestný potáhl za popruh svého tlumoku. A 10
Svjatogor vidí, že se tlumok nadzvedl. Začal
Svjatogor zdvihát tlumok bičikem – tlumok se
nepohnul. Vzal, zabral – tlumok se z místa nepo-
hnul. Svjatogor-bohatýr slezl s koně, vzal rukou za
popruh, zabral – na tváři mu krvavý pot vyrazil, 15
ale nemohl s tím tlumokem pohnout ani o vlásek.

Ptá se Svjatogor: „Nu pověz, pocestný, copak to
máš v tlumoku naloženo?“ – „Och, Svjatogore-
bohatýre, v tom tlumoku nosím těžkost matičky 20
syré země.“ Povídá Svjatogor: „Jak bych se s tebou
mohl silou poměřit?“ – „Jestli moje brašničkou
pohneš o vlas, staneme se křestními bratry.“ – „A
jakým tvým jménem nazývají?“ – „Když přijde
25 Iljův den [tj. Hromnice], oheň roztopím, piva nava-
řím a sedláky napojím, tak zvou mne Mikulou
Seljaninovičem.“ A i když Svjatogor byl bohatýr,
po Svatých Horách jezdil, Ilju Muromce do kapsy
vstrčil, přesto nemohl obyčejný tlumok Mikulův
30 uzvednout!

⁶⁶² Dosl. „švihát“.

ONĚGA 8 – GILFERDING 119

„Svjatogor a Sadko“

Zapsaná A. F. Gilferdingem v Petrohradu, 5. září 1871.

Autor: Vasilij Petrovič Ščegolenok (65 let), původem ze vsi Bojarščina v Kižské volosti. Byliny se naučil od svého strýce, který čtyřicet let chromý seděl v domě a zabýval se ševcovstvím. Často do svých bylin vkládal rozličné předměty, které s ní nesouvisely, a příliš se nedržel daného syžetu. Byl negramotný, ale hodně času strávil jako lovec pro klášter a pochytil mnoho étosu posvátných knih.

Pozn.: Velice kompilační text. Na počátku Svjatogor bydlí u novgorodského kupce Sadka, což je motiv odjinud neznámý a zřejmě jde o invenci autorovu. Od výpravy Svjatogora ke Kyjevu sleduje nejdříve epizodu ТІНА (chvástání se o otočení země), ale pak včleňuje scény z epizody SMRT: setkání s „ruským bohatýrem“, jímž je v tomto případě nelogicky Svjatogorovo „alterego“ Samson Samojlovič – nechybí útoky, vložení do kapsy ani prozrazení koněm. Pak ale Samson mizí ze scény (unikátní je Svjatogorovo rozhořčení z této situace a rozhodnutí, že bohatýra zabije vrháním kamenů, což upomíná na scény z nartského eposu) – asi aby vypravěč mohl vložit zbytek epizody ТІНА, tj. setkání se starci v poli a trojitý pokus o zvednutí tašky a Svjatogorova únava z toho neúspěšného činu. Pak se znovu setkává se Samsonem a dokončuje se epizoda SMRT, totiž nalezení rakve, rozbíjení obručí ještě před Svjatogorovým položením se, a následná Samsonova pobídka, aby si Svjatogor lehl. Ten se slzou na tváři přijímá svůj osud v pěkné návaznosti na svoje selhání u zdvihání tlumoku s tíhou zemskou.

1	Святогор-то был богатырь И жил-то у Садка купца богатаго, И Садко-то ведь купец-то был богатыя. Явилась у Святогора-то богатыря,	Svjatogor byl bohatýr a žil u Sadka, kupce bohatého a Sadko byl kupec bohatý. Zračila se v Svjatogorovi bohatýrovi,	1
5	Явилась сила-то великая, И проговорил ли Святогор это богатырь И этому Садку богатому: «И я поеду-то ко стольнему ко граду ко Киеву.» Да проговорил Садко купец богатыя:	zračila se síla veliká a promluvil Svjatogor bohatýr k tomu Sadkovi bohatému: „Já pojedu k trůnnímu městu, ke Kyjevu.“ A promluvil Sadko, kupec bohatý:	5
10	«Ай же Святогор да богатырь ты! И нет у нас поспехов богатырских.» И написал-то лист Садко купец богатыя, Написл-то в землю Сорочинскую; Выслали-то шляпу сорочинскую	„Aj že Svjatogore bohatýre! Nemáme tu náčiní bohatýrské.“ I napsal dopis Sadko kupec bohatý, napsal do země Saracénské; vyslali [odtud] klobouk saracénský	10
15	А тому ли Святогору-то богатырю, Бесом шляпонька-то сорока пудов. И облачае Святогор богатырь Своего ли он коня богатурскаго И на этот двор Садка купца богатаго;	pro toho Svjatogora bohatýra, a vážil klobouček čtyřicet pudů. A postrojil Svjatogor bohatýr svého koně bohatýrského na tom dvoře Sadka kupce bohatého;	15
	[...]	[zde vyjímám scénu sedláni koně, 17 veršů]	
20	Да садился Святогор да богатырь Да на этого коня богатырскаго, Да со своими-то поспехами богатырскими, Да со этой со палицей булатнею, Да со этим мечем да ведь со вострыим,	A posadil se Svjatogor bohatýr na toho koně bohatýrského se svým náčiním bohatýrským, s tou svojí palicí z damažské oceli, s tím мечем ostrým,	20
25	Да со этим со луком со тугиим, Во колчане там-то стрелочки каленни. И поехал-то Святогор-то ведь богатырь	s tím lukem pevným, v toulci [maje] střeličky kalené. A vyjel Svjatogor bohatýr	25

	От Садка купца-то ведь богатого Да в путь в дороженку великую.	od Sadka kupce bohatého na pouť, na cestu velikou.	
30	Да проговорил ли Святогор да ведь богатырь: «Ай ты конь-то мой богатырский ли! И послужи-тко ты верой правдой мне.» Он проговорил-то конь богатырский Голосом человеческим:	A promluvil Svjatogor bohatýr: „Aj ty, koni můj bohatýrský! Služ mně věrně a poslušně.“ Tu promluvil kůň bohatýrský hlasem lidským:	30
35	«Ай же Святогор да ты богатырь! Когда сел ты на стець на лошадиную, Да не жил-тко шпорами булатнима Да меня-то под круты ребра, Да не жлыщи-тко меня плёточкой шолковой,	„Aj že, ty Svjatogore bohatýre! Když jsi sedl na hřbet koňský a nepoháněj mne ostruhami ocelovými pod má skvělá žebra a nebičuj mne bičkem hedvábným	35
40	Да по этой-то по степи лошадиною, Не натягивай ты поводов шелковых – И тогда могу служить верой правдою тебе.» Да ведь едет Святогор-то богатырь, Едет ведь путем дороженькой,	do mého boku koňského, nepotahuj za uzdu hedvábnou – a tehdy ti mohu sloužit věrně a poslušně.“ Tak jede Svjatogor bohatýr. Jede po cestě, cestičce	40
45	Палицу булатную выкидывает из виду вон. Разъяренил-то Святогор тут богатырь: «Как бы было кольце в небе в Божьеём, Да друго кольцо во сырой земле во матушки, Поворотил бы я землю-то матушку,	a palicí ocelovou si pohazuje z dohledu [očí]. Rozjařil se Svjatogor bohatýr: „Kdyby byl kruh v nebi Božím a druhý kruh v syré zemi matičce, otočil bych zemi matičku, otočil bych ji spodem navrch.“	45
50	Поворотил бы я краем кверху ю.» Задремал ли Святогор да богатырь Да на этом кони сидячи богатырском, И наехал-то сзади русской могучой богатырь, Ён ударил-то копем по плечам могучим,	Zadřimal Svjatogor bohatýr sedě na tom koni bohatýrském, a přijel zezadu ruský mocný bohatýr, udeřil jej kopím do ramenou mocných, udeřil jej koncem neostrým.	50
55	Ён ударил-то концем да не вострым. Да проговорил ли Святогор да ведь богатырь, Да проговорил ли таково слово: «Как кусают мухи рускии да до-больня.» И он другой раз ударил по плечам могучим,	Tu promluvil Svjatogor bohatýr, tu promluvil taková slova: „Mouchy ruské kousají, až to bolí.“ A když podruhé udeřil do ramenou mocných, ale kopím, koncem neostrým –	55
60	А копьём да концом не вострым, – И взял он росправил свою руку богатырскую, Захватил-то руссаго могучаго богатыря, Посадил в свой колчан богатырской-то, Да поехал ли путём да он дороженькой.	tu vzal on, vytáhl svou ruku bohatýrskou, uchopil ruského mocného bohatýra, posadil jej do svého toulce bohatýrského, a jel cestou, cestičkou.	60
65	Да конь богатырскойу Святогора у богатыря Да идёт дорожкой, потыкается, И проговорил-то конь и голосом человеческим: «Ай ты Святогор да богатырь! Оттого я не могу нести двух богатырей,	Tu Svjatogorův kůň bohatýrský jde cestičkou, vzpíná se a promluvil kůň hlasem lidským: „Aj ty, Svjatogore bohatýre! Nemohu nésti dva bohatýry a ty máš jednoho ve své kapse.“	65
70	И кладен у тебе да во свой колчан.» Он и вынял из колчана да богатыря И со этиим конём да богатырским, И проговорил ли Святогор да тут богатырь: «Да ты кто есть русской могучей богатырь?»	Tak on vyndal z kapsy bohatýra i s tím koněm bohatýrským a promluvil Svjatogor bohatýr: „A kdopak jsi, ruský mocný bohatýre?“	70
75	Он проговорил ему таково слово: «Я богатырь от стольняго от города от Киева, Да Самсон да и Самойлович.» Да проговорил ли Святогор тут богатырь: «Ай же ты Самсон да ты Самойлович!	On k němu pravil taková slova: „Jsem bohatýr z trůnního města Kyjeva, jsem Samson Samojlovič.“ A promluvil Svjatogor bohatýr: „Aj že ty, Samsone Samojloviči!	75

80	По крестовому по братовству я большой брат, А ты будешь ли, Самсон да ты Самойлович, Да ты будешь мне меньшей брат.» Розсержают они своих коней богатырских, Розгоряется их сердце богатырское.	V křestní bratrství budu větší bratr a ty budeš, Samsone Samojloviči, ty budeš mně menším bratrem.“ Pohnali svoje koně bohatýrské, rozhořela se jejich srdce bohatýrská.	80
85	И во той пути широкоёй дороженьки Да свернул-то ведь Самсон да веь Самойлович, Да свернул-то во праву руку в дороженьку окольную. И приехал-то Святогор да богатырь И ко этой ли ко щельи ко великии,	A na té cestě, cestičce odbočil Samson Samojlovič, odbočil doprava na cestičku postranní. A přijel Svjatogor bohatýr na ty skály veliké	85
90	И ведь вышел из коня да богатырского; розгорелось его сердце богатырское, Оглянулся ведь назад Святогор богатырь – А ведь нет Самсона-то Самойловича. Он поднялся на эту-то на щельгу на великую,	a sestoupil z koně bohatýrského; rozhořelo se jeho srdce bohatýrské, ohlédl se dozadu Svjatogor bohatýr – a nikde není Samson Samojlovič. Uchopil on skálu velikou,	90
95	Каменьев кидать своима руками богатырскими: «Если поедет Самсон-то ведь Самойлович, Я убью его камнями великими со щельги со крутою.» Да не мог дождать Святогор-то богатырь.	kameny házel svýma rukama bohatýrskýma: „Jestli pojede tudy Samson Samojlovič, zabiju jej kameny velikými se skály příkré.“ A nemohl se dočkat Svjatogor bohatýr.	95
100	Да садился на коня своего да богатырского, Он едет ли путем дороженькой широкою, Да идёт-то ведь два старца ⁶⁶³ впереди его, Да несут за плечами до по сумочке. И он коня-то богатырского попуживат,	A sedl na koně svého bohatýrského, a jede cestou, cestičkou širokou, a jdou před ním dva starci, nesou na ramenou tlumoky. A on koně bohatýrského popohnal,	100
105	Да не может-то достать он старцев незнакомых. И остоялись эти старцы незнакомыи, Положили они сумочки да на сыру землю, И проговорит тут старец едино слово: «Ай же ты Святогор да ты богатырь!	ale nemůže dohnat ty neznámé starce. Tu se zastavili ti starci neznámí, položili tlumoky na syrou zem a promluvil tu stařec jediné slovo: „Aj že ty, Svjatogore bohatýre!	105
110	Опустится-ко ты со своего коня да богатырского Да на этую на матушку сыру землю, Да подписана на сумочках, Да подписана все земляная тягота: Ты попробуй Святогор да ты богатырь	Sestup se svého koně bohatýrského na tu matičku syrou zem, napsána na tlumocích, napsána všechna zemská těžkost: Vyzkoušej Svjatogore bohatýre svoji sílu velikou.“	110
115	Своей силы ты великою.» И он захватил-то сумочку одним перстом, Другой раз захватил да ведь одной рукой, Да третей раз-то Святогор да ведь богатырь Потребил он свою силу всю великую,	A on uchopil tlumok jedním prstem, podruhé ho uchopil jednou rukou a potřetí Svjatogor bohatýr sebral svou sílu všechnu velikou, nemohl pozvednout tlumok starcův a propadl se do syré země po kolena. Zmizeli oni starci neznámí a sedl Svjatogor bohatýr, sedl na svého koně bohatýrského	115
120	Не мог приздынуть он сумочки-то старцевой, Он угрязнул во сыру землю по коленочку. Потерялись тут-то старци незнакомыи, Да тут сел ли Святогор да ведь богатырь, Да он сел ли на своего коня богатырского,	a vyčerpáno bylo jeho srdce bohatýrské od toho [zdvihání] tlumoku. A vyjel Svjatogor bohatýr cestičkou vyjel širokou	120
125	И уходилось ёго сердце богатырское А у этой да ведь у сумочки. Да поехал ли Святогор да богатырь Да дороженькой поехал да широкой,		125

⁶⁶³ Pěkně dochovaný archaický duál.

	Попадает-то на встречу Самсон да ведь Самойлович;	a setkal se se Samsonem Samojlovičem;	
130	Они поехали ко городу ко Киеву. Лежит-то ведь о пут, о дороженьку Да гробница тут да каменна, Она обнята обручами да железныма. Да проговорил ли тут Святогор да ведь богатырь: «Ай же ты Самсон да ведь Самойлович!	jeli spolu k městu Kyjevu. Leží tu uprostřed cesty, cestičky rakev kamenná, obitá obručemi železnými. Tu promluvil Svjatogor bohatýr: „Aj že ty, Samsone Samojloviči!	130
135	Розруби-тко ты саблей вострую да ведь эти обручи железныи.» Ён ударил ли Самсон да вед Самойлович Да ведь по этим обручам железным, И отвалились эти обручи железныи	Rozbij šavlí ostrou ty obruče železné.“ Udeřil Samson Samojlovič do těch obručí železných a odpadly ty obruče železné	135
140	И от этой от гробницы от каменной, И открыл-то он доску-ту гробовую И от этойот гробницы-то от каменной. Да проговорил ли тут Самсон да ведь Самойлович: «Ай ты большой брат Святогор да богатыр!	od té rakve kamenné a odkryl on desku rakevní od té rakve kamenné. Tu promluvil Samson Samojlovič: „Aj že ty, větší bratře Svjatogore bohatýre!	140
145	Да ты ляг во эту во гробницу-то во каенну.» Опустился Святогор да богатырь Да на эту на мать на сыру землю, Да прошли-то его слёзы горячия, А прошли-то оны из ясных очей,	Lehni si do té rakve kamenné.“ Sestoupil Svjatogor bohatýr na tu matku syrou zemi a vyšly jeho slzy horoucí, vyšly z jeho jasných očí	145
150	Ён и лёг-то во гробницу ведь во каенну, Да сложил он свои руки богатырскии И на свои-то он да на белы груди, На белы груди да богатырскии. Да тут принял себи Святогор да ведь богатырь,	a lehl si do rakve kamenné, a složil svoje ruce bohatýrské na svou bílou hruď, na bílou hruď bohatýrskou. A tak přijal sobě Svjatogor bohatýr, přijal sobě smrt velikou.	150
155	Принял себи он смерть великую. Да тут Святогору да богатырю славу поём.	A tak Svjatogoru bohatýrovi slávu pějeme.	155

ONĚGA 9 (VYGOZERO) – GILFERDING 185

„Kolyvan bohatýr“

Zapsaná A. F. Gilferdingem 17. července 1871 ve vsi Danilovo, Vygozero (zařazeno k On-oblasti).

Autor: Aleksej Visarionov Batov (26 let). Původně od Vygozera. Udržel v paměti několik bylin, které pěl jeho otec, jenž zemřel dva roky nazpět.

Pozn.: Pozoruhodně zmatená bylina co do představitelů – aktanty v syžetu ТІНА jsou zde tři bohatýři: Samson, Muromljan a Kolyvan. Po jejich chvástání o otáčení země jim Bůh předloží lekci v podobě neuzvednutelného tlumoku, který namísto trojitého zvedání Svjatogorem samotným zvedají tito tři (z nichž dva jsou v jistém smyslu Svjatogorem, prostřední je Ilja) a postupně čím dál více selhávají, až se nakonec Kolyvan propadá do země po hrud'. Následuje ponaučení Božího hlasu, ať bohatýři chrání svoji zemi, ale ať už se nikdy zbůhdarma nechvástají.

1	Во чистом поли съезжалоси Три сильниих могучиих богатыря по имени первой Кольван богатырь, Другой Муромлян богатырь,	V širém poli jeli spolu tři silní a mocní bohatýři, jménem byl první Kolyvan bohatýr, druhý byl Muromljan bohatýr,	1
5	Третьей Самсон богатырь. Промежду собою речи говорили, которые из насбудет больший брат? Говорит Самсон богатырь: «Кабы был столоб в земли,	тřetí byl Samson bohatýr. Mezi sebou rozmlouvali, který z nich bude největší bohatýr? Povídá Samson bohatýr: „Kdyby byl v zemi sloup	5
10	Кабы было кольцо в столбу, Я бы землю всю во круг повернул.» Говорит Муромлян богатырь: «Я бы также повернул.» Говорит Кольван богатырь:	a v tom sloupu byl kruh, celou zemi bych naopak otočil.“ Povídá Muromljan bohatýr: „Já bych ji také otočil.“ Povídá Kolyvan bohatýr:	10
15	«Я бы также мог повернуть.» Господ Всевышния творец За нижеё похваленье Дал им привидение. Куда у них было норчено в пут ежать,	„Já bych ji také mohl otočit.“ Hospodin Nejvyšší tvůrce za to nízké chvástání poskytl jim vidění. Na té cestě, kterou jeli,	15
20	Лежит на дороги сумка, В таковой сумке сложен вес земныя груз. Выскакивать со своего со добраго с коня, Самсон богатырь, хватает таковую сумку.	leží na cestě tlumok a v tlumoku je naložena všechna tíha země. Seskočil se svého dobrého koně Samson bohatýr, chápe se toho tlumoku.	20
25	Сумка с места не ворохнется. Выходит Муромлян богатырь Со своего со добраго коня, хватает таковую сумку. Но коленам в землю усел.	Tlumok se z místa nepohnul. Sestoupil Muromljan bohatýr se svého dobrého koně, chápe se toho tlumoku. Po kolena se v zemi zabořil,	25
30	Сумка с места не ворохнется. Выходит Кольван богатырь Со своего со дорбого коня, Хватает таковую сумку. По грудям в землю сел,	tlumok se z místa nepohnul. Sestoupil Kolyvan bohatýr se svého dobrého koně, chápe se toho tlumoku. Po hrud' se v zemi zabořil,	30
35	Сумка с места не ворохнется, С небеси им глас прогласило: «Силнии могучии богатыри,	tlumok se z místa nepohnul, z nebes se k nim snesl hlas: „Silní a mocní bohatýři,	35

	Отстанете прочь от таковыя сумки, Весь земныя груз в сумку сложен.		dejte ruce pryč od toho tlumoku, všechna tíha země je v ní naložena.	
40	Впредки не похваляйтесь Всёю землею владети, Надблудайте своё дорбоё, Ездите по Русей, Делайте защиту,		Pro příště se nechvástejte, vší zemí projíždějte, veďte své dobré [koně], jezděte po Rusi, braňte ji,	40
45	Сохраняйте Русею от неприятеля, А хвастать по пустому вного не знайте.		ochraňujte Rus od nepřítelē, ale už se nikdy naprázdno nechvástejte.	45

PUDOGA 1 – SOKOLOVOVÉ 1

„Svjatogor“

Zapsaná bratry Sokolovovými ve vsi Melentěvsko, r. 1926.

Autor: Grigorij Aleksejevič Jakušov (63 let). Uměl i při pěnění dobře hrát s hlasem a melodií. Byliny se naučil od svého děda z matčiny strany, Potapa Trofimoviče Antonova ze vsi Gagarki v Šalkovském prichodě (s ním pracoval Rybnikov i Gilferding). Jeho druhým učitelem byl známý Nikifor Prochorov (Utka).

Pozn.: Jsou přítomny ne-oněžské mytémy trojitého útoku a vložení do kapsy. Jinak ovšem předání síly probíhá pomocí dechu a je motivováno uzvednutím Svjatogorova meče; přítomen je i motiv zákeřného „mrtvého dechu“. Unikátní je Svjatogorovo přání, aby s ní u rakve zůstal a zemřel jeho dobrý kůň a nikdo jiný na něm nejezdil.

Lit. vlivy: Podle Novikova je tento text povětšinou závislý čistě na orální tradici (ostatně, pěvec byl negramotný), ale je možné, že do něj pronikly prvky knižních vydání, které se odněkud dozvěděl – zejména Svjatogorovo přání ohledně koně by mohlo pocházet z On2 (Rybn. 51). Srov. Ю. Новиков, *Былина и книга*, s. 41.

1	Как выехал Илья на добром кону, Как сам—то еще пораздумался: «Какой я есь богатырь носитель? На бóе мни смерть да не писана,	Když vyjel Ilja na dobrém koni, vyjel sám, tu popřemýšlel si: „Jakýpak jsem bohatýr, šiřitel? V boji mi smrt není psána,	1
5	Как на бóе да не сказана. Поеду я еще во святы й горы, Проведаю видь я про богатырей, Про того ли я Егора—Святогора ведь. Есть матерой богатырь да великих	jestli v boji neurčena, pojedu ještě na Svaté hory, podívám se na bohatýry, na onoho Jegora-Svjatogora snad. Je to protřelý bohatýr, veliký,	5
10	Есть он, был да горных, Его—то я видь силушки не попробовал.» Заехал—то Ильюшенька Муромець На ты ль тут горы на высокие Под ущелья бы ли да плотные.	žije on na horách, s ním jsem ještě sílušku nezměřil.“ Vyjel tedy Iljušenka Muromec na ty hory vysoké, mezi prolákliny rozlehlé.	10
15	Как едет чудовище, чудо видь, Сидит—то ён еще на добром кону, Такого чуда ён да ведь не видал, Такого видь чуда он не слышал. Как тут разъехался на добром кону,	Tu jede podivuhodnost, div, sedí si na dobrém koni, takového divu ještě neviděl, o takovém divu nikdy neslyšel. Tehdy rozjel se [Ilja] na dobrém koni,	15
20	Ударил своей палицей богатырьской Прямо тут ему (в) буйну голову. А как то ведь чудовище да идет—то, На кону сидит да подремливат, Назад—то ведь чудо не оглянетсы,	udeřil svou palicí bohatýrskou přímo jemu do bujné hlavy. Avšak podivnost jede dál, na koni sedí a podřimuje, nazad se ten div neohlédne,	20
25	Вперед—то ведь он колыбаетси. Илья—то тут—ко был Муромець, Сам—то ён еще пораздумалсе: «Как раньше ездил я да наеживал, Как сразу я головушек поумывал,	dopředu se kolébá. Ilja však, on, Muromec, sám se on ještě zamyslel: „Dříve jsem jezdil a útočil, náhle hlavičky srážel, s dobrých koní shazoval.	25
30	30. С добрых—то я коней попихивал. Теперь—то у мня сила не по—старому, Могутá стала да не прежняя.» А ударил палицей да во сырой дуб, Разлётелся дуб да видь сырых.	Teď však nemám, starý, síly, mocná bývala dřive.“ A udeřil palicí do syrého dubu, rozlétl se ten dub syrý.	30
35	Как другой раз наехал на чудовище,	Když podruhé zaútočil na podivnost,	35

	Бил—то ведь яво буйну голову, — Как на кону сидит да подремливат, Вперед—то чудо видь да не оглянетси, А на добром кону ни пошатнетсе	udeřil do jeho bujné hlavy, jak na koni sedí a podřimuje, avšak – ten div se neohlédne a na dobrém koni se nenakloní	
40	От того удара богатырьского. Как наехал тут Илья третий раз, Ударил тут его плотно—наплотно, Ударил тут его крепко—накрепко, — Чудовище назад увыркнулоси,	od toho úderu bohatýrského. Když zaútočil Ilja potřetí, udeřil jej pevně, přepevně, udeřil jej silně, přesilně – podivnost se nazad otočila, popadla Ilju za žluté kudrny,	40
45	Схватило Илью за желтыкудрý, Спускал он его во карман да глубоких, Повез—то ён вперед да поехал ведь. Стал—то конь у того у Святогорà, Ноги—то стали видь подгибатисе,	popadla Ilju za žluté kudrny, vlořila jej do kapsy hluboké a dál pokračovala vpřed. Začaly se Svjatogorově koni, začaly se nohy jeho podlamovat,	45
50	За каждое видь стал спотыкатисе. А ни про то Егор воспроговорил: — «А и что же ты, конь видь богатырьской, Стали ноженки подгибатисе, За кажúnно место спотыкатисе?»	v postroji začal se vzpínat. A tu proto Jegor promluvil nař: „А со řе se ti, koni bohatýrský, začaly nořenky podlamovat, v postroji se vzpínáš?“	50
55	А конь про то ёму проязычилсе: — «А тяжело возить двух богатырей, — Стали ноженки подгибатисе, За кажúnное место потыкатисе, Как едут тут два богатыря	А кúň k němu prohovořil: „Je mi zatěžko vozit dva bohatýři, začaly se mi nořenky podlamovat, v postroji se vzpínám, kdyř jedou dva bohatýři	55
60	А на мни на добром кону.» Как он спустил—то руку в карман—то ведь, Как вынул из кармана Ильюшеньку, Стал—то у него да видь спрашивать: — «Какой ты есть, удалый добрый мóлодец?	na mně, dobrém koni.“ Kdyř vsunul ruku do kapsy, kdyř vyndal z kapsy Iljuřenku, začal se jej vryptávat: „Kdopak jsi, udatný dobrý mládenče?	60
65	Смел ты ведь наехать на меня теперь, Ударить миня видь три—то раз.» А говорит Илья таковы слова: — «Да нужно мне с тобой познакомиться, Твоей—то силушки да попробывать.	Smělý jsi, řes na mne zaútočil, řes udeřil mne třikrát.“ А povídá Ilja taková slova: „Chtěl jsem se s tebou seznámit, s tvojí síluškou se poměřit.	65
70	Как про тебя слава широко—то шла По всим зимлým—то, ище по всим ордам Как очинь ты был да ведь сильнии, — Потому наехал я топерь На тебя, на доброго мóлодца.»	Neb o tobě sláva daleko se říří, po všech zemích, po všech hordách, jak moc řе jsi byl silný. Proto jsem na tebe zaútočil, na tebe, na dobrého mládence.“	70
75	— «Спасибо ти, Ильюшенька Муромець, Как ты наехал, ударил меня—то ведь Три раза тут, три великих, — Будто три раза как комар кусил, — А вот тебе спасибо за это ведь,	„Děkuji ti, Iljuřenko Muromče, řе jsi zaútočil, udeřil mne třikrát, třikrát a velice – jakoby třikrát komár mne kousl. А také ti děkuji за то, řе ses se mnou seznámil.	75
80	Ты со мной видь познакомилсе. Будь—ко ты мне нунь мёньшим братом, Я буду еще да бóльшим братом. Если бы я тебе да ударил—то, Как от тебя один да ведь прах—то стал,	Buď mi nyní menřím bratrem, já budu tobě větřím bratrem. Kdybych do tebe já udeřil, tu z tebe okamžitě prach by se stal,	80
85	Разлетелись бы твои костоцьки.» Поехали по сельгám, по плотам Рассказывать, показывать жительство.	rozletěly by se tvoje kostičky.“ Vyřjeli по skalách, по údolích, vyprávěl, ukazoval [mu Svjatogor?] řivot.	85

	Приехали оны да в одно местó, Лежит—то гроб да ведь кáменной,		
90	Лежит—то ведь гроб да устроен—то. — «Ай же ты, Илюша, ложись во гроб.» Илья свалился да во этот гроб, Как гроб Ильи не пристанет—то, Очень широкой, очень длинных.		
95	— «А нет, так нунь не устроен гроб, Мне теперь этот да не ладен есть.» Говорит Святогор такovy слова: — «Выходи, Илья, поскурехоньку, А не гля тибя видь гроб устроен—то,		
100	А мни—то, я думаю, подойдет теперь.» Илья—то вышел с гроба, вопрогóворит: — «Не лажно те ложитсье во этот гроб, — Тебе ведь с гроба нунь не повыйти ведь.» Да как только лег—то ведь Святогор—то видь,		
105	Да гроб—то по его будто есть. — «Прикрой—ко ты еще да ведь крышку—то, — Крышка тут рядом да лежит—то ведь.» Как клал Илья да видь крышку видь На того ли на Святогора на его—то.		
110	— «Как сымь—то ты крышку ведь.» Илья принялся он да за крышку ведь, — Как крышка тут будто приросла, Никак не мог, не может да ведь крышки взять, Не может он никак да ведь крышки взять.		
115	Как тот и Илюша Муромец Палицей своей богатырьскойей Расколáчиваёт ету крышку ведь. — «Как, как же мни со гроба повыступитсь?» Ударил тут Илья да видь палицей, —		
120	120. Скоцил тут обруць да железный; Ударил он да раз ведь обруць железный, — Другой—то тут обруць стал; Ударил он третий раз обруць железный, — Третий раз да стал обруць железныйей,		
125	А нынь—то ведь Егору да славыпоют, Как стали по гробу обруци. — «Бери—ко меч да сильных, Секи ведь, секи да эти да обручи, Да надь со гробу повыйти мне!»		
130	Дак тут берет его да ведь меч, — Да его меча не может да видь поднять, — «А нет, ты, богáтырь, Святогор—то ведь Твоего меча не могу от земли вложить, От земли поднять не могу топерь.»		
135	— «Илья, попади, припади—тко Ко гробу ведь, да ко щилочке, Я вздохну, тебе да прибавлю Силушки в тебе да вдвое топерь, Как станешь ты владеть да моим мечем.»		
		Пřijeli oni na jedno místo, leží tam rakev kamenná, leží tam rakev připravená.	90
		„Aj, lehni si, Iljušo, do rakve.“ Ilja si lehl do té rakve, ale rakev mu nepadne, přilíši široká, přilíši dlouhá.	
		„Ne, pro mne rakev připravena není, mně totiž tato nepadne.“ Povídá Svjatogor taková slova: „Vylez, Iljo, porychloučko, zjevně tobě rakev připravena není. Zda mně padne, přemýšlím.“	95
		Ilja vylezl z rakve a promluvil: „Nedobry nápad lehat si do rakve, nemusel bys z rakve už vyjít ven.“ Avšak přesto si lehl Svjatogor, zda rakev pro něho bude.	100
		„Přikryj mne ještě víkem, víko tu opodál leží.“ Tak položil Ilja víko na toho Svjatogora, na něho.	105
		„Teď sejmi to víko.“ Ilja když vzal za to víko, tak víko jakoby přirostlo, nijak nemohl, nemůže víko sejmout, nemůže nijak víko sejmout.	110
		Tak tedy Iljuša Muromec palicí svou bohatýrskou roztlouká ono víko.	115
		„Tak jak, mohu z rakve vystoupiti?“ Udeřil tedy Ilja palicí – naskočila tu obruč železná.	120
		Udeřil on znovu do obruče železné – druhá obruč se objevila; udeřil potřetí do obruče železné – potřetí se objevila obruč železná, a nyní k Jegorovi prohlásil, [o tom] jak se objevily na rakvi obruče.	125
		„Vezmi si meč silný, seč, seč do těch obručí, abych mohl z rakve ven!“ Tak tedy bere jeho meč, ale jeho meč nemůže pozvednout.	130
		„Nemohu, bohatýre, Svjatogore, však tvůj meč nemohu od země zvednout, od země zdvihnout nemohu jej.“ „Iljo, poklekni, skloň se k rakvi, ke skulince, já vydechnu, tobě přidám [sílu], síluška se v tobě pak zdvojnásobí a budeš moci vládnout mým mečem.“	135

140	140. Припал—то ён видь, Илюша, ко щелочке, Вздохнул—то, встал да с своим мечем, Как тюкнул он да мечем—то ведь — Наскоцили да вдоль обручи железные, Другой раз тюкнул — обручи железные.	Poklekl tedy Ilja ke skulince, vydechнул [Svjatogor], zvedl [Ilja] jeho meč, když řal tím mečem, naskočili podél [rakve] obruče železné, podruhé řal – obruče železné.	140
145	Тут Святогору славы поют. — «Как припади, Илюша, ко щелочке, Я вздохну, будет вся ведь сила моя у тебя.» — «Не надо мни твоей боле силушки.» — «Каб ты припал да видь другой—то раз, —	Ti Svjatogor prohlásil: „Tak poklekni, Iljušo, ke skulince, vydechnu, bude všechna moje síla u tebe.“ „Nepotřebuji více tvojí sílušky.“ „Kdybys poklekl podruhé, dýchnul bych vzduchem mrtvým,	145
150	Здохнул бы вздохом да мертвые, Уснул бы ты да у гроба ведь, Как тут твоя бы жизнь да кончаласи. Как же ты, Ильюшенька Муромець, Как привяжи ко дубу ко моему ведь,	usnul bys u rakve a tvůj život by zde skončil. Tak tedy, Iljušenko Muromče, přivaž k dubu mému, k mé rakvi veliké,	150
155	К моему ко гробу великому, Как привяжи добра коня—то ведь, Привяжи его плотно—наплотно, Чтоб тут подохнул ведь и добрый конь, — Никому ни владеть да добрым конем,	přivaž dobrého koně, přivaž jej pevně, přepevně, aby zde zemřel dobrý kůň a nikdo nevlastnil toho dobrého koně, dobrého koně bohatýrského.“	155
160	Добрым конем еще богатырским.» Как привязал Илья на поводу шелковые Его—то видь еще да добра коня — Тут Святогор, тут и конь добрыи. Тут Святогору славу поют,	Tak přivázal Ilja na provaz hedvábný toho dobrého koně – tu Svjatogor, tu kůň dobrý. Tak Svjatogorovi slávu pění,	160
165	165. Славу поют век и по веку, А и слава ему не минуется.	slávu pění na věky věků, a sláva jeho nepomíjí.	165

PUDOGA 2 – SOKOLOVOVÉ 44

„Ilja Muromec“

Zapsaná bratry Sokolovovými ve vsi Marnavolok.

Autor: Maksim Stěpanovič Mjakišev (81 let). Když byl v Marnavolce v r. 1871 Gilferding, bylo mu 25 let a byliny ještě neznal. Nyní už zas většinu zapomněl a pomatuje si pouze obsahy, které vypráví jako pohádky dětem v zimě. Nebyl schopen přesně říci, od koho se byliny naučil, ale slyšel prý v mládí pět Rjabiny i Prochorova.

Pozn.: Jde o prozaické převyprávění čtyř Iljových syžetů, *Uzdravení*, *Slavík Loupežník*, *Svjatogor a Idolišče* (druhý a čtvrtý syžet v překladu vynechávám). Jeho podání se vyznačuje řadou archaických podrobností, které se v oněžských bylinách většinou už nevyskytují. Vyskytuje se zde motivace k předání síly (aby Ilja uzvedl Svjatogorovu zbraň), jinak známa jen z On2 a Pu6. K výpravě za Svjatogorovým Otcem je zde také na jihu unikátní motiv nařízení, aby se před ním měl na pozoru (a nikoliv kvůli podání ruky) – Otec pak na Ilju vrhne dveře, které vyrazí rám.

- | | |
|--|---|
| <p>1 Того города Мурома, того села Карачарова был заводливой крестьянин Иван Васильевич. У него был сын Илья Муромец да сын Иванович. И этот Илья Муромец сын Иванович тридцать лет без ног лежал. По инное время уходят отец и мать в лес. А приходит один старицек прохожий и кричит в окошко: — «Илья Муромец, подай милостыню!» Илья Муромец отвечает на постели: — «Я б тебе подал, да встать не могу.» — «А ты упрись ногами.» А он ногами и не шевеливал. Уперси в полати, взял ноги и выкинул за лавку. На ноги стал и пошел. Взял ковригу хлеба и подает старицку. Старицек потом и опустил с плечь котомку, в которую клал. Вынул графин водки и стакан, поднес Илье Муромцю. Илья Муромец взял стакан выпил и головой тряхнул. — «Что, Илья Муромец, в себе чувствуешь?» — «Да, чувствую силы хорошо, порядочно.» И другой налил. Илья Муромец взял выпил, головой потряс. Говорит дедушка: — «Что, Илья Муромец, в себе чувствуешь?» — «Было бы в середке земли кольцо, — повернул бы землю.» — «Ну—ко, Илья Муромец, выпей!» Илья Муромец выпил, крякнул, головой потряхивает. — «Что, Илья Муромец, в себе чувствуешь?» — «Много силы, порядочно, но только много поотпало.» — «Будет тебе силы владеть!» Дедушка потерялся. Илья Муромец не видел, куды пошел. Илья Муромец и в избу не пошел. Отец и мать у Волхова—реки пожню чистили. — «Бог помочь, батюшка и матушка!» — «А поди — сын наш Илья Муромец!» — «Я не эдак стану работать.» Один дерево возьмет и в реку бросит. Пришел 30 домой. Лег спать. И будят его: — «Илья Муромец, ставай. Иди в поле! В поле есть</p> | <p>V tom městě Muromci, v té vsi Karačarově žil 1 pracovitý rolník Ivan Vasiljevič. Ten měl syna Ilju Muromce, syna Ivanoviče. A ten Ilja Muromec, syn Ivanovič, třicet let ležel bez nohou. Jednou šli 5 otec a matka do lesa. A přišel jeden pocestný stařeček a volá do okna: „Iljo Muromče, dej mi milodar!“ Ilja Muromec mu odpovídá z postele: „Podal bych ti, ale vstát nemohu.“ — „Opři se nohama!“ Ale on nohama nemohl hýbat. 10</p> <p>Opřel se o pelest, vzal nohy a přehodil je přes lavici. Na nohy vstal a šel. Vzal krajíc chleba a podává ho stařečkovi. Stařeček pak sňal z ramen tlumok a sáhl do něj. Vyndal z něj karafu vodky a sklenici, přinesl ji Iljovi Muromci. Ilja Muromec si 15 vzal sklenici, vypil ji a potřásl hlavou. „Co v sobě, Iljo Muromče, pociťuješ?“ — „Ano, pociťuji sílu dobrou, pořádnou.“ A napil se podruhé. Ilja Muromec vzal, vypil, hlavou potřásl. Povídá dědeček: „Co v sobě, Iljo Muromče, pociťuješ?“ — 20 „Kdyby bylo uprostřed země madlo, otočil bych zemi.“ — „Inu, Iljo Muromče, pij!“ Ilja Muromec vypil, vykřikl, hlavou potřásl. „Co v sobě, Iljo Muromče, pociťuješ?“ — „Mnoho síly, pořádně, ale 25 hodně opadlo.“ — „Budeš mít dostatek síly!“</p> <p>Dědeček zmizel. Ilja Muromec neviděl, kam odešel. Ilja Muromec vyšel z jizby. Otec i matka u řeky Volchova páleníště čistili. „Bůh pomáhej, tatíčku i 30 matičko!“ — „A hle, syn náš Ilja Muromec!“ — „Ihned vám pomohu s prací.“ Sám vzal strom a do řeky jej hodil. Přišel domů. Lehl a spal. A probudili jej: „Iljo Muromče, vstávej. Jdi na pole! 35 V poli je oslátko. Ve třech rosách jej umyj.“ On hlavu pozvedl, ale zase ji položil. A opět usnul.</p> |
|--|---|

ослёнок. Тремя росами помой.» Он голову
приздынул, да сам и свалился. Опять засыпать
стал. Опять будят. Илья Муромец сидя сел.
40 Посмотрел, — никого нет. Стал засыпать. Опять
в третий раз: — «Вставай, Илья Муромец что
ты не встаешь?» Пришел Илья Муромец в поле.
Там ослёнок. Привел его домой. Трёмы росами
вымыл, и стало на нём шерсти много, — конь
45 хорошей. — «Батюшка—матушка! Я вам не
крестьянин. Я поеду к князю киевскому,
послужу за отечество.» Отец и мать заплакали:
— «Куда ты поедешь? У нас крестьянство
хорошее!» Надо после заутрени поспеть к
50 обеде. С отцом— матерью простился и
благословился. — «Дитятко, не иди на горы к
Святогору, к Златогору».

[...]

55 Вот хорошо. Отец—мать Илье Муромцу
наказывали не ездить на святы горы к
Златогору. Поехал по тропинки. Златогор едет,
дремлет. Илья Муромец наехал сзади и — чёс
его палицей в голову. — «Ах, русьский комар
60 укусил!» Илья Муромец опять — чёс его
палицей в голову. А тот опять: — «Ах, русьский
комар укусил!» Едет себе ступью дремуцею.
«Неужели у меня, у Ильи Муромца, сила не по—
65 старому, могута не попрержнему?» Третий раз
застиг, — чёс его в голову. А Златогор его и с
конем в корман положил. А ён в кормани
кробыщется. Златогор говорит: — «Русьской
комар в кормани как хробыщется!» Вынул
70 Ильюшку из кормана и спрашивает: — «Какой
ты меры человек?» — «Я города Муррома, села
Карачарова, заводливого крестьянина Ивана
Васильевича сын, Илья Муромец. Я отправился
в Киев—град послужить за Киев—град. Отец—
75 мать мне наказывали: «не иди ты на святы горы
к Златогору.» А я приехал на тебя поглядеть.»
Сили на коней и поехали. Ильюшеньку послал
впереди себя про всю прыть молодецкую. А
Златогор ехал ступью дремуцею. Въехали на
80 гору. На горе стоит ящик. Говорит Златогор: —
«Ильюшка, опустись! Тебе ли каменный ящик,
али мни.» — «Мне большой!» Златогор зашел
сам в этот ящик. А ящик и закаменел. Говорит
Златогор Илье Муромцу: «Сломай камень!»
85 Ильюшка стал бить, сломал палицу. — «Бей
моей!» Тот и здынуть не может. — «Не могу
владить твоей палицей!» — «Припади ко мне
ртом, силы прибавлю.» Он сдохнул. Сквозь

Опět jej budí. Ilja Muromec se posadil. Rozhlédl se
– nikde nikdo. Šel spát. Opět potřebí: „Vstávej, Iljo
Muromče, proč nevstáváš?“ Vyšel Ilja Muromec
na pole. Tam [stojí] oslátko. Přivedl jej domů. Ve 40
třech rosách jej umyl a objevilo se na něm mnoho
srsti – dobrý kůň. „Tatíčku, matičko! Já nebudu
rolníkem. Pojedu ke knížeti kyjevskému, budu
sloužit vlasti.“ Otec i matka zaplakali: „Kam bys
jezdil? Naše rolnictví je lepší!“ Bylo třeba po 45
dopoledni pospíšet k obědu. S otcem a mateří se
usadil a poděkoval jim. „Děťátko, nejzdi na horu
ke Svjatorgorovi, ke Zlatogorovi.“

[...]

[Následuje první výprava (*Slavík*) a po ní:]

Inu tak. Otec i matka Iljovi Muromci radili, aby 55
nejzdil na svaté hory ke Zlatogorovi. Vyjel po
pěšině. Zlatogor [tam] jede a podřimuje. Ilja
Muromec na něj zaútočil zezadu a praštil jej palicí
po hlavě. „Ach, ruský komár kouše!“ Ilja Muromec
jej znovu praštil palicí po hlavě. A tu znovu: „Ach, 60
ruský komár kouše!“ Jede pomalu a dřímá. „To
skutečně nemám, já Ilja Muromec, síly dost jako
dřívě?“

Potřebí jej dohnal, praštil jej po hlavě. A Zlatogor 65
si jej i s koněm vložil do kapsy. A on se v kapse
vrtěl. Zlatogor povídá: „Ruský komár se v kapse
vrtí!“ Vyndal Iljušku z kapsy a vyptává se: „Od-
kudpak jsi, člověče?“ – „Jsem z města Muromi, ze
vsi Karačarova, syn pracovitého rolníka Ivana 70
Vasiljeviče, Ilja Muromec. Vydal jsem se do města
Kyjeva sloužit městu Kyjevu. Otec a matka mi
radili: „Ne jezdi na svaté hory ke Zlatogorovi“ Ale
já jsem přijel, abych na tebe pohlédl.“

75 Sedli na koně a jeli. Poslal Iljušenku vyjet napřed
vší mládeneckou rychlostí. A Zlatogor jel pomalu
a dřímá. Vyjeli na horu. Na hoře stojí bedna.
Povídá Zlatogor: „Iljušenko, sesedni! [Zkus], zda je
ta kamenná bedna pro tebe, nebo pro mě.“ – „Mně 80
je velká!“ Zlatogor sám vlezl do té bedny. A bedna
zakameněla. Povídá Zlatogor Iljovi Muromci:
„Rozlom kámen!“ Iljušenka začal bít, zlomil palici.
„Bij mou [palicí]!“ Tu ale zdvihnout nemůže.
„Nemohu zvednout tvou palici!“ – „Sehni se ke 85
mně ústy, sílu ti přidám.“ On vydechl. Skrze ká-
men Iljovi přibylo síly. Udeřil Ilja Muromec jeho
palicí a [i tu] zlomil. „Zlomil jsem tvou palici!“ –

камень у Ильи силы прибыло. Ударил Илья 90 Муромець его палицей и сломал. — «Я твою палицу сломал!» — «Пришла, Илья Муромець сын Ивановичь, мне смерти! Заедь к моему батюшку, скажи, что Златогор преставился. Отец темен сидит. Отскоци от него на три 95 поприща.» Приехал Илья Муромець к его батюшку. — «Дедушка, твой Златогор преставился, на святой горы.» Тот бросил в него дверью. Ильюшка увернулся, а дверь попала в липину, и дверь с липиной улетела. 100 [...]	„Přišla, Iljo Muromče, mně smrt! Zajed' k mému tatíčkovì, pověz mu, že Svjatogor zahynul. Otec 90 sedí slepý. Odskoč od něho na [vzdálenost] tři kolbišt'.“ Přijel Ilja Muromec k jeho tatíčkovì. „Dědečku, 95 tvůj Zlatogor zahynul na svaté hoře.“ Tu vrhl po něm [Otec] dveře. Iljuška se vyhnul a dveře dopadly na veřeje ⁶⁶⁴ a dveře s veřejemi odletěly. [...] Následuje přímo <i>Ilja a Idolišče</i> . 100
--	---

⁶⁶⁴ Липина je pudožsko-karelský dialektismus pro наличник, „rám, veřej, obruba (okna nebo dveří)“, viz СРНГ 17, s. v.

PUDOGA 3 – SOKOLOVOVÉ 57

„Ilja Muromec“

Zapsaná bratry Sokolovovými r. 1928 ve vsi Filimonicha.

Autorka: Anisja Nikitična Kamerilova (57 let). Negramotná; původem z Korbozera, ale vyrostla ve vsi Ust'-Koloda, kde se naučila byliny od své tety a jedné další ženy. Tuto bylinu však slyšela od kenozerské starce Savvy Slepého.

Pozn.: Jedná se o zajímavou směs různých iljovských syžetů, v nichž se ve všech vyskytují důležité svjatogorovské motivy a tvoří tak v kontextu ostatních variant – navzdory své vlastní zmatenosti – sevřenou kompozici. Začíná epizodou UZDRAVENÍ – Ilja leží 12, nikoliv 30 let, a je pokryt smrkovou kůrou, stejně jako Svjatogorova žena v On variantách. Uzdraví jej anděl Páně, a to nadvakrát: nejdříve mu dá příliš mnoho síly, Ilja se chvástá o obracení země a anděl mu následně síly ubere. Následují tradiční scény UZDRAVENÍ: pomoc na páleníšti a výchova koně. Pak je vložen syžet *Slavík Loupežník*, do něhož je nicméně vložena zajímavý svjatogorovský motiv – Slavíkova dcera po Iljovi vrhne dveřní práh, před nímž Ilja uhýbá stejně, jako se vyhýbá „dveřnímu předmětu“ vrženému Svjatogorovým Otcem. Následuje epizoda NEVĚRNÁ ŽENA: Ilja potkává Samsona na „mši bohatýrské“, sbratří se a jedou. Svjatogor vozí v kapse ženu, která se mu spustí s jakýmsi „Čerkesem na bříze“, který zjevně substituuje Ilju na dubu. Žena také donutí koně vypít špinavou vodu, což je zjevně symbol její vrcholné zkaženosti – Svjatogor usedavě pláče, že když ani on nemohl nošením v kapse ubránit svou ženu před jinými muži, jak by toho mohli být schopni obyčejní rolníci (což je zajímavý osobní vklad vypravěčky Kamerilové). Ilja se Samsonem rozloučí a jede na hory, kde potká Jegora-Svjatogora, jehož si splete s „černou kupou sena“. Následují tři útoky, věta o komárech, vložení do kapsy a zbytek epizody SMRT. Rakev zkouší oba, Svjatogor chce zakrýt víkem dobrovolně. Předávání síly a mrtvého dechu je otočeno – nejdříve Svjatogor zkouší Ilju obelstít a hned napoprvé na něj dýchne ohnivým dechem, zcela v duchu zákeřných umírajících obrů z eurasijského mytologického fondu. Pak si od něj Ilja vezme „půl dechu“, pohrbí rakev, propustí koně do širého pole a jede bydlet domů k rodičům.

Lit. vlivy: Podle Novikova je text syžetově založen na nějakých prototextech, ale stylisticky se od nich liší (což je typické pro prozaická převyprávění). Motiv nevěrné ženy je prý blízký Romanovově bylině (Pu6 = Rybn. 138). Žádost o zavěšení víka je prý z Ke3 (= Gilf. 273), ale ta je jinak velice častá. Pěvci obou podezřelých prototextů, ale žili v 20 km vzdálenosti od Korbozera, může tedy jít o ústní předání, nikoliv literární vliv. Srov. Ю. Новиков, *Былина и книга*, s. 36–37.

1 Двенадцать годов ён лежал во гноище. На ему
была такая боль, как кора еловая во всем теле.
Ён не владел ни руками и ни ногами. Родители
цистили пожню, брали тридцать целовек на
5 день об реку. Его мать наpekла хлеба на
тридцать целовек. Ушли вси, zaloжили его в
избу.
Ангел господен прилетел, сел под окошко: —
«Илья Муромец, открой.» — «Не могу я ворот
10 открыть, я лежу двенадцать годов во гноище, не
шевелю я рукой.» — «А ну—ка, — говорит, —
пошевелись.» Пошевелинулся, — отлетела вся
болезнь, как еловая кора. — «Выстай—ка, —
говарит, — сидя». Вот он сидя выстал. — «Поди
15 же по избы.» Ён по избы прошол и отомкнул
ему ворота. Пришол, выпил из бутылки, налил
ему рюмку с бутылки со своей. — «Выпей и ты.»
Илья Муромец выпил. — «Ну, как ты цюствуешь
в себе здорovie?» — «Здоров совсем.» — «Ну,
20 нать другú выпей.» Дал ему другú рюмку
выпить. Другú выпил. — «Ну, как все
цюствуешь?» — «Силу я в себе цюстую. Был бы

Dvanáct let ležel na hnojišti. Tolik jej bolelo, jak 1
mu smrková kůra [rostla] po celém těle. Neměl
moc nad svýma rukama ani nohama. Rodiče čistili
páleníště a najímali se třicet lidí od řeky na den.
Jeho matka napekla chleba pro třicet lidí. Všichni 5
přišli a dali si jej v domě.

Anděl Páně přiletěl, sedl si po okénko: „Iljo 1
Muromče, otevři.“ – „Nemohu otevřít dveře,
ležím dvanáct let ve hnojišti, nehýbám rukou.“ – 10
„Tak tedy,“ povídá [anděl], „pohni jí.“ A pohnula
se – zmizela všechna bolest, stejně jako smrková
kůra. „Povstaň,“ povídá [anděl], „ze své nehyb-
nosti.“ A tu on ze své nehybnosti vstal. „Pojď po 15
domě.“ On přešel přes jizbu a odemкнул mu dve-
ře. Přišel [anděl], napil se z lahve a nalil mu do
sklenky ze svojí lahve. „Napij se i ty.“ „Ilja Muro-
mec se napil. „Nu, tak jak, cítíš v sobě zdraví?“ –
„Zdráv jsem.“ – „Inu, na, podruhé se napij.“ Dal 20
mu vypít druhou sklenku. Vypil druhou. „Nu, tak
jak se teď cítíš?“ – „Cítím v sobě sílu. Kdyby byl
mezi zemí a nebem sloup, otočil bych celou zemi

от земли до неба столб, я бы повернул эту землю вверх, а небо вниз.» Старицек видит, 25
дело не ўха! (sic!). Ему дал третью рюмоцьку. Он третью рюмоцьку выпил. — «Ну, нынь как в себе цюстуешь?» — «А нынь я цюствую силы меньше стало.»
Очень богатырь большой стал. Старицька 30
поблагодарил, старицек ушел.
Ен взял, сошел к матери в кладовку и приел весь хлеб на тридцать человек. Стали обедать — хлеба нету. Илья Муромец ворота отложил. — «Вы?» — «Да это мы.» — «Вы лежали!» — «Мы лежали, а потом стали здравы.» — «В таком 35
месте цистили пожно. Хлеб с кладовки унес.» — «А это мама никто не унес, это я с'ел.» — «Как так мог с'есть, столько напечено?» — «Я двенадцать годов не ел, а вот для того и с'ел. Ну, 40
вот, этого дела. Я пойду, мама, посмотрю ваши заработки.» Ён сошел. Как дуб берет, захватит березу, все кидат в воду, заплотил плот на реки, — больше не може течи река.
Пошел домой, побрел на конюшню. Туг один с 45
жеребноцьком с маленьким походит. Походит да перескоцит через реку, да скоцит назад. Ён поглядел. — «Папа, купи мне етого жеребца.» — «Куда ты с этим? Маленькой!» — «Да маленькой, да купи!» — «Мужицек, сколько про сишь?» — «Жеребец маленькой, что хочешь, то и дай». Отец сошел, купил. Жеребець растет не по годам, а по цяськам да по минуткам.
Зазвонили к обедни у Соловья Разбойника на погосте. А это надобно попасть Илье Муромцю, 55
дак кругом ехать тристо верст, а прямо всего пятнадцать. Поежжает. Своя родительница ему и говорит: — «Илья Муромец, тебе не переехать. До Соловья Разбойника три заставы; есть река текущая.» — «Так это жеребець перескоцит.» — «Река, — говорит, — пять верст. 60
А другая исть застава — болото топуцёе. Кто поедет, хоть кто побредет по болоту, не бывать человеку, потоне.» — «Я мост замощу.» — «А третья застава — вор Соловей Разбойник на двенадцати дубах. Свито гнездо на этих дубах. 65
Так ты уж мертвой будешь!» — «Я подстрелю его.» Вот и поехал к этой реки. Как этот конь с всего маху через реку перескоцил. Опять в болото приехал, болото страшное было. Он 70
деревья рвет, кладат мостом и коня след ведет. Болото замостил. Поехал к Соловью

наhoru a nebe dolů.“ Stařeček sedí a stále mu nabízí.⁶⁶⁵ Dal mu třetí skleničku. On vypil třetí skleničku. „Nu, a nyní se jak cítíš?“ – „Nyní v sobě 25
cítím, že se moje síla umenšila.“

Stal se [z něho] velmi velký bohatýr. Stařeček 30
poděkoval, stařeček odešel.
On vstal, šel k matce do komory a snědl všechen chleba pro třicet lidí. Přišli na oběd, ale chleba tam není. Ilja Muromec dveře otevřel. „Ty?“ – „Ano, jsem to já.“⁶⁶⁶ – „Tys ležel!“ – „Ano, ležel jsem, ale pak jsem se uzdravil.“ – „My jsme mezi 35
tím čistili páleníště. Někdo ukradl chléb z komory.“ – „Ale nikdo jej, mámo, neukradl, to já jsem ho snědl.“ – „Jak jsi ho mohl sníst, když ho bylo tolik napečeno?“ – „Dvanáct let jsem nejedl a proto jsem ho snědl. Nu, to by bylo. Půjdu, mámo, 40
podívám se na vaši práci.“ On šel. Bral duby, chytil břízy, vše házel do vody, až přehradil tok řeky – voda nemůže téci.
Šel domů, zašel k pastvině. Tam byl člověk s malinkým hřebečkem. Přišel k řece, přeskočil 45
přes řeku a skočil zas zpět. On [Iljův otec?] se na to díval. „Pantáto, kup si to toho hřebečka.“ – „Co bych ním dělal? Je malinký!“ – „Ano, malinký, ale kup ho!“ – „Mužičku, kolik zas něj chceš?“ – „Hřebeček je malinký, kolik chceš, tolik mi dej.“ 50
Otec odešel, koupil. Hřebeček roste nikoli po letech, ale po hodinách a minutách.
U Slavíka Loupežníka doma zazvонили k obědu. A tam se musí dostat Ilja Muromec, musí kruhem jet tři sta verst, ale přímo jet patnáct set. Vyprauje se. Jeho rodiče mu povídají: „Iljo Muromče, tam nedojedeš. Před Slavíkem Loupežníkem jsou tři překážky; je tam řeka tekoucí.“ – „Tak tu hřebeček přeskochí.“ – „Řeka,“ povídají, „má pět verst. 60
Ale je tam druhá překážka: bažiny tonoucí. Kdo tam pojede, nebo kdo se ocitne v bažinách, není člověka, který by neutonul.“ – „Postavím most.“ – „Ale třetí překážka: Škúdcе Slavík Loupežník na dvanácti dubech. Má spletené hnízdo na těch dubech. Zabije tě okamžitě!“ – „Zastřelím jej.“ 65
Tak tedy vyjel k té řece. A v tom jeho kůň vši silou řeku přeskochil. Zase k bažinám dojel, bažiny byly strašlivé. On rval stromy, kladl je jako most a koně přes ně vedl. Bažiny přemostil. Přišel k Slavíku Loupežníkovi. Slavík Loupežník povídá: 70
„Nu co, Iljo Muromče, mám tě zabít?“ – „Proč bys

⁶⁶⁵ Rus. уха znamená „neustálé nabízení jídla příbuzným“.

⁶⁶⁶ V originále mu přichází vykají a Ilja si myká.

Разбойнику. Соловей Разбойник и говорит: —
«Ну что, Илья Муромец, погубить тебя?» —
«Почему погубить? Меня во век не можешь
75 погубить. А мне как тебя погубить!» Илья
Муромец со своего самострела как стрелил, а
этот вор Соловей Разбойник и пал. Ён
зашевелился, ён переправил другой раз
привязал к лошади, к стремени и приехал к
80 ихней квартире. А доць в окошко глядит, своей
матери: — «Ой, мама, папа да цего—то мужика у
стремени везет.» Мать поглядела в окно: — «Да
нашего тятеньку везе.» Навстречу доць да ета
да и в бег, отворила ворота. И хоцет этого
85 мужика ударить стопудовой подворотней. Илья
Муромец пнул, стену проломил да улетела
туды. Со двора женщины—то етой своего коня
шевелит. И Соловья Разбойника отвязал от той
от стремяны, приходит к обедни богатырской.
90 Самсон—богатырь попал тут. Обедня отошла,
Самсон—богатырь и спрашивают: «Илья
Муромец, как ты хлеб ешь в сутки один
пшонной калацик, а поедем—ко со мной,
богатырь, воевать. А ты, Илья Муромец, будешь
95 большой брат, а я меньший.» Поехали к реки.
Вот у етой реки обстановились. Говорит Самсон
— большой брат: — «Илья Муромец, надо итти
за водой на реку.» — «Не легче ли меня
послать?» — «Ой, а у меня жона в кармане.»
100 Жону вынимат Самсон—богатырь: — «Поди
сходи.» А в березе церкес сидит. — «Слезай
церкес, станем мы с тобой любитьсе.» — «Он
убьет!» — «Ницего подобного, опускайсе.»
Полюбилисе с Самсоновой женой. Ёна водицьки
105 церпнула да и приходит. Принесла воды, а вода
поганая; поднесли коню, — он выпье. Да конь
етой поганой воды не пьё. Самсон—богатырь на
березовый пень сел, расплакался. — «Как это
живут крестьяне—мужицьки? Вот я в кармане
110 возил и то не мог жоны уберещу, а не то
крестьянину—от, простому мужику, свою жону
уберечи от чужого мужа: не сберещи никак.
Повезли жену в ее сторону: — «Возьмите
родители.»
115 Распрощался с Ильей Муромцем и поехал
Самсон домой, а Илья Муромец вперед, в горы.
Ехал, ехал, проехал на горы, ездил три года. Раз
ставал — видит: сенная куча черная. Выстал,
подается, — какая сенная куча неизвестна. Дават
ей плетью ён один, — ни слова; другой, третий
120 — куча ницего. Повернулся: «А, — говорит, ето
не комар ли кусат?» Клал в карман и поехал.
Ездил, не стала земля содержать Егора—

мё забјел? Ani za nic mě nemůžеш zabít. Ale já
тебе zabiju!“ Jak Ilja Muromec ze svého samostří-
lu vystřelil, tak ten škůdce Slavík Loupežník [ze
stromu] padl. Pohnul se, [Ilja] ho střelil ještě 75
jednou, přivázal k oři, ke třmeni, a dojel k jejich
domu. A [Slavíkov] dcera z okénka hledí, matce
povídá: „Aj, mámo, tátu našeho nějaký sedlák na
třmeni veze.“ Matka vyhlédla z okna: „Ano, naše-
ho tatíčka veze.“ Dcera vyběhla naproti a otevřela 80
vrata. A chce toho sedláka udeřit stopudovým
dveřním prahem. Ilja Muromec se sehnul, práh
stěnu prolomil a proletěl skrz ní. Ze dvora [vybí-
hají] ženy – tak svého koně obrátil. A Slavíka
Loupežníka odvázal od toho třmene a vydal se na 85
bohatýrskou dopolední mši.

Narazil tam na Samsona-bohatýra. Mše skončila
a Samson-bohatýr se ptá: „Iljo Muromče, jako
chléb jíš každý den jeden placatý pecen, avšak 90
pojed' se mnou, bohatýre, bojovat. Ty, Iljo
Muromče, budeš větší bratr a já budu menší
[sic].“ Vyjeli k řece. A u té řeky se zastavili. Povi-
dá Samson – větší bratr: „Iljo Muromče, je třeba
jít vodu k řece.“ – „A není nejjednodušší poslat 95
mne?“ – „Aj, a já mám v kapse ženu.“ Samson-
bohatýr vyjmul ženu [z kapsy]: „Jdi, běž.“ Ale na
bříze seděl Čerkes. [Žena:] „Slez dolů, Čerkesi,
budu se s tebou milovat.“ – [Čerkes:] „On mne
100 zabije.“ – [Žena:] „Nic takového, slez.“ A pomilo-
vali se se Samsonovou ženou. Nabrala vodičku a
přišla. Přinesla vodu, ale voda byla špinavá; při-
nesli ji koni, aby se napil. Ale kůň špinavou vodu
nechtěl pít. Samson-bohatýr si sedl na březový
105 kmen a rozplakal se: „Tak takový je život rolníků-
sedláků? Já jsem ženu vozil v kapse a [stejně] jsem
ji nemohl ubránit – jak má rolník, prostý sedlák,
svoji ženu ubránit před cizím mužem? Neubráníš
ji nijak.“ Odvezli ženu do její země: „Vezměte si ji,
110 rodiče.“

Rozloučili se s Iljou Muromcem a vyjel Samson
domů, ale Ilja Muromec vpřed, na hory. Jel, jel,
přijel na hory, jezdil tři roky. Najednou se zastavil 115
a vidí: Černá kupa sena. Zastavil, přiblížil se –
takovou kupu sena ještě neviděl. Dal jí ránu kara-
báčem – neřekla ani slovo; druhou, třetí – a kupa
nic. Pohnula se: „Ale,“ povídá, „snad mne nekousl
komár?“ Vzal [tj. Jegor-Svjatogor] jej do kapsy a 120
jel. Jezdil, nemohla země unésti Jegora-
Svjatogora. Žil den v jeho kapse, potom vyndal
Ilju Muromce u kříže na hoře. Našli rakev. Jegor-

- Святогора. Живет день в кармане, потом вынял
 125 естого Илью Муромца по кряжу на гору. Нашли
 гроб. Егор—Святогор не знал, что тут такое, а
 Илья Муромец — русьской богатырь, так знал
 этот гроб. — «А кто помрет, тому гроб.» — «Илья
 Муромец, вались.» Илья Муромец свалился. —
 130 «Широк и, знашь, долог.» — «Погоди—ка я
 свалюсе.» Лег Егор—Святогор и в аккурат. —
 «Баско ли здесь?» — «Баско, здесь. Закрой
 дощечками.» Дощечки наверх клал. — «Илья
 Муромец, открой.» Стал было открывать, а
 135 обруч железный наскоцил. — «Егор—Святогор,
 нельзя открыть.» — «Топерь бей скорее по
 другому коньцю.» Другой обруч наскоцил. —
 «Братец родной, бери мой здох.» Егор—
 Святогор здохнул, со рту полетело пламя,
 140 искры с ушей, цяд пошел. Илья Муромец не
 взял. — «Пол здóху дохну́, так ты хоть возьми». Илья
 Муромец взял. Гроб закопал в землю,
 конь в землю упал. Ён взял спустил, Илья
 Муромец, оставаться тут пастись: — «Ходи ты в
 145 цистом поли на высокой гори.» А отправился к
 своим родителям домой, а теперь у родителей
 живет.
- Svjatogor nevěděl, co to je zač, ale Ilja Muromec,
 125 ruský bohatýr, poznal tu rakev: „Kdo zemře, pro
 toho je rakev.“ - „Iljo Muromče, lehni si.“ Ilja
 Muromec si lehl. „Široká je, vidíš, dlouhá.“ -
 „Uhni se, já si lehnu.“ Lehl si Svjatogor a je mu
 [rakev] akorát. „Je ti tam dobře?“ - „Ano, je mi tu
 130 dobře. Přikryj mne deskami.“ Desky navrch polo-
 žil. „Iljo Muromče, otevři.“ Začal otevírat, ale
 naskočila železná obruč. „Jegore-Svjatogore,
 nelze otevřít.“ - „Tak udeř rychle do druhého
 konce.“ Druhá obruč naskočila. „Bratře rodný
 [sic!], vezmi si můj dech.“ Jegor-Svjatogor dých-
 135 nul, z úst mu vylétl plamen, jiskry z uší, kouř
 vyšel. Ilja Muromec si nevezl. „Půl dechu vydech-
 nu, tak ten si vezmi.“ Ilja Muromec si vzal. Zako-
 pal rakev do země, kůň k zemi padl. On ho vzal a
 propustil, Ilja Muromec, toulal se a pást: „Jdi do
 140 širého pole, na vysoké hory.“ A vydal se ke svým
 rodičům domů a teď žije u svých rodičů.

PUDOGA 4 – SOKOLOVOVÉ 75

„Svjatogor“

Zapsaná bratry Sokolovovými v roce 1924 ve vsi Semjonovo (Семеново) na řece Šale/Vodle.

Autor: Fjodor Andrejevič Konaškov (68 let). Negramotný. Byliny se naučil od děda, Stěpana Ivanoviče Konaškova, a strýce, Vasilije Stěpanoviče Konaškova. Podle jeho slov se stariny v jejich rodině předávaly z otce na syna 300 let, od cara Ivana Hrozného. Konaškov se znal s Jakušovem (Pu1) a často spolu pěli byliny. Lidé k nim za bylinami chodili z dále; Konaškov často chodil pět na rybářské výpravy a do lesa na práce. Vyslovil několik pozoruhodných postřehů ohledně recepčního hlediska: „Ženskou [bylinu] pěju pro ženské, pro mladé zase o Vladimírově svatbě, pro ženaté něco mezi. Máš ženu? Tak to ti zazpívám o chytré ženě... Stariny se pěly různě: během práce i podle prosby publika. I dnes všichni rádi poslouchají.“⁶⁶⁷ – „Dědové měli rádi o válkách a o knížecích hostinách. Staré ženy mají rády Stavra, protože v něm žena dává výklad muži. Je to babí [bylina].“⁶⁶⁸ (Sokolovové, s. 435)

Pozn.: Pouze fragment syžetu Smrt. Nechybí měření rakve a předávání dechu dírou v náhrobní desce. Zmatení je ale v tom, že Svjatogorově smrti nelogicky přihlíží Ilja spolu se Samsonem, který tam jinak nedává smysl a nehraje žádnou roli. Jedná se nejspíš o pomatení pěvce.

- | | | |
|--|---|---|
| <p>1 Святогор богатырь живе на святых горах,
А Самсон да Илья живут—ты у сүнэго моря.
А надо съездить на святы горы покататисе,
Поглядеть на святы горы, прогулятисе.</p> <p>5 А тут строя плотницки полону белодубову.
— «А кому вы строите полону белодубову?»
— «А кому да поладитсе.»
Говорит Самсон: — «А ну—ка, Илюша, ляг,
поміряй—ко!» Илья лег — мал, — «Ну—ка,</p> <p>10 поміряй ты, Святогор—богатырь, гроб сибел!» И
как Святогор—богатырь лег, так крышка—то и
пала, и отодрать не могут. Святогор говорит: —
«Хлесните палицей булатною!» Как колунул,
так станет обруч железный. Святогор говорит:
15 — «Просверлите дыру!» Илья дыру просверлил.
Первый вздохнул — у Ильи силы прибавилось.
А второй раз не принял воздуха — то был
мертвой вздох. А если бы второй раз принял,
то помер бы.</p> <p>20 И тут и Святогору и славу поют на святых
горах.</p> | <p>Svjatogor bohatýr žil na svatých horách,
ale Samson a Ilja žili u siného moře.
А было třeba jet на святые горы се utkat,
pohlédnout на святые горы, projít se.
А там vyrábějí tesaři rakev z bílého dubu. 5
„Komu vyrábíte rakev z bílého dubu?“
„Tomu, komu padne.“
Povídá Samson: „Tak tedy, Iljušo, lehni si, poměř
se!“ Ilja si lehl – je malý. „Tak tedy se poměř ty,
Svjatogore-bohatýre, s tou rakví!“ А jak si Svjato- 10
gor-bohatýr lehl, tak se zavřelo víko a otevřít jej
nemohou. Svjatogor povídá: „Udeřte palicí
z damažské oceli!“ Jak dopadla, objevila se železná
obruč. Svjatogor povídá: „Vyvrtejte díru!“ Ilja 15
vyvrtal díru. Vydechnul [Svjatogor] poprvé, Iljovi
přibýlo síly. Ale podruhé již nepřijal jeho vzdech –
to byl mrtvých vzdech. Kdyby podruhé přijal,
zemřel by.</p> <p>А так тому Svjatogorovi slávu пѣjí на святých 20
horách.</p> | <p>1</p> <p>5</p> <p>10</p> <p>15</p> <p>20</p> |
|--|---|---|

⁶⁶⁷ „Женьску пою для женьщин, для молодого — о сватосье Владимира, для женатого — среднюю. У тебя жона есь? Так тебе про умную жону спою... Старины пели когда придется, — за работой и по просьбе публике. И ныне любят все слушать.“

⁶⁶⁸ „Деды любили про войны и про княженеськии пиры. Бабы любят «Ставра», что баба дават толку мужу. Это бабья.“

Pudoga 5 – Sokolovové 178

„Uzdravení Ilji Muromce a Ilja Muromec a Svjatogor“

Zapsaná bratry Sokolovovými r. 1924 ve vsi Gumar-Navolok na Vodlozere.

Autorka: Darja Saveljevna Podomareva (přes 90 let). Naučila se byliny od svých dědů ve vsi Zagorje, odkud původně pochází. Bylinu s Svjatogorovi se naučila od Levy Trifonova Ochtostrovského z Kupeckého jezera. Uměla i mnoho pohádek a prý byla obzvláště dobrá ve svatebních a pohřebních nářcích. (Sokolovové, s. 670)

Pozn.: Velice úspěšná syntéza Uzdravení a Smrti. Ilju uzdravuje sám Ježíš Kristus a je velice pěkně tematizováno, že přehršel síly po první skleničce, který nutí Ilju cítit se, jako by byl schopen převrátit svět, je Kristem „regulován“ druhou sklenicí, která množství síly umenší. Epizoda smrt je podána natolik elipticky a zkratkovitě, že by bez znalosti jiných verzí nedávala moc smysl. Chybí útoky Ilji na Svjatogora, vložení do kapsy, prozrazení koněm... ale zejména předání síly. Přítomna je jen podivná žádost, aby Ilja jel za Svjatogorovými rodiči a vyřídil jim „věčnou vzpomínku.“

Lit. vlivy: Novikov se domnívá, že byl text ovlivněn písemnými zdroji a to z několika důvodů: (1) *Zapěv* (v. 1-3) není typický pro oloněckou tradici, ale spíše pro povolžskou či severo-dvinskou. (2) Žádost o přikrytí víkem je prý nelogická a připomíná mu On5 (Rybn. 2). (3) Bílá barva rakve je prý přejatá z Menšikovovy verze (Ke3; Gilf. 273). Stopy jsou to ale slabé a pouze motivické, nikoliv syžetové. My navíc víme, že žádost o zavření víka je častá, zejména na Pudoze (srov. Pu1, Pu3, Pu5 a Pu7), ale i na Kenozeru (Ke3 – tj. Menšikov) a Kuloji (Ku1). Srov. Ю. Новикон, *Былина и книга*, s. 38–39.

1	Старину сказать да стародавнюю, Как про старого, про бывалого, Да про славного казака Илью Муромця. Как сидел Илья тридцать лет,	Starinu povím starodávnou, jak o starém, o bývalém, tak o slavném kozáku Iljovi Muromci. Jak seděl Ilja třicet let,	1
5	Он без рук, без ног. Да не мог Илья тут похаживать. Приезжал к ёмú сам Исус Христос: - «Да й пройди, Илья, ты ко мне сюды.» - «А мни как ийти, когда ножек нет?»	bez rukou, bez nohou. A nemohl Ilja vůbec chodit. Přijel k němu sám Ježíš Kristus: „Nu, pojd' sem, Iljo, ke mně.“ „Ale jak mám jít, když nožky nemám?“	5
10	- «А ты подь-ко, Илюшко, потихошенько, Подойди-ко, Илюшко, к окошецьку.» Тут сказал сам Исус Христос: - «Еще выпей рюмоцьку, Ой как выпей рюмку зеленó виньцё.	„Jen pojd', Iljuško, potichoučku, pojd', Iljuško, k okénečku.“ Tu pověděl sám Ježíš Kristus: „Hle, vypij skleničku, oj, jen vypij sklenku zeleného vínečka.	10
15	А что слышишь во себе теперь?» - «Я видь слышу силу во себе: Кабы было кольцо во сырой земле, - Повернул всю землю поселённую.» - «А ну выпей-ко еще дру́гую,	A co v sobě nyní pociťuješ?“ „Já nyní cítím v sobě sílu: Kdyby byl kruh v syré zemi – otočil bych zemi osídlenou.“ „Inu, vypij ještě druhou, vypij, Iljo, druhou skleničku.	15
20	Выпивай видь, Илья, дру́гую рюмоцьку. А теперь сколь слышишь во себе нуньку?» - «А я, слышу я силу умерено.» - «Поежай Илюшка за веру хрисианскую. Как не будет тебе смерти от богатырей ни от каких!»	A co v sobě pociťuješ nyní?“ „Cítím v sobě sílu umírněnou.“ „Vyjeď, Iljuško, za víru křesťanskou. Nečeká tě smrt od bohatýrů, ani od nikoho jiné- ho!“	20
25	Выежжал Егорий во цистó полё, Выежжал Илья ведь и Муромець, Он садилсе тут на добра коня. Еще брал Егорей во белí рукú Как свою-то приправу богатырскую,	Vyjel Jegorij do širého pole, vyjel Ilja, ten Muromec, on posadil se na dobré koně. Hle, vzal Jegorij do bílé ruky jako svůj nástroj bohatýrský,	25
30	Приезжал Егорей во цистó полё,	přijel Jegorij do širého pole,	30

	Говорил Егорей своему товарищу: - «Ты ложись во этот гроб.» А ложился Илья во этот домище, А Ильи-то ведь гроб не поладилсе.								
35	- «Как ты ляг, Егорий-свет!» Как ложилсе Егорей храбрый в этот гроб, Да ему будто надобно, Да ему видь да поладилось. - «А закутай-ка миня крышкой белою.»								
40	Как закутал Илья Муромец своего товарища, - У товарища белы рученьки не здынулисе, Резвы ноженьки подломилисе, А поник видь Егорий видь живой во гроб. Он видь лег простилсе с им:								
45	- «Ты прощай-ко, Илья Муромец, Да скажи родителям память вещьную!» Как залег Егорий сам во гроб, Еще чтоб ему тут гроб поладилсе, Ударя он во гроб ён ведь палицей,								
50	Наскоцил тут обручек железной, Он другой ударил, поприбавил, - Наскоцил тут обручек ды железный, Он ведь третей ударил по середоцьки, - Наскоцил тут третей обручек ды железный.								
55	Оставалсе во цистом полю во гробу живой, Попростилсе ён с Ильей Муромцем. - «Как прощай-ко ты, крестовой брат, Не говорь мне память вещьную [.....] на святой Руси,								
60	[.....]а отця-матери, Отця-матери, роду-племени.»								
			povídá Jegorij svému příteli: „Lehni si do té rakve.“ I položil se Ilja do té bedny, ale Iljovi ta rakve nepadla. „Teď si lehni ty, Jegoriji-světě!“ Když se položil Jegorej chrabřý do té rakve, tak jemu byla akorát, tak jemu přesně padla. „A zakryj mne víkem bílým.“ Když zakryl Ilja svého přítele – příteľovy bílé ručenky neměly sílu, rychlé noženky se podlomily, a uvald Jegorij zaživa v rakvi. On leže [v rakvi] loučil se s ním: „Prosím tě, Iljo Muromče, vyřiď mým rodičům vzpomínku věčnou!“ Když lehl si Jegorij sám do rakve, hle, rakve jemu přesně padla, udeřil on [Ilja] do rakve palicí, naskočila obručky železné, on podruhé udeřil, praštil – naskočila tam obruč železná, on i potřetí udeřil do středu [rakve] – naskočila třetí obručka železná. Zůstal v širém polí v rakvi živý, rozloučil se s Iljou Muromcem. „Prosím tě, křestní bratře, nepověz (?) mou vzpomínku věčnou [.....] na svaté Rusi, [.....] a otce-matku, otce-matku, rod-rodinu.“	35	40	45	50	55	60

⁶⁶⁹ Tyto části veršů se nepodařilo zapsat.

PUDOĞA 6 – RYBNIKOV II, 138 (3. VYD. = II, 139)

„Ilja Muromec a Svjatogor bohatýr“

Zapsaná P. N. Rybnikovem v květnu/červnu 1960 (?) ve vsi Pudoga.

Autor: Trofim Romanov (?? let) ze vsi Pirzakovskaja (Пирзаковская?), Kolodozerská volost', Pudožský újezd. Rybnikov dával Romanovův materiál do souvislosti s jakýmsi 90-ti letým staříkem ze vsi Kolodozero, od něž se je snad Romanov naučil. Romanov zemřel rok před příjezdem Gilferdinga do Oloněckého kraje. Čtyři jeho byliny mají paralely u druhých gilferdingovských zápisů z té samé oblasti (Kenozero a Moš).

Pozn.: Jedná se o převyprávění syžetu v podobě pobyvalštiny. Je to zajímavá varianta, kdy žena přinutí Ilju, aby s ní „pobědval“ a následně si ho vezme s sebou do Svjatogorovy kapsy. Taky je mnohem drsněji popsáno, jak Svjatogor s ženou naložil poté, co zjistil, jak ho podvedla.

- | | |
|---|---|
| <p>1 Из славнаго из города из Муромля, из того ли села из Карачарова, выезжал удалый добрый молодец, Илья Муромецда сын Иванович, во далече-далече во чисто поле. Наехал удалый</p> <p>5 добрый молодец богатыря великаго Святогора, и убоялся добрый молодец, старый казак да Илья Муромец, того ли Святогора богатыря, и спустил своего ли добра коня во кувыл-траву, сам выстал в толстый сырой дуб от Святогора богатыря. Приехал Святогор богатырь под тот</p> <p>10 сырой дуб, раскинул шатер белополотняный и вынимает из кармана жену красавицу. Разстилала она скатерти бранья, разставляла ества сахарныя и питьица</p> <p>15 медвяныя. Наедался Святогор досыта и напивался он до любви, и стал опочив держать. Этая жена богатырская обозрила Илью во сыром дубу и говорит ему таковы слова: «Ай же ты, удалый добрый молодец, сойди со сыра дуба; будет не сойдешь со сыра дуба, разбужу Святогора богатыря и придасть тебе смерть скорую.» Убоялся Илья Муромец Святогора богатыря и слез со сыра дуба. Опять говорит таковы слова: «Сотвори со мной блюд, добрый молодец! Не то, разбужу Святогора богатыря, придасть тебе смерть скорую!» Сделал он дело повеленое. Опять говорит таковы слова: «Поди со мной в карман, добрый молодец!» Зашел с нею вместе в карман. Проснулся Святогор от</p> <p>30 крепкаго сна, обседлал своего коня богатырскога и поехал ко Святым горам. Стал его добрый конь богатырский по колена в землю угрызывать. И бьет богатырь коня по тучным бедрам. И спрговорит конь языком</p> <p>35 человеческим: «Возил тебя, Святогор-богатырь, и твою богатырскую молодую жену, а не могу возить двух богатырей и третью твою молодую</p> | <p>Ze slavného města Muroma, z té vesnice Karačarova vyjel udatný dobrý mládenec, Ilja Muromec syn Ivanovič, daleko-daleko do širého pole. Narazil udatný dobrý mládenec na bohatýra velikého, Svjatogora, a bál se dobrý mládenec, starý kozák</p> <p>5 Ilja Muromec, toho Svjatogora bohatýra a vypustil svého dobrého koně do kuvyl-trávy, sám vylezl na tlustý syrý dub, [aby se schoval] před Svjatogorem bohatýrem. Přijel Svjatogor bohatýr pod ten syrý dub, postavil stan běloplátěnný a vyndal z kapsy</p> <p>10 ženu krasavici. Ta rozprostřela hodovní ubrusy, rozestavila cukrové pokrmy a medové nápoje. Najedl se Svjatogor dosyta a napil se, co mu bylo libo, i začal odpočívát.</p> <p style="text-align: right;">15</p> <p>Ta žena bohatýrská spatřila Ilju na syrém dubu a povídá k němu taková slova: „Aj ty, udatný dobrý mládenče, slez ze syrého dubu; jestli nesležeš ze syrého dubu, probudím Svjatogora bohatýra a stihne tě brzká smrt.“ Bál se Ilja Muromec</p> <p>20 Svjatogora bohatýra a slez ze syrého dubu. Opět povídá [žena] taková slova: „Poobědvej se mnou, dobrý mládenče! Jestli ne, probudím Svjatogora bohatýra, stihne tě brzká smrt!“ Učinil to, co mu nařídila. Opět povídá taková slova: „Pojď se mnou</p> <p>25 do kapsy, dobrý mládenče!“ Zašel s ní do kapsy.</p> <p>Probudil se Svjatogor ze silného snu, osedlal svého koně bohatýrského a vyjel ke Svátým horám. Začal se jeho dobrý bohatýrský kůň po kolena do země</p> <p>30 propadat. I bije Svjatogor koně do tučných beder. A promluvil kůň lidským jazykem: „Vozil jsem tebe, Svjatogore-bohatýre, i tvou bohatýrskou mladou ženu, ale nemohu vozit dva bohatýry a [jako] třetí tvou mladou ženu.“ Vsunul on ruku</p> <p>35 do hluboké kapsy a vyndal odtud mladou ženu a vyndal odtud Ilju Muromce. „Jak ses dostal do</p> |
|---|---|

жену.» Сунул он руку в глубок карман и вынимает оттуда молодую жену, и вынимает
40 Илью Муромца. «Ты как зашел во глубок карман?» - «Завела меня твоя молодая жена наугрозою.» И рассказал Илья Святогору богатырю, как попал во глубок карман. Брал Святогор молодую жену, отоврал ей буйную
45 голову, раздернул тело белое на четыре на четверти, пастиночки раскинул по чисту полю. И назвали Илья да Святогор братьями названными, и поехали ко Святым горам. Наехали гробницу великую, выложена
50 гробница красным золотом. Лег в тую гробницу Святогор богатырь: как по нем и устроена. «Покрой меня сверху досками, брат названный!» Как покрыл его досками, доски Божим изволом приросли. «Открой меня,
55 брат названный!» Илья Муромец и открыть не мог. Стал рубить доски саблей. Куда махнет саблей, там станет железный обруч. «Возьми, брат названный, мою саблю.» Илья сабли и подынуть не мог. «Поди, брат названный, я
60 тебе силы дам.» Припал Илья к гробнице, и дунул Святогор духом богатырским. Взял Илья тую саблю: где ударит, там станут железные обручи. «Припади ко мне другой раз, названный брат, еще силы придам.» Илья
65 Муромец говорит на место: «Если еще припасть, то не понесет мать сыра земля: силы у меня довольно.» - «Когда бы ты припал, днул бы я мертвым духом и ты бы подле меня лег спать.» Тут и остался Святогор богатырь.

глубокие kapsy?“ - „Přikázala mi to tvoje mladá žena pod výhružkou.“ A pověděl Ilja Svjatogorovi bohatýrovi, kterak se do ocitl v hluboké kapse. 40
Vzal Svjatogor mladou ženu, utrl jí bujnou hlavu, roztrhal tělo bílé na čtyři čtvrtiny a její údy rozházal po širém poli. A nazvali se Ilja a Svjatogor pobratimy a vyjeli ke Svatým horám.

45
Narazili na rakev velikou, vykládanou rudým zlatem. Svjatogor si do té rakve lehl - a jako by pro něj byla dělaná. „Přikryj mne svrchu deskami, bratře můj!“ Jakmile jej přikryl deskami, desky z Božího nařízení přirostly. „Odkryj mne, bratře můj!“ Ilja Muromec jej odkrýt nemohl. Začal do desek sekát šavlí. Kam máchne šavlí, tam se objeví železná obruč. „Vezmi si, bratře můj, moji šavli.“ 55
Ilja nemohl jeho šavli zvednout. „Pojď, bratře můj, dám ti sílu.“ Poklekl Ilja k rakvi a dýchnul na něj Svjatogor dechem bohatýrským. Vzal Ilja onu šavli: Kam udeří, tam se objevují železné obruče. „Poklekni ke mně podruhé, bratře můj, ještě ti síly 60
přidám.“ Avšak Ilja Muromec povídá: „Kdybych ještě poklekl, neunes mne již matka syrá zem: síly mám [nyní] dostatečně.“ - „Kdybys byl poklekl, dýchnul bych na tebe mrtvým dechem a ty bys vedle mne ulehl do spánku.“ A tam byl Svjatogor 65
bohatýr pochován.

Pudoga 7 – Parilova-Sojmonov 4

„Ilja Muromec a Svjatogor“

Zapsaná E. P. Rodinou r. 1938 ve vsi Jarcevo v Pudožském regionu.

Autorka: Anna Michajlovna Paškova (72 let). Známá lidová vypravěčka a znalkyně folkloru. Její byliny jsou formálně velice kvalitní, ale obvykle ovlivněné knižními vydáními syžetů. Její schopnosti byly zneužity k vytváření tzv. *novin*, veršovaných skladeb formátu bylin, které opěvovali výdobytky sovětského světa – kolchozy, moskevské metro, Stalina...

Pozn.: Takřka exemplární syntetická verze, která stojí někde napůl mezi oněžskou a mezeňsko-pečorskou tradicí. Kompiluje epizody Тiна i SMRT do jedné byliny (pozoruhodný je motiv vytažení Svjatogora ze země jeho koněm). Také se vysvětluje jeho spánek na koni – je znaven po zdvihání tlumoku. Následuje tradiční průběh syžetu SMRT: setkání, tři útoky, kapsa, stížnost koně... Mnohem důkladněji je zde popsáno sbratření obou bohatýrů. Předání síly neproběhne ani jednou – Ilja Svjatogorovu nabídku dechu odmítne řka, že by jej země neunesla. Rozloučí se s ním a jede do Kyjeva.

1	Как не далече-далече во чистом во поли, Тута куревка да поднималася, А там пыль столбом да поднималася, - Оказался во поли добрый молодец,	Daleko, daleko v širém poli prach se zdvihl a tam v sloupu prachu zdvihlém - objevil se v poli dobrý mládenec,	1
5	Русский могучий Святогор-богатый. У Святогора конь да будто лютый зверь, А богатый сидел да во косу сажень, Он едет в поле, спотешается, Он бросает палицу булатную	ruský mocný Svjatogor-bohatýr. Svjatogorův kůň byl divě zvíře, a bohatýr seděl široký na dva sáhy, jede v poli a baví se, vyhazuje palici ocelovou	5
10	Выше лесушку стоячего, Ниже облаку да ходячего, Улетает эта палица Высоко да по поднебесью; Когда палица да вниз спускается,	над les stojící, pod oblaka plující, vylétá ta palice vysoko do nebes; když se palice snese níž,	10
15	Он подхватывает да одной рукой. Наезжает Святогор-богатый Во чистом поли он на сумочку да скоморошную. Он с добра коня да не спускается, Хотел поднять погонялкой эту сумочку, -	on ji chytá jednou rukou. Narazil Svjatogor-bohatýr v širém poli na tlumok skomorošský. S dobrého koně neslezl, chtěl zvednout ten tlumok bičem –	15
20	Эта сумочка да не ворохнется; Опустился Святогор да со добра коня, Он берет сумочку да одной рукой, - Эта сумочка да не шевелится; Как берет он обема рукам,	ten tlumok se nepohnul; slezl Svjatogor s dobrého koně, bere tlumok jednou rukou – ten tlumok se ani nehne; když jej bere oběma rukama,	20
25	Принатужился он силой богатырской, По колен ушел да в мать сыру землю, - Эта сумочка да не шевелится, Не шевелится да не поднимется. Говорит Святогор да он про себя:	vzepjal se silou bohatýrskou, po kolena se propadl do matky syré země – ten tlumok se ani nehne, nehne se, nepohne se. Povídá si Svjatogor pro sebe:	25
30	«А много я по свету еживал, А такого чуда я не видывал, Что маленькая сумочка да не шевелится, Не шевелится да не сдыхается, Богатырской силы не сдается».	„Mnoho jsem po světě najezdil, ale takový div jsem neviděl, že malinký tlumok se nepohne, nehne se, nezvedne se, bohatýrská síla na něj nestačí.“	30

35	Говорит Святогор да таковы слова: «Верно, тут мне, Святогору, да и смерть пришла».	Povídá Svjatogor taková slova: „Vidno, tu mně, Svjatogorovi, smrt přišla.“	35
	И взмолился он да своему коню: «Уж ты, верный богатырский конь, Выручай теперь хозяина».	A požádal on svého koně: „Aj ty, věrný bohatýrský koni, vytáhni teď svého pána.“	
40	Как схватился он да за уздечку серебряну, Он за ту подпругу золоченую, За то стремечко да за серебряно, Богатырский конь да принатужился, А повыдернул он Святогора из сырой земли.	Když se chopil za uzdičku stříbřenou, za ten popruh zlacený, za ten řemen stříbřený, bohatýrský kůň se se vzepjal a vytáhnul Svjatogora ze syré země.	40
45	Тут садился Святогор да на добра коня, И поехал по чисту полю Он ко тем горам да Араратским.	Pak posadil se Svjatogor na dobrého koně a vyjel do širého pole k těm horám Araratským.	45
50	Утомился Святогор, да он умаялся С этой сумочкой да скоморошной, И уснул он на добром коне, Заснул он крепким богатырским сном.	unavil se Svjatogor, vyčerpал se tím tlumokem skomorošským a usnul na dobrém koni, usnul silným bohatýrským snem.	50
55	Из-под далеча-далеча из чиста поля Выезжал старой казак да Илья Муромец, Илья Муромец да сын Иванович, Увидел Святогора он богатыря:	Z daleka, z daleka, z širého pole, vyjel starý kozák Ilja Muromec, Ilja Muromec, syn Ivanovič, uviděl Svjatogora bohatýra:	55
60	«Что за чудо вижу во чистом поли, Что богатырь едет на добром кони, Под богатырем-то конь да будто лютый зверь, А богатырь спит крепко-накрепко».	„Co za div to vidím v širém poli, co za bohatýra jede na dobrém koni, pod bohatýrem kůň je divé zvíře a bohatýr sní, silně, přesilně.“	60
65	Как скричал Илья да зычным голосом: «Ох ты гой еси, удалой добрый молодец! Ты что, молодец, да издеваешься, А ты спишь ли, богатырь, аль притворяешься, Не ко мне ли, старому, да подбираешься?»	Tak zakřičel Ilja zvučným hlasem: „Och ty, hej, udatný dobrý mládenče! To si ze mne děláš legraci, spíš snad, bohatýre, nebo to předstíráš a mě, starého, snažíš se přelstít? Ale na to ti mohu odpovědět.“	65
70	От богатыря да тут ответу нет. А вскричал Илья да пуще прежнего, Пуще прежнего да зычным голосом, От богатыря да тут ответа нет.	Od bohatýra ale odpověď nepřišla. A zakřičel Ilja silněji než předtím, silněji než předtím, zvučným hlasem, od bohatýra ale odpověď nepřišla.	70
75	Разгорелось сердце богатырское А у старого казака Ильи Муромца, Как берет он палицу булатную, Ударяет он богатыря да по белым грудям, А богатырь спит, не просыпается.	Rozhořelo se srdce bohatýrské starého kozáka Ilji Muromce, vzal on palici ocelovou, udeřil s ní bohatýra do bílé hrudi, ale bohatýr spí, neprobouzí se.	75
80	Рассердился тут да Илья Муромец, Разъезжается он во чисто поле, А с разъезду ударяет он богатыря Пуще прежнего он палицей булатною, Богатырь спит, не просыпается.	Rozčílil se Ilja Muromec, rozjel se v širém poli a s rozjezdem udeřil bohatýra silněji než předtím palicí ocelovou, bohatýr spí, neprobouzí se.	80
80	Рассердился тут старый казак да Илья Муромец, А берет он шалапугу подорожную, А не малу шалапугу – да во сорок пуд, Разъезжается он со чиста поля, И ударил он богатыря по белым грудям,	Rozčílil se starý kozák Ilja Muromec, a vzal svůj kyj cestovní, nemalý kyj – vážil čtyřicet pudů, rozjel se v širém poli a udeřil bohatýra do bílé hrudi	80

85	И отшиб он себе да руку правую. Тут богатырь на кони да просыпается, Говорит богатырь таково слово: «Ох, как больно русски мухи кусаются!» Поглядел богатырь в руку правую,	a zranil sám sebe do pravé ruky. Tu se bohatýr na koni probudil, povídá bohatýr taková slova: „Och, jak silně ruské mouchy kousají!“ Pohlédl bohatýr ke své pravé ruce,	85
90	Увидал тут Илью Муромца, Он берет Илью да за желты кудри, Положил Илью да он к себе в карман, Илью с лошадью да богатырскойей, И поехал он да по святым горам,	uviděl tam Ilju Muromce, vzal Ilju za žluté kudrny, vložil Ilju k sobě do kapsy, Ilju i s ořem bohatýrským, a vyjel na svaté hory, na svaté hory Araratské.	90
95	По святым горам да Араратским. Как день он едет до вечера, Темну ноченьку да он до утра, И второй он день едет до вечера, Темну ноченьку он до утра,	Pak jel celý den, až do večera, temnou nocí až do jitra, a druhý den jede až do večera temnou nocí až do jitra,	95
100	Как на третий-го да на денечек Богатырский конь стал спотыкаться. Говорит Святогор да коню доброму: «Ах ты, волчья сыть да травяной мешок, Уж ты что, собака, спотыкаешься?»	pak na třetí den, deníček, bohatýrský kůň začal klopýtat. Povídá Svjatogor taková slova: „Ach ty, vlčí žrádlo, ty měchu na trávu, pročpak, ty pse, klopýtáš?»	100
105	Ты идти не мошь аль везти не хошь?» Говорит тут верный богатырский конь Человеческим да он голосом: «Как прости-тко ты меня, хозяйнушко, А позволь-ка мне да слово вымолвить».	Ty jít nemůžeš, anebo vézt nechceš?“ Povídá věrný bohatýrský kůň lidským hlasem: „Odpusť mi, pánečku, a dovol mi se slovem ospravedlnit.	105
110	Третьи суточки да ног не складучи Я вожу двух русских могучих богатырей, Да й в третьих с конем богатырским. Тут Святогор-богатырь да опомнился, Что у него в кармане тяжелешенько;	Tři dny a noci bez přestávky vezu dva ruské mocné bohatýry, a třetího i koně bohatýrského.“ Tu si Svjatogor-bohatýr vzpomněl, co ho to v kapse tížilo; vzal Ilju za žluté kudrny,	110
115	Он берет Илью за желты кудри, Он кладет Илью да на сыру землю Как с конем его да богатырским. Начал спрашивать да он, выведывать: «Ты скажи, удалый добрый молодец,	položil Ilju na syrou zemi i s koněm bohatýrským. Začal se ptát, začal se dotazovat: „Pověz mi, udatný dobrý mládenče, z jaké jsi země a z jaké jsi hordy?»	115
120	Ты коей земли да ты какой орды? Если ты богатырь святорусский, Дак поедем мы да во чисто поле, Попробуем мы силу богатырскую». Говорит Илья да таковы слова:	Jestli jsi bohatýr svatoruský, tak pojedeme spolu do širého pole, vyzkoušíme spolu sílu bohatýrskou.“ Povídá Ilja taková slova: „Aj že ty, udatný dobrý mládenče!	120
125	«Ай же ты, удалой добрый молодец! Я вижу силушку твою великую, Не хочу я с тобой сражаться, Я желаю с тобой побрататься». Святогор-богатырь соглашается,	Vidím sílušku tvou velikou, nechci se s tebou střetnout, přeji si sbratřit se s tebou.“ Svjatogor-bohatýr souhlasil, s dobrého koně sestoupil	125
130	Со добра коня да опускается, И раскинули они тут бел шатер, А коней спустили во луга зеленые, Во зеленые луга они стреножили. Сошли они оба во белой шатер,	a rozbil bílý stan a koně vypustil na luhy zelené, na zelených luhách je přivázali. Vešli oni dva do bílého stanu	130
135	Они друг другу порассказалися, Золотыми крестами поменялися,	a jeden druhému vyprávěli, zlaté kříže si vzájemně vyměnili,	135

	Они с друг другом да побратались, Обнялись они, поцеловались, – Святогор-богатырь да будет больший брат,	a jeden s druhým ⁶⁷⁰ se sbratřili, objali se, políbili, Svjatogor-bohatýr bude větším bratrem,	
140	Илья Муромец да будет меньший брат. Хлеба-соли тут они откушали, Белой лебеди порушали И легли в шатер да опочив держать. И недолго, немало спали – трое суток,	Илья Муромец да будет меньший брат. Хлѣб се солі pojedli, білоу лабуѣ pohodovali a lehli si ve stanu k odpočinku. A nedlouho, nemálo spali – tři dni, na čtvrtý den se probudili	140
145	На четверты они да просыпалися, В путь-дороженьку да отправлялися. Как седлали они да коней добрых, И поехали они да не в чисто поле, А поехали они да по святым горам,	a pouť, cestičku se vypravili. Tak osedlali koně dobré, a vyjeli do širého pole, vyjeli na svaté hory, na svaté hory Araratské.	145
150	По святым горам да Араратским. Прискакали на гору Елеонскую, Как увидели они да чудо чудное, Чудо чудное да диво дивное: На горы на Елеонския	Dojeli na horu Olivetskou a uviděl div podivný, div podivný a vzácnost vzácnou: Na hoře Olivetské	150
155	Как стоит тут да дубовый гроб. Как богатыри с коней спустилися, Они ко гробу к этому да наклонилися, Говорит Святогор да таковы слова «А кому в этом гробе лежать сужено?»	stojí dubová rakev. Když bohatýři s koní sestoupili k oné rakvi se sklonili, povídá Svjatogor taková slova: „Komu je souzeno v té rakvi ležet?“	155
160	Ты послушай-ка, мой меньший брат, Ты ложись-ка во гроб да померяйся, Тебе ладен ли да тот дубовый гроб». Илья Муромец да тут послушался Своего ли братца большего,	Poslouchej, můj menší bratře, lehni si do rakve a změř, zda tobě padne ta dubová rakev.“ Ilja Muromec uposlechl svého bratra většího, lehl si, Ilja, do dubové rakve.	160
165	Он ложился, Илья, да в тот дубовый гроб. Этот гроб Ильи да не поладился, Он в длину длинен и в ширину широк. И ставал Илья да с того гроба, А ложился в гроб да Святогор-богатырь.	Ta rakev Iljovi nepadla, byla na délku dlouhá, na šířku široká. I vstal Ilja z té rakve a lehl si do ní Svjatogor-bohatýr.	165
170	Святогору гроб да поладился, В длину по меры и в ширину как раз. Говорит Святогор да Ильи Муромцу: «Ай же ты, Илья да мой меньший брат, Ты покрой-ка крышечку дубовую,	Svjatogorovi rakev padne, na délku padla a na šířku stejně tak. Povídá Svjatogor Iljovi Muromci: „Aj že ty, Iljo, můj menší bratře, přikryj mne víkem dubovým poležím si v rakvi, pokochám se.“	170
175	Полежу в гробу я, полюбуюся». Как закрыл Илья крышечку дубовую, Говорит Святогор таковы слова: «Ай же ты, Илюшенька да Муромец! Мне в гробу лежать да тяжелешенько,	Když jej zakryl Ilja víkem dubovým, povídá Svjatogor taková slova: „Aj že ty, Iljušenko Muromče! Z ležení v rakvi je mi přetěžko, nemám, co dýchat, je mi nevolno, otevři víko dubové, dopřej mi svěžího vzduchu.“	175
180	Мне дышать-то нечем, да тошнешенько, Ты открой-ка крышечку дубовую, Ты подай-ка мне да свежа воздуха». Как крышечка не поднимается, Даже щелочка не открывается.	Ale víko nelze zvednout, a ta skála se neotevřívá.	180
185	Говорит Святогор да таковы слова: «Ты разбей-ка крышечку саблей вострою».	Povídá Svjatogor taková slova: „Rozbij to víko šavlí ostrou.“	185

⁶⁷⁰ Dosl. „vzájemně“, ale jako „jeden s druhým“ překládám kvůli paralelismu s v. 135.

	Илья Святогора послушался, Берет он саблю вострую, Ударяет по гробу дубовому.	Ilja Svjatogora uposlechl, vzal šavli ostrou, udeřil do rakve dubové.	
190	А куда ударит Илья Муромец, Тут становятся обручи железные. Начал бить Илья да вдоль и поперек, – Все железные обручи становятся. Говорит Святогор да таковы слова:	Ale kam udeří Ilja Muromec, tam se objeví obruče železné. Začal bít Ilja zezdola i shora - všude se objevují obruče. Povídá Svjatogor taková slova:	190
195	«Ах ты, меньший брат да Илья Муромец! Видно, тут мне, богатырю, кончинушка. Ты схорони меня да во сыру землю, Ты бери-тко моего коня да богатырского, Наклонись-ка ты ко гробу ко дубовому,	„Ach ty, menší bratře, Iljo Muromče! Vidno, že zde je mi, bohatýrovi, konec. Pohřbi mne do syré země, vezmi si mého koně bohatýrského, nakloň se k rakvi dubové, já dýchnu ti do tváře bílé, tobě sílušku přidám.“ Povídá Ilja taková slova:	195
200	Я здохну тебе да в личко белое, У тя силушки да прибавится». Говорит Илья да таковы слова: «У меня головушка есть с проседью, Мне твоей-то силушки не надобно,	„Mám na hlavě již šediny, tvoji sílušky mně není třeba, mám svojí sílušky dostatek. Kdyby mi sílušky přibylo, nenesla by mne matka syrá země. A nepotřebuji tvého koně bohatýrského, neboť mně slouží věrně a oddaně starý Buruška chlupařoučký.“	200
205	А мне своей-то силушки достаточно. Если силушки у меня да прибавится, Меня не будет носить да мать сыра земля. И не надо мне твоего коня да богатырского, А мне-ка служит верой-правдою	„Mám na hlavě již šediny, tvoji sílušky mně není třeba, mám svojí sílušky dostatek. Kdyby mi sílušky přibylo, nenesla by mne matka syrá země. A nepotřebuji tvého koně bohatýrského, neboť mně slouží věrně a oddaně starý Buruška chlupařoučký.“	205
210	Мне старой Бурушка косматенький». Тута братьница да распростилися, Святогор остался лежать да во сырой земли, А Илья Муромец поехал по святой Руси Ко тому ко городу ко Киеву	Tehdy se bratři rozloučili, Svjatogor zůstal ležet v syré zemi a Ilja Muromec vyjel po svaté Rusi k tomu městu, ke Kyjevu, k laskavému knížeti, k Vladimírovi.	210
215	А ко ласковому князю ко Владимиру. Рассказал он чудо чудное, Как схоронил он Святогора да богатыря На той горы на Елеонские. Да тут Святогору и славу поют,	Vyprávěl o divu divném, jak pochoval Svjatogora bohatýra na té hoře Olivetské. A tak Svjatogorovi slávu pějící, a Iljovi Muromci chválu prokazují.	215
220	А Ильи Муромцу да хвалу дают. А на том былинка и закончилась.	A tím se bylinka také končí.	220

KENOZERO 1 – GILFERDING III, 265

„Svjatogor“

Zapsaná A. F. Gilferdingem 17. srpna 1871 ve vsi Rosjakova na Kenozere.

Autor: Ignatij Grigorjevič Treťjakov (58 let). Naučil se byliny od svého otce, ale většinu již zapomněl. I když přeje byliny, pochybuje o skutečnosti toho, co se v nich vypráví. (Gilf., sl. 1198)

Pozn.: Syžetu Smrt předchází nečekaně setkání Ilji se svým synem (obvykle Sokolník, ale zde Petr Zolotničanin), který se objevuje ve stepi jako hrozba pro všechny ostatní bohatýry a jediný Ilja má šanci se s ním měřit. Ilja syna ale nezabije a pustí jej na svobodu poté, o mu Petr řekne, že by měl spasit svou duši. Na to konto potkává Ilja Svjatogora a chce na něj zaútočit, neboť se domnívá, že jde o pohanského bohatýra. Třikrát na něj útočí, Svjatogor si jej dá kapsy, kůň si stěžuje. Pak jedou na Svaté hory, kde Svjatogor tuší, že zemře – zcela chybí motiv rakve.

1	По той дороге по латынские, стоит семь застав да богатырских. Перва застава – Илья Муромец, друга заставушка – Добрынюшка Микитьевич,	Na té cestě, na římské, stojí sedm hlídek bohatýrských. První hlídka – Ilja Muromec, druhá hlídečka – Dobryňuška Mikiťjevič,	1
5	третья застава – Алёша Попович млад. Под Алёшей стоял тутто Полешанин, Полешанин да Долгополянин. Было два братца родимые, Лука, Моисей – дети боярские.	тřetí hlídka – mladý Aljoša Popovič. Pod Aljošou stál Polesan [tj. obyvatel Poles], Polesan Dlouhopolský. Byli dva rodní bratři, Lukáš a Mojžíš, děti bojarské.	5
10	Те ли роды ты боярские охвочи они были долго спать, они проспали житьё-бытьё богатство. Проехал богатыр-от во чисто полё, у коня следы по целой обчине по барановы.	Ti byli z rodu bohatýrského, dovoleno měli dlouho spát, oni prospali bohatství žití i bytí. Projížděl bohatýr do širého pole, [jeho] kůň měl kopyta jako celá ovce či beran.	10
15	Поутру ставали-то ранешенько: «Кому у нас ехать за богатырем с угоною? «Послать Лука, Мосия – боярских детей, «оне ли роды ты боярские, «оне проспали житьё-богатство.	[Dalšího] jitra vstali, ráno raničko: „Kdo z nás má jet za bohatýrem, dohnat jej? Pošleme Lukáše a Mojžíše, bojarské děti, oni však jsou z rodu bohatýrského, oni prospali bohatství žití.	15
20	«Послать Добрынюшку Микитича.» Седлал Добрыня своего коня, уздal Добрыня своего коня, садился Добрыня на добра коня, поехал за богатырем с угоною,	Pošleme Dobryňušku Mikitiče.“ Osedlal Dobryňa svého koně, dal uzdu Dobryňa svému koni, posadil se Dobryňa na dobrého koně, vyjel za bohatýrem, dohnat jej,	20
25	застал богатыря-то во чистом поли, не доедучи до Киева-то двадцать вёрст. Сидит богатыр-от на добром кони, он мечет палку ту под облаки, до земли не допускаючи,	zastihl bohatýra v širém poli, nedaleko od Kyjeva, dvacet verst. Sedí bohatýr na dobrém koni, on vrhá palici pod oblaka, na zem ji nepouští,	25
30	на белы руки подхватаячи. Не смел Добрыня дати напуска, назад Добрыня ворочается, не путём он ехал не дорогою, приехал Добрыня к Ильи Муромцу:	bílýma rukama ji chytá. Neodvážil se Dobryňa k útoku, zpátky se Dobryňa vrací, po silnici nejel, ani po cestě, přijel Dobryňa k Iljovi Muromcovi:	30
35	- Я застал богатыря-то во чистом поли, - не доедучи до Киева-то двадцать вёрст. - Сидит богатыр-от на добром кони,	„Viděl jsem bohatýra v širém poli, nedaleko od Kyjeva, dvacet verst. Sedí bohatýr na dobrém koni,	35

	- мечет палку ту под облаки, - до земли не допускаючи,	on vrhá palici pod oblaka, na zem ji nepouští,	
40	- на белы руки подхватаячи, - не смел- то я да дати напуска. – Говорит Илья да таково слово: «Хоша й много рати удалого нет, «Нет на Илью да нет на Муромца.»	bílýma rukama ji chytá. Neodvážil jsem se na něj zaútočit.“ Povídá Ilja Taková slova: „Ačkoliv není nikdo z vojska udatný, to se netýká Ilji, netýká se to Muromce.“	40
45	Седдал Илья да своего коня, уздал Илья да своего коня, садился Илья да на добра коня, поехал за богатырём с угоною, застал богатыря-то во чистом поли,	Osedlal Ilja svého koně, dal uzdu Ilja svému koni, posadil se Ilja na dobrého koně, vyjel za bohatýrem dohnat jej, zastihl bohatýra v širém poli,	45
50	не доедучи до Киева пятнадцать вёрст. Сидит богатырь-от на добром кони, он мечет палку ту под облаки, до земли не доускаючи. Закричал Илья да громким голосом.	nedaleko od Kyjeva, patnáct verst. Sedí bohatýr na dobrém koni, on vrhá palici pod oblaka, na zem ji nepouští. Zakřičel Ilja hromovým hlasem.	50
55	У богатыря конь-от на колени пал, выскочил спод стремена багров жижнец. ⁶⁷¹ Поди жижнец да на свою волю, лови жижнец да осетра рыбу, споминай меня старого хозяйнища,	Bohatýrův kůň na kolena padl, vyskočil ze třmenů brunátný válečník. Pojď válečníku, o své vůli, lov, válečníku, rybu – jesetera, vzpomeň si na mne, starého hospodáře,	55
60	видно мне уже живу не быть. Полети сокол да на свою волю, лови лисицу да и зайца, споминай меня старого хозяйнища. Съехались оне ударились,	očividně je mi souzeno už nežít. Poleť, sokole, o své vůli, lov lišku a zajíce, vzpomeň si na mne, starého hospodáře. ??? Jeli proti sobě, srazili se,	60
65	друг-то друга ведь не ранили, оба из седел вон выпадали. Помог-то Бог да Ильи Муромцу, сбился Илья да на белы груди, вынимал ножищо он кинжалищо,	jeden druhého však nezranili, oba ze sedel vypadli. Pomohl Bůh Iljovi Muromcovi, spadl Ilja na [jeho] bílou hrud', vyňal nůž, vyňal dýku, chce udeřit do bílé hrudi.	65
70	хочет пороть да груди белые. И стал Илья да ево спрашивать: «Ты коей земли, да ты коей орды, «как тебя да именем зовут?»» - Я есть-то ведь из золотой орды,	A začal se jej Ilja ptát: „Z jaké jsi země, z jaké jsi hordy? Jakým tě nazývají jménem?“ „Jsem ze Zlaté hordy, [jsem] princ Petr Zolotničanin,	70
75	- Петр царевич Золотничанин, - тебе, Илья, да ведь я крестный сын. - Тебе полно, Илья, ездить по чисту полю, - побивать, Илья, тебе богатырей, - пора, Илья, тебе душа спасти. –	tvůj jsem, Iljo, křestní syn. Tobě je dáno, Iljo, jezdit v širém poli, pobíjet je ti dáno, Iljo, bohatýry, je na čase, Iljo, abys spasil svou duši.“	75
80	Ильи те речи прилюбилися, спустил богатура он на свою волю, сам поехал Илья да по чисту полю, застал богатура он во чистом поли, и думал: «Богатыр-от неверные.»	Iljovi se ta slova zalíbila, pustil bohatýra na svobodu a sám vyjel Ilja do širého pole, uviděl bohatýra v širém poli a pomyslel si: „To je pohanský bohatýr.“	80
85	Розгорелось у Ильи да ретиво сердцо, наганивал коня он со чиста поля, со чиста поля он во первой након,	Rozhořelo se Iljovo horlivé srdce, poháněl koně širým polem a v širém poli on poprvé	85

⁶⁷¹ Neví se, co to je. Jedno možné synonymum je *слиногонка*, nejspíš „slunečnice“...???

	ударил богатыря он палкою, и думал: «Богатыря с конём убил.»	удеřil bohatýra palicí a pomyslel si: „Bohatýra s koněm jsem zabil.“	
90	Сидит богатыр на добром кони, назад богатыр не оглянется. Рыгорелось у Ильи да ретиво сердце, наганивал коня он со чиста поля, со чиста поля он во второй након,	[Avšak] sedí bohatýr na dobrém koni, nazad se bohatýr neohlédne. Rozhořelo se Iljovo horlivé srdce, poháněš koně širým polem a v širém poli on podruhé	90
95	ударил богатыря он палкою, и думал: «Богатыря с конём убил.» Сидит богатыр на добром кони, назад богатыр не оглянется. Рыгорелось у Ильи да ретиво сердце,	удеřil bohatýra palicí a pomyslel si: „Bohatýra s koněm jsem zabil.“ [Avšak] sedí bohatýr na dobrém koni, nazad se bohatýr neohlédne. Rozhořelo se Iljovo horlivé srdce, poháněš koně širým polem	95
100	наганивал коня он со чиста поля, со чиста поля он во третий након ударил богатыря он палкою, и думал: «Богатыря с конём убил.» Сидит богатыр на добром кони,	a v širém poli on potřetí удеřil bohatýra palicí a pomyslel si: „Bohatýra s koněm jsem zabil.“ [Avšak] sedí bohatýr na dobrém koni, nazad se bohatýr neohlédne: tu se bohatýr nazad ohlédne:	100
105	назад богатыр отоглянется: - Я думал кусают русские комарики, - ажно славной богатырь Илья Муромец. – Взял Илью он и со конём в карман, возил-то он ведь трои сутки.	„Myslel jsem si, že mě kousají ruřtí komáři - a on to je slavný bohatýr Ilja Muromec.“ Vzal si Ilju i s koněm do kapsy, vozil ho tak po tři dny.	105
110	Святигор конь провещил ся языком человеческим: «Ты славный богатырь Святигор! «Тяжело возить мне двух богатырей, «третью лошадь богатырскую.» Он вынял Илью да из кормана вон,	Svjatigorův kůň promluvil lidským jazykem: „Ty slavný bohatýre Svjatigore! Těžko je mi vozit dva bohatýry a třetího koně bohatýrského.“ On vyjmul Ilju z kapsy ven, povídá Iljovi taková slova: „Pojeďme, Iljo, na svaté hory, tam já skonám. Půjde ze mne veliký pot; mého potu si poprvé lízni, poprvé lízni, podruhé lízni, [ale] potřetí, Iljo, nelízej, neunesla by tě matička syrá zem, neuvezl by tě kůň bohatýrský.“ Přijeli na svaté hory, začal Svjatigor skonat.	110
115	говорит Ильи он таково слово: - Ты поедем, Илья, да на святы горы, - я буду там да преставлятися. - Пойдѣ от меня уже великой пот, - ты моево поту-то након лизни,	Vyšel z něj veliký pot; Ilja toho potu si poprvé líznul, poprvé líznul, podruhé líznul, [ale] potřetí Ilja nelízal.	115
120	- након лизни да ты другой лизни, - третьяво накону, Илья, не лижи, - не стане носить матушка сыра земля, - не станут возить кони богатурские. – Приехали оне да на святы горы,		120
125	стал Святигор-от преставлятися. Пошел от нево уже великой пот, Илья тово поту-то након лизнул, након лизнул да он другой лизнул, третьяво накону Ильи не лизал.		125
130	Святигорово было преставление, Илья Муромца было погребение, над верхом воздвиг-то он чуден крест. Ай дидай-дидай боле вперед знай.	Svjatigor zemřel, Ilja Muromec jej pohřbil, nad mohylou vztyčil krásný kříž. Aj, didaj, didaj, více dál znej.	130

KENOZERO 2 – GILFERDING III, 270

„Svjatogor“

Zapsaná A. F. Gilferdingem 15. srpna 1871 ve vsi Krivcov na Kenozere.

Autor: Ivan Aleksandrovič Gurbin (60 let). Rolník, zabýval se výrobou hřebenu a zemědělstvím. Byliny se naučil od svého otce a cizích starců. Neuměl je zpívat, ale znal jejich obsah, který převyprávěl prozaickými slovy, jako pohádku. (Gilf., sl. 1210)

Pozn.: Pouze syžet Тiна, ale přítomen je tam Ilja Muromec. Svjatogor se chvástá o převracení země před Iljou – poté, co se ho ptal, zda má v sobě hodně síly. Proto i k neúspěchu se zdvihání brašny dochází před Iljovýmá očima. Samson-Svjatogor navíc po neúspěšném (jednorázovém zvedání brašen explicitně umírá a Ilja jej pohřbí).

1	Ездил-то Илья да по чисту полю Да наехал Илья на поляницу тут. И да едут с поляницей по чисту полю, Да ударил ёво палицей по буйной головы,	Jezdil Ilja po čistém poli a tu narazil na poljanici. ⁶⁷² A tak jedou s poljanicí po čistém poli a udeřil jej [!] palicí do bujné hlavy,	1
5	Да ударил ён тут во другие раз, Да ударил ён ведь тут да в третий раз, И розгорелось у ёво сердце богатырско, У того ли у Самсона Святигора у богатыря. Дал-то-ко Илью да за белы руки,	a udeřil pak podruhé, a udeřil potom potřetí, i rozhořelo se jeho srdce bohatýrské, u toho Samsona Svjatigora bohatýra. Vzal tedy Ilju za bílé ruce	5
10	И положил-то-ко Илью да во корман к себе, И дал-то-ко Илью да во кормани у себя. Еще стал туто ведь конь да попинатисе. - Еще что ты туто, волчья сыть да травяной мешок! Еще что ты туто ведь да запинаешься,	a položil si jej tedy k sobě do kapsy, dal si jej tedy do své kapsy. Hle, tu začal se kůň vzpínat: „Hle, co to děláš, ty vlčí žrádlo, měchu na travu!“ Hle, co se to tu vzpínáš,	10
15	Еще разве ты незгоду мне-ка ведаёшь? И да провещился ведь конь языком человеческим: - Еще где мне-ка возить да двух богатырей с конём. И вынимал туто Самсон Илью да из кармана тут,	hle, copak nevíš, jaké soužení mi působíš?“ A tu promluvil kůň lidským jazykem: „Hle, musím vézt dva bohatýry s koně.“ I vyjmul tedy Samson Ilju z kapsy a jeli s Iljou po svatých horách,	15
20	Да поехали с Ильей да по святым горам, Еще стал Самсон-Святигор тут выпрашивать: - Да велика ли в тебе да еще сила есть? - А й во мне еще сила небольшая есть, Еще только побиваю я ведь храбростью свдей.	hle, začal se Samson-Svjatigor vyptávat: „A zdalipak máš v sobě hodně síly?“ „Aj, v sobě mám ještě málo síly, hle, zatím vyhrávám jen svojí chrabrostí.“	20
25	- И да славные Илья да ведь ты Муромец! Да ведь во мне-то сила да такая есть, Кабы в земню-то обšíрности был столб, Да как был бы-то в небёсной вышины, Да кабы было в столбі в этом кольцо,	„Ty slavný Iljo, ano, ty, Muromče! Nu, já mám v sobě tolik síly, že kdyby v široširé zemi byl sloup, jenž by sahal do nebeské výšiny, a kdyby byl v tom sloupu kruh, otočil bych celou zemi podnebeskou.“	25
30	Поворотил бы я всю землю подвселенную. И поехали-то тут они да по святым горам, И наехали на тех они на святых горах, Да лежит туто ведь две сумы переметные, И говорит туто Самсон да таково слово:	A jeli oni [дál] по svatých horách, a narazili oni na těch svatých horách, jak leží tam brašny přesramenné, a povídá Samson taková slova:	30

⁶⁷² Svjatogor je tu nazýván poljanicí, zřejmě analogicky k tomu, jako jindě je чудовище, apod.

35	- Уж ты славные Илья да ты Муромец! Соходи-ко ты, Илья, да со добра коня, И каки тѹто лежат две сумы переметные, Поздымай-то ты сумы переметные. Соходил-то-ко Илья да со добра коня,	„Hej, ty slavný Iljo, ano, Muromče! Sestup, Iljo, s dobrého koně, a jak tu leží dvě brašny přesramenné, zvedni ty brašny přesramenné.“ Sestoupil Ilja s dobrého koně	35
40	И он примается за ты сумы за переметные, Еще те ли сумы с места не здымаются. Соходил-де ведь Самсон да со добра коня Еще сам-то за сумы да принимается, Еще те ли-де сумы да с места не здымаются,	а jímá se těch brašen přesramenných, ale hle, ty brašny se z místa nehnou. Sestoupil tedy Samson s dobrého koně, hle, sám se brašen jímá, ale hle, ty brašny se z místa nehnou,	40
45	А все жилы и суставы у Самсона ропущаются, И по колену-то в землю Самсон убирается. (Тут Илья его и похоронил.)	všechny Samsonovy žíly a klouby se rozpouštějí a po kolena se do země Samson noří. (A tam jej Ilja pohřbil.)	45

KENOZERO 3 – GILFERDING III_273 – IM 1958, 3

„Ilja Muromec a Svjatogor“

Zapsaná A. F. Gilferdingem 14. srpna 1871 u Kenozera, 40 km severozápadně od Kargopolu, Oloněcká gubernie.

Autor: Pjotr Jakovlevič Menšikov (52 let), pocházel z Tambasezera, JZ od Kenozera. Většinu bylin se naučil v mládí od svého otce, část i od cizích lidí. Kvůli rolníci a péči o rodinu prý zapomněl na většinu bylin, co znal. (Gilferding, sl. 1216)

Pozn.: Není tu motiv nevěrné ženy (jako v žádné kenozerské variantě). Poeticky je prý text jeden z nejkvalitnějších i přesto, že není zcela dokončen mytém předání síly (IM 1958, s. 473). Vztah Svjatogora k Iljovi je ryze benevolentní, chybí motiv zákeřného předání síly.

1	Ездил-то стар да по чисту́ полю, Выехал стар да на Святы́е горы́, Да наехал стар да на богаты́ря. А богаты́рь едет на кони́ да дремлет он.	Jezdil starý po širém poli, vyjel starý na Svaté hory a narazil starý na bohatýra. A bohatýr jede na koni a dřímá.	1
5	Что это за чудо есть? Сильние могучие богаты́ре Мог ба выспаться да во белом шатри. Да розъехался Илья Муромец, Да ударил богаты́ря крепко-накрепко,	Co je to za podivnost? Silní a mocné bohatýři se přece mohou vyspat v bílém stanu. I rozjel se Ilja Muromec A udeřil bohatýra silně, přesilně,	5
10	Богаты́рь еде всё вперед. — Ах да что я за сильнии богаты́ре, От моей руки никакой богаты́рь не мог на кони́ усидеть, Дай-ко розъедусь во вторы́е раз. Как розъехался Илья Муромец,	Bohatýr [ale] jede dál vpřed. „Ach, co jsem to za silného bohatýra? Pod mou rukou se žádný bohatýr nemohl udržet na koni v sedle. Rozjedu se podruhé.“ Když se rozjel Ilja Muromec	10
15	Да ударил крепко-накрепко, Богаты́рь еде всё вперед. — Что это за чудо есть? Видно, я ударил худо ево. Как розъехался Илья да он ведь в третий раз,	A udeřil silně, přesilně, Bohatýr jede dál vpřed. „Co je to za podivnost? Zřejmě jsem ho udeřil málo.“ Když se rozjel Ilja tentokrát už potřetí,	15
20	Как ударил богаты́ря крепко-накрепко, Да ударил ево плотно-наплотно. Тут-то богаты́рь пробудился ото сна. Хватил-то Илью да своей право́ю рукой, Положил-то Илью да к себе в корман,	Když udeřil bohatýra silně, přesilně, ba udeřil ho pevně, přepevně, tu se bohatýr probudil ze snu. Uchopil Ilju svou pravou rukou, vložil si Ilju k sobě do kapsy,	20
25	Возил-то Илью да двои сутоки, Да на третьи сутки конь и стал потыкаться, У коня-то стали ножки подгибаться. Как ударил Святогор да своево доброго коня: — Что ты, конь, потыкаешься?	vozil Ilju po dva dny a na třetí den kůň začal klopýtat, nožky se koni začaly podlamovat. Tu udeřil Svjatogor svého dobrého koně: „Co se to, koni, potíš?“	25
30	Говорит-то конь таково слово: — Как мне-ка-ва да не поткнутися? Вожу я третьи сутоки Двух сильниех могучиех богаты́рей, Третьего вожу коня да богаты́рского.	Povídá kůň taková slova: „Jak bych se nepotil? Vezu už po tři dny dva silné a mocné bohatýry a třetího vezu koně bohatýrského.“	30
35	Тут Святогор вынимал Илью да из кармана вон, Но раздёрнули шатер белополотняной, Стали с Ильей да опочик держать. А побратались они крестами с Ильей	Tu Svjatogor vyňal Ilju z kapsy ven a postavili stan běloplátěný, začali s Iljou držet odpočinek. I pobratřili se s Iljou Muromcem kříži,	35

	Муромцем, Назвались они крестовыма братьями. Но ездили-гуляли по Святым горам, 40 Съезжали-то они да со Святых ведь гор На те ли на площади широкие, На те ли лужка они зеленые. Как увидели-то они чудо-чудноё, Чудо-чудноё да диво-дивноё: 45 Как состроен стоит да ведь бёлой гроб. Говорит-то Илья да таково слово: — Ты послушай-ко, крестовой ты мой брателко, Для ково ж этот гроб состроен есть? Соходили они да с кóней добрых, 50 Ложился-то Илья да во сей-от гроб, А Святогор-от говорил да таково слово: — Ты послушай-ко, крестовой ты мой брателко, Не для тебя сей гроб состроен есть, Дай-ко я ведь лягу да во сей-от гроб. 55 Дак лег Святогор во сей гроб спать, Говорил Святогор да таково слово: — Ты послушай-ко, крестовой мой да брателко, Да закрой-ко меня дощечками дубовыми. Говорил-то Святогор да таково слово: 60 — Ты послушай-ко, крестовой мой ты брателко, Хорошо здесь во гробе жить, Ну-тко, крестовой мой ты брателко, Открой-то дощечки дубовые. Как Илья Муромец стал открывать дощечки дубовые, 65 Да не может оторвать никакой доски. — Да ты послушай-ко, крестовой мой брателко, Не могу я открыть никакой доски. — Ты послушай-ко, крестовой ты мой брателко, Да Илья ведь Муромец! 70 Бей-ко своей боевою-то палицею. Илья-то начал палицей бить: Куды ударит — туды обручи железные. Говорил-то Илья да таково слово: — Да ты послушай-ко, крестовой ты мой брателко! 75 Куда ударю — туды обручи железные. Говорил-то Святогор да таково слово: — Ты послушай-ко, крестовой ты мой брателко! Видно, мне-ка туто бог и смерть судил. Тут Святогор и помирать он стал, 80 Да пошла из его да пена вон, Говорил Святогор да таково слово: — Ты послушай-ко, крестовой ты мой брателко! Да лижи ты возьми ведь пену мою, Дак ты будешь ездить по Святым горам, 85 А не будешь ты бояться богатырей, Никакого сильного могучего богатыря.	nazvali se křestními bratry. A jezdili, projížděli se po Svatých horách, sjeli oni z těch Svatých hor na ty stepi široké, na ty paloučky zelené. Tu uviděli zvláštnost zvláštní, zvláštnost zvláštní a div podivný: Jak vyrobena tam stojí bílá rakev. Povídá Ilja taková slova: „Poslouchej, můj křestní bratříčku, pro koho asi je ta rakev vyrobena?“ Sestoupili oni s koní dobrých, položil se Ilja do oné rakve, ale Svjatogor povídá taková slova: „Poslouchej, můj křestní bratříčku, pro tebe ta rakev vyrobena není, ukaž, nyní si do té rakve lehnu já.“ Tak si lehl Svjatogor do oné rakve, Povídá Svjatogor taková slova: „Poslouchej, můj křestní bratříčku, zakryj mne deskami dubovými.“ Povídá Svjatogor taková slova: „Poslouchej, můj křestní bratříčku, dobře se tu v rakvi žije, nu ale, můj křestní bratříčku, odkryj desky dubové.“ Když Ilja začal odkrývat desky dubové, Nemůže odebrat ani jednu desku. „Poslouchej, můj křestní bratříčku, Nemohu odkrýt ani jednu desku.“ „Poslouchej, můj křestní bratříčku, Iljo, bratře, Muromče! Bij svou bojovou palicí.“ Ilja začal palicí bít: Kam udeřil, tam obruč železná. Povídá Ilja taková slova: „Poslouchej, můj křestní bratříčku! Kam udeřím, tam obruč železná.“ Povídá Svjatogor taková slova: „Poslouchej, můj křestní bratříčku! Je vidět, že zde mi Bůh smrt určil.“ Když Svjatogor začal umírat a šla z něho pěna ven, povídá Svjatogor taková slova: „Poslouchej, můj křestní bratříčku! Lízni si, vezmi si pěnu mojí, pak budeš jezdit po Svatých horách a nebudeš se bát bohatýrů, žádného silného mocného bohatýra.	
--	---	---	--

ZIMNÍ BŘEH 1 - MARKOV 61

„Svjatogor a Ilja Muromec“

Zapsaná A. V. Markovem na Zimním břehu Bílého moře, Nižňaja Zolotica.

Autor: Marfa Semjonovna Krjukova (23 let), gramotná. Učila se od učitele dvě zimy, když jí bylo 8 a 9 let. Ráda četla. Většinu svých bylin a duchovních písní má od svého děda, Vasilije Leontěviče.

Pozn.: Styl narace Marfy Krjukovové je velmi rozvláčný a originální. Díky tomu dodává syžetu mnoho dalších, osobnějších fazet (hrdinové reflektují svoje konání, vzpomínají na minulost atd.), což je pro epický styl nezvyklé. Syžet má řadu styčných bodů s On2, nicméně Krjukovové vkládá do úst Svjetogorovi ženy unikátní příběh o tom, jak si ji „přesilný a přestrašný“ bohatýr vybral za ženu, že není šťastná a že jí Svjetogor učinil silnou pomocí piva (*бpазу*). Žena pak odhalí Ilju na stromě a strčí jej obrovi do kapsy. Když kůň následně tuto skutečnost odhalí, Svjetogor ženě setne hlavu a s Iljou se sbratří. Narazí společně na rakev podle klasického mustru: Zkouší ji oba, Svjetogor je v ní uvězněn, Ilja jej zkouší osvobodit, ale nedaří se... Předání síly probíhá pomocí dechu; přítomný je motiv „mrtvého dechu“. Svjetogor na konci Iljovi žehná.

Lit. vlivy: Na základě mnoha styčných unikátních prvků s On2 je zjevné, že jde o literární ovlivnění. Podle Novikova je vliv Bogdanovovy On2 (= Rybn. 51) patrný na všech úrovních syžetu i obsahu: Iljův úkryt na stromě, žena v truhlici, žádost o přivázání koně, atd. Některé motivy, zejména ty spojené se Ženou, jsou však dodány samotnou Krjukovovou, což podle mého názoru dodává variantě na zajímavosti. Srov. Ю. Новиков, *Былина и книга*, s. 37.

1	Поездка Илья Мурамця во чисто полё. Поежает Илья Мурамец да во чисто полё. Как приехал он скоро во чисто полё, увидал-то он во поле ископоть-ту лошадиную;	Выправа Ilji Muramce do širého pole. Vypravuje se Ilja Muramec do širého pole. Jak přijel rychle do širého pole, uviděl v poli stopy koňských kopyt;	1
5	как сам он старой приподумласе: «Ише пито же ето за такоё удивление? Шше какой очунь богатырь сильный-от разгуливать? Потому я замечаю-то, что ево-то конь ведь богатырьской-от.	a sám se, starý, pozamyslel: „Hle, copak je to za takový div? Hle, jaký tak silný bohatýr [tudy] projížděl? Vidím [ony stopy] proto, že jeho kůň je vpravdě bohatýrský.	5
10	Мне-ка ехать ли туда, али не ехать-то, догонять его ли мне, осталить-ли? Кабы знал я, старой, что есь етот богатырь-от не очунь сильнэй-от, Состоял бы я с ним, ево тогды бы победил-то ведь Кабы летами-ти да он ведь со мной наравне,	Mám tam jet, anebo nemám, dohoním ho, [nebo] nedohoním? Kdybych věděl, já starý, že je tento bohatýr nepřiliš silný, setkal bych se s ním a tehdy bych ho porazil. Kdyby mi věkem byl naroveň,	10
15	не пострашилсе бы, от него смерть я принял-то бы; если летами он ведь очунь молодой-от, победить меня Илью, да Илью Мурамця, мне-ка старому не честь будёт, не похвальба мне богатырская, что от молодого богатыря да смерть случитца-то.	jestli věkem by však byl velmi mlád, a porazil by mě, Ilju, Ilju Muramce, mně starému nebude [náležet] ani čest, ani chvála bohatýrská, když od mladého bohatýra smrt mi nastane.	15
20	Как не будет-то ведь всё, да как не писано: Когда я был-то ведь не владел-то, не ходил да на резвых ногах, приходили ко мне всё ведь ангелы, говорили-то мне таки речи, рассказывали: «Что не бойсе ты ведь, казак Илья Мурамец,	Ale tak to vše nebude, protože to není psáno: Když jsem byl [ještě] nemohoucí, nechodil jsem na bujných nohách, přišli ke mně všichni andělé, hovořili ke mně taková slova, povídali: „Neboj se přece, kozák Iljo Muramče,	20
25	ише сильнэй-от ты руськой богатырь-ет, ише бейсе ты со всема богатыреми, ты бойсе-ко; тебе, старому, в чистом поле смерть не писана.»» Как поехал-то тогда да Илья Мурамец, как по той-то он путе-дороженьке,	hle, jsi silný ruský bohatýr, hle, bij se všemi bohatýry, neboj se; tobě, starému, smrt v širém poli není psána.“““ Jak jel tehdy Ilja Muramec, jak jel po té cestě-cestičce,	25

30	<p>приезжает он скоро в чисто поле, увидал-то в поле да бел полотъненной шатёр; заходит он скоро в шатёр полотъненной; увидал он во шатре кровать да всё железную, железную-ту кровать богатырскую;</p>	30	<p>přijel on rychle do širého pole, uviděl tu v poli bílý plátěný stan; vešel rychle do stanu plátěného; uviděl ve stanu lůžko železné, železné lůžko bohatýrské;</p>
35	<p>увидилсе он да той кровати-то: (В) долину была кровать да сорока сажень, в ширину была да сорока сажень. «Ише хто на етой кровати ночоват-лѣжит, ише какоѣ его чудо чудноѣ?</p>	35	<p>uviděl, že to lůžko, na délku mělo lůžko čtyřicet sáhů, na šířku mělo čtyřicet sáhů. „Hle, kdo to na tom lůžku spává-leží, hle, co to je div divoucí?</p>
40	<p>Но⁶⁷³ неверной ли какой да злой тотарин-от, он руськой ли могучой наш богатырь-от? Уж я седу-то покушаю за его стол-от всё как за дубовой-от, я за ту-ли за салфетку всё ведь браную, я полью-то, поем, всё покушаю.»</p>	40	<p>Snad je to jakýsi nevěřící zlý Tatar, či snad je to statný náš bohatýr? Však zkusím si sednout za jeho stůl dubový, já za ten ubrus válečnický, já popiju, pojím, všechno ochutnám.“</p>
45	<p>Как во ту пору, во то время проговорил-то конь его, да лошадь добрая: «Ты зачем-то, Илья Мурамец, прельстился-то на богатырской-от ты шатёр белый полотъненный? Как за тем столом-то кушат-то богатырь с молодой женой;</p>	45	<p>Ale v tu chvíli, v ten okamžik, promluvil jeho kůň, oř dobrý: „Proč ses, Iljo Muramče, dal okouzlit bohatýrským stanem, bílým, plátěným? Za tím stolem jídá bohatýr s mladou ženou;</p>
50	<p>у ево-то есь жона да всё красавица. Я скажу тебе, мой ласковой хозяин-от; извини-ко только, чего я тебе да расскажу-то ведь; ты послушай-ко речей да справедливых-то: Выходи-ко вон да из бела шатра.</p>	50	<p>má ženu opravdovou krasavici. Povídám ti, můj laskavý pane; promiň mi, co já ti teď povím; poslechni spravedlivou řeč: Vyjdi ven z bílého stanu.</p>
55	<p>Чесы у нас ведь все проходят-то, что-которы ведь у нас назначены. Воротятца скоро супруги из чиста поля, станут здесе пить-то, есь да веселитце-то, разной игрой они станут да забавлятьце-то,</p>	55	<p>Cti se u nás dostává těm, kteří jsou jí hodni. Vrátí se brzy manželé z širého pole, začnou zde pít a veselit se, různými hrami začnou se zabavovat, hle, všelijakými hrami, kartami.</p>
60	<p>ише в те-то всяки игры они, в карточки. Я скажу тебе: полезай ты на сырой-от дуб, а коня поставь суда, да за сырой-от дуб, а не вежи ты его к себе к дубу, отпусти коня волей гулять да во чисто поле.</p>	60	<p>nech koně se volně toulat v širém poli. Poslechni mé rady.“ Vyšel starý z bílého stanu, vylezl rychle na syrý dub a koně vypustil do širého pole. V tom uslyšel div divoucí:</p>
65	<p>Ты послушай моево да наказаньница.» Выходил старой да из бела шатра, залезал он скоро всё на сырой дуб, а лошадь отускал да во чисто полѣ. Вдруг он услышил чудо чудноѣ:</p>	65	<p>Zahřměl jakoby hrob odkudsi, vzedmula se vichřice nemalá ze všech čtyř stran; potemnělo modré nebe, zachvěla se matička syrá zem.</p>
70	<p>Как згремел-то будто гром-ро где, здушовавала-то погодушка немалая как со всьех с четыре сторон-то; потемьнело небо синее, задрожала матушка сыра земля.</p>	70	<p>Uviděl, jak jede kůň bohatýrský, na koni sedí jezdec, hle, ruský statný bohatýr, jemuž jméno dáno Svjetogor bohatýr; na ramenou nese křišťálovou truhlici.</p>
75	<p>Увидал он — едет конь да богатырской-ет, на коне-то сидит всадник-от, ишше тот-ли руськой-от могучой-от богатырь-ет, что по имени да Светогор⁶⁷⁴ богатырь-ет; на плечах-то он дѣржит хрустальнѣй-от раецьот.⁶⁷⁵</p>	75	<p>Sundal ji rychle se svých ramen bohatýrských, vsunul do kapsy ručku pravou,</p>
80	<p>Он снимал-то ево-то скоро со своих плечей да богатырских-то, он пихал в корман да ручьку правую,</p>	80	<p></p>

⁶⁷³= нонь

⁶⁷⁴Марков: А. М. Кгјukova (matka?) nikdy neslyšela tuto starinu, ale slyšela jméno Jegor-Svjetogor.

⁶⁷⁵Марков: А. М. Кгјukova ji opravila na ларець, ale její dcera trvala na svém.

	вынимал-то из кормана ключь да золочёной-от, отмыкал-то он раець хрустальнѣй-от, выпускал-то он свою да молодую жену.												
85	'не сажали за столы да белодубовы, 'не покушали за всё поели-то, оне попели напитокок да розноличных-то, поутешались игрой в карточки. Говорит-то он богатырь таковы речи:												
90	«Теперь пора ведь мне-ка всё да на покой лекчи.» Тут послала на ево-то скоро молода жона на ево-то кровать перину всё пуховую, она легла подушоцьки, зголовьицѣ, пуховыя, она клала одеяло соболиное.												
95	Он ведь лез скоро да на кровать богатырскую, он заснул да сном крепким да богатырским-то. Она скоро выходила из бела шатра, 'на пошла гулять да по чисту полю; она с час поры да всё росхаживала,												
100	золотым персьнѣм да всё поигрывала; с руке на руку-ту персьтень перебрасывала: «Когда была я на своей родимой-то на стороне, находилась когды красной девушкой, гуляла всё ведь я да в зеленом саду;												
105	ты ведь был у мня ведь, персьтень, на правой руке. Я рвала-то разны-ти расьтенья всё садовые, распевала веселы-ти песни девыя; а слышали-то тогда да как девицы-ти, да все мои подружоцьки; приходили-то оне ведь все да приехали-то, увеселяли-то миня, да красну девушку.												
110	Приехали-то ведь к нам да тут скоплялись-то все ведь руския могучи-ти богатыри; оне гуляли с нами по зеленому саду. В одну пору-ру ведь я да загуляласе;												
115	как увидала — едѣт-то из поля всё богатырь-от, что пресильнѣй-от да всё прешрашнѣй-ет. Увидал-то он миня, да красну девицу; я пондравилась ему, да красна девица. Он заехал всё к моим родителям												
120	предлагать на мне да всё ведь свататьце. Устрашились то мои чесны родители. Не спросили 'ни-то миня-то, не доложили, что жалаю ли ведь я, да не жалаю-то; они взяли-то миня да всё просватали												
125	за того-ли за богатыря за сильнѣго. Я живу-то ведь теперь да не красуюсе: Мне-ка негде-то теперь да розгуляйтце-то; как ведь нечем-то он меня да не утешил-то ише мой супруг да всё ведь милой-ет.												
130	Мы сядели в одну пору с ним, одну соль да кушали, роспивали мы питья да розноличныя. Он ведь взял в стохан себе браги налил-то, не допил-то дна да мне-ка отдал-то: «Доповай ты, моя всё да молода жона.»												
135	Как ведь не хотелось мне-ка выпить-то; - побоялась я ево да не послушать-то. Когда допила я всё да из стокана-та, почувствовала в себе силушку великую; я роздумала, что он меня поленицей зделал												
		вындal z kapsy klíč zlatý, odemknul truhlici křišťálovou, propustil svou mladou ženu. Sedli si za stoly bělodubové, ochutnali, ze všeho pojedli, popili nápojů rozličných, potěšili se hrou v karty. Povídá bohatýr taková slova: „Teď je čas, abych si pokojně lehl.“ Tu rychle položila mladá žena na jeho lože duchnu péřovou, položila podušky, polštáře péřové, dala mu deku sobolí. On rychle vlezl na lože bohatýrské a usnul snem tvrdým, bohatýrským. Ona rychle vyšla z bílého stanu, šla se procházet v čistém poli; tak se tedy procházela, se zlatým prstenem si pohrávala, z ruky na ruku prsten předávala: „Když jsem byla ve své rodné zemi, byla jsem krásnou dívkou, procházela jsem se v zeleném sadu; tebe jsem měla, prstene, na pravé ruce. Trhala jsem různé rostliny v sadu, zpívala si veselé písně dívčí a poslouchali mne tehdy dívky, mé družky; přišli ony všechny, přispěchaly, rozveselily mne, krásnou dívkou. Přijeli k nám však, srotili se, všichni ruští statní bohatýři; procházeli se s námi po zeleném sadu. Najednou jsem se zatoulala a uviděla jsem – jede z pole bohatýr, který je přesilný a přestrašný. Uviděl mne, krásnou dívkou; líbila jsem se mu, krásná dívka. On zajel k mým rodičům, nabídnul mi sňatek. Zalekli se mí čestní rodiče. Neptali se mne, nedali zprávu, jestli si to přeji, či nepřeji; oni mě nechali zasnoubit za toho bohatýra silného. Nyní žiji, ale neskvím se: Nemám nyní, kde se procházet, není nic, čím by mne potěšil, hle, můj manžel milý. Seděli jsme jednou s nim, sůl jsme jedli, popíjeli jsme nápoje rozličné. On si do sklenice piva nalil, nedopil do dna, ale mně ji podal: „Dopij to, má mladá ženo.“ I když se mi nechtělo to vypít, bála jsem se ho neuposlechnout. Když jsem dopila ze sklenice vše, pocítila jsem v sobě velikou sílu; přemýšlela jsem, že ze mne učinil polenici bohatýrskou.	85	90	95	100	105	110	115	120	125	130	135

	богатырьскою.		
140	Он не ездит-то ведь на свету Русь, потому что не подынет матушка сыра земля; всё здесе, но горам Светым розьеживать.» Как она огленулась-то назадь да на сырой-от дуб, увидала она Илью Мурамця.	140	Он nejezdí však po svaté Rusi, protože ho neunese matička syrá zem; pouze zde, po horách Svatých projíždí se.“ Když se ohlédla dozadu na syrý dub, uviděla Ilju Muramce.
145	Она хватала ево за желты кудри, принесла ево в руках да ко белу шатру, спустила ево в корман спуругу-ту, розбдуила-то ево да розтреложила от того крепка-та сна да богатырскогo: «Что пора нам ехать, опять по Светым горам розгуливать.»	145	Chytila ho za žluté kudrny, přinesla ho v rukách do bílého stanu, vložit ho do kapsy manželovi, probudila ho a vyrušila z toho tvrdého sna bohatýrského: „Nastal čas vyjet, opět po Svatých horách projíždět se.“
150	Он ведь скоро от крепкого сна да пробужаитьца, ключевой водой да умываитьца; белым полотенцем утираитьца; убирал-то он ведь скоро-то белой шатёр посадил жону в хрустальней-от раець-от как,	150	On se rychle z tvrdého sna probouzí, zřídelní vodou se umývá; bílým plátnem se utírá; uklidil rychle bílý stan, posadil ženu do křišťálové truhlice a zamknul ji zlatým klíčem.
155	замыкал её-то он да золотым ключом. Поежали оне да по Съветым горам. Как падал ево доброй конь да на резвы ноги: «Тежело-то мне везти да не под силу-ту: Раньше я возил тибя, богатыря	155	Jeli po Svatých horách. Tu napadal jeho dobrý kůň na bujné nohy: „Těžko je mi vézti a nemám na to sílu: Dříve jsem tě vozil, bohatýra, i tvou ženu bohatýrskou;
160	што-то есь богатырь-от—будет теперь третьим-то он сидит у тибя в кормане-то.» Он пехал-то свою ручку правую, вынимал-то из кормана Илью Мурамця:	160	a ještě další bohatýr – bude to už třetí – sedí u tebe v kapse.“ On vsunul svou ručku pravou, vyndal z kapsy Ilju Muramce:
165	«Ты скажи, скажи ты, всё богатырь-ет, почему ты ко мне зашил во мой-от глубок корман?» «Не своей-то я зашол волей-охвотою; мня спустила-то твоя да молода жона.» Он отмыкал-то скоро всё хрустальней раець-от как,	165	„Pověz, pověz mi, bohatýre, proč jsi byl schovaný u mě v hluboké kapse?“ „Nebyl jsem schovaný po své vůli, po chuti; vložit mne tam tvoje mladá žena.“ Odemknul rychle křišťálovou truhlici, propustil svou mladou ženu;
170	выпускал-то он свою да молоду жену; он хватал тогда да саблю острую, сказьнил он у жене да буйну голову. Он ведь зачел всё выпрашивать: «Ты скажи-ко мне, да доброй молодець, ты какой-то ведь как руськой-от богатырь-ет?»	170	usekl ženě bujnou hlavu. A začal se vyptávat: „Pověz mi, dobrý mládenče, jakýpak ruský bohatýr to jsi?“ Pravil mu Ilja Muramec: „Přijel jsem ze svaté Rusi: Buďme křesťní bratři – jsem Ilja Muramec, vyměňme si kříže jednozlaté, a nazvu tě svým křesťním bratrem.“
175	Росказал ему да Илья Мурамец: «Как приехал я ведь цо сяветой Руси: Покрестоваимце мы с тобою — я да Илья Мурамец, что тима-ти ведь крестами однозолочеными; назову-то я тибя братом крестовым-то.»	175	„Já Svjetogor budu bratrem starším; ty však budeš, Iljo, bratrem mladším, naučím tě všem výpravám bohatýrským, hle, všem bitvám, všem hrdinským činům bohatýrským.“ Když jeli po Svatých horách, naučil Svjetogor Ilju Muramce všem hrdinským činům bohatýrským.
180	«Я ведь буду Светогор да братом старшим-то; ты ведь будь-ко-се, Илья, да братом младшим-то, научу-то я тибя всем поездам да богатырским-то, ише всем битвам, всем подвигам богатырским-то.»	180	Když se jednou v poli projížděli, uviděli železnou rakev; rychle si tam pospíšili:
185	Как поехали оне да по Съветым горам, научил-то Светогор да Илью Мурамця как всем подвигам-то да богатырским-то. Как в одну пору они в поле розгуливали, увидали-то оне да гров железной-ет;	185	Co je to za div, a hle, kdo se má do té rakve, čím tělo se má v ní položit?
190	оне скоро-то туда да поспешили-то: Что за такоё есь ведь чудо-то, Шше кому-то в етом гробе, чьему телу будет-то лэжать-то ведь? Говорит Съветогор-я Ильи Мурамцю: «Ты лёжись-ко, брат крестовой, по сибе померей-ко:	190	Povídá Svjetogor Iljovi Muramci: „Lehni si, křesťní bratře, podle sebe vyměř:

<p>195 Не тебе ли в ём да всё лёжать будёт?» Повалилсе Илья в гроб ведь Мурамецъ; – он малой по ём лёжит, как маленькой ребёнок-от. «Выходи-ко-се, крестовой братенко; не тебе да ведь Судьба-то, етот гроб определён-то Богом-Господом, 200 не тебе, не твоёму-то телу в ём лежать будет.» Выходил-то скоро Илья Мурамецъ; заходил-то скоро всё ведь Съветогор-богытарь-ет. Как ведь тот-то гроб будьто по нём-то был, он не мал-то гроб и не великой-ет, 205 говорит тогда да Илья Мурамецъ: «Тебе полно, братенко, шутить-то ведь! Выходи-ко, ступай вон скорее.» Ише хочёт выйти Светогор из гроба-та; он не можот тут да он-то выйти-то: 210 Очутилось-то на гробе три-то обруча железныя. Он крычат-то зычным голосом: «Ты бери-ко, брат, да саблю вострую, ты съсекай-ко еври обручи железные; мне-то душно в гроби-то приходит-то.» 215 Как ведь брал-то саблю Илья Мурамецъ, он съсекал-то ети обручи железныя. Вдруг ведь кровля-та у гроба-та задвинулась. Как никак не мог отбить да Илья Мурамецъ. Говорит-то Съветогор-богытарь-ет могучой-от: 220 «Не руби-тко, брат, попустому-ту. Верно, зьдесь мне-ка смерть ведь писана; верно, етот гроб из тучи выпал-то. Подойди ты, брат, ко мне поближе-то, припади-тко-се к земле, ко гробу-ту пониже-то; 225 я ведь дуну своим духом в тибя да богатырским-то, ты прими-ко от миня да себе силушки.» Говорит-то Илья Мурамецъ: «Я исполню перьво твоё наказанищё.» Он припал-то к земле он низёхонько. 230 Ише дунул он в него своим духом богатырским-то. Говорит Съветогор да во второй након: «Ты припади опять к земле пониже-то, ко моёму-ту ведь гробу приближае-то; я ведь дам тебе ишше силы поболе-то.» 235 «Нет, не надоть боле, братенко крестовой-ет, мне твоей-то боле силы богатырской-то; мне довольнё-то тепере силы, сколько у меня-то есь теперь, как взять-то твою силушку-ту сильною, мать сыра земля тогда меня да не заносить-то.» 240 Говорит-то Съветогор да такovy речи: «Очунь хитрой, брат крестовой-ет, что не наклонилсе ты ко мне поближе-то; тогда дунул бы я духом мертвым-то, повалилсе ты бы ко мне вместях мертвым-то. 245 Ты прошшай теперь, да брат крестовой-ет! Роспрошусь-то я с тобою теперь навечно ведь. Привежи ты моево коня ко горбу-ту, потому что не совладеть да некому будет; а сам ты поежай да на съветую Русь, 250 ты войюсе теперь со всима тепеь богатырьми; со всима-то ты теперь состоишь-то ведь;</p>	<p>Jestlipak nebude tobě souzeno v ní ležet?“ Skácel se Ilja do rakve, Muramec – – malý v ní leží, jak malinké děťátko. „Vylez ven, křestní bratříčku; není to tvůj Osud, tato rakev ti není určena Pánem Bohem, nikoliv ty, nikoliv tvé tělo v ní má ležet.“ 200 Vylezl rychle Ilja Muramec; vlezl si [dovnitř] rychle Svjetogor bohatýr. Ta rakev jako by pro něj byla, nebyla mu malá a nebyla velká. 205 Povídá tehdy Ilja Muramec: „Tobě se, bratříčku, špásuje! Vylez, vystup ven rychle.“ Hle, chce vylézt Svjetogor z rakve; nemůže tu však vylézt: 210 Ocitly se na rakvi tři obruče železné. Křičí [Svjetogor] hřmotným hlasem: „Vezmi si, bratře, šavli ostrou, rozsekni ty obruče železné; je mi tu v rakvi dusivě.“ 215 Vzal si šavli Ilja Muramec, sekal do těch obručí železných. Náhle se deska na rakvi zavřela. Nijak ji nemohl Ilja otlouci. Povídá Svjetogor bohatýr statný: 220 „Nesekej, bratře, zbytečně. Vskutku, zde je má smrt psána; vskutku, tato rakev spadla z oblaků. Pojď, bratře, ke mně blíž, poklekni k zemi, k rakvi se sniž; 225 fouknu do tebe svých dechem/duchem bohatýrským, přijmi ode mne sílu.“ Povídá Ilja Muramec: „Splním tvé první nakázání.“ Poklekl k zemi nizoučko. 230 Hle, fouknu do něho svých dechem bohatýrským. Povídá Svjetogor podruhé: „Poklekni opět k zemi, sniž se, k mé rakvi se přiblíž; dám ti ještě více síly.“ 235 „Ne, nepotřebuji více, bratříčku křestní, nepotřebuji více tvé síly bohatýrské; Mně právě stačí síly, kolik jí mám teď, kdybych si vzal tvou sílu silnější, máti syrá zem by mě pak již neunesla.“ 240 Povídá Svjetogor taková slova: „Jsi velmi mazaný, křestní bratře, že se ke mně nenaklonil blíž; fouknu bych na tebe duchem mrtvým, svalil by ses ke mně stejně mrtvý. 245 Odpustí mi nyní, bratře křestní! Loučím se s tebou nyní na věčnost. Přivaž mého koně k rakvi, aby nikomu nemohl sloužit; leč ty sám jeď na svatou Rus, 250 bojuj nyní se všemi bohatýry; všem se teď vyrovnáš;</p>
---	--

не убьют тебя никто, некакой да из богатырей.
Тибѣ в чистом поле да смерть не писана;
ты помрѣшь, Илья, во своём доме родительском.»

neporazí tě nikdo, žádný z bohatýrů.
Tobě smrt v širém poli není psána;
ty zemřeš, Iljo, ve svém rodném domě.“

21

ZIMNÍ BŘEH 2 – MARKOV 66

„Svjatogor a Ilja Muromec“

Zapsaná A. V. Markovem 15. června 1899 na Zimním břehu Bílého moře, Nižňaja Zolotica.

Autor: Gavriilo Leontěvič Krjukov (77 let), negramotný. Byliny se učil už od mala; stačily mu dva poslechy, pak si jednou bylinu zazpíval s vypravěčem – a pamatoval si ji. Učil se většinou od starců, s nimiž chodil lovit ryby na Mezeňském břehu. Nikdy neslyšel jména Volgy a Mikuly, Volcha Svjatoslaviče, Čurily Plenkoviče ad. Tuto bylinu slyšel ve vesnici Kojdě, před 60 lety. Pamatuje si, že tehdy pěli o Svjatogorovi „divnou starinu“, ale v paměti mu utkvěla pouze tato epizoda.

Pozn.: Velice kondenzovaná verze syžetu Smrt. Přítomen je motiv zkoušení a nepadnutí rakve Iljovi, vyskakování obručí po úderu, uznání Svjatogorovy smrti.

1 Святогор с Ильей Муромцем ездили по полю и
наехали гроб во чистом поли. «Илья
Муромец,» говорит Святогор, «повались в этот
гроб.» Илья Муромец повалилсе, – гроб ему
5 широкой, долгой и высокой. Святогор
повалилсе – как есть по ём; стал ставать – стать
не может: «Илья Муромец, росшиби гроб,
сшиби крышу.» Илья Муромец стегнул саблей
по гробу, а на крыше сделалсе обруч железной;
10 он другой раз стегнул и третей раз, – гроб в
трёх обручах и сделалсе. «Видно,» говорит
Святогор, «судьба моя – помереть в чистом
поли.»

Svjatogor s Iljou Muromcem jezdili po poli 1
a narazili na rakev v širém poli. „Iljo Muromče,“
povídá Svjatogor, „lehni si do té rakve.“ Ilja
Muromec si lehl – rakev je mu široká, dlouhá
i vysoká. Svjatogor si lehl – jako by byla pro něj; 5
začal vstávat, ale vstát nemůže: „Iljo Muromče,
rozbij rakev, rozbij desku.“ Ilja Muromec švihnul
šavlí do rakve, ale na desce se udělala železná
obruč; švihnul podruhé i potřetí – na rakvi se
udělaly už tři obruče. „Zřejmě je mým osudem,“ 10
povídá Svjatogor, „zemřít v širém poli.“

ZIMNÍ BŘEH 3 - GRIGORJEV 8

„Získání síly Ilji Muromce, jeho sňatek s ženou a boj se synem“

Zapsaná A. D. Grigorjevem v květnu 1902 ve vsi Ňuchča (Нюхча) v Kemském újezdě (Pomoří).

Autor: Aleksej Agafonovič Potašov (69 let). Slepec, který nedávno ztratil zrak. Negramotný, ale s oblibou poslouchal čtení písní z knih – tuto bylinu podle svých slov slyšel číst ve vsi Kolečmě Jegorijem Petrovičem Zolotovským a naučil se jí (dost možná je zdrojem Ke1 nebo některá její varianta). (s. 77)

Pozn.: Jde jen o syžet *Uzdravení* (prozaický a stručný), na nějž je navázán boj se synem. Je to poměrně epicky popsaný souboj, Ilja je téměř poražen, ale nakonec v sobě „pocítí sílu“, situace se obrací a Ilja zjistí, že jde o jeho syna. Konec ale nedává smysl – jde o naprosto fragmentární záznam toho, jak obvykle končí jiné varianty střetu se Sokolníkem: Ilja syna propustí, ten se vrátí domů, zabije svou matku, a když se navrátí k Iljovi a chce jej ve spánku zabít, Ilju zachrání jeho kovový křížek a Sokolníka zabije sám.

1	Илья Муромец сидел неподвижно 30 лет, пришел калика и попросил пить, Илья сказал, что дал бы, если бы мог. Калика велел принести и выпить самому. Илья выпил и	Ilja Muromec seděl nehnutě třicet let, přišel pocestný a poprosil o pití. Ilja řekl, že by mu dal, kdyby mohl. Pocestný mu zavelel přinést a vypít. Ilja vypil a získal sílu. Tehdy uchopil jed-	1
5	почуял силу. Тогда он схватил одной рукой камень, а другой сарай и вывернул их. Затем ходил на пожни, где работали его родители. Он одной рукой брал лисины, вырывал их с корнем и бросал в воду. Он ходил [потом] по свету и сделал девке брюха. Стали ребята ругать [родившагося] мальчика: ты незаконнорожденный. Мальчику стало обидно, и он отправился искать отца, выехал в поле и закричал:	nou rukou kámen a druhou kůlnu a vyvrátil je. Pak šel na pole, kde pracovali jeho rodiče. Jednou rukou bral pařezy, vyrval je i s kořeny a házel do vody. Chodil [potom] po světě a udělal děvečce břicho. Začali [narozenému] dítěti, chlapečkovi, spílat: Jsi nemanželský. Začalo mu	5
10	«Полё моё, полё цистое! Дашь, не дашь мне поединщика? А не дашь, дак силкóм возьму!» Прогóворит старой седой до[нско́й] казак да Илья Муромец:	to být líto a vydal se hledat otce, vyjel do pole a zakřičel:	10
15	«Мне послать, [не] послать Ваньку Долгополага: Во своих-то долгих полах заплетается — Потеряет свою буйну голову; Послать, не послать Алешу Поповича: Поповские роды непокорные, Непокорные, самозадорные, —	„Pole moje, pole širé! Dáš či nedáš mi protivníka? Jestli nedáš, silou si vezmu!“ Promluvil starý šedý donský kozák Ilja Muromec:	15
20	Потеряет свою буйну голову; Класть, не класть мне надеюшка на Микиту князя!» Выходил Микита князь на широкой двор, Выберал коня да самолучшаго; Да поехал тут Микита князь на круту гору,	„Мám poslat, či neposlat Baňku Dlouhošosého? Ve svých dlouhých šosech se zamotá - ztratí svou bujnou hlavu. Poslat, či neposlat Aljošu Popoviče? Popské rody jsou nepokorné, nepokorné a velmi horlivé – ztratí svou bujnou hlavu. Vložím, či nevložím naději v knížete Mikitu!“	20
25	На круту гору — да на окатишто; Берёт, берёт да в руки трубку долговидную, Сам глядит-смотрит на цетыре на сторóнушки. Он глядел-смотрел во цетыре во сторóнушки: Во первую глядел сторóнушку восточную;	Vyšel kníže Mikita na široký dvůr, vybral si toho nejlepšího koně. A vyjel kníže Mikita na strmou horu, na strmou horu – na pahorek. Bere, bere do ruky trubku dalekohlednou a díval se, hleděl se na čtyři strany. On díval se, hleděl na čtyři strany: Na první hleděl stranu, východní;	25
30			30

35	Во другú глядел сторонушку — ко западу; Во третю глядел сторонушку — ко синю́ морю, Ко синю́ морю да ко серу камению. У синя моря, у сэрого ка́меня Увидял добра молотца: спотешаитсе, —	na druhou hleděl stranu, k západu; na třetí hleděl stranu, k sinému moři, k sinému moři, k šerému kamení. U siného moře, u šerého kamení uviděl dobrého mládence, jak se zabavuje –	35
40	Он кидает палицу-удалицу и мец-тот самосек Выше лесу стойёцего Сам под облачко ходёцее (раньше пропел: «стойёцее») — Единой рукой примал. Скрыцал, скрыцал нахвальщицка	on hází palicí udatnou a mečem samosekem nad stojící les, sám pod oblaky chodí/stojí, jedinou rukou. Zakřičel, zakřičel chvastoun zvучným hlasem:	40
45	Да зыцным голосом: «Ах, полё моё, да полё цистоё! Дашь, не дашь мне-ка поединщичка? Не дашь, дак я силком возьму!» Мать земля сколыбалысе,	„Ach, pole moje, pole širé! Dáš či nedáš mi protivníka? Jestli nedáš, silou si vezmu!“ Matka země se zatřásla,	45
50	Тёмны леса спшаталысе, Синё морё да сколыбалосе; У Микиты у князя да конь-то на колénка пал; Тут Микита князь во штаны наклал, Во штаны наклал, сам поворот держал.	temné lesy se zachvěly, siné moře se otřáslo; kůň knížete Mikity na kolena padl; tu si kníže Mikita do kalhot nadělal, do kalhot si nadělal a rychle se vrátil.	50
55	Приехал к старому к седатому К донскому казаку да Ильи Муромцу: «Ты старой седой донской казак да Ильи Муромец! Уж я долго по цисту полю гуливал, Таковой беды не видывал:	Přijel ke starému šedivému, k donskému kozáku Iljovi Muromcovi: „Ty starý šedý donský kozáku, Iljo Muromče! Již dlouho po čistém poli jezdím, [ale] takovou hrůzu jsem neviděl:	55
60	Видял, еждучи по цисту полю, нахвальщицка, Он кидает и бросает палицу-удалицу и мец-то-т самосек Выше лесу стойёцего Сам под облачко ходёчеё — Единой рукой примат;	Viděl jsem, jeda širým polem, chvastouna, jak hází a vrhá palicí udatnou a mečem samose- kem, nad stojící les, sám pod oblaky chodí, jedinou rukou.	60
65	Скрыцал, скрыцал да зыцным голосом: «Ах, полё, полё мойё да полё цистоё! Дашь, не дашь да мне [поединщичка]? Не дашь, [дак я силком возьму]!» Мать земля сколыбаласы,	Zakřičel, zakřičel zvучným hlasem: „Ach, pole, pole, moje, pole širé! Dáš či nedáš mi [protivníka]? Jestli nedáš, [silou si vezmu]!“ Matka země se zatřásla,	65
70	Темны леса спшаталыси, Синё морё да сколыбалысе; У Микита у князя-то-т конь на колénка пал; Тут Микита князь во штаны наклал, Во штаны наклал, сам поворот держал,	temné lesy se zachvěly, siné moře se otřáslo; kůň knížete Mikity na kolena padl; tu si kníže Mikita do kalhot nadělal, do kalhot si nadělal a rychle se vrátil.	70
75	Приехал к старому да к седатому; Ты старой донской казак да Ильи Муромец! Много я по цисту полю гуливал, Таковой беды не видывал!» Илья Муромец да сын Ивановиц:	Přijel ke starému šedivému; Ty starý šedý donský kozáku, Iljo Muromče! Již dlouho po širém poli jezdím, [ale] takovou hrůzu jsem neviděl! ⁶⁷⁷ Ilja Muromec, syn Ivanovič [pravil]:	75
80	«Неким старому заменитсе!» Пришло ехать старому да седатому	„Někdo starší tě zastoupí!“ A tak vyjel starý, šedivý	80

⁶⁷⁷ Zajímavá rekurzivita – vyprávění o minulosti se zakousne do vlastního začátku.

	Во дальнѣ цисто полѣ. Выходил старой седатой Илья Муромец на кольцоужной двор, ⁶⁷⁶ Выберал коня да самолучшаго, 85 Котораго как лучшѣ нет; Уж он войлучки на войлучки накладывал, Сам седѣльшка церкасные; Уж, уж войлуцкам приговаривал: «Уж ты, шолк, не рвись, 90 Да ты, булат, не трись, Цѣсто серебро, не вѣрзавей — Не ради-то басѣ, да ради богатырские-то крѣпости!» Видли добра молодца да седуцись, Не видли как поѣдуцись, — 95 Только дым стоѣт да курѣвѣ идѣт. Приехал старой и седатой и донской казак да Илья Муромец, По-рус[с]ки как сказать, на крутѣ гору, На крутѣ горѣ да на окѣтишто; Берѣт, берѣт да в руки трубку долговидноѣ, 100 Глядит-смотрит на все на цетыре на сторѣнушки. Во первую глядел во сторонушку востоцную, Во другу глядел сторонушку — ко западу, Во третю глядит — да к синю морю, Ко синю морю, ко серу каменю. 105 У синя моря, сѣраго у каменя Видлял добра молодца — спотешайтсе: Сам кидаѣт палицю-удалицю И мець-то-т самосек Выше лесу стойѣчего 110 Сам под облачко ходѣцоѣ — Единой рукой примѣт. Скрыцал, скрыцал нахвальщицка зычным голосом: «Уж ты полѣ моѣ да полѣ цѣстойѣ! Уж ты дашь, не дашь мне поѣединщика? 115 Не дашь, дак силком возьму!» Мать-земля сколыбаласе, Темны леса спшаталисе, Синѣ морѣ да сколыбалосе; У старого да у седатого 120 Конь-то-т да на коленка пал. Спроговорил старѣй седой донской казак да Илья Муромец, Илья Муромец да сын Иванович: «Уж ты конь, конь да волчка сытъ, Ты волчка сытъ, травяной мешѣк! 125 По цисту полю ты разве не гуливал?	do dalekého širého pole. Vešel starý šedivý Ilja Muromec do stájí, vybral si toho nejlepšího koně, 85 nad něhož lepšího není; již na potníčku položil sedlo čerkeské, již, již potníčkám pravil: „Aj ty, hedvábí, netrhej se, 90 a ty, oceli, neatří se, čisté stříbro, nezrezní, ne kvůli kráse, ale kvůli bohatýrské síle!“ Viděli dobrého mládence posadit se, neviděli, jak vyjel – 95 toliko dým tam stojí a kouř se valí. Přijel starý, šedivý donský kozák, Ilja Muromec, jak se rusky říká – na strmou horu, na strmou horu, na pahorek; Bere, bere do ruky trubku dalekohlednou 100 a díval se, hleděl se na všechny čtyři strany. Na první hleděl stranu, východní; na druhou hleděl stranu, k západu; na třetí hleděl stranu, k sinému moři, k sinému moři, k šerému kamení. 105 U siného moře, u šerého kamení uviděl dobrého mládence, jak se zabavuje: sám hází palicí udatnou a mečem samosekem nad stojící les, 110 pod oblaka plující, jednou rukou chytá. Zakřičel, zakřičel chvastoun zvučným hlasem: „Ach, ty pole moje, pole širé! Dáš či nedáš mi protivníka? 115 Jestli nedáš, silou si vezmu!“ Matka země se zatřásla, temné lesy se zachvěly, siné moře se otřásl; a starého, šedivého 120 kůň na kolínka padl. Promluvil starý, šedý donský kozák Ilja Muromec, Ilja Muromec, syn Ivanovič: „Aj ty, koni, koni, vlčí žrádlo, ty vlčí žrádlo, měchu na trávu! 125 Po širém poli jsi nikdy nejezdil?
--	---	---

⁶⁷⁶ Прѣ zde конюшный.

	Ты богатырских ты по́криков не слыхивал?» Бьёт копьём коня да до белых ребер. Тут поехал старой седатой донской казак Илья Муромец Во дальнѣ во цисто полѣ.	Tys nikdy neslyšel bohatýrských pokřiků?“ Bije kopím koně do bílých žeber. Tu vyjel starý, šedivý donský kozák Ilja Muromec do dálného širého pole.	
130	Тут приехал старой седатой донской казак да Илья Муромец Во дальнѣ во цисто полѣ. Съехались с нахвальсчицком По дальню цисту́ полю На копьа на желѣзные, 135 У их копьа-то желѣзные да приломалисе — Друг друга как не ранили. Воны съехались на палици на удалици, У них палици-удалици приломалисе — Друг друга как не ранили.	Tu přijel starý, šedivý donský kozák Ilja Muromec v dálné širé pole. Srazil se s protivníkem v dálném širém poli kopími železnými, jejich kopí železná se zlomila – jeden druhého nezranil. Srazili se oni palicemi udatnými, jejich palice udatné se zlomily – jeden druhého nezranil.	130
140	Съехались на меци на самосеки-ты, 140 Меци самосеки-ты россыпáлисе — Друг друга как не ранили. Соходили со своих со добрых коней, Привязáли-ка своих добрых коней	Srazili se na meče, samoseky, meče samoseky se jim rozlámaly – jeden druhého nezranil. Sestoupili se svých dobrých koní, přivázali své dobré koně	140
145	145 Ко тоцоньем столбам, золоцоньем кольцáм; Оны боролисе-возилисе да по́ три гóдика, Не пиваюцись, не едаюцись, У своих добрых коней не бывáюцись. Садилса как нахвальсцицок старому седатому да на белы груди;	ke kulatým sloupům, ke zlaceným kruhům; Oni se prali-bojovali po tři roky, nepijíce, nejedouce, u svých dobrých koní nejsouce. Tu se posadil protivník starému šedivému na bílou hrud’;	145
150	150 Вынимал ножи из ногалица, Бьет копьём да во белы́ груди. Бела грудь да пригибаетсе, Да ретиво сердце не сдавайт[с]е: «Уж ты мать да Пресвятая Богорóдиця!	vyňal nůž z pochvy, tluče ostřím do bílé hrudi. Bílá hrud’ se prohýbá a horoucí srdce se vzdává: „Aj ty, matko, přesvatá Bohorodičko!	150
155	155 Сказала мне да на бою-ту смерть не писана, Топѣреку́-ту мне-ка смерть пришла!» Услышал старой и седатой донской казак да Илья Муромец В себе силушка да непрмерную: Он кидáет да бросáет нахвальсцицка со белых грудей	Pravila jsi, že smrt v boji mi není souzena ale tu mi smrt přišla!“ Pocítil starý, šedivý donský kozák Ilja Muromec v sobě sílu nebývalou: On shodil a svrhl protivníka s bílé hrudi,	155
160	160 Выше лесу стойѣчего Сам под облацко ходѣцоѣ, Единой рукой принял Садитса старóй седáтой нахвальсцицку да на белы груди, Спрашиват у нахвальсцицка:	nad les stojící, pod oblaka plující, jednou rukou chytá. Posadí se starý, šedivý protivníkovi na bílou hrud’ a ptá se protivníka:	160
165	165 «Цьѣй Земли, цьѣй Орды? Цьѣ’го рóду, цьѣ’го плóду, как по имени зовут?» Спроговорил нахвáльсцицок: «Я сидел бы на твоих на белых грудях, — Я не спрашивал бы ни роду, не племени,	„Z jaké jsi země? Z jaké jsi Hordy? Jakého rodu, z jaké matky, jak tě nazývají?“ Promluvil protivník: „Kdybych seděl na tvé bílé hrudi, neptal bych se ani po rodu, ani po národu,	165
170	170 Вынимал бы я ножищо из ногалицо, Порол бы грудь-ту бѣлуоу,	vyňal bych nůž z pochvy, rozpáral bych bílou hrud’,	170

	Вынимал бы ретивó серцѣ' со пѣценю».	vyňal bych horoucí srdce i s játry.“	
	Тут уви́дял старой да седатой злацѡн перстѣнь;	Tu uviděl starý, šedivý zlatý prsten –	
	На перстню́ было подпíсано.	na prstu byl podepsán.	
175	«Уж ты цадо, цадо милоѣ да сын любимыѣ!	„Aj ty, dítě, dítě milé, synu milovaný!	175
	Ты поедь-ко к морю сíнему,	Pojed' [se mnou] k moři sinému,	
	К матери к родíмые,	k matce tvé rodné,	
	Проживи-ко годика цетыре-то,	prožij [tam] čtyři roky	
	Тогда войевать со мной приедь!»	a pak se mnou přijed' bojovat!“	
180	И поехал он во цисто полѣ	A vyjel do širého pole.	180
	
	И приехал в цистó полѣ,	A přijel do širého pole,	
	Ткнул копьѣм железным, —	tnul kopím železným –	
	Как комар кусил. Другой раз ткнул. (Илья	jakoby komár kousnul. Podruhé tnul. (Ilja se	
185	проснулся и видит):	probudil a vidí):	185
	Богатырь стоит со копьѣм да железным.	Bohatýr tam stojí s kopím železným.	
	Тут Илья предал его смерти.	Tu jej Ilja předal smrti.	

KULOJ 1 – GRIGORJEV II, 61 (273) – SRF6, 1

„Svjatogor“

Zapsaná A. D. Grigorjevem 29. června 1901 ve vsi Sojana, Dološčevskaja volost', Mezeňskij ujezd.

Autor: Ivan Dmitrijevič Syčov (50 let). Tuto bylinu prý slyšel na Kědach od starců, ale už také jen jako prozaické převyprávění (рассказом).

Pozn.: Jediná kulojská bylina. Krátké prozaické převyprávění epizody SMRT. Jen motivy kapsa, kůň, rakev (bez výrobců), rozbíjení, předání síly. Předání síly probíhá ve formě páry, což je vedle Me2 a Me3 jediná severní bylina, kde předání neprobíhá prostřednictvím potu/pěny, ale párou, jež je blízká spíše dechu v oboněžské redakci. Také nepřítomnost výrobců rakve snad svědčí o vlivu oboněžské redakce. Motiv záchvatu po předávkování silou je podivně a enigmatically formulován. Ke kulojským bylinám: na Kuloji Grigorjev zaznamenal jen jeden variant, ale podle jeho slov i další dva pěvci znali Svjatogorův syžet, ovšem už si jej nepamatovali ani natolik, aby jej převyprávěli; jeden pěvec si však, podle Grigorjevovy poznámky, pouze vzpomněl na epizodu se Svjatogorovým „slepým, ale zdravým otcem“. Srov. SRF6, s. 590.

1 Поехал Илейка, старой казак, по далецю и по
цисту полю и увидел: в поле ездит богатырь. И
они съехались на поле. Светогор взял его с конём
и седлом, запёхнул в кормаи и забыл (ездит), що
5 есь богатырь в кормане. Ехали они по далецю по
цисту полю. Провещилса конь руським езыком:
«Не могу, - говорит, - возит[ь] двух богатырей да
коня». Тогда Святогор спомнил, що у мя есь
богатырь, и вынял его тогда. И ехали они по
10 далецю по чисту полю и наехали в поле
гробницу вот. И соскоцил Святогор со своёго с
доброго коня, и повалилса он в гробницу. «Ну,
Илейка, как мне делана!» -говорит. «Ну-ка,
закрой, Илейка, - говорит, - кровлю! Ну, -
15 говорит, - Илейка, как будто мне и есь делана!
Ну, открой-ка, Илейка, возьми!» Илейка рвал-
рвал - ницего не мог пособить. Ну, он по своей
храбрости и говорит: «Возьми, Илейка, саблей
тесни ей», - говорит. Илейка тёснул саблей -
20 железной обруць наскоцил, другой раз - и
другой. Третьей раз теснул, - и третьей. «Ну, -
говорит, - Илейка, видно, смерть мне будёт!»
«Ну, Илейка,- говорит, - топеря скажу», - говорит.
«Вот как я буду помирать: перв-от пар как пойдёт
25 из меня - не тени; и втор-от не тени, - говорит. -
А третий, - говорит, - возьми, тени тогда!» Ну, он
и стал помирать тут. Вот первой пар у его и
пошел. Ну, и второй пошел. Ну, вот и третий
пошел. Ну, вот он и стал, потянул. Тогда
30 побежал, его палку и змымать стал. Тогда и
порядосьно стал ей змымать. Ну, он ишша
подтянул после того. Вот он стал и лёкко владать
ей. Илеюшки смерть на поле боле не писана. Ну,
вот он тогда и поехал.

Vyjel Iljejka, starý kozák, do rozlehlého a čistého 1
pole a uviděl: V poli jede bohatýr. A tak se setka-
li na poli. Svjetogor jej vzal s i koněm i sedlem,
uložil do kapsy a zapomněl [na to], že má boha-
týra v kapse. Jeli oni po rozlehlém širém poli. 5
Prohovořil kůň ruským jazykem: „Nemohu,“
povídá, „vozit na koni dva bohatýry.“ Tehdy si
Svjatogor vzpomněl, že u sebe má bohatýra a
vyndal jej z kapsy. A vyjeli po rozlehlém širém
10 poli a narazili v poli na rakev. I seskočil Svjato-
gor se svého dobrého koně a svalil se do rakve.
„Nu, Iljejko, jako pro mě dělaná!“ povídá. „Nu,
zavři, Iljejko,“ povídá, „víko! Nu,“ povídá, „Iljej-
ko, jakoby pro mne byla dělaná. Nu, otevři,
15 Iljejko, seber [víko]!“ Iljejka rval, rval, ale ne-
mohl ničeho dosáhnout. Nu, on po své chrabros-
ti (?) a povídá: „Vezmi, Iljejko, šavli a sekni do
něho,“ povídá.

Iljejka seknul šavlí a objevila se železná obruč, 20
podruhé – a druhá. Potřetí seknul – a třetí. „Nu,“
povídá, „Iljejko, je zřejmé, že mi nastane smrt!
Nu, Iljejko,“ povídá, „nyní ti povím,“ povídá:
„Když budu umírat, půjde ze mě první pára –
nedýchej ji; ani druhou si nedýchej,“ povídá. 25
„Ale třetí,“ povídá, „tu si vezmi, té se nadechni!“
Nu, a začal umírat. A vyšla z něho první pára.
Nu, i druhá vyšla. Nu, a i třetí vyšla. Nu, a on se jí
začal nadechovat. V tom začal běhat, [vzal] jeho
hůl a začal s ní máchat. V tom s ní pořádně začal 30
máchat. Nu, a potom se to zlepšilo. Takže s ní
začal zacházet lehčeji. Iljuškovi smrt v poli není
více psána. Nu, a tak tehdy odjel.

MEZEŇ 1 - GRIGORJEV III, 113 – SRF 3, 1

„Setkání a výprava Ilji Muromce se Svjatogorem, Svjatogorova smrt a osvobození Kyjeva od Idoliště Iljou Muromcem“

Zapsaná: A. D. Grigorjevem 6. srpna 1901 ve vesnici Bol'sije Nisogory na levém břehu Mezeň.

Autor: Alexandr Michajlovič Martynov, přezdívaný Velký Oljoksa (73 let), pochází ze vsi Malije Nisogory.

Pozn.: Je tu pomíchané pořadí mytémů – Svjatogor nejdřív najde Ilju a sbratří se s ním (SMRT1), ale potom dochází k epizodě s tíhou zemskou (ТІНА). Tak tedy Ilja pak přihlíží *dvěma* Svjatogorovým selháním (podobně jako Ke2). Na klasické předání síly pomocí trojího lízání třetí pěny navazuje syžet *Ilja a Idolišče*, nikoliv tedy Otec, ale rovnou první hrdinský skutek Iljův.

1	Поежджал-де старой да нонь из Киева, Поежджал где старой дак на цисто полё Да на то же роздолъицо широкоё, Да на те же на шоломени ровныя,	Vyjížděl starý nyní z Kyjeva, vyjížděl starý do širého pole, do té stepi široké, do té pláně rovné,	1
5	Да на ровныя шоломя окатисты. Ище выехал старой да на цисто полё, Да поехал старой да на Светы горы, Да наехал старой да как богатыря: Ище ездил где он да по Светым горам —	do té rovné pláně vlhké. Hle, vyjel starý do širého pole, a jel starý na Svaté hory, a narazil starý na bohatýra: Hle, jezdil on po Svatých horách –	5
10	Не нёсла где его да коня доброго Ище мати не нёсла да как сыра земля. Да сидит на кони да засыпат-сидит. Да ударыл старой да жалезной палицэй: Да ударыл старой да как по первой раз,	nenesla jej i s jeho koněm dobrým, hle, máti nenesla, syrá zem. A sedí na koni, a v sedě spí. A udeřil [jej] starý železnou palicí: A udeřil starý takto poprvé,	10
15	Да ударыл старой да как по второй раз, Да ударыл-де старой да нонь по третъей раз. Овернулсе тут сильней да тут богатырь-от Да хватил где старого да со добрым конём, Да засунул где ёго да во глубок корман.	a udeřil starý takto podruhé, a udeřil starý takto nyní po třetí. Tu se otočil ten silný bohatýr a chytil starého i s dobrým koněm a zasunul jej do hluboké kapsy.	15
20	Ище едёт Светыгор да по Светым горам — Ище конь у его да проступацьсе стал. Ище бил он коня да по крутым рёбрам, Ище сам где коню да приговарывал: «Уж ты конь ле, ты конь, да лошадь добрая,	Hle, jede Svjetygor po Svatých horách, hle, jeho kůň se začal vzpouzet. Hle, on bil koně ostře do žeber, hle, sám koni domlouval: „Ale ty koni, ty koni, oři dobrý, hle, ty vlčí žrádlo, ty měchu na trávu!	20
25	Ище волцья ты сыть да травеной мешок! Ище що же ты у меня да проступаиссе: Иле слышил незгду да мне великую?» То сказал ему конь да руським языком: «Не один ты сидишь, да как в кормани есь!»	Hle, jak to, že ty se mi vzpouzíš: a působíš mi trápení veliké“? Tu pověděl mu kůň ruským jazykem: „Nesedíš sám, ještě v kapse je jeden!“	25
30	Ище сунул богатырь да руку правую, Ище вытянул из кормана старого со добрым конём. Ище едут они да разговор ведут. Ище тут где-ка старой да ёму хресник был, Окрепил-где-ка руку да нонь на хрёсного.	Hle, vsunul bohatýr pravou ruku, hle, vytáhnul z kapsy starého s dobrým koněm. Hle, oni jedou a vedou rozhovor. Hle, tu stal se starý jemu křestním bratrem, položil ruku nyní na křestního bratra.	30
35	Говорыл Светыгор да таково слово: «Ище много я ежду да по Святым горам, Не видал где себе да супротивника. А да утвержоно бы кольцо да во сыру землю —	Pravil Svjetygor taková slova: „Hle, dlouho jezdím po Svatých horách, neviděl jsem pro sebe vhodného soupeře. A kdyby byl v syré zemi upevněn kruh –	35

	Повёрнул бы я треть да мать сырой земли.	отоčil bych celou tíhu máti syré země.	
40	На небеса была нонь да бы как лисвица — Да с небесною силой да я бы сведалсе, Ище сведалсэ с ей да переведалсэ!» Да не в то ле как время да нонь не в ту пору Да идёт где старик да нонь седатой-от,	A kdyby na nebesa vedl žebřík - s nebeskou silou bych se poznal, hle poznal se s ní a vypořádal!“ A v ten samý čas, v tu samou chvíli, přichází stařec, stařec prošeďivělý,	40
45	Ище весь где старик да исутулилсэ; Да несёт где старик да нонь три ташоцьки, ⁶⁷⁸ Да одну-ту ведь ташку да уронил с плеча. Говорил где старик да таково слово: «Ты соскакивай-ко, сильней удалой доброй молодецъ,	hle, stařec se tam objevil; a nese si stařec tři tašky přes rameno a jednu tu tašku nechal spadnout z ramen. Pravil stařec taková slova: „Seskoč, silný, udatný, dobrý mládenče,	45
50	Ты соскакивай нонь да со добра коня; Ты подыми-ко у мня ташку на могучо плечо!» Да соскакивал Святыгор да со добра коня Да хватил ету ташку да единой рукой — Да не мог где-ка нонь да оторвати нонь	seskoč nyní s dobrého koně; zvedni mou tašku na mohutná ramena!“ A seskočil Svjatygor [sic!] s dobrého koně a popadl tu tašku jedinou rukou - a nemohl ji on nadzvednout	50
55	Да от той же земли да ноне матери. Да хватил-де где-ка нонь да в обе руки ей — По колен-де осел-да во сыру землю. Да не в то времё нонь да не в ту пору Да подсунули ему плиту железную. ⁶⁷⁹	z oné země, ze země matky. Tak ji popadl oběma rukama - po kolena klesl v syrou zem. A v ten samý čas, v tu samou chvíli, on pod něj podsunul železný plát.	55
60	Говорил где седатой таково слово: «Ище ездн нонь, молодец, не хвастай нонь: Ище в этой где ташки да нонь как — треть ⁶⁸⁰ земли!» Посадились они да на добрых коней Да поехали они да как прямым путём, —	Pravil šedivý taková slova: „Hle, jezdi, mládenče, ale nechvástej se už: pohleď, v té tašce jest - tíha zemská!“ Posadili se tedy na dobré koně a vyjeli přímou cestou -	60
65	Ище строят домовищо да белодубово. Приежджали где они да к добрым молоццам, Да давали бы они да как Божью помóшь. Говорил Святогор да таково слово: «Да кака у вас идёт да ноне зароботка?»	hle, staví tam [kdosí] rakev bělodubovou. Přijeli k dobrým mláďencům, aby jim poskytli Boží pomoc. Pravil Svjatogor taková slova: „Copak to tu děláte za práci?“	65
70	Отвецяли бы ему да таково слово: «Ище ездит-де нонь да на цистых полях, Да названьё ему, да добру молоцьцю, По названью, где он да ноне, — Святыгор. Про ёго-де роботам домовищо белодубово!»	Odpověděli mu taková slova: „Hle, jezdí nyní po širých polích, bohatýr. A jmenuje se, dobrý mláďenec, jmenuje se on - Svjatygor. Pro něj vyrábíme rakev bělodubovou.	70
75	Говорыл где Светыгор да таково слово: «Уж вы как где-ка нонь да как вы знаите, Да велико ле мало, да как пример нонь взять?» Да соскакивал он нонь со добра коня Да ложилса в домовищо да белодубово.	Pravil Svjetygor taková slova: „A jak byste mohli nyní věděť, zda velikou, či malou, a jaký průměř použít?“ A seskočil s dobrého koně a lehl si do rakve bělodubovou.	75
80	И закрывали дошочки белодубовы; Говорили бы они да таково слово: «Ище лёг, дак тепереце не выйдёшь нонь». Говорыл Светыгор да таково слово: «Ростяну ведь я нонь да ногу правую —	I zakryli ho deskami bělodubovými; pravili pak taková slova: „Hle, lehl sis, tak nyní už nevylezeš.“ Pravil Svjetygor taková slova: „Však já natáhnu pravou nohu -	80

⁶⁷⁸Taška je pro Rusy nesrozumitelná; vypravěč musel Grigorjevovi vysvětlovat, že se jedná o mešok za spinoj, tedy pytel či vak, který se hází přes rameno na záda, jaký nosí poutníci a vandrovníci.

⁶⁷⁹по словам певца, это сделали ангелы Господни, для того чтобы он «дальше не осел» (pozn. 5)

⁶⁸⁰Používá stejné slovo (треть) jako výše, řádek 39, když se chvástal, že „Повёрнул бы я треть да мать сырой земли.“

85	<p>Да улетят ведь ваши нонь укрепы все! Да роскину ведь я нонь руку правую — Росшибу я домовищо белодубово!».</p> <p>Говорили бы строители таково слово: «Ище мошь ле ведь ноне да как подѣстовать?»</p>	85
90	<p>Ростенул-де ведь нонь да ногу правую — Как права-та нога да нонь не дѣстуеть.</p> <p>Ростянул где Святыгор да руку правую — Как права-та рука да нонь не дѣстуеть.</p> <p>Говорыл Светыгор таково слово:</p>	90
95	<p>«Уж ты ой еси, Илеюшка ты Мурамец! Ухвати-тко-се палицу буѣвую, Розбивай домовищо да белодубово!»</p> <p>Тому слову где старой да не ослышилсэ: Ухватил он ведь палицу буѣвую,</p>	95
100	<p>Как ударыл домовищо да белодубово. Как ударыл где старой — да обручъ наковал. Как ударыл где старой да ноне второй раз — Ище второй ноне обруч да ведь как наковал. Как ударыл старой-от да ноне треть-ѣт раз —</p>	100
105	<p>Ище треть-ет старой да обручъ наковал. Загорело у старого да ретиво серцо, Росходились у старого да могучи плеча — Заковал домовищо да белодубово. Ище тут Святыгору да не бывать на Руси,</p>	105
110	<p>Не видать Святыгору да свету белого. Говорил Светыгор да таково слово: «Уж ты ой еси, стар казак Илья Муромец! Да пойдѣт где у меня да пена желтая — Ище ту где пену да здолой сгреби;</p>	110
115	<p>Да пойдѣт где у мян да пена смѣртная — Ище ту ноне пену да как здолой сгреби; Ище третья пойдѣт да пена белая — Ище ту же нонь пену да как три раз лизни: Ище той где нонь силы будѣт довольнѣ ей!»</p>	115
120	<p>Да слизал где эту пену да Илья Муромец, Да слизал эту пену да ноне белую — Ище стало у его силы вдвоѣм-втроѣм. Ище тут-де старой да розосталсэ с им; Да пошел где старой да во цисто полѣ,</p>	120
125	<p>Поимал где своѣго да коня доброго, Да садилсэ старой да на добра коня — У добра коня подломилась как хребѣтна кость. Да пошел где старой да нонь пехотою. Да идѣт где старой да по городу по Киеву —</p>	125
130	<p>Ище стретилась калика да перехожая, Перехожая калика да переброжая. Ище стал-де старой да калику нонь пошиньгивать, Да пошиньгивать, над ей да стал пошущивать. Говорыл бы калика да таково слово:</p>	130
135	<p>«Уж ты ой еси, старой казак Илья Муромец! Ты не знашь, що нонь в Киеве у нас деицьсе?»</p>	135
	<p>a uletí všechny vaše výztuhy! A roztáhnú svou pravou ruku - rozbiju rakev bělodubovou!»</p> <p>Pravili však tesaři taková slova: „Inu, mohl bys nám to ukázat?“</p> <p>Natáhl tedy nohu pravou - ale tou pravou nohou nic nezmohl. Roztáhl Svjatygor ruku pravou - ale tou pravou rukou nic nezmohl. Pravil Svjetygor taková slova: „Aj ty, hrdino, Iljejuško Muramče! Popadni palici bojovou, rozbij rakev bělodubovou!»</p> <p>Ta slova starý [kozák] nepřeslechl: Popadl on palici bojovou a udeřil do rakve bělodubové. Jak starý udeřil, obruč [na ni] nakoval. Jak udeřil starý nyní podruhé - hle, druhou tam obruč nakoval. Jak udeřil starý nyní potřetí - hle, třetí tam starý obruč nakoval. Zahořelo starému horlivé srdce, roztáhla se starému mohutná ramena - [leč] zakoval celou rakev bělodubovou. Hle, tu Svjatygor není na Rusi, nevidí Svjatygor bílé světlo. Pravil Svjetygor [sic] taková slova: „Aj ty, hrdino, starý kozáku Iljo Muromče! Teď půjde ze mne pěna žlutá - hle, tu pěnu pryč setři; a půjde ze mne pěna smrtelná - hle, tuhle pěnu také pryč setři; hle, třetí ze mne půjde pěna bílá - hle, té pěny si třikrát lízni: hle, tu síly budeš mít dostatek!“</p> <p>A slízal tu pěnu Ilja Muramec, a slízal tu pěnu bílou - hle, přibylo mu síly dvakrát-třikrát. Hle, tu starý se s ním rozloučil a vyšel starý do širého pole, Polapil tam svého koně dobrého a posadil se starý na dobrého koně - dobrému koni se zlomila páteř. A tak šel starý nyní pěšky. A jde starý, jde cestou do Kyjeva - hle, potkal se s počestným tulákem, s počestným tulákem, s poutníkem. Hle, začal se starý tulákovi posmívat, posmívat se mu a žertovat s ním. Pravil tulák taková slova: „Aj ty, hrdino, starý kozáku Iljo Muromče! Ty nevíš, co se nyní děje u nás v Kyjevě?»</p>	85 90 95 100 105 110 115 120 125 130 135

Да приехало Издолищо проклятоѣ,
У кнегинушки Опраксеи доржит руки в пазухи,
Ище князя-та Владимира он в замки садил.

Přišlo k nám Idoliště proklaté,
princeznu Opraksii drží jako rukojmí,
hle, knížete Vladiměra posadil do vězení.

[Pokračuje syžet *Ilja a Idolišče*, který není pro analýzu
podstatný (srov. prozaické převyprávění v Me2.143n).]

MEZEŇ 2 – ASTACHOVA I, 5 – SRF 3, 2

„O starém“

Zapsaná A. M. Astachovou 25. června 1928 ve vsi Lebskaja (Лебская) v Lešukonském rajoně.

Autor: Jefrem Matvejevič Lešukov (70 let). Dlouho nevydržel v nápěvu a přecházel do prózy. Jeho bratři prý byli gramotní a četli knížky, z nichž tuto bylinu slyšel a naučil se ji. (**jaký zdroj?**) Podle Astachovové ale orální styl počátku byliny poukazuje na meze této interpretace. (srov. SRF 3, s. 463)

Pozn.: Začíná syžetem *Tři cesty Ilji Muromce*. Druhá cesta vede rovnou na Svaté hory, kde naráží na Svjatogora a útočí na něj. Následně se sbratří a jedou ke Svjatogorovu otci, který Ilju prubuje, chce mu ohmatat ručku, sežehne mu palici „a pěna vyšla“ (?). Pak následuje „poslední bitva s poljanici“, kterou kdo porazí, ten si ji prý vezme za ženu. Ale Ilja jí usekne hlavu a vezme si jejího koně. Když ho zkrotí, chce poljanici ještě sebrat diamantové prsteny; ale poljanice ještě žila a uvěznila Ilju pod svojí rukou (mytém *zákeřnost umírajícího*). Pak navazuje konec SMRTI, včetně diskuze s výrobcí. Předání síly prostřednictvím páry (Svjatogor je opět benevolentní). Následuje syžet *Idolišče*.

1	Кабы ездил тут стар по-за городу, По-за городу да по-за Киеву, Что по тем по полям по широкиим, А по тем по дорожецкам по долгиим.	Tak jezdil starý po cestě, po cestě, cestě od Kyjeva, Po těch polích širokých, I po těch cestičkách dlouhých.	1
5	Наезжаёт бы стар на росстáнюшки, Што на те на росстани на широкие, На те ли дорожки да на долги.	Projížděl starý po křižovatkách, Po těch křižovatkách širokých, po těch cestičkách, po dlouhých.	5
10	А лёжит на росстáнюшах камешок горящий же, А как на камешку да подписано, А написано да подпись все подрезано: «А во пёрву-то дорожецьку ехать – убиту быть, А во вторую-то дорожецьку ехать – женату быть, Как и в третью-то дорожецьку ехать – богату быть» Как садилса-то старой на горюць камёнь,	A leží na křižovatce kámen zářící, A na kameni bylo napsáno, Napsáno písmem, vytesáno: „První cestičkou se dá – zabit bude, Druhou cestičkou se dá – ženat bude, A třetí cestičkou se dá – bohat bude.“ I posadil se starý na zářící kámen,	10
15	Он и думал думушку не малую, А не малую думушку — великую: «А нашто мне, старому, теперь женитися? А жонитися мне не по младости. А нашто же мне, старому, и теперь всё богатество?»	Nad nemalou myšlenkou – nad velikou: „Na co mi, starému, bude nyní se oženit? Na ženění už nemám věk. A na co mi, starému, bude nyní všechno bohatství?“	15
20	Как есть у меня, старого, золотой казны, Кабы есть у старого цистого сёребра, Есть у старого красно золото, А кабы есть у меня да циста жемчуга. Я наездился, стар, на белóm свете,	Však mám, starý, zlatý poklad, Však mám, starý, čisté stříbro, Mám, starý, krásné zlato, A však mám i čisté perly. Já najezdil se, starý, na bílém světě,	20
25	Кабы много от старого сирот сиротаёт же, Кабы много от меня вдовушек да вдовеёт же: Я побил на сём свете удалых добрых мóлодцев, Я поеду по той по дорожке — по убитоей. Как садился бы стар на добрá коня,	Však mnoho sirot kvůli mně osiřelo již, Však mnoho vdoviček kvůli mně ovdovělo již: Pobil jsem na světě udatných dobrých mládenců, Pojedu tedy po té cestě, na které mě mají zabít.“ Tak posadil se starý na dobrého koně,	25
30	А ехал по дорожецьки по убитое. Как идут-то станицьники — да люди вольные, Люди вольные — да всё разбойницьки. Стали на старого приступати же: «Ты докуль, старой пёс, в поли шатаишься, Докуль ты добрых мóлодцев побиваешь?» —	A jel po cestě, na které ho mají zabít. Tu jdou loupežníci – lidé svobodní, Lidé svobodní – všichni zbojnící. Začali se ke starému přibližovat: „Kampak se, starý pse, polem potloukáš, Kampak jedeš pobít dobré mládence?“ –	30
35			35

- «Ох вы, станицьники да люди вольные,
Как у меня своей казны не пригодилося,
А поехал — у князя не выпросил.
Только есь на старом кўня шубонька,
40 Стоит шубоцька петьсот рублей,
Как на шубоцьке пуговок на тысяччу.
Есь у старого сабля вострая,
Стоит сабелька петьсот рублей.
Есь тут копьё долгомерное,
45 Стоит копьё петьсот рублей,
Есь тут стрелочка каленая,
Каждая стрелочка стоит по сотенке.
А есь под старым доброй конь, —
Тому коню цены нет!»
- 50 Стали станицьники к старому приступать. Вымает
стар из колчанá каленý стрелу, зарежает
каленý лук, сам ко стрелке приговаривает: «Ты
лети-ко в матушку сырý землю, рви-пластай што
три по́греба».
- 55 Тут и вси станицьники в ямы упáдали,
Кабы все тут они устрашились:
«Ты не бей, стар казак, не губи!
Мы идём в слуги верные!» —
«Мне не надо слуги верные: Святая Русь не живёт
60 без могучих плеч, без богатырских сил.
На то дал нам Господь силушку расчищать пути
засорены». Дали они заклятие великоё: «Не будем
мы боле разбойничать, пойдём по светым местам,
ко своим жёнам»
- 65 Поехал стар по дорожецьке в поля широкие. Лежат
тут ускоки богатырские. Пошли надвое две
дороги: одна вправо, другая влево, пробиты две
дороги до пояса. Первая дорога пошла на Светые
горы.
- 70 Наехал старый на бо́гатыря. Выдернул он палицу
буёвую, ошил его, огленулся Егор-Святогор. Сказал
ему: «Ах, русские комары больно же кусают!».
Взял засунул его в карман с конём со всем.
Потом конь Егора-Светогора прискакал на Светые
75 горы, пристал, сказал: «Ах, Егор-Святогор, не могу
боле скакать! Есть у тебя в кармане богатырь не
плохой». Тот выдернул из кармана, и назвались
они братьями: Егор больший и Илья меньший.
«Поедем, Илья, ко своему отцу на Светые горы!
80 Живет у меня отец на Светых горах слепой».
- Вот приехали в ограду, привязали коней к столбу,
к золотому кольцу. Вот заходят в палаты
белокаменны, находят старика слепого. «Вот,
татка, — говорит, — я привёз русского богатыря в
85 гости». — «Ладно, — говорит, — привёз, так
потчуй». Стали за столы дубовые, сели за ествá
сахáрные, за пítья медвяные. Вот они пили-
- „Ах вы, loupežníci, lidé svobodní,
když jsem neměl žádné peníze,
Vyjel jsem – u knížete jsem nevyprosíl.
Toliko mám kuní kožíšek,
Stojí, kožíšek, pět set rublů, 40
A na kožíšku knoflíky za tisíc.
Také mám šavli ostrou,
Stojí šavlička pět set rublů.
Mám tu i kopí s dlouhým ratištěm,
Stojí kopí pět set rublů, 45
Mám tu šípy kalené,
Každý šíp stojí po stotince.
A mám i dobrého koně –
Ten kůň je neocenitelný.
Začali se loupežníci ke starému přibližovat. Vyjmul 50
starý z toulce kalený šíp, zatnul ho do kaleného luku, a
šípu pošeptal: „Leť do matičky syré země, zanoř se,
zahlub se do hloubky tří sklepů!“
- Tu všichni loupežníci do jam popadali, 55
A všichni se najednou vystrašili:
„Nebij nás, starý kozáku, nezapíjej!
Budeme ti věrně sloužit!“ –
„Nepotřebuji věrné sluhy: Svatá Rus nepřežije bez
60 mohutných ramen, bez bohatýrských sil. Na to dal
nám Hospodin sílu, abychom čistili cesty zašpiněné.“
Oni se velice zapřísahali: „Nebudeme už více zbojnit,
půjdeme do svatých měst, ke svým ženám.“
- Vyjel starý po cestičce do pole širokého. Leží tu stopy 65
bohatýrské. Rozdělovaly se tam dvě cesty, jedna do-
prava, druhá doleva, dvě cesty do dále. První cesta
vedla na Svaté hory.
- Narazil starý na bohatýra. Vytáhnul palici bojovou, 70
udeřil ho [a] Jegor-Svjatogor se ohlédnul. Pověděl mu:
„Ach, ruští komáři silně kousají!“ Vzal-zasunul ho do
kapsy i s celým koněm.
Potom kůň Jegora-Svjjetogora přicválal na Svaté hory,
75 zastavil a pravil: „Ach, Jegore-Svjjetogore, nemohu
dále cválat! Máš v kapse pořádného bohatýra!“ Tu [ho]
vyndal z kapsy a pobratřili se spolu: Jegor [byl] větší
[bratr] a Ilja menší. „Pojedeme, Iljo, k mému otci na
Svaté hory! Můj slepý otec žije na Svatých horách.“
80 Tak přijeli do dvora, přivázali koně ke sloupu, ke zla-
tému kruhu. Pak vešli do komory bělokamenné a
uviděli slepého starce. „Nu, otče,“ povídá [Svjatogor],
„přivedl jsem na návštěvu ruského bohatýra.“ – „Dob-
rá,“ povídá [otec], „přivedls, pohosti.“ Usedli za stoly
dubové, usedli k pokrmům nasládlým, k nápojům 85
medovým. Tak oni pili-povídali a slepý otec povídá:
„Inu, co kdybych bohatýrovi ohmatal ručku?“ A Jegor-

- гуляли, отец слепой говорит: «А ну, я ручки богатыря пощупаю, — какковы?» А Егор-Светогор говорит: «Ты не давай ему руки — палицу дай ему пощупать!» Он пихнул ему в руку. Он прижал, — только пена пошла.
- Вот назавтра у Егора-Светогора битва с паленицей последняя. Ездит, бьётца в поле тридцать лет. Вот и говорит Егор-Светогор: «Давай, брат Илья, поедем: у меня последняя битва с паленицей. Некоторый, — который победит, — будет на ней жениться!»
- Вот распростился со стариком, и стали с ним уезжать. Спустились со Святых гор, а она уже ездит, рыскует в поле. Егор и говорит: «Ну, Илья, ты поезжай к ней, ты биться знаешь, не можешь ли ее как взять». А Егор сам остался под дубом. Вот Илья, старой казак, поехал. Она и говорит: «Вот кого Егор послал! Я дуну — так улётит, я плюну — так костя не найдёт». Вот и подъехал, дунула на него, он сидит — не тряхнется. Плюнула — сидит. «Ах, какой ловкой подъехал», — говорит. Подъехала к нему, да и махнула саблей вострой. А этот Илья был увёртливой! Увернул коню под передние ноги. Пересекла коня, значит, у него. И шарнул Илья копьём, и спёхнул с коня. Выдернул свой меч и подсек голову ей. Заскочил на ейного коня, не зевая. Учул конь, что лёгок седок, носил по полям широким: едва дёржитца Илья на коне. Когда этот-то конь утомилса, и подвезжает к Егору-Светогору. Егор-Светогор говорит: «Эй, Илья! Есь у ей перстень самоцветной, с самоцветным камнем, — сыми его, он твой, ты победил». Скочил Илья с коня и стал сымать, — она еще пышит. Махнула рукой — он попал под руку и встать не может. Прибежал Егор-Светогор, отёрвал со всем с перстом.
- Отдал Илья, сели на коней и поехали по полям по широким. Едут в поли, — строят старцы в поли гробницу. Егор-Светогор спрашивает: «Эй, старцы, про кого вы эту гробницу строите?» Старцы сказали: «А хоть ты лежишь!» А Светогор говорит: «Што же мне эта гробница стоит! Лягу и всю разопру ее». Соскочил Егор с коня и лёг в гробницу.
- Как лёг, так и пошевелиться не может. «Эй, брат Илья! Бей по концу палицей, пусть разлезется!» Илья взял ударил по концу палицей — налетел обруч железный. «По другому бей!» По другому ударил — другой обруч налетел. А у его силы никакой в гробнице: подрезаны все силы его. — «Сделай, брат Илья, дыру: если тебе нать силу — пойдёт у меня сила, буду умирать. А пойдёт сила,
- Svjetogor povídá: „Nedávej mu ručku – palici mu dej ohmatat!“ On [Ilja?] strčil mu [palici?] do ruky. On stlačil – pouze pěna vyšla. 90
- Pak měl nazítří Jegor-Svjetogor bitvu s poslední poljanicí. Jezdí, bije se v poli třicet let. A pak povídá Jegor-Svjetogor: „Pojď, bratře Iljo, pojedem: mám poslední bitvu s poljanicí. Ten, kdo ji dokáže porazit, ten si ji vezme za ženu!“ 95
- Tak se rozloučili se starcem a odjeli. Sjeli dolů ze Svatých hor a ona již jede, pobíhá v poli. A Jegor povídá: „Nu, Iljo, jeď k ní, ty všš, jak bojovat, zkus, jestli ji porazíš.“ A Jegor sám zůstal pod dubem. 100
- Tak Ilja, starý kozák, jel. A ona povídá: „Ale koho to Jegor poslal? Když fouknu, tak odletí, tak křehkou má kostru.“ Tak [k ní] přijel, fouknula na něho, on sedí – netřese se. Plivnula – sedí. 105
- „Ach, jaký šikovný [bohatýr] přijel,“ povídá [ona]. Přijela k němu a máchnula ostrou šavlí. Ale to byl Ilja mrštný! Schoval se koní pod přední nohy. Takže mu přesešla koně (!). A uhnul Ilja s koněm a spěšně sesedl s koně. Vytáhl svůj meč i useknul jí hlavu. Vyskočil na jejího koně, neotálel. Pociťl kůň lehkého jezdce, nosil ho po polích širokých, sotva se Ilja na koni udržel. Když se kůň unavil, přijel k Jegoru-Svjetogorovi. Jegor-Svjetogor povídá: „Hej, Iljo! Ona má diamantový prsten s diamantovým kamenem – vezmi si ho, je tvůj, tys ji porazil.“ Seskočil Ilja s koně a začal ho sundavat – ona ještě dýchá. Máchnula rukou – on udeřen pod rukou nemůže vstát. Přiběhl Jegor-Svjetogor, odebral [ji] všechno s prstů. 110
- Předal [prsteny] Iljovi, sedli na koně a je po polích po širokých. Jedou polem – vyrábějí starci v poli rakev. Jegor-Svjetogor se ptá: „Hej, starci, pro koho vyrábíte tuto rakev?“ Starci odpověděli: „Ale – klidně ty se [do ní] polož!“ A Svjetogor povídá: „Jak by ta rakev mohla být pro mne? Lehnu si a celou ji rozlámu.“ Seskočil Jegor s koně a lehl si do rakev. 115
- Jak si lehl, ani pohnout se nemůže. „Hej, Iljo, bratře! Bij do konce palicí, ať se rozlomí!“ Ilja udeřil do konce palicí – objevila se obruč železná. „Podruhé bij!“ Podruhé udeřil – druhá obruč se objevila. A on [Svjetogor] v rakvi neměl žádnou sílu: všechny jeho síly byly podlomeny. „Udělej, bratře Iljo, díru, jestli chceš sílu – půjde ze mne síla, budu umírat. Ale půjde síla poprvé [jako] hustá pára – neber si ji; druhá půjde – neber si ji; 120
- 125 130 135

- 140 первой пар густой — не тронь, второй пойдёт — не тронь, а третий пойдёт — и то тронь с калачиком!» Первый пар пропустил, второй пропустил. Третьего пару хватил! Сила в ём расходилась. Рвал лес, ломал лес, чтобы уничтожить силу.
- 145 Когда некогда уничтожил, пошел похоронил Егора, сел на коня и поехал. Ехал полями широкими, выехал на дороги долги. Едет по дорожке в Киев. Идёт навстречу старик седатый. Илья и говорит: «Здравствуй, дедушка!»
- 150 Тот и отвечает: «Здравствуй, Илья Иванович!» — «Как же ты меня знаешь?» — «Да как мне не знать, я киевской». — «Што теперь хорошего в Киеве деется?» — спрашивает Илья. — «После твоего отъезду заселился богатырь, живёт у князя во дворе, к выти съедает семь пудов хлеба да быка. Никто и подступиться не может!» — «Спасибо, дедушка, на вестях». Ну вот, распростились и поехали. Тот пошел по дорожке, а этот поехал в Киев.
- 160 Стал спрашивать: «Какой богатырь засел в Киев?» Вот все рассказали. Вот на другой день надел Илья шляпу в сорок пудов, взял клюку в сорок пудов, оделся каликой и пошел ко князю. Заходит в палаты белокаменны во время обеда.
- 165 Сидит богатырь, княгиню на коленях держит. Бык поджарен, лежит на столе на блюде, нож вlepлен в него. Вот разговор завели. Он и спрашивает: «Вот у вас есь казак Илья Муромец. Сколько он к выти хлеба кушает?».
- 170 А князь отвечает: «А он у нас мало ест». А он говорит: «Вот я к выти семь пудов хлеба съедаю и быка». А стоит Илья под порогом: «Вот у нас была корова обжорливая, много ела и пропала! Вот и ты пропадёшь!»
- 175 Вот это слово ему не пондравилось. Взял княгиню с коленей спехнул, взял нож — и махнул в Илью. Нож в простенок стал: на то Илья был увёртлив. Илья схватил с головы шляпу и катнул его шляпой своей! Вылетел этот богатырь с простенком со всем на улицу. Вот тут его и рушил. Князь богатыря прославил: «Слава тебе, избавитель! Опять избавил нас, от смерти опять!»
- 180 Сделал бал великолепный князь Ильи, что избавил от смерти опять.
(Вот же всё!)
- але третій пійде – а ту си взми с хлебом!“ Првою пару propustil, druhou пару propustil. Třetí páru si vzal! Síla v něm nabyla.
- Rval les, lámal les, aby se zbavil síly. Když se jí pak zbavil, šel pohřbít Jegora, sedl na koně a jel. [Následuje „Ilja a Idolišče“]
- Jel polema širokýma, vyjel na cesty dlouhé. Jede po cestičce do Kyjeva. Jde mu naproti stařec šedivý. A Ilja povídá: „Buď zdrav, dědečku!“ Tu on odpověděl: Buď zdrav, Iljo Ivanoviči!“ – „Jak to, že mne znáš?“ – „Jak bych tě neznal? Jsem Kyjevan.“ – „Co se teď pěkného děje v Kyjevě?“ ptá se Ilja. – „Po tvém odjezdu usadil se tam bohatýr, žije na knížecím dvoře, k obědu sní sedm pudů⁶⁸¹ chleba a býka. A nikdo se nesmí přiblížit!“ – „Díky ti, dědečku, za zvěsti.“ A tak se rozloučili a jeli. Jeden se vydal na cestu, druhý jel do Kyjeva.
- Začal se ptát: „Jaký bohatýr se to usadil v Kyjevě?“ To všichni říkali. A tak na druhý den si Ilja vzal čtyřicetipudový klobouk, vzal si sukovici čtyřicetipudovou, oděl se jako pocestný a šel ke knížeti. Vešel do komnaty bělokamenné v čase oběda. Sedí [tam] bohatýr, kněžnu na kolenou drží. Pečený býk leží na stole na táce, nůž do něj byl zaražený. A tak začali rozmluvu. On [Ilja] se ptá: „Zdalipak je u vás kozák Ilja Muromec? Kolik sní k obědu chleba?“
- A kníže odpovídá: „Inu, málo u nás bývá.“ A on [?] povídá: „Já k obědu sním sedm pudů chleba a býka.“ A stojí Ilja na prahu: „U nás bývala pečená kráva, mnoho jídla přišlo nazmar! Tak i ty přijdeš nazmar!“
- Taková řeč se mu nelíbila. Sundal kněžnu s kolen, vzal nůž – a máchnul po Iljovi. Nůž se zabodl do stěny: tak byl Ilja mrštný. Ilja sňal z hlavy klobouk a praštil ho svým kloboukem! Vyletěl onen bohatýr až na ulici. A tak se ho zbavil. Kněz bohatýra oslavoval: „Sláva tobě, vysvoboditeli! Opět jsi nás zachránil před smrtí, opět!“
- Kníže připravil Iljovi velkolepý bál, že ho zachránil před smrtí opět.
(A to je vše!)

⁶⁸¹ Tj. 7 krát 16,3 kg.

МЕЗЕŇ 3 – ASTACHOVA I, ПРЇЛОHA 2 – SRF 3, 3

„O Jegorovi-Svjatogorovi“

Zapsaná: 24. června 1928 ve vsi Lebskaja (Лебская) v Lešukonském rajoně

Autor: Filipp Vasiljevič Golčikov (40 let).

Pozn.: Stejná redakce jako Me2 – začíná *Třemi cestami*, akorát již na první cestě dojíždí na Svaté hory a potkává bohatýra. Po epizodě u Otce pokračuje také soubojem s malevolentní poljanicí, se zkrocením jejího koně a krádeží jejího prstýnku, který Ilju také uvězní. Prsten pak dostává Svjatogor (více SRF 3, s. 464).

1	Ехал стар по-за городу, Ехал стар по-за Киеву, Наехал стар на три рóстаньи. И на тех рóстаньях лежал камень,	Jezdil starý po cestě, jezdil starý u Kyjeva, narazil starý na trojcestí. A na tom trojcestí ležel kámen	1
5	И на том камни подписано и подрезано: «По правой дороге — богату быть, По другой дороге — женату быть, По третьей дороге — убиту быть». И вот он сел на этот камешок и призадумался:	a na tom kameni napsáno a vytesáno: „Jednou cestou – bohat budeš, druhou cestou – ženat budeš, třetí cestou – zabit budeš.“	5
10	«Для чего мне на старость богатство? — Мне не в диковинку! А женатому мне быть — не ко младости! Поеду я по той дороге — по убитой: Нажился я, стар казак, на белóm свету! Много от меня, старого, жён вдовеет,	A tak si sedl na ten kámen a zamyslel se: „K čemu mi bude bohatství? To nemám zapotřebí. A abych se oženil? Už nejsem mladý. Pojeďu té cestě, na které budu zabit: Užil jsem si, starý kozák, na bílém světě! Mnoho žen kvůli mně, starému, ovdovělo, mnoho malých dětí kvůli mně osiřelo.“	10
15	Много от меня малых детей сиротает». Поехал стар по той дороге — по убитой. Едет стар казак по чистóму полю, Наехал стар казак на площадь: Дороги наделаны широки —	Vyjel starý po té cestě, na které bude zabit. Jede starý kozák po čistém poli, narazil starý kozák na rovinu: cesty tam byly široké - a vyjel on na Svaté hory.	15
20	И поехал он на Святые горы. Поехал стар по дороге, Наезжает стар казак на богáтыря. ¹ Вскричал он богатырским голосом — не огленулся! Пáлицей ударил — не огленулся!	Jel starý po cestě, narazil starý kozák na bohatýra. Zakřičel [Ilja] bohatýrským hlasem – neohlédnul se! Palicí [ho] udeřil – neohlédnul se!	20
25	Оглянулся — да в карман запехнул! (С конём, со всем.) Бога́тырь едет дальше. Конь и прогóворил: «Ну, Егор-Светогор, не могу двух богатырёй везти: есть у тебя бога́тырь не хуже тебя!»	Ohlédnul se – a do kapsy [Ilju] vstrčil. (S koněm, se vším.) Bohatýr jede dál. A kůň promluvil: „Inu, Jegore-Svjetogore, nemohu nést dva bohatýry: máš v kapse bohatýra o nic menšího, než ty sám!“	25
30	То́гда он вспомнил, вытащил этого бога́тыря из кармана. Он спросил, каких городов, какого племени. И назвались они братьями. «Давай, говорит, поедem к моему папаше в гости!» Приезжают к егову папаше в гости. Служанки на обед приготовили что было. Сели, стали они попивать. А у его отец слепой был. И вот говорит этот сын: «Вот я, папаша, русского богатыря привез в гости». — «Ладно, привез, так угощайте.	Tehdy si vzpomněl, vytáhnul onoho bohatýra z kapsy. Zeptal se [ho], z jakého je města, z jakého je rodu. A pobratřili se. „Pojeď“, povídá [S.], „pojedeme k mému tátovi na návštěvu!“ Přijíždí k jeho tátovi na návštěvu. Služebné na oběd připravily, co bylo. Seděli, začali popíjet. A (však) jeho otec byl slepý. A tak povídá jeho syn: „Tady jsem, táto, ruského bohatýra přiveď na návštěvu.“ – „Dobrá, přiveď jsi, pohostěte se. Jaké mají ruští bohatýři	30
35	стали они попивать. А у его отец слепой был. И вот говорит этот сын: «Вот я, папаша, русского богатыря привез в гости». — «Ладно, привез, так угощайте.	35	35

Каковы у русских богатырей ручки? Я тебе, грит, 40
ручку? Já tě,“ poudá,⁶⁸² „ohmatám.“ Ale tu ho [Ilju] Jegor
пощупаю». А этот Егор предупредил: «Не давай ему varoval: „Nedávej mu ruku – podej mu palici!“ Podal mu
руку, — давай палицу!» Он дал ему палицу. Он жал, palici. On mačkal, mačkal, rozmačkal skrz a povídá: 40
жал, пережал через и говорит: «Мякони русские „Měkounké jsou ruské ruce!“
руки!»
Ну вот, долго ли, коротко ли сидели. Егор-Светогор A tak seděli, dlouho snad, krátce snad. Jegor-Svjetogor
говорит: «Ну, Илья, нам некогда сидеть! Последний у povídá: „Inu, Iljo, neměli bychom sedět! Čeká nás dnes
нас сегодня, решительный бой: женщина у нас — poslední, rozhodující boj: Je tu žena, palenica bojuje. 45
паленица воюет. Который которого перебьёт — замуж Toho, který [nad ní?] zvítězí, vezme si za muže.“ – „Tak
возьмёт». «Так давай, — говорит Илья, — поедем с pojedme,“ povídá Ilja, „pojedeme spolu do čistého pole!“
тобой в чистое поле!»
Тридцать лет они бьются с им. Вот они где место Třicet let se s ní bijí. A když natrefili na místo, kde se bijí,
попали, где бьются, — она рыщет там, разъезжает, tam ona pobíhá, pojíždí, ó jak ona ostruhami koně pobízí! 50
шпорами — коня, ох как подъездивает! Вот Егор- Tu Jegor-Svjetogor povídá Iljovi: „Pojeď! Jestli [ji] porazíš,
Светогор говорит Илье: «Ты поезжай! Если можешь zlatý prstýnek bude tvůj!“
сбить — твоё золотó кольцо!»
Тот, делать нечего, сел на коня и поехал, а этот Tak, aby něco dělal, sedl na koně a jel, a tu se ocitl za
остался за кустиком. Подъезжает он к ей. Она keříkem. Přijel k ní. Ona ho uviděla. „Och, koho to Jegor- 55
увидела. «Ох, Егор-Светогор кого послал, комара Svjetogor poslal, takového komára! Když [na něj] fouknu,
какого! Я дуну — так костей не найти!» jeho kosti nikdo nenajde!“
Она дунула — он сидит. Она и плюнула — он всё Fouknulla, ale on sedí. Ona plivnulla, ale on stále sedí.
сидит. «Ах, говорит, вот какой подъехал!» „Ach“, povídá, „tak takového poslal!“
60 Она выхватила саблю да махнула. А Илья на это был Ona vyťasila šavli a máchnula s ní. Ale Ilja se tomu 60
увёрточный. Сейчас под коня! Она копьём расскла, а vyhnul. Nyní [skočil] pod koně! Ona řala kopím, ale on [ji]
он копьём под грудь поддел, она и свалилась с коня. svým kopím bodnul pod hrud' a ona se svalila s koně. V tu
Он в это же время на ейного коня соскочил, — конь chvíli on skočil na jejího koně a kůň ho začal nosit po
стал носить по чисту полю. (Он этому коню лёгок čistém poli. (On se tomu koni zdál lehký, proto ho nesl.)
65 показался, вот и носит.) А он дёржитця. Долго ли, Ale on se držel. Dlouho či krátce vyhazoval, ale pak 65
коротко ли он таскал — только всё-таки укротал! nakonec zkrotnul!
Подъехал он к этому туловищу. Ну, и Егор-Светогор Přijel k tomu [jejímu] trupu. Nu, a Jegor-Svjetogor přijel:
подъехал: «Раз ты победил, — у ей есть кольцо, „Teď, když jsi ji porazil, ona vlastní kolečko, diamantový
перестень самоцветный, можешь получить. Из-за prsten, můžeš si ho vzít. Kvůli tomu prstenu jsem se třicet
70 этого кольца я тридцать лет бился!» let bill!“ 70
Вот стал он это кольцо снимать. Она рукой махнула. A tak si chtěl vzít ten prsten. Ona máchnula rukou. On
Он под эту ейную руку попал — и встать не может. pod tou její rukou upadl a vstát nemůže. Vidí to Jegor-
Егор видит Светогор, что Илья не может выбиться, он Svjetogor, že se Ilja odtud Ilja nemůže dostat, chytil ji za
схватил ее за руку и с пальцем это кольцо оторвал. ruku a oderval ten prsten i s palcem.
75 Илья встал, — он это кольцо ему передал. Ilja vstal a on mu ten prsten předal. 75
Вот сели на лошадей и поехали дальше по горам. A tak vsedli na oře a vyjeli dál do hor. Jeli blízko či daleko,
Ехали, близко ли — высоко, низко ли — далёко: два vysoko či nízko: [a potkali] dva starce, jak vyrábějí na
старца гроб делают на горах. Егор-Светогор спросил: horách rakev. Jegor-Svjetogor se otázal: „Komu vyrábíte
«Кому вы этот гроб делаете?» — «А не знаем, кому tuto rakev?“ – „My nevíme, komu se bude hodit. Jestli se
80 угодить. Ты хоть ложись, нам всё равно». chceš do ní položit, nám je to jedno.“ 80
Тогда Егор-Светогор говорит: «Я ляжу — так весь гроб Tu Jegor-Svjetogor povídá: „Když si tam lehnu, tak vám tu
раздавлю у вас!» Егор-Светогор с коня слез и лёг в rakev rozmáčknu!“ Jegor-Svjetogor slezl s koně a lehl si
этот гроб. Как он лёг, так сейчас крышка налетела do té rakev. Jak si lehl, ihned se na vrchu objevilo víko.
наверх. Ну, ладно. Он ослаб весь в гробу, встать не Nu, dobrá. On celý slabý leží v rakvi, vstát nemůže. „Nu,
85 может. «Ну, Илья-брат, бей палицей по гробу!» (Эти Iljo, bratře, bij palicí do té rakev!“ (Ti starci zmizeli v tu
старцы в это время потерялись; как крышка налетела chvíli, kdy se objevilo víko – a už tam nejsou.) Když Ilja
— а их и нету.) Когда этот Илья палицей ударил, palicí udeřil, objevila se železná obruč. Tu Jegor-Svjetogor

⁶⁸² грит : говорит :: poudá : povídá.

- обруч железный налетел. Тогда Егор-Светогор сказал: řekl: „Nu, Iljo, toto je vskutku moje smrt! Nebij už více.“
«Ну, Илья, наверно мне это смерть! Не бей больше».
- 90 Тогда Егор-Светогор говорит: «Ну, Илья, прямо против Tu Jegor-Svjetogor povídá: „Nu, Iljo, přímo proti obličej 90
лица дырку вырежи: мне дух выпустить. Когда я [mi] vyřež díрку: Vypustím tudy dech. Až vypustím první
первый дух выпущу, тот дух смотри не бери! Второй dech, ten dech si, pozor, neber! Druhý si také neber!
— не бери! Третий — немногохвати!» Вот он захрапел, Třetího si trošku vezmi!“ Tu on zasípal a vypustil vzduch,
спустил воздух, густой пошел (сила, значит, пошла) — hustý [z něj] vyšel (to znamená, že síla vyšla) – on [Ilja] si
95 он того не смел хватить! Потом второй спустил — он ten nesměl vzít! Potom druhý vypustil – ale ten druhý si 95
второго-то хватил! Вот в ём сила не может vzal! A tu se v něj síla nemohla vměstnat! Tak se vrhnul
поместиться! Вот он бросился на лес, деревья стал с do lesa a začal rvát ze země stromy i s kořeny. Když
кореньями рвать. Когда немного укротил свою силу, trošku zkrotil svou sílu, tehdy vykopal hrob a Svjetogora
тогда он могилу выкопал и этого Светогора pochoval. Jeho koně samotného vypustil do pole.
100 похоронил. Коня в чисто поле отправил евоного, 100
спустил.
- Поехал к его́му отцу, к слепому старику с известием, Vyjel k jeho otci, k slepému starci, se zprávou, že
что сына его похоронил. Тогда отец сказал: «Ты — pochoval jeho syna. Tehdy otec pravil: „Ty, zloději,
злодей, погубил ты у меня сына!» zahubil jsi mého syna!“
- 105 Поехал он обратно к стольне Киев-граду. Едет он, Vyjel nazpátek k trůnnímu městu Kyjevu. Jede blízko či 105
близко ли — далёко, низко ли — высоко: Киев-город daleko, nízko či vysoko: město Kyjev bylo nedaleko. Vyšel
недалекó. Встречается ему староста Микула. Он mu vstříc starosta Mikula. On se ho otázal: „Co se nyní
спросил его: «Что у нас нонь в городе, никаких děje v našem městě, něco nového?“ – „U nás v trůnním
110 по-старому, всё не по-прежнему: населился чудовище se usadil veliký netvor. Kníže Vladimír mu slouží jako 110
великое к князю Владимиру в дом. Князь Владимир sluha a kněžna Apraksija mu sedí na kolenou. Na posezení
прислужгой живёт, а княгиня Апраксея у него на sní celého býka.“
коленях сидит. Ко одной выти быка съедает».
- Он всё тут расспросил, как что ведётся, поехал Na vše se otázal, jak se co děje, a jel dál. Přijel do města.
115 дальше. Приезжает он в город. Там на стенушку Do městské zdi, kde visí zástava, nevjel, nýbrž se převlékl 115
городовую, где застава стоит, не поехал. А за chudého pocestného, vzal si sukovici a šel.
перерядился каликой перехожей, взял клюку и пошел.
- Вот он приходит 'князю Владимиру на дворец, где Tak přišel ke knížeti Vladimírovi na dvůr, kde žil onen
120 этот чудовище живёт. А все придворные знают, что netvor. Všichni dvořané věděli, že přichází starý [kozák 120
старый идёт, пропуск дают. Заходит он в комнаты. Ilja] a pustili ho. Došel do komnat. Tam sedí onen netvor a
Как раз этот чудовище сидит у его обедает. Князь obědvá. Kníže Vladimír mu tam nosí talíře jako lokaj,
Владимир тут ему на тарелке поднашивает вроде kněžna Apraksija mu sedí na kolenou a on žere. Kníže
лакея, а кнегиня Апраксея сидит на коленях, а он Vladimir vidí, že přišel starý kozák (dobře nevidí), ale nic
125 жрёт. Князь Владимир видит, что стар казак зашел neříká. Ten netvor sedí a žere. 125
(добром не видит), а сам не говорит. Это чудовище сидит и жрёт.
- «А много ли у вас старь казак съедает нараз к выти?» [Netvor povídá:] „A kolik toho váš starý kozák sní na
Князь отвечает, что он очень мало ест. А он говорит: posezení?“ Kníže odpovídá, že toho sní málo. A [netvor]
130 «Какой же это богатырь? Вот мне бык — на раз!» povídá: „Co je to za bohatýra? Vždyť já sním na posezení 130
А Илья стоит под порогом. А он не знает: калика и býkal!“ A Ilja stojí na prahu. On netuší: vypadá jako
калика. Илья и говорит: «У нас ведь была обжористая pocestný. A Ilja povídá: „Měli jsme kdysi žravou krávu,
корова, обожралась и пропала — и так ты пропадёшь!» přežrala se a zemřela – a tak i ty zemřeš!“
Он сейчас в это время спёхнул Апраксею, нож схватил V tu chvíli [netvor] shodil Apraksiji, vytasil nůž a zaútočil
и ножом его свиснул, эту калеку. А Илья на это был na toho pocestného nožem. Ale Ilja se tomu vyhnul.
увёрточный. Он схватил шляпу (на его была в сорок Popadl klobouk (ten jeho vážil čtyřicet pudů), hodil ho po
пудов), швырнул в его — он с простенком и улетел něm [po netvorovi] a ten oknem vyletěl ven a tam se celý
вон, весь там расшибся! polámal

MEZEŇ 4 – ASTACHOVA I, 25 – SRF 3, 4

„Ilja Muromec a Svjatogor“

Zapsaná A. M. Astachovou 3. července 1928 ve vsi Paloščelje (Палощелье) v Lešunském rajoně.

Autor: Aleksandr Antipovič Oksenov (78 let).

Pozn.: Převyprávění s mnoha prvky náležitými mezeňsko-pečorské tradici. Vyskytuje se trojitý Iljův útok na Svjatogora, dialog s výrobcí rakve, Svjatogorovo přesvědčení, že je příliš malá, atd. Ilja zde bije do rakve bez jakéhokoliv efektu, obruče se totiž objevily samovolně. Předání síly probíhá prostřednictvím pěny. Ilja nerespektuje zákaz nebrat černou pěnu a musí se nadbytečné síly zbavit rvaním stromů. Podle SRF 3, s. 465 je Svjatogorova věta „Nejsi rodem člověk“ spjatá s velmi archaickými představami.

1 Вот Илья Муромец заповедь полóжил: кого
наехать, тогó и убить! Наехал Светогора.
Разъехалса, палицей своей ударил Светогора —
Светогор не оглядываетци. Другой раз ударил —
5 Светогор не оглядываетци. Третий раз ударил —
он огленулса: «Фу, русски комары кусают!» Взял
его с конём и в карман полóжил. У его конь
подпинаетци. «Ох конь, травеной мешок,
подпинайсе! Не мошь себя нести — не то меня!»
10 — «Я могу себя нести и тебя! А не могу две
головы целовеческих нести, трéтью —
лошадínu!» Вот он и хватилса (забыл в
кармане!) вьнял — поехали вместях.
Заехали на гробищо. Работают старцы гробищо.
15 «А кому вы это гробищо работаете?» — «А это
тебе!» — «Это мне гробищо не приходится:
мáло, я не вóйду!» — «А ну-ко лёг, отвейдай». Он
и лёг в гробищо, крышка налетела на гробищо,
обручи железные... «Ну, старый козак, бей
20 гробищо!» Старый козак стал бить, а ещо крепче
стало. — «Ну, старый козак, из меня пойдёт бела
пена — съешь, а черная пена — не ешь: ты
человек не из рода!»
А он не может терпеть (сила-то нать!), —
25 помакивает пёрстом-то черную пену. Вот его
стало рвать: не знать, кудьí силы девать. У него
был лес. Он дерево выдернет из корня — и в
Неву мечет. Заметал в Невьí устьем, другим
прорыло.
30 (Ну, больше ницего тут.)

Ilja Muromec složil přísahu: Koho potká, toho 1
porazí! Potkal Svjetogora. Rozjel se a svojí palicí
udeřil Svjetogora, ale Svjetogor se [ani] neohlédl.
Podruhé ho udeřil, ale Svjetogor se neohlédl.
Potřetí udeřil a ohlédl se: „Fuj, ruští komáři kou- 5
sají!“ Vzal ho i s koněm a vložil ho do kapsy. Jeho
kůň se začal vzpínat: „Och, ty měchu na trávu,
vzpínáš se! Sám sebe neuneseš, natož mne!“ –
„Unesu sám sebe, i tebe! Ale nemohu nést dvě
lidské hlavy a ještě k tomu třetí – koňskou!“ Tak 10
sáhl [do kapsy] (zapomněl ho v kapse!) a vytáhl –
a jeli vedle sebe.

Narazili na rakev. Vyráběli starci rakev. „Komu tu 15
rakov vyrábíte?“ – „No tobě!“ – „Tahle rakev pro
mě není, je malá, nevejdu se do ní!“ – „Nu tak si
lehni, vyzkoušej.“ On si lehl do rakve a objevilo se
na rakvi víko, obruče železné... „Nu, starý kozáku,
bij do rakve!“ Starý kozák začal bít, a ještě silněji.
– „Nu, starý kozáku, ze mě půjde bílá pěna – sněz 20
ji. Ale černou pěnu, tu nejz: Nejsi rodem člověk!“

Ale on to nemůže vydržet (síla je pokušení!) a 25
nabere si prstem černou pěnu. Tu to s ním začalo
rvát a nevěděl, jak se síly zbavit. Byl tam les.
Vyrval strom z kořenů a hodil ho do Něvy. Zacpal
Něvě ústí, druhým [ho] prorazil.
(Nu, a víc toho není.)

30

МЕЗЕŇ 5 – KOLPAKOVA 218 – SRF 3, 5

„O Svjatogorovi a Iljovi“

Zapsaná N. P. Kolpakovou 10. srpna 1958 ve městě Mezeni v Mezeňském rajoně.

Autor: Afanasija Jefremovna Pajusova (80 let).

Pozn.: Stručné převyprávění jen epizody SMRT. Netradičně pro mezeňské varianty, je přítomno zkoušení rakev oběma hrdiny. Chybí předání síly, Svjatogor pouze uzná svůj konec, zemře a Ilja „jede dál“.

- | | |
|--|--|
| <p>1 Ехали они тут, Святогор и Илья, куда ли, Бог
знат. Едут, едут, глядят — на гроб наехали. Стоит
гроб большой, никому не впору. Пустой стоит.
Святогор говорит Ильи: «Ну, попробуй, ложись,
5 не на тебя ли рублен?» Илья послушался, лег —
ровно малой ребенок в гробу. Не по нем гроб-то
строен.
А Святогор лег — в самой раз ему. Ну, попробовал
— вставать хочет. И не выйти ему из гроба-то:
10 крышка нахлопнулась. Говорит он Ильи: «Руби,
говорит, брат, со всей силы!»
Илья палицу свою поднял, стал по гробу бить. Раз
ударит — железной обруч наскочит. Другой раз
ударит — другой обруч наскочит. Святогор
15 говорит: «Нет, видать, не выйти мне отсюда.
И зачем лез!»
Так там и помер, Святогор-то.
А Илья дальше поехал.</p> | <p>Jeli oni, Svjatogor a Ilja, kudy – to jen Bůh ví. 1
Jedou, jedou, koukají – narazili na rakev. Stojí
tam rakev velká, nikomu nepatří. Sama tam
stojí. Svjatogor povídá Iljovi: „Nu, vyzkoušej,
5 lehni si, zda není pro tebe dělaná?“ Ilja poslechl,
5 lehl si – vypadal jako děťátko v rakvi. Pro něj ta
rakev nebyla vyrobená.
Ale Svjatogor si lehl a jemu zcela padla. Nu,
vyzkoušel – vstát chtěl. Ale nešlo mu vstát z té
10 rakev: víko se zavřelo. Povídá Iljovi: „Rubej,“
10 povídá, „bratře, vši silou!“
Ilja vzal svojí palici a začal bít do rakev. Jednou
udeřil – železná obruč se objevila. Podruhé
udeřil – druhá obruč se objevila. Svjatogor poví-
dá: „Ne, zřejmě se odsud nedostanu. Pročpak 15
15 jsem [sem] lezl!“
Tak tam i zemřel, ten Svjatogor.
A Ilja jel dál.</p> |
|--|--|

MEZEŇ 7 – MIRONICHINA-CVETKOVA (МГУ 1, 6, 9) – SRF 3, 7

„O Zlatogorovi“

Zapsaná L. Mironichinou a J. Cvetkovou v červenci 1975 ve vsi Loban (Лобан) v Mezeňském rajoně.

Autor: Nikolaj Iljič Anfimov (75 let).

Pozn.: Chybí motiv tří úderů na Svjatogora/Zlatogora; také schází motiv prozrazení Iljovi přítomnosti v kapse koněm, jinak velmi rozšířený. Vyskytuje se dialog s výrobcem rakve. Je zde i mnoho motivů netypických pro mezeňskou redakci – hrob zkouší i Ilja a vyskytuje si epizoda ОТЕС (srov. Me2 a Me3); chybí nicméně předání síly, stejně jako v Me5. Jinak je byliny velmi lakonická, jak trefně podotýká SRF 3, s. 466.

- | | | | |
|----|--|---|----|
| 1 | Илья Муромец-то нагонил его, Златогора-то, а он Илью-то Муромца со всем, с конем и положил в корман. Ехал, ехал, да и тяжело стало в кармане-то. Он Илью-то Муромца из кармана | Ilja Muromec dohonil jej, Zlatogora, a on Ilju Muromce se vším, s koněm [vzal] a vložil ho do kapsy. Jel, jel, a začalo ho tížit v kapse. On Ilju Muromce z kapsy vypustil a jeli vedle sebe. Jeli, jeli, po Zlaté hoře jeli – a přejeli ji. | 1 |
| 5 | выпустил, поехали вместе. Ехали, ехали они, по Золотой горе ехали — переехали.
Один делает гробницу.
Он говорит: «Что ты здесь делаешь? Кому эта гробница?» — | 5 | |
| 10 | «А не знаю, — говорит. — Кому подойдет, тот и будет!»
Вот Илья Муромец повалился в эту гробницу, — велика, не годится!
Этот, Златогор-то, говорит: «Ну кось, я | Jeden [člověk tam] vyrábí rakev.
On [Zlatogor?] povídá: „Co to tu děláš? Pro koho je ta rakev?“
„To nevím,“ povídá. „Komu padne, toho bude!“ | 10 |
| 15 | повалюсь».
Повалился, — как раз гробница! Он в гробницу и попал, этот Златогор. Илья Муромец сколачивает доски, а они пуще наколачиваются. Сколачивал, сколачивал, — не может ничего | Tak si Ilja Muromec lehl do té rakve – veliká, nehodí se!
Tak Zlatogor povídá: „Nu dobrá, lehnu si.“ | 15 |
| 20 | сделать. Вот и говорит Златогору-то: «Не могу я больше ничего сделать!» — «Ну, — говорит, — поезжай обратно! Поезжай к моему отцу и скажи, что Златогор погиб на Златой горе. Но только — поезжай. Тебя будет запускать на | Lehl si – rakev mu padne! V rakvi nyní leží, ten Zlatogor. Ilja Muromec tluče do desek a tím silněji se utahují. Tloukl, tloukl – ničeho nezmuže. A tak povídá Zlatogorovi: „Nemohu už nic více učinit!“ – „Nu,“ povídá [Zlatogor], „jed’ nazpět! Jed’ k mému otci a pověz mu, že Zlatogor zemřel na Zlaté hoře. Jed’ tam. Ale otec tě bude lákat do světnice – jed’ vedle: on tě...“ | 20 |
| 25 | фатеру отец, — ты мимо поезжай: он — теби!..»
Вот он так и сделал.
«Только, — говорит, обратно поедешь, — на фатеру зайди. Только он с тобой будет здороваться, — ты ему руки не подавай, а подай | A tak to udělal.
„A až zpátky pojeděš,“ povídá, „zajdi do světnice. On se s tebou pak bude chtít pozdravit – nepodávej mu ruku, ale podej mu palici!“ | 25 |
| 30 | ему палицу!»
Он так и сделал: дал ему палицу в руки, этому отцу Златогора. Он и перерезал в руке эту палицу. Вот какой был!
Они побеседовали. Потом Илья Муромец уехал, а | Tak to udělal: Dal mu do ruky palici, tomu Zlatogorově otci. A on tu palici přeřízl v ruce. Takový on byl!
Popovídali si a potom Ilja Muromec odjel a Zlatogor zemřel na Zlaté hoře. | 30 |
| 35 | Златогор погиб на Золотой горе. | 35 | |

MEZEŇ 8 – GRIGORJEV III, 50 – SRF 3, 66

„Uzdravení Ilji M., jeho setkání se Svjatogorem a smrt posledně jmenovaného“

Zapsaná A. D. Grigorjevem 23. července 1901 ve vesnici Pečišče (Печище) – Mezeňský rajon, Archangelská oblast

Autor: Jermolaj Vasiljevič Rassonov (slepec, 50 let).

Pozn.: Kontaminace syžetů *Uzdravení Ilji Muromce a Svjatogor a Ilja*. První bylinu E. V. Rassonov „slyšel vyprávět“ a zapěl ji na přímou žádost sběratele (Grig. III, s. 278). Konkrétně v této části je jeho text přímo závislý na knize a je velmi kompilativního charakteru, protože spojuje řídce se vyskytující, unikátní prvky starých zápisů z různých oblastí. Ilju uzdravují pocestní tuláci a ne „starci“, „cizinci“, „sirotci“ jako v ostatních mezeňských variantách; radí mu, jak vychovat bohatýrského koně, nedoporučují potýkat se se Samsonem a Svjatogorem a potom zmizí. Rassonov prý asi všechny motivy znal z knih – ze sborníků, které už na konci 19. století vycházely – takovou „knižně kontaminovanou“ bylinu má Rassonov ještě jednu – viz SRF 3, č. 107. Druhá část textu (syžet „Svjatogor a Ilja Muromec“) drží pořadí motivů běžných pro pečorskou a mezeňskou tradici (andělé «*строят домовище*» pro Svjatogora; Svjatogor se ani jednou nesnaží obelstít Ilju; Ilja poruší Svjatogorovo dobře míněné doporučení a dostane se mu tolik síly, že neví, jak se s ní vyrovnat a musí rvát z kořenů stromy a pařezy) (komentář podle: SRF 3, s. 499).

1	А во том было во городи во Муроме, А да во том было сели было Карачарови — А ишше жил тут хресьянин да чернопахатной, А по имени Иван да Тимофеевиць.	A to bylo v tom městě Muromě, A to bylo v té vesnici Karačarově – Hle, žil tu sedlák, černozem-orající, A jménem Ivan, syn Timofejevič.	1
5	А у ёго-то ведь было едно дїтя милоё, Ише милоё дитя было любимое, А любимое дитя было уродливо: А сидит тут Илья седуном же тут, А не много, не мало — да тритцать лет.	A ten měl jedno milé dítě, Hle, to milé dítě bylo milované, A to milované dítě bylo postižené ⁶⁸⁵ : A sedí tu Ilja nehybně tady, A nemnoho, nemálo – po třicet let.	5
10	А ише тут где Иван да Тимофеевиць А пошол-де на роботоцьку на цяжолую, На робо[то]цьку тяжолу да хресьяньскую, А ишше набрал всё мужичков да ровно триццать их А да роздывать но[a]винку да цёрнопахатну.	A hle, tu Ivan, syn Timofejevič, Odešel do roboty, do těžké, Do roboty těžké, sedlácké, A hle, najal dělníky, rovnou třicet jich, A začal rozdělovat černozemi.	10
15	А да сидел как тут Илья един в дому же тут — А приходили где калики да перехожие, Говорили где ёму они таковы слова: «Уж ты ой еси, Илья да ноньце Муромец! А да ставай-ко-се, Илья, ты да на резвы ноги,	A jak tak seděl tu Ilja v domě sám, I přišli k němu potulní pěvci, Pravili k němu taková slova: „Aj ty, hrdino, Iljo, drahý Muromče! I vstávej, Iljo, na rychlé nohy,	15
20	Принеси ты ведь нам да пива пьяного: А да с дороги мы, калики, да ноньце пить хотим!» А говорыл где Илья да сын Ивановиць: «А не могу где стать да на резвы ноги, А не могу я вам да ноньце пить подать:	Přines nám piva zpěněného: Jdeme z cest, my pěvci, a nyní chceme pít!“ A pravil Ilja, syn Ivanovič: „Já nemohu stát na rychlých nohách A nemohu vám nyní pítí podat:	20
25	А лежу я как нонь да ровно триццать лет» А калики тут ёму да говорят же нонь: «А ставай-ко ты, Илья, — нас не омманывай!» Ише стал где Илья тут да на резвы ноги, Ише брал где братыню да всё серебрянну,	Ležím takto už rovných třicet let.“ A pěvci k němu dále pravili: „I vstávej, Iljo – neklamej nás!“ Hle, vstal tu Ilja na rychlé nohy, Hle, vzal pohár celý stříbrný,	25
30	Нацедил где пошол он да пива пьяного — Подавал где каликам да перехожием.	Naplnil pohár pivem omamným – Podal jej pěvcům potulným.	30

⁶⁸⁵ Překládám citlivě „postižené“, ale уродливый je „znetvořený, ohavný, zmrzačený“.

<p>А калики от ёво пива не прымают нонь: «А уж ты ой еси, Илья да сын Ивановиц! Уж ты выпей-ко братыню да пива пьяного!» 35 А ён выпил где нонь да пива пьяного — А оцудилась в ём как силы тут порядосьнё. Говорят калики да во второй након: «Уж ты ой еси, Илья да сын Ивановиц! Принеси ты нам пива да ноньце пьяного!» 40 Ишше тут где Илья да сын Ивановиц Нацедил где-ка пива да он во второй тут раз, Подалвал где каликам да перехожем. А калики-ти говорят да таковы слова: «Ише выпей-ко, Илья, да во второй тут раз!» 45 Ише выпил Илья да во второй тут раз — А говорят ему да таковы слова: «А каков ты, Илья да сын Ивановиц? А ише много ле в себе да силы цювствуёшь?» А говорил где Илья да сын Ивановиц: 50 «Ишше силы-то во мне тепере порядосьнё: Ишше мог я бы ехать да во цисто полё, А ишше мог я бы смотреть а людей добрые, А ишше мог я бы стоять за веру правас[лав]ную, А за те же за церкви да я за Божьи нонь, 55 А за те за поцётные манастыри, А за тех я за вдов за благоверных, А за ту сироту я да маломожонну — А ише нету у мя да нонь добра коня!» А говорят-де калики да перехожие: 60 «А да поди-тко ты, Илья, по у[т]ру по ранному — А ише встретишь в поли нонь одного хресьянина: А да ведёт он ведь коницька-селетоцька.⁶⁸³ А ты купи-тко за деньги, за золоту казну, А да корми ёго пшаницой да белояровой, 65 А ишше пой ёго ведь нонь да ключёвой водой, А води-тко ты на росы холодные, А давай-ко по росам ёму кататисе. А через тын железной да перехаживай — А жеребчик у тя будёт да перескакивать: 70 Ишше будёт тебе конь — да лошадь добрая, Ишше добра-де лошадь да богатырьская, А да копьё будёт тебе неизменноё, А слуга тебе будёт да конь тут верная! А да поедёшь ты, Илья, да во цисто полё — 75 А ише смерть-та тебе, Илья, не писана! А да дерись, ты борись хошь с каким богатырём, А не съежжайсе-ко ты с Самсоном тут, А Самсоном тут, Святогором же: А ише тех богатырей нонь земля не несёт, 80 А ише ездят нонь они как по шелейкам!»⁶⁸⁴</p>	<p>Ale pěvci jeho pivo nepřijali: „Aj ty, hrdino, Iljo, syne Ivanoviči! Ty sám vypij pohár piva omamného!“ A on vypil tedy pivo zpěněné – 35 A přibylo v něm síly pořádně. Pravili pak pěvci podruhé: „Aj ty, hrdino, Iljo, syne Ivanoviči! Přines nám nyní piva omamného!“ Hle, tu Ilja, syn Ivanovič, 40 Nalil jim piva podruhé, Podal ho pěvcům potulným. Ale pěvci pravili taková slova: „Hle, vypij ho, Iljo, podruhé!“ Hle, vypil ho Ilja podruhé – 45 A oni mu pravili taková slova: „I jak ti je, Iljo, syne Ivanoviči? Hle, zda mnoho síly v sobě pocítuješ?“ A pravil Ilja, syn Ivanovic: „Hle, síly je ve mně nyní pořádně: 50 Hle, mohl bych vyjet do čistého pole, I hle, mohl bych spatřit lidi dobré, I hle, mohl bych se postavit za víru pravoslavnou, A za tu církev, za Boží, A za ty kláštery při cestách, 55 A za ty vdovy zbožné, A za ty sirotky slabé – Ale hle, nemám já dobrého koně!“ I pravili tuláci pocestní: „I jdi, Iljo, z jitra, z rána – 60 I hle, potkáš v poli jednoho sedláka: A vede on koníčka jednoročního. I kup ho za peníze, za zlatou měnu, A krm ho pšenicí bílou jarní, 65 A hle, napájej ho pramenitou vodou, A vyváděj ho na rosý chladné A nechej ho v těch rosách vyvátet. A přes plot železný ho převáděj – A hřbátko tvoje ho bude přeskakovat: Hle, budeš mít koně – oře dobrého, 70 Hle, dobrého koně bohatýrského, A koně budeš mít neustále, A sloužit ti bude ten kůň věrný! A pojeděš, Iljo, do čistého pole – A hle, smrt ti, Iljo, není předurčena! 75 A bojuj, bij se s jakýmkoliv bohatýrem, Ale ne potýkej se se Samsonem, Se Samsonem, a se Svjatogorem též: A hle, ty bohatýry již země neunese, 80 A hle, oni jezdí nyní pouze po horách skalistých!“</p>
--	--

⁶⁸³ „конь селеточек“ = podle vypravěče „letošní kůň“, tj. hříbě, které se narodilo v tomto roce

⁶⁸⁴ „щель“ = podle vypravěče „vysoký kamenitý útес“

	Ише тут где калики да потерялисе...	Hle, tu se tuláci vytratili...	
	Да пошол где Илья да из двора тут вон —	I vyšel Ilja ze dvora ven —	
	А пошол где Илья да к своёму оцьцю	A šel Ilja ke svému otci	
	А на ту же на работочку на хресьяньскую,	Na tu robotu sedláckou,	
85	Ише где его отец да тут работаёт.	Kde jeho otec pracoval.	85
	А увидал где-ка Иван да Тимофеевиц —	I uviděl Ivan, syn Timofejevič —	
	А ишше оци-ти ясны да пригледелисе,	A hle, oči ty jasné pohleděly,	
	А ишше белы-ти руки примахалисе,	A hle, bílé ty ruce se rozmáchly,	
	А ише резвы-ти ноги да приходилисе,	A hle, rychlé ty nohy se rozeběhly,	
90	А ретиво тут серьцё стрепёскалосе.	A horlivé to srdce se rozbušilo.	90
	А говорил-де Иван да Тимофеевич:	I pravil Ivan, syn Timofejevič:	
	«А уж ты ой еси, Спас да Многомилосливой,	„Aj ty, hrdino, Spasiteli, milostivý Bože!	
	Присвята ты Божья да Богородиця!	Přesvatá ty Boží Bohorodičko!	
	А уж вы ой, угодники все Христовы нонь!»	Aj vy, hrdinové, všichni světci Boží!“	
95	А говорил-де-ка Иван тут да Тимофеевич:	I pravil Ivan, syn Timofejevič:	95
	«А уж ты ой еси, моё дитя сердесньё,	„Aj ty, hrdino, dítě moje dobrotivé,	
	А по имени Илья да сын Ивановиц!	Jménem Ilja, syn Ivanovič!	
	А помиловал тибя да Спас Прецистой тут,	Smiloval se nad tebou Spasitel Přečistý	
	Пресвята тибя да Божья Богородиця, —	A Přesvatá Boží Bohorodička —	
100	А попал ты, Илья, да на резвы ноги!»	A stojíš, Iljo, na rychlých nohách!“	100
	А да пришол где Илья да к своему оцьцю,	I došel Ilja ke svému otci,	
	А говорил где Илья да сын Ивановиц:	A pravil Ilja, syn Ivanovič:	
	«Уж ты мой еси батюшко, мой родимой тут!	„Aj ty, můj tatíčku, můj rodiči!	
	А да поди-ко домой нонь пообедай же!»	Pojď nyní domů a naobědvej se!“	
105	А оставалса тут на навинки да цёрнопахатной	Ale zůstal on na poli z černozemě,	105
	А робить работку да всё хресьяньскую,	A dělal všechnu práci sedláckou,	
	А цистил поляну да цёр[но]пахатну.	A čistil paseku z černozemě.	
	А приходил где-ка тут Иван Тимофеевиц	I přišel Ivan Timofejevič	
	А на ту на работочку на хресьяньскую,	K té prácičce sedlácké,	
110	А пошол где Илья да к своему двору.	A odešel Ilja ke svému dvoru.	110
	А выходил где Илья да во цисто полё —	A vyšel Ilja do čistého pole —	
	А идёт мужицёк тут деревеньшина,	A jde tam mužiček, stařeček,	
	А ведёт за собой ноньце селетоцька.	A vede za sebou hřibátko.	
	А купил где Илья тут всё селетоцька.	I koupil Ilja to hřibátko.	
115	А говорил где-ка Иван тут Тимофеевиц:	I pravil Ivan Timofejevič:	115
	«Уж ты ой еси, Илья да сын Ивановиц!	„Aj ty, hrdino, Iljo, syne Ivanoviči!	
	А да поедёшь ты, Илья, да во цисто полё —	I pojeděš ty, Iljo, do čistého pole —	
	А пожалей-ко ты на поли хрисьянина,	I slituj se v poli nad sedlákem,	
	А не шшади-ка в поли всё тотарина!»	Ale nešetři v poli žádného Tataru!“	
120	А ишше тут-де Илья да сын Ивановиц	A hle, tu Ilja, syn Ivanovič,	120
	Ишше стал тут просить благословленьицё:	Hle, začal prosit zbožně,	
	Да не бела тут берёзонька к земли приклоняицсе	Aby se bílá břízka k zemi přiklonila —	
	А Илья-та оцьцю своёму покоряицсе.	A Ilja svému otci se poklonil.	
	А говорил ёму Иван да всё Тимофеевиц:	I pravil mu Ivan, sám Timofejevič:	
125	«Да поедёшь, Илья, да во цисто полё —	„A pojeděš, Iljo, do čistého pole —	125
	А стой ты за веру православную,	i postav se za víru pravoslavnou,	
	А за те за поцётные монастыри,	i za ty kláštery při cestách,	
	А за тех за вдов за благоверные,	i za ty vdovy zbožné,	
	А за ту сироту да маломожонну!»	i za ty sirotky slabé!“	
130	А-й да не видели: Илеюша срежаицсе;	Aj, to neviděli: Iljejuša se odrazil;	130
	А не видели: Илья да сподобляицсэ;	A to neviděli: Ilja připravil;	
	А не видели: Илейка как на коня скоцил;	A to neviděli: Iljejka jak na koně vskočil;	

<p>Только видели: Илеюша в стремяна ступил. А не видели поезки богатырьскою, 135 Только видели; и в поли и курева стоит, Курёва-та стоит — да дым столбом валит. А ишше ехал Илеюшка по крутым горам, По крутым-де горам да по святым местам — А наехал тут богатыря пресильнёго, 140 А по имени сказать, да по извотчины, А-й ёго именём зовут да Святогор же тут. А они ехали по щелейки крутой же тут Да наехали тут диво да нонь предивноё, А наехали они цюдо прецюдноё: 145 А да стоят где-ка тут два добрых молоцца А строят домовищо да нонь превечноё. А спросил где-ка тут да Святогор-богатырь: «Уж вы ой, удалы добры молоцци! А цего это вы ноньце строите?» 150 А говорят-де удалы да добры молоцци: «Уж сильный-могущий нонь богатырь же! А мы строим тебе нонь домовищо тут — А соскакивай-ко ты со добра коня, А вались ты в домовищо нонь превечноё!» 155 А ишше тут же богатырь нонь могучей же Соскочил где-ка он со добра коня, Увалилсэ в домовищо да нонь превечноё. А наложили они кровлю дубовую. А те — не дородни добры молоцци, 160 А были андила да всё Восподьни тут: А улетели они сами невидимо. А говорил где-ка тут Святогор-богатырь: «А уж ты ой еси, Илья да сын Иванович! А бери-тко ты палицю железную, 165 А уж ты бей-ко в конец да домовищо нонь!» А да ударил-де Илья в конец в домовищо нонь — А наскоцил где-ка тут обруць железной ведь. А говорил где-ка тут да Святогор-богатырь: «А бей-ко, Илья, да во второй конец!» 170 А как ударил Илья да во второй конец — Наскоцил где-ка тут как нонь второй обруць. А говорил где ишше тут Святогор-богатырь: «А не жалей-ко, Илья, силы могучее, А да ударь-ко покрепце да нонь в середоцьку!» 175 А наскоцил где-ка тут да нонь третьей обруць — А говорил где-ка тут, тут как Святогор-богатырь: «А верно, мне-ка, молоццу, тут ведь Бог судил!» Говорил он Ильи да ноньце Муромьцо: «Уж ты ой, Илья да ноньце Муромець!» 180 А пойдёт из меня сила могуця нонь: А перва пойдё — дак ты стой ведь тут, А втора где пойдё — дак ты ведь тоже стой,</p>	<p>Jenom to oni viděli: Iljejuša to třmenů vstoupil. A neviděli odjezd bohаты́rův, Jenom to viděli: jak v poli kouř se vznáší, 135 Kouř se vznáší – dým se sloupem valí. A hle, jel Iljejuška po strmých horách, Po strmých horách, po svatých místech – A narazil na bohаты́ra přesilného, A po jménu se ptal, jak ho nazývají. 140 Aj, jeho jménem zvou Svjatogor. A oni jeli po strmých skalistých horách. A narazili na div podivný, A narazili na zvláštnost zvláštní: Jak stojí tam dva dobří mládenci 145 A vyrábí rakev věčnou. I otázal se Svjatogor bohаты́r: „Aj vy, udatní dobří mládenci! Copak to zde nyní stavíte?“ I pravili udatní dobří mládenci: 150 „Aj ty, silný, mohutný bohаты́re! My ti zde nyní stavíme rakev – I seskoč s dobrého koně, A polož se do rakve věčné!“ A hle, tu bohаты́r ten mohutný 155 Seskočil s dobrého koně, Povalil se⁶⁸⁶ do rakve věčné. I položili na ni desku dubovou. Oni však – nebyli lidští dobří mládenci, Ale byli to andělé Vospodinovi: 160 I uletěli oni sami neviditelní. A tu pravil Svjatogor bohаты́r: „Aj ty, hrdino, Iljo, synu Ivanoviči! Vezmi palici železnou, Aj ty, udeř do konce rakve!“ 165 I udeřil Ilja do konce rakve – A naskočila tam obruč železná. A tu pravil Svjatogor bohаты́r: „Aj ty, udeř, Iljo, do druhého konce!“ A jak udeřil Ilja do druhého konce – 170 Naskočila tam náhle druhá obruč. A pravil, hle, Svjatogor bohаты́r: „I nešetři, Iljo, velikou silou, A udeř nyní silně do středu!“ I naskočila tam třetí obruč – 175 A pravil najednou Svjatogor bohаты́r: „Vskutku, nyní mne, mládence, Bůh odsoudil!“ Pravil on Iljovi Muromcovi: „Aj ty, hrdino, Iljo Muromče! I půjde ze mne nyní síla veliká: 180 První půjde – avšak ty jen stůj, Druhá půjde – avšak ty též jen stůj,</p>
---	--

⁶⁸⁶ Sloveso повалить se často používá s uložením nebožtíka do rakve.

А ише третья пойдёт, — дак ты измойсе тут,
А измойсе-ко ты да искупайсе-тко!»
185 А да стоял где Илья тут сын Иванович —
А перва пошла сила могуца.
А втора-де пошла сила могуца тут —
А тут где Илья да нонь не выстоял,
Приказанью нонь Илья да нонь не выслушал:
190 А да измылсе тут Илья, да искупалсэ он.
А сделалась в ём сила необъятна тут,
А да девацьсе ёму стало тут ведь некуда —
А ише рвал он тут пенья, да всё как дубьё он!

A hle, třetí půjde – však v té se umyj,
Umyj se v ní, vykoupej se v ní!“
A tak stál tam Ilja, syn Ivanovič – 185
I první vyšla síla mohutná.
I druhá vyšla síla mohutná –
Ale Ilja to tehdy nevydržel,
Přikázání Ilja nevyslyšel:
I umyl se v ní Ilja, vykoupal se. 190
A narostla v něm síla neobyčejná,
A nebylo mu, kde by se vyběsnil,
A hle, rval on pařezy i celé duby!

PEČORA 1 – ONČUKOV 61 – SRF 1, 2

„Svjatogor“

Zapsaná N. J. Ončukovem v květnu 1902 ve vsi Ujeg (Yer) v Usť-Cilemské volosti (dnes Usť-Cilemskij rajón v Republice Komi) na levém břehu Pečory.

Autor: Anisim Fjedorovič Vokujev (70 let).

Pozn.: Prozaické převyprávění, které však ještě není pohádkou nebo pobyvalščinou, ale zachovává určité prvky bylinné frazeologie (srov. SRF 1, s. 663). Pozoruhodné je, že rakev, která Svjatogora uvězní, se zdá být vyrobena z listu papíru (гумажной лист), takže vypadá neškodně a Svjatogor do ní vlezl bez obav.

- | | |
|---|---|
| <p>1 Ехал Светогор на Светых горах; Илья Муромец его нагнал, выдернул сырой дуб и хватил по голове. «Ах, комар укусил!» — сказал Светогор, оглянулса — человек. Он схватил его и вместе с</p> <p>5 конем в корман посадил и вперед поехал, а сам и забыл. Конь под ним и проговорил: «Как я могу нести вас — два богатыря да и лошадь?» Светогор спомнил, сунул руку в корман, вытащил; Илью к стремени привезал, а лошадь</p> <p>10 сзади пошла. Поехали. Подъехали — два человека гроб делают, тешут в гумажной лист. Тогда спросил Светогор: «Кому этот гроб делаете?» — «Про Светогора». — «А што, этот гроб меня удёржит ле?» — «Ну-ко, отведай,</p> <p>15 лег». — Светогор и лег, и вдруг гробова доска наверх наскочила. Светогор говорит: «Ну-ко, Илья Муромец, ударь по одному-ту концу, не рассыплется ле гроб?» Илья ударил, — наскочил на один конеч железной обруч. И</p> <p>20 приказал по другому кончу ударить — наскочил другой. Ударил и по серёдке, и по серёдке обруч наскочил. Стал Светогор умирать и говорит: «Илья Муромец, смотри: из меня пойдет пена жёлта, ты не ворошь; потом</p> <p>25 красна — тоже не ворошь; пойдет сера и ту не ворошь; а пойдет бела, возьми на персту и съешь, небольно много; тогда сила тебе прибудет». Илья взял и попало ему вноговато, и стало его помётывать, побрасывать от силы;</p> <p>30 и стал Илья темны леса с кореньём рвать, и целу реку заметал, ровно мост заставил. Тогда сила в ём приусела; тогда сел на коня и поехал.</p> | <p>Jel Svjetogor po Svatých horách; Ilja Muromec ho dohnal, vytrhnul syrý dub a praštil [ho] po hlavě. „Ach, kousl mě komár!“ řekl Svjetogor, ohlédl se – [a byl to] člověk. Uchopil ho a spolu s ořem si ho strčil do kapsy, vyrazil vpřed, leč sám [na to] zapomněl. Oř pod ním promluvil: „Jak vás mohu nést – dva bohatýry i s koněm?“ Svjetogor si vzpomněl, vsunul ruku do kapsy, vytáhl; Ilju ke třmeni přivázal, leč [jeho] kůň šel zpět. A jeli. Přijeli ke dvěma lidem, kteří vyráběli rakev, tesali do papírového listu. Tu se otázal Svjetogor: „Komu vyrábíte tuto rakev?“ - „Pro Svjetogora.“ - „Ale jestlipak se do toho hrobu vměstnám?“ - „Inu, zkus ho, lehni si.“ - Svjetogor si lehl a tu náhle se nad ním objevila náhrobní deska. Svjetogor říká: „Inu, Iljo Muromče, udeř do jednoho konce, zda se ten hrob neotevře.“ Ilja udeřil – na jednom konci se objevila železná obruč. I přikázal [Svjetogor] udeřit do druhého konce – objevila se druhá obruč. Udeřil také doprostřed a uprostřed se objevila obruč. Začal Svjetogor umírat a říká: „Iljo Muromče, pohleď: půjde ze mne pěna žlutá, tu si nevezmeš; potom červená – také si ji nevezmeš; půjde šedá a tu si nevezmeš; ale [až] půjde bílá, vezmeš ji na prst a sníš, nemálo mnoho; potom získáš více síly.“ Ilja si ji vzal a dostalo se mu [síly] trochu moc a začal z té síly šílet a poskakovat; a začal Ilja temný les rvát z kořenů, spatřil neporušenou řeku a hned most [přes ni] postavil. Potom síla v něm polevila; potom vsedl na oře a odjel.</p> |
|---|---|

PEČORA 2 – LEONTĚV 1 (РО ИРЛИ) - SRF 1, 3

„Pro Svjatogora“ / „Svjatogor a Ilja Muromec“

Zapsaná N. P. Leontěvem 7. června 1938 ve vsi Směkalovka (Смекаловка) v Nižně-Pečorském rajónu.

Autor: Ivan Kirillovič Ostašov (65 let).

Pozn.: Pozoruhodná varianta ohledně rozvinuté epizody Otec: Kromě toho, že Ilja mu vypravuje celou příhodu s rakví znovu, vyskytuje se zde mnoho doplňujících charakteristik Otce – bydlí ve velkém domě, sedí na dubové lavici, je slepý, jmenuje se také Svjatogor a po Iljovi vrhne záhadnou нащоку железною (srov. Pu2). Je zde také dochováno Otcovo uznání Iljovo bohatýrské síly. Jinak je přítomna většina podstatných elementů syžetu Smrt, dokonce ve velmi rozvláčné podobě. Vyskytuje se zde ale originální a jedinečná reakce na Iljovi údery: „Vítr není, ale šišky padají.“

1	Ехал старой по чисту полю, Заехал старой на Святу-гору, Выехал он на ископытъ лошадиную, И поехал по этой ископты лошадиной,	Jel starý ⁶⁸⁷ po širém poli, zajel starý na Svatou horu, vyjel ji na kopytech koňských. I jel na těch kopytech koňských,	1
5	Нагонил он руського богатыря, Вынял он палицу буёвую, Ударил богатыря палицёй буёвоей. Говорит Святогор таково слово: «Ветру нет, а шишки падают».	dostihl on ruského bohatýra, vytáhl on palici bojovou, udeřil bohatýra palicí bojovou. Říká Svjatogor taková slova: „Vítr není, leč šišky padají.“	5
10	Другой раз старой его ударил Своей же да палицёй буевой, Повернулся Святогор да назад — Едет за ним руськой богатырь И бьет его палицей буевой.	Podruhé ho starý udeřil tou svou palicí bojovou, otočil se Svjatogor dozadu – jede za ním ruský bohatýr a bije ho palicí bojovou.	10
15	Взял Святогор его с конем, в корман положил. Едет Святогор по Святой горы, Проговорил у его да конь доброй: «Ласков хозяин, ты сам сидишь И богатыря с конем на мне везешь,	Vzal ho Svjatogor [i] s koněm, do kapsy vložil. Jede Svjatogor po Svaté hoře, promluvil na něj jeho oř dobrý: „Laskavý pane, ty sám na mně sedíš a bohatýra s koněm na mně vezeš,	15
20	Не могу я вас, три души, нести». Тогда Святогор Илью Муромця Вымал его из кормана с конем, И говорит он таково слово: «Ой есь, удалой доброй молодец,	nemohu vás, tři duše, vézt.“ Tu Svjatogor Ilju Muromce vytáhl z kapsy s koněm, a říká on taková slova: „Oj jej, udatný dobrý mládenče,	20
25	Да едешь ты по чужой дороженьки». Да назвались они тут двумя братьями. Едут они по дороженьки, Стретились им два странника, Тут они гроб делают.	vždyť jedeš po cizí cestičce.“ I nazvali se oni dvěma bratry. Jedou oni po cestičce, střetli se s dvěma pocestnými, jak oni rakev vyrábějí.	25
30	Говорит Святогор таково слово: «Кому вы, робята, этот гроб делаете?» — «В этот гроб, говорят, хошь ты ложись». «Куда я войду в этот гроб? Ваш гроб, говорит, мне-ка мал будет».	Říká Svjatogor taková slova: „Komu, chlupci, vyrábíte tuto rakev?“ „Do této rakve,“ říkají, „se ty položíš.“ „Jak se vejdu do této rakve? Vaše rakev,“ říká, „mi bude malá.“	30
35	Говорят-то эти два странника: «Слезывай, ложись — войдешь в этот гроб».	Říkají však ti dva pocestní: „Sestup, lehni si – vejdeš se do té rakve.“	35

⁶⁸⁷ Тј. Ија Муromec.

	Слез Святогор со добра коня, Лег в этот гроб — гроб как раз по ём, Накрылась на него доска-гробни́ца, 40 И потерялись эти два странника. И лежит Святогор во том гробу, И не может он поворотиться. Говорит Святогор таково слово: «Бей, старой, гробницу палицёй боевоей, 45 Розломи ты гробову доску, Тогда стану я из гробу чудного». Бил старой палицёй боевоей По той же да гробовой доски — Налетел на гроб обруц залезноой.	Slezl Svjatogor s dobrého oře, lehl si do té rakve – a v tu chvíli přikryla ho deska náhrobní a oni dva pocestní zmizeli. 40 I leží Svjatogor v oné rakvi a nemůže se on navrátit. Říká Svjatogor taková slova: „Bij, starý, do desky palicí bojovou, rozlom náhrobní desku, 45 potom vstanu z té divné rakve.“ Bil starý palicí bojovou do té desky, desky náhrobní – objevila se na rakvi obruč železná.
50	Говорит старой таково слово: «Бил, говорит, я по гробовой доски, Налетел на ей обруц залезноой». — «Бей другой раз по серединушки, Разбей гробову доску, 55 Тогда стану я с гробу с чудного». Говорит старой таково слово: «Ой есь, мой новозванный брат! Бил, говорит, я по гробовой доски — Налетел обруц залезноой». — 60 «Бей, говорит, во третий раз, Разбей гробову доску, Тогда стану я с гробу чудного». Говорит старой таково слово: «Ой есь, мой новозванный брат! 65 Бил, говорит, я по гробовой доски — Налетел обруц залезноая». Говорит Святогор да таково слово: «Ой есь, мой названной брат! Дошла, говорит, мне-ка смерть лютая, 70 Буду я помирать нынчѣ; Пойдет у меня пена белая — Пропусти эту пену белую; Пойдет у меня пена желтая — Возьми ей в рот с конец перстика; 75 Пойдет у меня пена зелёная — Возьми в себя с конец ложецьки; Поедеш по нашей пути-дороженьки, Увидишь ты во чистом поли — Стоит наш дом великия; 80 Увидишь, говорит, наш дом, Нажми своёго коня доброго И гони мимо наш дом крепче, И зареви против дому моёму отцю, Что Святогор на Святых горах помер.	Říká starý taková slova: 50 „Bil jsem,“ říká, „do náhrobní desky, objevila se na ní obruč železná.“ - „Bij podruhé doprostřed, rozbij náhrobní desku, potom vstanu z hrobu, z divného.“ 55 Říká starý taková slova: „Oj jej, můj novonazvaný bratře! Bil jsem,“ říká, „do náhrobní desky – objevila se obruč železná.“ - „Bij,“ říká, „potřetí, 60 rozbij náhrobní desku, potom vstanu z rakve divné.“ Říká starý taková slova: „Oj jej, můj novonazvaný bratře! Bil jsem,“ říká, „do náhrobní desky – 65 objevila se obruč železná.“ Říká Svjatogor taková slova: „Oj jej, můj novonazvaný bratře! Přišla pro mě,“ říká, „smrt lítá, nyní budu umírat; 70 půjde ze mne pěna bílá – nech tu pěnu bílou být; půjde ze mne pěna žlutá – vezmi jej do úst z konce prstu; půjde ze mne pěna zelená – 75 vezmi si ji z konce lžičky; pojedeš po naší cestě, cestičce, uvidíš ty v širém poli – stojí tam dům veliký; až uvidíš,“ říká, „náš dům, 80 popožeň svého koně dobrého a uháněj kolem našeho domu křepce a zakřič proti domu k mému otci, že Svjatogor na Svatých horách zemřel.
85	Гони сам, сколько можешь, мимо, Прогонишь — все по себе почувствуешь, Обворотись тогда обратно И приедь к моему отцю,	Uháněj sám, kolik můžeš, okolo, 85 proženeš se – a vše vedle sebe pocítíš, obrať se potom nazpět a přijdi k mému otci

	И зайди в избу, говорит.	a vejdi do chalupy,“ říká.	
90	Отец сидит на лавки дубовой, Ты с им тогда поздоровайсе И расскажи, как с тобой мы сошлись- съехались, И у нас како было подеишшо;	„Otec sedí na lavici dubové, tehdy se s ním pozdrav a vyprávěj, jak jsme se spolu sešli-potkali, a jak jsme se měli dobře;	90
95	И станет он просить у тя праву рученьку, Ты дай вместо руки палицю буёвую». Тогда пошла из гробу сила белая, Хлебнул старой да силу белую — Тут он пал да без памяти,	i nabídne ti on pravou ručenku, ty dej mu místo ruky palici bojovou.“ Potom vyšla z rakve pěna bílá, lízнул si starý té síly bílé – tu však upadl do bezvědomí, ležel bez smyslů po tři dny.	95
100	Лежал он без чувства трои суток. Тогда старой пробужаицца, Почувствовал по себе силы множество, Тогда копал он яму глубокою, И похоронил он своёго товарища.	Potom se starý probudil, pocítil v sobě spoustu síly, potom kopal jámu hlubokou a pohřbil svého druha.	100
105	И поехал он по дороженьки, И увидел: в поли стоит дом бульшущиё. Нáжал он своего коня доброго И гонит мимо этот дом. Говорит старой да таково слово:	A vyjel on po cestičce a uviděl: v poli stojí dům velikánský. Popohnal on svého koně dobrého a uháněl okolo toho domu. Říká starý taková slova:	105
110	«Ой Святогор, у тя сын на Святых горах помер!» И прогонил он дом этот большущиё, И услышал он над своей головой — Повыше его что-то пролетело крепко. Выскочил Святогор он из горницы,	„Oj Svjatogor(e), tvůj syn na Svatých horách zemřel“! A prohnal se kolem velikánského domu, a uslyšel nad svojí hlavou – těsně nad ním cosi proletělo křepce. Vyskočil Svjatogor z komory, vytrhnul závora železnou	110
115	Выдернул он нашоку залезную, И свистнул он удала добра молодца. Улетела нашока повыше буйной главы. Поворотил старой да коня доброго, Приежжат он к дому да великому,	a vrhnul ji po udatném dobrém mládenci. Proletěla závora nad bujnou hlavou. Obrátil starý si koně dobrého, přijel pak k domu tomu velikému, slezl pak s dobrého koně,	115
120	Слезовал он со добра коня, Заходил он в нову горенку — Сидит Святогор на лавке дубовой. Тут они и поздоровались, Тут старой стал рассказывать:	vešel pak v novou komůrku – sedí Svjatogor na lavici dubové. Tu se oni pozdravili, tu starý začal vyprávět:	120
125	«Ехали, грит, мы с твоим сыном, Не было нам поединщика. Стретились нам два странника, Тут они гроб делают. Говорит Святогор таково слово:	„Jezdili jsme,“ říká, „s tvým synem, nebylo nám nikoho rovného. Potkali jsme dva pocestné, jak oni rakev vyráběli. Promluvil Svjatogor taková slova:	125
130	«Кому вы, робята, этот гроб делаете?» — «В этот гроб, говорят, хошь ты ложись». — «Куда я войду в этот гроб? Ваш гроб, говорит, мне-ка мал будет». Говорят-то эти два странника:	«Komu, chlapci, vyrábíte tuto rakev?» - «Do této rakve,» říkají, «se ty položíš.» - «Jak se vejdu do této rakve? Vaše rakev,» říká, «mi bude malá.» Říkají však ti dva pocestní:	130
135	«Слезывай, ложись — войдеш в этот гроб». Слез Святогор со добра коня, Лег в этот гроб — гроб как раз по ём, Накрылась на него доска — гробница. И потерялись эти два странника,	«Sestup, lehni si – vejdeš se do té rakve.» Slezl Svjatogor s dobrého oře, lehl si do té rakve – a v tu chvíli přikryla ho deska náhrobní a oni dva pocestní zmizeli.	135

140	И лежит Святогор во том гробу, И не может он поворотитися. Говорит Святогор таково слово: «Бей, старой, гробницу палицёй буевой, Розломи ты гробову доску,	I leží Svjatogor v oné rakvi a nemůže se on navrátit. Říká Svjatogor taková slova: «Bij, starý, do desky palicí bojovou, rozlom náhrobní desku,	140
145	Тогда стану я из гробу чудного». Бил старой палицёй буевой По той же да гробовой доски — Налетел на гроб обруц залезной. Говорит старой таково слово:	potom vstanu z té divné rakve.» Bil starý palicí bojovou do té desky, desky náhrobní – objevila se na rakvi obruč železná. Říká starý taková slova:	145
150	«Бил, говорит, я по гробовой доски, Налетел на ей обруц залезной». — «Бей, говорит, другой раз по срединушки, Розбей гробову доску, Тогда стану я с гробу чудного».	«Bil jsem,“ říká, „do náhrobní desky, objevila se na ní obruč železná.» - «Bij podruhé doprostřed, rozbij náhrobní desku, potom vstanu z hrobu divného.»	150
155	Говорит старой таково слово: «Ой есь, мой новозванный брат! Бил, говорит, я по гробовой доски — Налетел обруц залезной». — «Бей, говорит, во третий раз,	Říká starý taková slova: «Oj jej, můj novonazvaný bratře! Bil jsem,» říká, «do náhrobní desky – objevila se obruč železná.» - «Bij,» říká, «potřetí, rozbij náhrobní desku,	155
160	Разбей гробову доску, Тогда стану я с гробу чудного». Говорит старой таково слово: «Ой есь, мой новозванный брат! Бил, говорит, я по гробовой доски,	potom vstanu z rakve divné.» Říká starý taková slova: «Oj jej, můj novonazvaný bratře! Bil jsem,» říká, «do náhrobní desky – objevila se obruč železná.»	160
165	Налетел обруц залезной». Говорит Святогор да таково слово: «Ой есь, мой названной брат! Дошла, говорит, мне-ка смерть лютая, Буду я помирать нынчѣ;	Říká Svjatogor taková slova: «Oj jej, můj novonazvaný bratře! Přišla pro mě,» říká, «smrt lítá, nyní budu umírat; půjde ze mne pěna bílá –	165
170	Пойдет у меня пена белая — Пропусти эту пену белую; Пойдет у меня пена желтая — Возьми ей в рот с конець перстика; Пойдет у меня пена зелёная —	nech tu pěnu bílou být; půjde ze mne pěna žlutá – vezmi jej do úst z konce prstu; půjde ze mne pěna zelená –	170
175	Возьми в себя с конець ложечки; Поедеш по нашей пути-дороженьки, Увидишь ты: во чистом поли Стоит наш дом великия, Увидишь, говорит, наш дом,	vezmi si ji z konce lžičky; pojedeš po naší cestě, cestičce, uvidíš ty v širém poli – stojí tam dům veliký; až uvidíš,» říká, «náš dům, popožeň svého koně dobrého	175
180	Нáжми своѣго коня доброго И гони мимо наш дом крепче, И зареви против дому моѣму отцю, Что Святогор на Святых горах помер. Гони сам, сколько можешь, мимо,	a uháněj kolem našeho domu křepce a zakřič proti domu k mému otcí, že Svjatogor na Svatých horách zemřel. Uháněj sám, kolik můžeš, okolo,	180
185	Прогонишь — все по себе почувствуешь, Обворотись тогда обратно И приедь к моему отцю, И зайди в избу, говорит. Отец сидит на лавки дубовой,	proženeš se – a vše kolem sebe pocítíš, obrať se potom nazpět a přijdi k mému otcí a vejdi do chalupy» říká. «Otec sedí na lavici dubové,	185
190	Ты с им тогда поздоровайсе И росскажи, как с тобой мы сошлись-	s ním se poté pozdrav a vyprávěj, jak jsme se spolu sešli, potkali,	190

	съехались, И у нас како было подеишшо». Попросил Святогор у Ильи Муромця	a jak jsme se měli dobře.»“ Požádal Svjatogor Ilju Muromce, o jeho pravou ručenku:	
195	Его праву рученьку: «Дай, говорит, мне праву рученьку, Каков ты богатырёк, я попробую». Дал ему старой палицю буювую Вместо своей да правой руценьки,	„Dej mi,“ říká, „pravou ručenku, ozkouším, jaký jsi bohatýrek.“ Dal mu starý palici bojovou namísto své pravé té ručenky	195
200	И пережал у его Святогор палицю буювую. Говорит Святогор да таково слово: «Можешь ты воевать, доброй молодец, Засчишшать свою Россиюшку».	a spálil mu Svjatogor palici bojovou. řeká Svjatogor taková slova: „Můžeš se bít, dobrý mládenče, a chránit svoji matičku Rus.“	200

РЕЧОРА 3 – LEONTĚV 2 (РО ИРЛИ) - SRF I, 4

„Svjatogor i Ilja Muromec“

Zapsaná N. P. Leontěvem 2. června 1938 ve vesnici Labožskoje (Лабожское) v Nižně-Pečorském rajoně.

Autor: Vasilij Petrovič Tajbarejskov (73 let). Bylinu se prý naučil od S. A. Bezumova.

Pozn.: Prakticky shodná (až na nějaký spelling a slovosled) i s druhou rukopisnou verzí Leontěvovou, která jako prozaické převyprávění vyšla v СРФ1 jako č. 5 (tu zde vynechávám). Čistě epizoda Smrt, bez výrazných přídavků či změn. Předání síly dechem je pro pečorskou tradici netypické a je možné se domnívat, že se jedná o literární vliv nějaké byliny oboněžské.

1	Жил на свети Светогор-богатырь, Ездил он по Святым горам. Его несла одна Света гора. Попалса с им Илья Муромец;	Žil na světě Svjetogor, bohatýr, jezdil on po Svatých horách. Nesla jej jedna Svatá hora. Střetnul se s ním Ilja Muromec:	1
5	Нашел его Светогор на Светых горах, Трои сутки в кормани возил С конем, со всем и с доспехами. Тогда у Светогора конь проговори:	Našel jej Svjetogor na Svatých horách, tři dni a noci v kapse ho vozil, s koněm, se vším, i se zbrojí. Potom Svjetogorův kůň promluvil:	5
10	«Как я тебя едва ношу Светым горам, А ты еше в кормани возишь богатыря».	„Já stěží tebe nosím po Svatých horách a ty ještě v kapse vozíš bohatýra.“	10
	Спустил Светогор Илью Муромца, Тогда они и поехали. Едут они по Светой горы, Лежит — нашли — гроб агромадной.	Sundal Svjetogor Ilju Muromce a potom oni jeli [spolu]. Jedou oni po Svaté hoře, ležet našli rakev převelikou.	
15	Говорил Светогор Ильи Муромцю: «Спустись-ко, Илья, со добра коня, Ну-ко легь-ко в этот гроб, Дельно ли тебе будёт?»	Řekl Svjetogor Iljovi Muromcovi: „Sesedni, Iljo, s dobrého koně, nuž lehni si do té rakve, zda-li vyhovovat ti bude?“	15
	Спустилса Илья со добра коня, 20 Лег Илья в гроб — только в одном уголку лежит. «Ну-ко, — говорит Илья Светогору, — ты ложись, Тебе не дельно ли будёт?»	Sesedl Ilja s dobrého koně, lehl si Ilja do rakve – pouze v jednom rohu leží. „Nuže,“ říká Ilja Svjetogorovi, „lehni si ty, zda-li nebude vyhovovat tobě?“	20
	Лег тогда Светогор в этот гроб — Светогору как ему и делано.	Lehl si potom Svejtogor do té rakve - a Svjetogoru sedí, jako by byla pro něj udělána.	
25	Он лег, а доска верхна на него закрыласе. Загремел тогда в гробу Светогор-от: «Ну-ко, говорит, Илья Муромец, Бей своей палицей буёвою, Разбивай, говорит, гробову доску».	Lehl si a deska svrchní nad ním se zavřela. Zahřměl tehdy Svjetogor z rakve: „Nuže,“ říká, „Iljo Muromče, bij svojí palicí bojovou, rozbij,“ říká, „náhrobní desku.“	25
30	Где ударит Илья палицей буёвою, Тут на гробу железной обруч делается. Где голова Светогорова, Там была дырка в гробовой доски. Говорит Светогор Ильи Муромцю:	Kde udeří Ilja palicí bojovou, tu se na rakvi dělá železná obruč. Tam, kde byla Svjetogorova hlava, byla díрка v náhrobní desce. Říká Svjetogor Iljovi Muromcovi:	30
35	«Припади, Илья Муромец, ротом к дыры, Я дам тебе силы богатырскойею».	„Přitiskni se, Iljo Muromče, ústy k díрке, já ti dám sílu bohatýrskou.“	35
	Припал Илья к этой дыроцки, Здохнул Светогор Ильи Муромцю — Илья как надут весь от силы сделалса.	Přitiskl se Ilja k oné díře, dýchnul Svjetogor na Ilju Muromce – Ilja se celý tou silou nadmul.	

РЕЧОРА 4 – LEONTĚV 4 (РО ИРЛИ) – SRF 1, 6

„O smrti Svjatogorově“

Zapsaná N. P. Leontěvem 16. srpna 1940 ve vesnici Garevo v Usť-Cilemském rajoně.

Autor: Sidor Antonovič Chozjajinov (80 let).

Pozn.: Epizoda ОТЕЦ je zde nelogicky vřazena ještě před epizodu СМРТ s rakví (podobně jako v jiných bylinách). Může být náznakem toho, že Svjatogor a jeho Otec jsou do určité míry jedna a ta samá postava. Síla je předávána pěnou, kterou má Ilja sníst z poloviny chleba. Ač dodrží nařízení, přesto dostane od přebytku síly záchvat, který si musí vybit rvaním dubů, „jinak by jej síla rozervalá“.

1	Ехал Илья по Святой горы, Наехал Илья на богатыря, Ударил Илья его палицей. Говорит Святогор таковы слова:	Jel Ilja po Svaté hoře, narazil Ilja na bohatýra, udeřil jej Ilja palicí. Promluvil Svjatogor taková slova:	1
5	«Руськи комары уже кусаются. Положил Святогор Илью Муромца В свой карман и со всем конем. У Святогора конь проступаться стал, Говорит тогда Святогор коню:	„Ruští komáři už kousají.“ Vložil Svjatogor Ilju Muromce do své kapsy i s celým koněm. Svjatogorův kůň se začal propadat, a říká potom Svjatogor koni:	5
10	«Ах ты конь, ты конь, травяной мешок! Что ты, конь, в землю проступаешься, Проступаешься, рылом упираешься?» Говорит ему конь руським голосом: «Ты сам сидишь на моей спине	„Ach, ty koni, ty koni, měchu na trávu! Proč se, koni, v zem propadáš, propadáš se, čenichem narážíš?“ Promluvil k němu kůň ruským hlasem: „Ty sám sedíš na mých zádech	10
15	И богатыря везешь да и со всем конем!» Вынимал Святогор Илью Муромца, Заставил его ехать позади себя. Приехал Святогор к своему отцу: «Я нашел, говорит, богатыря».	a bohatýra vezeš i s celým koněm!“ Vyndal Svjatogor Ilju Muromce a přinutil jej jet za ním. Přijel Svjatogor ke svému otci: „Našel jsem,“ říká, „bohatýra.“	15
20	А отец сказал таковы слова: «Не ты его нашел, а богатырь тебя нашел, Дай-ко я ему ручки пощупаю». Дал Илья ему свою палицу – Пережал конец старик перстами.	Ale otec pověděl taková slova: „Tys nenašel jej, ale bohatýr našel tebe. Ukaž, já mu ohmatám ručky.“ Dal mu Ilja svoji palici – stařec [svými] prsty stlačil konec.	20
25	Ночевали тут Святогор и Илья, На дрúгой день опять поехали, Поехали они по Святой горы. Увидели они: три мужика доски тешут. «Божья вам помощь, добры молодцы,	Nocovali pak Svjatogor a Ilja, na druhý den znovu odjeli, odjeli oni na Svatou horu. A uviděli: tři chlapi desky tesají. „Bůh vám pomáhej, dobří mládenci,	25
30	Чего это вы тут делаете?» – «Гроб», – говорят добры молодцы. – «Кому этот гроб вы наладили?» – «А тому, кому пригодится он». Святогор говорит Илье Муромцу:	copak to tu vyrábíte?“ „Rakev,“ říkají dobří mládenci. „Pro koho tu rakev připravujete ⁶⁹⁰ ?“ „Tomu, komu se bude hodit.“ Svjatogor říká Iljovi Muromcovi:	30
35	«Ну-ко ты ложись во тесовый гроб». Не годится гробница старóму казаку. Тогда во гроб Святогор сам лег,	„Nuže lehni si do prkenné rakve.“ Nehodí se rakev starému kozákovi. Potom si do rakve lehl sám Svjatogor,	35

⁶⁹⁰ Dosl.: ladíte, štelujete, seřizujete, upravujete.

	Лег Святогор — доска захлупилась.	lehl si Svjatogor, deska se zaklapla.	
	Говорит Святогор Илье Муромцу:	Říká Svjatogor Iljovi Muromcovi:	
40	«Ты ударь, Илья, своей палицей, Чтобы враз трухой доска рассыпалась!»	„Udeř, Iljo, svojí palicí, aby se naráz práchnivá deska rozpadla!“	40
	Ударил Илья своей палицей —	Udeřil Ilja svojí palicí –	
	Налетел обруч по углу в аршин ⁶⁸⁸ ,	objevila se обруč napříč rakve,	
	Ударил Илья по другой угол —	udeřil Ilja do druhého konce –	
45	Налетел обруч по углу в аршин,	objevila se обруč napříč rakve,	45
	Ударил Илья по середине гроб —	udeřil Ilja do středu rakve –	
	Налетел обруч по углу в аршин.	objevila se обруč napříč rakve.	
	Говорит Святогор Илье Муромцу:	Říká Svjatogor Iljovi Muromci:	
	«Карауль, Илья, трои сутки,	„Hlídej, Iljo, po tři dny,	
50	Падет из меня пена черная —	půjde ze mne pěna černá –	50
	Пену черную оботри платком,	pěnu černou setři šátkem,	
	Падет из меня пена желтая —	půjde ze mne pěna žlutá –	
	Пену желтую оботри платком,	pěnu žlutou setři šátkem,	
	Падет из меня пена белая —	půjde ze mne pěna bílá –	
55	Макни ты ее полуколачиком». ⁶⁸⁹	namoč do ní půl chleba.“	55
	Он во белу макнул целым колачом —	On do bílé namočil celý chléb –	
	Нáчало тогда рвать-метать его.	začalo to s ním škubat a házet.	
	Почал Илья тогда дубья рвать,	Počal Ilja poté duby rvát [ze země],	
	Тогда у Ильи силы посбавилось,	tak Iljovi síly ubylo,	
60	А то бы силой разорвало.	jinak by jej síla rozerval.	60

⁶⁸⁸ Aršin = stará délková míra, v 17. století asi 0,71 m

⁶⁸⁹ Kalač < psl. *kolačъ* = bílý pšeničný chléb zvláštního tvaru: kulatý, občas s dírou uprostřed – preclík (баранка).

PEČORA 5 – KOLPAKOVA 10 – SRF 1, 7

„Svjatogor“

Zapsaná N. P. Kolpakovou 6. dubna 1956 ve vsi Telvinska (Тельвинска) v Narjan-Marském rajoně.

Autor: Timofej Stěpanovič Kuzmin (68 let). Byl prokazatelně vášnivý čtenář a mnoho jeho bylin je odvozeno z knih, z nichž si jejich syžety přečetl.

Pozn.: Podle SRF 1, s. 665 je spojitost tohoto textu s pečorskou tradicí nejasná. Je totiž dost „kontaminovaná“ oněžskými motivy (narážení hlavou oblak = srov. On2; rakev je již hotová a proto chybí dialog s výrobcí; Ilja osvobozuje Svjatogora jeho mečem). Nejvíc netypický je ovšem výskyt syžetu ТІНА, který stejně jako v On2 nekončí Svjatogorovou smrtí, ale pouze uznáním neschopnosti – což je logické, vzhledem k syntéze syžetu ТІНА se syžetem SMRT. Syžet ТІНА jinak na Pečore zapsán nebyl. Syžet SMRT je zde navíc ochuzen o předání síly, Svjatogor pouze žádá Ilju, aby zajel k jeho rodičům (oběma), zpravil je o jeho smrti a žádal je o odpuštění.

Lit. vlivy: Ze skutečnosti, že jinak se syžet ТІНА na Pečore nevyskytuje, vyvozuje Novikov ovlivnění textem On3 (Rybn. 51, příloha). Hotovost rakve a další motivy uvedené již v poznámce považuje zase za vliv On2 (Rybn. 51). Srov. Ю. А. Новиков, *Былина и книга...*, s. 34 a 37–38.

1	Выезжал ведь Святогор на сине полюшко, Ничего-то Святогор да не нахаживал, С кем бы силою своей да он померятсе. Увидал-то Святогор да в чыстом полюшке —	Když vyjel Svjatogor do siného políčka, nikoho Svjatogor sobě tam nenacházel, s kým by se on silou svojí poměřit mohl. Uviděl tu Svjatogor tam v širém políčku –	1
5	Как идёт-то старик да ноне с сумочкой. Наезжает Святогор да на старичика. Старичок-то ведь сумочку нáземь бросил он. Наезжает Святогор да вот на сумочку, Своей плеткою он да сумку потрогиват —	jak kráčí tam stařeček, kráčí tam s taštičkou. Dojel Svjatogor, dojel až ku stařečkovi. Staříček potom taštičku na zem položil. Dojel pak Svjatogor, dojel tam k té taštičce, a svým bičkem tu tašku pokusil zvednout –	5
10	Лёжит сумка на земли да не шелóхнется. Тут слязает Святогор со своего добра коня И берёт-то ведь сумку в обеи рученьки, Поднимает-то сумку да до колен своих — По колен-то в землю да он угрыз(ы) с ей.	leží taška na zemi, ani se nepohne. Slézá Svjatogor se svého koně dobrého a bere tu taštičku do obou svých ručenek, pozdvihává tašku a až po svá kolena, až po kolena svá se s ní v zemi propadá.	10
15	Говорит-то Святогор да таковы слова: «Уж ты гой еси, ведь старый многосильный же, И чего у тебя в сумочки накладено?» Говорит-то ему старец таковы слова: «Тяга в сумочки у меня да от сырой земли».	Promluvil pak Svjatogor takováto slova: „Aj ty, hrdino, ač starý, jsi velmi silný, však copak to máš v té taštičce schováno?“ Promluvil pak k němu stařec taková slova: „V taštičce mojí je tíha vši syré země.“	15
20	(Он сыру землю всю поднимать хотел.) Как поехал Святогор нынть тут на горушку, Увидал-то его да Илья Муромец, Видит: едет боғатырь да свет великий же, Голова-то его в облак-гучу подпирается.	(Chtěl zvednout celou syrou zemi.) Jak ujížděl nyní Svjatogor tam na hory, uviděl ho, uviděl Ilja Muromec, vidí: jede bohatýr, jak svět veliký, hlavou svou se o mraky a oblaka opírá.	20
25	И наехал тут Илья на добра молодца И ударил Святогора своей палицей. Святогор-то его взял да ведь за честный кудри И полóжил в карман да Илью Муромца. Говорит-то ведь конь да таковы слова:	I dojel Ilja toho dobrého mládence a udeřil Svjatogora svojí palicí. Svjatogor ho polapil za bujně kadeře a vložil si Ilju Muromce do kapsičky. Promluvil pak kůň jeho takováto slova:	25
30	«Уж ты гой еси, хозяин мой великий же! Не могу я носить да двух боғатырей». Охватилсе Святогор да видит в кармане своём, Вынимает тут Илью да из кармана же:	„Aj ty, hrdino, pane můj velký, veliký! Nemohu však nésti dva velké bohatýry.“ Podíval se Svjatogor, co má ve své kapse, a vyndal Ilju ven, ze své kapsy jej vyndal:	30

<p>35 «Уж ты гой еси, удалый добрый молодец! Мы поедем с тобой на гору да Сорочинскую». Как ведь въехали на гору да Сорочинскую, Видят: гроб там стоит да как немалый же. Говорит тут Святогор да таковы слова: «Уж ты гой еси, удалый добрый молодец!</p> <p>40 Ты ложись-ка ка(к) во гроб да невеликой же». Еще лёг-то Илья — да в половину гроба. Соскочил Святогор да нонь с добра коня, Еще лёг-то во гроб — да ему враз пришёл. Как нахлопнулась крышка да гробовá на его.</p> <p>45 Говорит-то Святогор из гроба Илеюшки: «Уж ты гой еси, удалый добрый молодец! Ты бери-ко мой меч да свет булатный же, Ты ударь-кя по крышки да скоро-наскоро, Ты разбей-ко-се крышку да вот железную!»</p> <p>50 Как ударил Илья да свет ведь Муромец Как по крышки-то этой по железной, Как ударит-то раз — да круг ей обручи, Как ударит другой — да другой обруч же. Говорит тут Святогор нонé из гроба же:</p> <p>55 «Уж ты гой еси, удалый добрый молодец! Мне-ка смерть пришла здесь да неминуема. Поезжай-ко-се ты к моему отцу-матери, Ты скажи-ко-се им да на прощаньице И скажи, что ваш сын помер на горы Сорочинской</p> <p>60 И во гробе лёжит нонь погребенный же». (Ну небольшая, худяшша былинка-то, маленька!)</p>	<p>„Aj ty, hrdino, udatný dobrý mládenče! Pojedeme spolu, na horu Soročinskou.“</p> <p>Když pak vyjeli na horu, na Soročinskou, vidí: stojí tam rakev – a rakev nemalá. Promluvil pak Svjatogor takováto slova: „Aj ty, hrdino, udatný dobrý mládenče! Lehni si do toho hrobu nevelikého.“</p> <p>Hned lehl si Ilja – dosáhl jen v půl rakve. Seskočil nyní Svjatogor s dobrého koně, hned lehl si do rakve – jemu naráz padne. Potom zavřela se stříška rakevní nad ním. Povídá pak Svjatogor z rakve Iljuškovi:</p> <p>„Aj ty, hrdino, udatný dobrý mládenče! Vezmi si hned můj meč se třpytem ocelovým, a udeř do stříšky, ať rychle a rychlounce ty rozbiješ tu stříšku, stříšku tu železnou!“</p> <p>Jak udeřil Ilja, světlý geroj Muromec,</p> <p>udeřil do stříšky té, stříšky té železné, jak udeřil poprvé – obrostla ji obruč, jak udeřil podruhé – druhá obruč vznikla. Promluvil pak Svjatogor, z rakve nyní mluví: „Aj ty, hrdino, udatný dobrý mládenče! Na mně zde nyní přišla smrt nevyhnutelná. Zajeď prosím k mému otci, ku mé mateři, popros mé rodiče, popros o odpuštění, a řekni jim, že jejich syn zemřel na hoře Soročinské</p> <p>a v rakvi že tam leží nyní pohřbený.“</p> <p><i>(Inu, to je ta nevelká, chaboučká bylinka malinká.)</i></p>	<p>35</p> <p>40</p> <p>45</p> <p>50</p> <p>55</p> <p>60</p>
---	--	---

PEČORA 6 – KOLPAKOVA 16 – SRF 1, 8

„Svjatogor“

RO IRLI, R. V., kol. 160, 3, No. 16

Zapsaná N. P. Kolpakovou 8. srpna 1956 ve vsi Kaljuši (Калюши) v Nar'jan-Marském rajoně.

Autor: Andrej Fjodorovič Ponomarev (72 let). Jako mladý pěl byliny se svým otcem a jeho kolegou při pracích ve vsi Labožskoje. Žil spokojeným životem v domě s dcerou, zetěm a dvěma vnoučaty. Byl negramotný a jeho byliny byly kvalitní a pěkné, ale jejich frazeologie už spíše prozaická (a plná částic), ačkoliv je zpíval; Ponomarev měl prý radost, že jeho písně budou zapsány v knize.

Pozn.: Chybí útok Ilji Muromce na Svjatogora, a také scéna předání síly – ta končí v okamžiku, kdy Svjatogor nařídí, jaké pěn si má Ilja vzít, ale samotné předání se neuskuteční.

1	[Святогор-то ездил] по Святым [горам], Тут бы встретился Илья к ему, Тут Илья сын Иванович. Они ехали долго ли,	[Svjatogor jezdil] po Svatých [horách], tu se s ním setkal Ilja, to Ilja syn Ivanovič. Oni jeli možná dlouho,	1
5	Они долго ли, коротко ли, Они е[хали]... <i>(Вот я тут не знаю, он его из-за какого вроде вот дела взял-то в карман-то запихал.)</i> Он полóжил во правой карман,	они možná dlouho, možná krátce, они jeli... <i>(No a tady nevím, z jakého důvodu, ale vzal ho a naspal jakoby do kapsy.)</i> On vložil do pravé kapsy,	5
10	Он везёт конём добрым. Он, конь, стал-то потыкатисе, Он и стал попрекатисе: «Свет ты мой нынь, Святогор ты мой, Ты хозяин ле ныне мой,	on veze koněm dobrým. On, kůň, začal klopýtat a začal se vzpínat: „Světlo ty mé, Svjatogore můj, tys můj pán nyní,	10
15	Ты сидишь ле сам на коне Да везешь ты богатыря, Ты коня и с богатырём, Тяжелом мне-ка кажешься. Он схватился, Святогор, теперь,	ty sedíš sám na koni a [ještě] vezeš bohatýra, koně i s bohatýrem, namáhavé se mi to zdá.“ On chmátnul Svjatogor tedy,	15
20	Он и вынял Ильюшеньку, Он и вынял совсем с конем. Они поехали к Святым горам, Они ехали не долго ле, А не долго ле, коротко ле,	он vyjmul Iljušenku, он vyjmul ho i s koněm. Они jeli ke Svatým horám, они nejeli dlouho, nejeli dlouho, ale krátce,	20
25	Там завидели они трех человек, Они строят нынь новый гроб. Становились тут ребятушка, Да ребята не долее, Тут ведь спрашивают нынь ведь их:	tam uviděli tři lidi, jak vyrábí novou rakev. Zastavili se tam dětičky, však ne déle již děti, tu ptají se jich:	25
30	«Кому строите вы новый гроб, Вы кому этот достанетце, Ещё кто-то ложиться будет тут?» — «Да мы строим для того нынь Для своего богатыря,	„Pro koho vyrábíte novou rakev, komu se jí dostane a kdo se zde položí?“ „Tu my vyrábíme pro toho nyní, pro našeho bohatýra,	30
35	Святогора теперече, Ему судить ему Бог теперь, Ему лёгчи и в этот гроб».	Svjatogora nýčko, jemu soudí jemu Bůh nyní, jemu lehnout si v tuto rakev.“	35

	Говорит Святогор Илье, Говорит таковы слова:	Povídá Svjatogor Iljovi, povídá taková slova:	
40	«Вот попробуй ты, Ильюшечка, Не тебе ли будет годен нынь?» Вот ставал тут Ильа теперь, Он ставал со добра коня И ложился во новый гроб.	„Nu vyzkoušej, Iljušenko, jestli tě nebude hoden?“ Tu sestoupil Ilja nyní, on sestoupil z dobrého koně a lehnul si do nové rakve.	40
45	Как Ильа тут — робеночек, Его худо бы видно им. Говорит как Ильа теперь: «Мне великоват этот гроб будёт, Мне только в углу одном,	Jak tu Ilja leží – děťátko, je vidno, že [rakev] mu je špatně. Povídá nyní Ilja: „Mně bude veliká tato rakev, já toliko v jednom rohu [ležím], skutečně je pro Svjatogora dělaná, tobě bude, skutečně, jako dělaná.“	45
50	Верно, он-то Святогору строился, Тебе будет, верно, в самый раз». Тут вставал Святогор-то нынь Со добра бы он с коничка, Он ложился в этот новый гроб,	Tu sestoupil Svjatogor nyní z dobrého on konička, on lehnul si do té nové rakve	50
55	Как ему тут в аккурат пришел. Тут покрышка нахлопнулась, Святогор тут и лег теперь. «Посеки-ко ты, Ильюшечка, Не могу покрышку снять теперь.	a jemu ona akorát padne. Tu se zavřelo víko, Svjatogor tam nyní leží. „Sekej ty, Iljušenko, nemůžu víko sejmout.	55
60	Ты секи покрышку новую, Не смогу ли я выбраться». Он и сек нынь, Ильюшечка, Тут саблей новой вострою, Он и тюкал по гробу нынь.	Sekej do víka nového, zda se nedostanu ven.“ On seká nyní, Iljušenka, šavlí novou, ostrou, on Ťal do rakve.	60
65	Тут наскакивали железны обручи. Он тюкал, Ильа, да во второй након, И наскакивали железны обручи. Верно, Святогору смерть пришла, Верно, судил ему Бог теперь	Tu naskakovaly železné obruče. On Ťal, Ilja, na druhý pokus, a naskakovali železné obruče. Vskutku, Svjatogorovi nastala smrt, vskutku, odsoudil jej nyní Bůh	65
70	Ему лежать на Святых горах. Говорит-то Святогор теперь: «Во гробу-то ведь есть дырочка, У тя силы маловато же, Я те дам силу большую тут.	ležet na Svátých horách. Povídá nyní Svjatogor: „V rakvi však je dírečka, ty máš málo síly, já ti dám větší sílu.	70
75	Из гроба нынь пойдет пенушка. Первая-то выйдет пенушка — Не замай эту пенушку. И втора выйдет пенушка — Не замай эту пенушку:	Z rakve teď půjde pěnička. Prvá, co vyjde, pěnička - - tu pěničku si neber. A druhá vyjde pěnička - - tu pěničku si neber:	75
80	Ты ведь лопнешь от силушки, Разорвет Илью в кусочки же. Ты возьми пенку последнюю, Еще в самый раз тебе-ка будёт». Тут с Ильёй распростился он,	to bys prasknul od síly, roztrhalo by to Ilju na kousičky. Vezmi si pěnkou poslední a v tu chvíli budeš mít síly akorát.	80
85	Тут и смерть ему случилася.	Tu se on s Iljou rozloučil, tu mu smrt nastala.	85

„Pohádka o vojákovi“

Zapsaná Iljou Lemeškinem a Markem Zingerem r. 2003 ve vsi Gakugsa (Гакугса) na břehu Oněžského j., Karélie.

Autor: ЕНК.

- 1 Я больше не знаю и меньше не знаю. Как рассказывала. Шел солдат со службы <...> Да. Шел солдат со службы домой, служба была двадцать пять лет. Вот идет дорогой ночью на
- 5 улице – слышит, кладбище видит, на кладбище горит огонек и стук молоточка. Ну, солдат есть солдат: он не боится ничего, и он зашел на кладбище. Видит сидит старенький старичок и у его две кучи волос. Одна с одной стороны,
- 10 другая с другой. Молоточек. Он одну волосину с этой, другую с той и связывает и приколачивает. Вот солдат его и спрашивает, поздоровался, и спрашивает: «Что ты, старенький старичок, делаешь?» «А вот, служивый, что я делаю - я соединяю судьбы. Вот судьба: вот женска судьба, вот мужска судьба и вот я соединяю - кому какая судьба». Вот солдат и спросил: «А ну-ка, какой старичок, скажи-ка, есть ли мне судьба на свете жениться?» «Да, судьба тебе есть. Ты возьмешь девушку, которая лежит больная восьмой год, восемь лет, вернее». Ну вот. А он, солдат ему и ответил: «Черт ты, не суд божий. Разве я, говорит, возьму такую девушку замуж?» <...> Ну и пошел.
- 25 Пошел, опять, долго ли коротко он шел – деревня. Он зашел в деревню ночевать, и ходит хозяйка, ну хозяйке, может быть сорок пять а может пятьдесят лет, такая. Ну и попросился
- 30 ночевать. Хозяйка его пустила, накормила, напоила, а девушка застонала. Он: «А кто у вас, еще кто ни есть?» «Да вот, служивый, у меня дочка вот восьмой годик лежит в постели». [Ну, знаешь, по-деревенски название в лежбище, значит, лежит, ну больная] Ну вот. «А чем она болеет?» «А вот не знаю чем она болеет». Она не встает, говорит, что-то внутри, говорит у ней. Ну в общем, вроде этого. И он: «А вот а скажу...» А он это дело смикитил, он понял, что ему говорил,
- 40 что хоть ни это ли мне судьба. Ну вот и он: «Стопите вы утром баню пожарчее и сведем ее, говорит. Она, говорит, не встает, дак мы, говорит, с тобой двое сведем, говорит, ее туда в баню. Я, говорит, ее намою там, что надо
- Víc nevím a méně nevím. Jak jsem vám vyprávěla. Šel voják ze služby. [...] Ano. Šel voják ze služby domů, služba byla dvacet pět let. A tak jde nocí po cestě, ulicí a slyší – vidí kovárnu a v kovárně hoří oheň a [vychází z ní] klepání kovadliny. Inu, voják je voják: ničeho se nebojí a tak vešel do kovárny. Vidí tam sedět staroučkého stařečka, který má dvě kupy vlasů. Jednu z jedné strany, druhou z druhé strany. A kovadlinu. On jeden vlas s tím a druhý zas tam s tím svazuje a přikovává [k sobě]. A tu se jej voják ptá; pozdravil a ptá se: „Co to, staroučkový stařečku, děláš?“ – „Inu, vojáku, co bych dělal – spojuji osudy. Toto je osud: Zde je ženský osud, zde je mužský osud a tak je spojuji – komu patří jaký osud.
- Tu se voják otázal: „Ach tedy, jaký je, stařečku, můj osud na světě, zda se ožením?“ – „Ano, takový osud máš. Vezmeš si dívku, která leží nemocná osmým rokem, osm let, opravdu.“ Inu tak. Ale on, voják, mu odpověděl: „Jsi čert, a ne boží osud. Cožpak já,“ povídá, „bych si měl vzít takovou dívku za manželku?!“ [...] Inu, a odešel.
- 25 A znovu šel, dlouho snad, krátko snad, šel. A narazil na roubenku. A vešel do roubenky přenocovat; přišla hospodyně, té mohlo být tak čtyřicet pět, možná padesát, taková. Inu, požádal ji o nocleh. Hospodyně jej pustila, nakrmila, napojila, a dívka zasténala. [Voják povídá:] „A kdopak to u vás ještě je?“ – „No, vojáku, moje dcerka osmým rokem leží v posteli.“ [Inu, však víš, na vesnici se říká „v ležbišti leží“, to znamená, že je nemocná.] Inu tak.
- 35 „A co má za nemoc?“ – „To nevím, co má za nemoc. Ona nemůže vstát,“ povídá, „cosi má v nitru,“ povídá, „v sobě. Prostě tak, něco takového.“ A on: „No teda...“ A v tu chvíli prohlédl, tehdy pochopil, co mu pověděl [stařeček], co by mělo být jeho osudem. A tak povídá: „Připrav k ránu koupel, roztop ji a přiveď [dceru]. Když nevstane, s tebou ji přivedu,“ povídá, „tam do koupele. Já,“ povídá,

45 сделаю, говорит, и дочка ваша поправится». Вот так. Ну на другой день это все обделали, он
взял нож с собой и вот у ёй разрезал грудь
сюда. Разрезал. И что там было? Он ни снимал
ничего, но факт тот, что разрезал грудь и он
50 понял... Думал, что я разрежу грудь – она
умрет. Ну вот и закрыл все, пришел домой и
говорит: «Ну, хозяйка, я все сделал. Она щас
спит, а в определено время, мол, придет, она
проснется, дак сходишь посмотришь». И
55 пошел. «Мне говорит надо идти» – ну и пошел
и ушел он домой, мол. Ну и он там долго ли
коротко он шел – пришел она домой, дома уже
ни отца ни матери, нигде никого, ни своих, ну
что солдату делать? И он там сколько года,
60 может, два, может, и не был двух жил.
Потом значит что? Вспомнил, что вот где он
ночевал: «А не сходить ли мне, не идти ли мне
в обратным путем, да проведать эту сёмью, что
сталось с этой девушкой?» Ну вот. Вот он
65 обратно приходит, дак тут уже не пожилая
женщина, а ходит молодая девушка с косой с
большой, така красивая, статна. Ну и он
попросился опять ночевать, ни и спрашивают:
«А, говорит, я тут, говорит, несколько лет назад
70 ночевал, дак тут, говорит, пожилая была,
говорит, женщина, хозяйка, говорит,
пожилая». А она говорит: «Дак это моя мать
была. Мать, говорит, померла». «А ты, говорит,
кто, тебя не было, говорит, тут, говорит,
75 лежала девушка больная?» «Дак это я лежала».
«А как ты, говорит, поправилась?» «А вот не
знаю. Был какой-то солдат приходил, меня
снесли с матерью в баню и вот что она со мной,
засыпил он меня, что со мною делал, а мне во
80 сне показался ангел. Прилетел во сне и сел мне
на грудь и снял, говорит, у меня что-то с
груди» И я когда проснулась, мать пришла
меня, говорит, домой вывела и я с того
времени стала поправляться. Ну вот я, говорит,
85 и поправилась». Вот солдат и сказал: «Да, это
был, говорит, я. Я, говорит, не думал этого, но
от судьбы, говорит, никуда не уйдешь»

„ji tam umyju, jak je třeba, a vaše dcerka se 45
uzdraví.“ Inu tak. Takže druhého dne vše takto
udělali, on vzal s sebou nůž [do koupele]
a rozřezal jí hruď, tadyhle. Rozřezal. A co tam
bylo? Nevynadal odtud nic, ale ve skutečnosti,
50 když rozřízal hruď, pochopil... Přemýšlel, že
když rozřeže hruď, ona umře. A tak všechno
přikryl, šel do domu a povídá: „Inu, hospodyně,
udělal jsem vše. Ona teď spí, ale ve stanovený čas přijde, snad, přijde, ona se probudí,
pak uvidíš.“ A odešel. „Musím“, povídá, „někam odejít.“ A odešel, šel domů, snad. A šel
55 tam dlouho snad, krátce snad, přišel domů
a tam již nebyl ani otec ani matka, nikde nikdo,
tak co měl voják dělat? Tak tam několik let,
možná dva, asi, žil docela sám. 60
A co se nestalo? Vzpomněl si, kde to jednou
nocoval. „Neměl bych snad jít na návštěvu,
pozdravit onu rodinu a zeptat se, co se stalo
s onou dívkou?“ Inu tak. A tak ihned přišel, ale
není tam už postarší žena, ale prochází se tam
65 mladá dívka s velikou kosou, taková krásná,
statná. A tak ji poprosil znovu o nocleh a zeptal se jí: „Pověz mi, já jsem tu kdysi,“ povídá,
„několik let nazpět nocoval, byla tu taková
postarší žena, hospodyně,“ povídá, „taková
70 postarší.“ A ona povídá: „Tak to byla moje
matka. Matka,“ povídá, „zemřela.“ – „A ty jsi
kdo, ty jsi tu nebyvala, tady,“ povídá, „ležela
jen jedna nemocná dívka.“ – „Tak to jsem já
ležela.“ – „A jak to, že ses uzdravila?“ – „To
75 nevím. Prý přišel jakýsi voják, přinesli mě
s matkou do koupele, a nevím, co se mnou
dělal, uspal mě; ale co se mnou dělal, mi ve snu
ukázal anděl. Přiletěl ve snu a sedl mi na hruď
80 a sňal mi cosi z hrudi,“ povídá, „sňal mi cosi
z hrudi. A když jsem se probudila, matka pro
mne přišla, domů mě dovedla a od té doby
jsem se začala uzdravovat. A teď jsem celá
zdravá.“ Tak tedy voják povídá: „Inu, to jsem
85 byl tehdy já. Já,“ povídá, „jsem si to nemyslel,
ale od osudu,“ povídá, „nikam neutečeš.“

6. Bibliografie

6.1. BYLINY, JUNÁCKÉ PÍSNĚ A POHÁDKY:

Primárně použité sborníky:

- Afanasjev** = А. Н. АФАНАСЬЕВ, *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в 3 томах*, Москва: Наука, 1984–1985.
- Ast.** = АСТАХОВА, А. М., *Былины Севера*, 2 томы, Москва: АН СССР, 1938–1951.
- Gilf.** = ГИЛЬФЕРДИНГ, А. Ф., *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года*, СПб., 1873.
- Grig.** = ГРИГОРЬЕВ, А. Д., *Архангелские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899 – 1901 гг.*, 3 тома, Москва – Прага – СПб., 1904–1939.
- KD** = ГОРЕЛОВ, А. А. (ed.), *Древние российские стихотворения, собранные Киршеем Даниловым*, СПб.: Тропа Троянова, 2000. / ГОРЕЛОВ, А. А. (ed.), *Былины и песни Кириши Данилова: Изборник*, СПб.: Авалонъ, 2007.
- Kir.** = КИРЕЕВСКИЙ, П. В., *Песни, собранные П. В. Киреевским*, ed. П. А. Бессонов, вып. 1–5, Москва, 1860–1863.
- Kolp.** = Н. П. КОЛПАКОВА et al., *Песенный фольклор Мезени*, Ленинград 1967.
- Mark.** = МАРКОВ, А. В., *Беломорские былины, записанные А. Марковым*, Москва: Этнографический отдел общества любителей естествознания и этнографии, 1901.
- Onč.** = ОНЧУКОВ, Н. Е., *Печорские былины*, СПб.: Соколов и Пастор, 1904.
- Par.-Soj.** = Г. Н. ПАРИЛОВА – А. Д. СОЙМОНОВ, *Былины Пудожского края*, подготовка текстов, статья и примечания Г. Н. Париловой и А. Д. Соймонова. Предисловие и редакция А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1941.
- Rybn.** = РЫБНИКОВ, П. Н., *Песни собранные П. Н. Рыбниковым*, том 1–4, Москва, 1861–1867. / РЫБНИКОВ, П. Н., *Песни собранные П. Н. Рыбниковым*, издание второе под редакцией А. Э. Грузинского, том 1–3, Москва: Сотрудник школ, 1909–1910. / РЫБНИКОВ, П. Н., *Песни собранные П. Н. Рыбниковым в трех томах*, под редакцией Б. Н. Путилова, том 1–3, Петрозаводск: Карелия, 1989–1991.
- SCHS I** = MILMAN PARRY & ALBERT BATES LORD (eds.), *Serbo-Croatian Heroic Songs, Vol. 1, Novi Pazar*, English translation and collected by Milman Parry, edited and translated by Albert Bates Lord, Cambridge: Harvard University Press, 1954.
- Sok.-Čič.** = СОКОЛОВ, Ю. М., *Онежские былины* (ed. В. Чичеров), Москва: Государственный литературный музей, ²1948.
- SRF** = ГОРЕЛОВ, А. А. et al., *Свод русского фольклора: Былины в 25 томах*, том 1–2: Печора, том 3–5: Мезень, том 6: Кулой, том 7: Пинега; том 16: Пудога, СПб.: Наука / Москва: Издательский центр Классика, 2001–2013.
- Vuk II** = ВУК СТЕФАНОВИЋ КАРАЦИЋ, *Srpske narodne pjesme II: Kњига druga u kojoj su pjesme јunacke najstariје*, Београд: Просвета-Нолит, 1987. / JOSEF HOLEЇEK, *Srbská národní epika I–IV*, Praha: J. Otto, 1909–1926.

Další sborníky:

- ГУЛЯЕВ, С. И., *Былины и песни Алтая*, Барнаул: Алтайское книжное издательство, ²1988 (¹1939).
- КАЛАЙДОВИЧ, К. Ф. (ed.), *Древняя российская стихотворения, собранные Киршеем Даниловым и вторично изданные с прибавлением 35 песен и сказок*, Москва: Семен Селивановский, 1818.
- КАЛУГИН, В. И. (ed.), *Былины*, Москва: Современник, 1986.
- САХАРОВ, И. П., *Песни русского народа*, СПб., 1839.

6.2. DALŠÍ PRAMENY:

- Brhadāranyaka upaniṣad** ve vydání a překladu: PATRICK OLIVELLE (ed.), *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, New York: Oxford University Press, 1998, 29–165.
- Bible = ČEP (Český ekumenický překlad Bible) = Vulgata (latinsky) = Septuaginta (řecky) = Ostrožská bible (církevně-slovansky)** ve vydání: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona, český ekumenický překlad*, Praha: Česká biblická společnost, 1995. / RUDOLF WEBER et al. (eds.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. / ALFRED RAHLS (ed.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (1935). / РАФАЇЛ РОМАН ТОРКОНЯК (ed.), *Острозька біблія*, Львів: Українське Біблійне Товариство, 2006.
- Gautreks saga (Sága o Gautrekovi)** ve vydání: GUÐNI JÓNSSON & BJARNI VILHJÁLMSOON (eds.), *Fornaldarsögur Norðurlanda III*, Reykjavík: Bókaútgáfan Forni, 1944.
- Gylfaginning (Gylfiho oblouznění)** ve vydání a překladu: ANTHONY FAULKES (ed.), *Snorri Sturluson: Edda, Prologue and Gylfaginning*, London – Oxford: Oxford University Press, 2005. / SNORRI STURLUSON, *Edda a Sága o Ynglingzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo, 2003.
- HÉRODOTOS, Historia (Dějiny)** ve vydání a překladu: A. D. GODLEY (ed.), *Herodotus in four volumes I, Books I and II*, Loeb Classical Library 117, Cambridge: Harvard University Press, 1990 (1920).
- HÉSIODOS, Theogonia (Zrození bohů) a Erga kai hemerai (Práce a dni)** ve vydání a překladu PAUL MAZON (ed.), *Hésiode: Théogonie – Les travaux et les jours – Le bouclier*, Paris: Les belles lettres, 1964. / HÉSIODOS, *Zpěvy železného věku*, přel. Julie Nováková, Praha: Svoboda, 1990.
- Hrólfs saga kraka (Sága o Hrólfu Krakim)** ve vydání a překladu: GUÐNI JÓNSSON & BJARNI VILHJÁLMSOON (eds.), *Fornaldarsögur Norðurlanda II*, Reykjavík: Bókaútgáfan Forni, 1943. / JESSE L. BYOCK (ed.), *The Saga of King Hrolf Kraki*, London: Penguin Books, 1998.
- Kauṣītaki Upaniṣad** ve vydání a překladu: PATRICK OLIVELLE (ed.), *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, New York: Oxford University Press, 1998, 324–361.
- Norna-Gests þáttur (Příběh o Norna-Gestovi)** ve vydání a překladu: GUÐNI JÓNSSON & BJARNI VILHJÁLMSOON (eds.), *Fornaldarsögur Norðurlanda I*, Reykjavík: Bókaútgáfan Forni, 1943. / NORA K. CHADWICK (ed.), *The Stories and Ballads of the Far Past*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- PAUSANIÁS, Decriptio Graeciae (Cesta po Řecku)** v překladu: JAMES GEORGE FRAZER (ed.), *Pausanias's Description of Greece, Vol. I: Translation*, London: Macmillan, 1913.
- Píseň o Kummarrim** v překladu: HARRY A. HOFFNER, JR., *Hittite Myths*, Second Edition, SBL Writing from the Ancient World Series, Atlanta (Georgia): Scholars Press, 1998, s. 42–45.
- Píseň o Ulikumim** v překladu: HARRY A. HOFFNER, JR., *Hittite Myths*, Second Edition, SBL Writing from the Ancient World Series, Atlanta (Georgia): Scholars Press, 1998, s. 55–65.
- PLÚTARCHOS, Plútarchoi bioi paralleloi: Théseus** ve vydání a překladu: B. PERRIN (ed.), *Plutarch Lives I (Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola)*, Loeb Classical Library 46, Cambridge: Harvard University Press, 1998 (1914).
- Ṛgvēda** v překladu: JOEL P. BRERETON & STEPHANIE W. JAMISON, *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2014.
- Sasunci Davit (David Sasúnský)** v překladu КАРАПЕТ МЕЛИК-ОГАНДЖАНЫН (ed.), *Армянский народный эпос Сасунские удальцы: Избранные варианты*, Ереван: Ван Арьян, 2004.
- SAXO GRAMMATICUS, Gesta Danorum (Činy Dánů)** ve vydání a překladu: JØRGEN OLRİK & HANS RÆDER (eds.), *Saxonis Gesta Danorum*, Hauniæ: Levin & Munksgaard, 1931–1957. / H. R. ELLIS-DAVIDSON & P. FISCHER (ed. & transl.), *Saxo Grammaticus: The History of the Danes, Books I-IX*, Woodbridge (Rochester): Brewer, 1998.
- Septuaginta** ve vydání: ALFRED RAHLS (ed.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (1935).

- Skáldskaparmál (Jazyk básnický)** ve vydání a překladu: GUÐNI JÓNSSON (ed.), *Edda Snorra Sturlusonar*, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1959. / SNORRI STURLUSON, *Edda a Sága o Ynglinzích*, přel. Helena Kadečková, Praha: Argo, 2003.
- Þiðreks saga af Bern (Sága o Þiðdrekovi z Bernu)** ve vydání: GUÐNI JÓNSSON (ed.), *Þiðreks saga af Bern I-II*, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1961–1962.
- Þorsteins þáttur bæjarmagn (Příběh o Þorsteinu Bøejarmagnovi)** ve vydání a překladu: GUÐNI JÓNSSON & BJARNI VILHJÁLMSOON (eds.), *Fornaldarsögur Norðurlanda IV*, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1950. / DAVID ŠIMEČEK, „Příběh o Þorsteinu Bøejarmagnovi“, in: *Souvislosti* (4/2009), s. 114-125.
- Völsunga saga (Sága o Völsunzích)** ve vydání a překladu: KAAREN GRIMSTAD (ed.), *Völsunga saga – The Saga of Völsungs: The Icelandic Text According to MS Nks 1824 b, 4°*, Saarbrücken: AQ-Verlag, 2005 ('2000).

6.3. SEKUNDÁRNÍ:

- ALEXANDER, ALEX E., *Bylina and Fairy Tale: The Origins of Russian Heroic Poetry*, The Hague – Paris: Mouton, 1973.
- ALEXANDER, ALEX E., „The Death of the Epic Hero in the *Kamskoye Poboishche* Bylina“, in: *The Slavonic and East European Review* 118 (January 1972), s. 1–9.
- ANTHONY, DAVID W., „Persistent identity and Indo-European archaeology in the western steppes“, in: C. CARPELAN et al., *Early Contacts between Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological Considerations*, Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 2001, s. 11–35.
- ANTHONY, DAVID W., *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Raiders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.
- BAILEY, JAMES & TATIANA G. IVANOVA, *An Anthology of Russian Folk Epics*, Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1998.
- BARFORD, PAUL M., *Early Slavs: Culture and Society in Early Medieval Eastern Europe*, London: The British Museum Press, 2001.
- BARTHES, ROLAND, „An Introduction to the Structural Analysis of Narrative“, in: *New Literary History* 6/2 (1975), s. 237–272.
- BARTHES, ROLAND, *Elements of Semiology*, transl. by A. Lavers and C. Smith, New York: Hill and Wang, 1973.
- BARTHES, ROLAND, *Mytologie*, přel. J. Fulka, Praha: Dokořán, 2004.
- BASCOM, WILLIAM, „The Forms of Folklore: Prose Narratives“, in: *Journal of American Folklore* 78 (1965), s. 3–20.
- BENVENISTE, ÉMILE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Vol. 2: Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969.
- BIČOVSKÝ, JAN, *Stručná mluvnice praindoevropštiny*, Praha: Karolinum, 2012.
- BOČEK, VÍT, *Praslovanština a jazykový kontakt*, Praha: NLN, 2014.
- BREMMER, JAN, „An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty“ in: *Arethusa* 13 (1980), s. 279–298.
- BROWN, PETER, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- BURGESS, JONATHAN S., *The Death and Afterlife of Achilles*, Baltimore: John Hopkins University Press, 2009.
- BURKERT, WALTER, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – LA – London: University of California Press, 1979.
- CAMPBELL, JOSEPH, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2004.
- CLACK, TIMOTHY, „Syncretism and Religious Fusion“, in: TIMOTHY INSOLL (ed.), *The Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford – London: Oxford University Press, 2011, s. 226–242.
- COLARUSSO, JOHN (ed.), *Nart Sagas from the Caucasus: Myths and Legends from the Circassians, Abazas, Abkhaz and Ubykhs*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2002.
- CSAPO, ERIC, *Theories of Mythology*, Malden: Blackwell, 2005.
- CURLEY, THOMAS M., *Samuel Johnson, the Ossian Fraud, and the Celtic Revival in Great Britain and Ireland*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2009.

- CURTIVS, ERNST R., *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha: Triáda, 1998.
- ČERMÁK, JAN (ed.), *Kalevala Eliase Lönnrota a Josefa Holečka v moderní kritické perspektivě*, Praha: Academia, 2014.
- ČERNÝ, JIŘÍ, *Dějiny lingvistiky*, Olomouc: Votobia, 1996.
- ČIERNIKOVÁ, BEÁTA, *V tieni hory Ararat: Náboženstvá predkresťanskej Arménie*, Bratislava: Chronos, 2005.
- DAWKINS, RICHARD, *The Selfish Gene*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1989 (¹1976).
- DELEUZE, GILLES, „Podľa čoho rozpoznáme štrukturalizmus“, in: TÝŽ, *Pusté ostrovy a jiné texty*, Praha: Hermann & synové, 2010, s. 192–218.
- DIETIENNE, MARCEL, *Dionysos Slain*, transl. By M. Muellner and L. Muellner, Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 1979 [orig.: *Dionysos mis à mort*, Paris: Edition Gallimard, 1977].
- DIETIENNE, MARCEL, *The Writing of Orpheus: Greek Myth in Cultural Context*, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press, 2003.
- DERKSEN, RICK, *Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon*, Leiden – Boston: Brill, 2008.
- DONIGER, WENDY, *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth*, New York: Columbia University Press, 1998.
- DONIGER, WENDY, „Sacred Cows and Profane Mares in Indian Mythology“, in: *History of Religions* 19 (1979), s. 1–26
- DOTY, WILLIAM G., *Mythography: The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa – London: University of Alabama Press, 2000.
- DOUGLAS, MARY, *Purity and Danger*, London – New York: Routledge, 2003 (¹1966).
- DUMÉZIL, GEORGES, *Contes lazes*, Paris: Institute d'Ethnologie, 1937.
- DUMÉZIL, GEORGES, *Légendes sur les Nartes, suivies du cinq notes mythologique*, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1930.
- DUMÉZIL, GEORGES, „Les trois derniers voyages d'I'ja de Mourom“, in: TÝŽ, *La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais*, Paris: Gallimard, 1983, s. 192–198.
- DUMÉZIL, GEORGES, *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris: Gallimard, 1948.
- DUMÉZIL, GEORGES, *Mythe et Epopée*, préface par Joël H. Grisward, Paris: Gallimard-Quarto, 1995.
- DUMÉZIL, GEORGES, *Mythe et Epopée III*, Paris: Gallimard, 1973.
- DUMÉZIL, GEORGES, *Mýtus a epos I*, přel. J. Našinec, Praha: Oikoymenh, 2001.
- DUMÉZIL, GEORGES, *Mýtus a epos II*, přel. K. Simon, Praha: Oikoymenh, 2005.
- DUMÉZIL, GEORGES, *Mýty a bohové Indoevropanů*, přel. I. T. Budil, Praha: Oikoymenh, 1997.
- DUMÉZIL, GEORGES, „Soukhmanti Odykhmantievitch, le paladin aux coquelicots [Mélanges publiés en l'honneur de M. Paul Boyer]“, in: *Travaux publiés par l'Institut d'Etudes Slaves II* (1925), s. 280–288.
- DUMÉZIL, GEORGES, *From Myth to Fiction: The Saga of Hadingus*, transl. by D. Coltman, Chicago – London: University of Chicago Press, 1973 (fr. orig. 1970).
- ELIADE, MIRCEA, *Iniciace, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*, Brno: Computer Press, 2004.
- ELIADE, MIRCEA, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo, 2004 (fr. orig. 1956).
- ELIADE, MIRCEA, *Posvátné a profánní*, Praha: Oikoymenh, 2006.
- FOLEY, JAMES M., *Oral Traditional Epic: The Odyssey, Beowulf, and the Serbo-Croatian Return Song*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1990.
- FOLEY, JAMES M., *The Singer of Tales in Performance*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- FOLEY, JAMES M., *Theory of Oral Composition: History and Methodology*, Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- FOLEY, JAMES M., „Tradition and the Collective Talent: Oral Epic, Textual Meaning, and Receptionalist Theory“, in: *Cultural Anthropology* (1/2/1986), s. 203–222.
- FOLEY, JAMES M., „Traditional History in South Slavic Oral Epic“, in: DAVID KONSTAN & KURT A. RAAFLAUB (eds.), *Epic and History*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, s. 347–361.
- FOLEY, JAMES M., „Word-Power, Performance, and Tradition“, in: *The Journal of American Folklore* 105, č. 417 (1992), s. 275–301.

- FRAENKEL, ERNST, *Litauisches Etymologisches Wörterbuch, Band II, privykėti – žvolgai*, Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag, 1965.
- FROG, „Parallax Approach: Situating Traditions in Long-Term Perspective“, in: FROG & PAULINA LATVALA (eds.), *Approaching Methodology*, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae Humaniora* 368, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2013, s. 99–129.
- FROG, „Traditional Epic as Genre: Definition as a Foundation for Comparative Research“, in: *RMN Newsletter* 3 (2011), s. 47–48.
- GASPARINI, EVEL, *Il matriarcato slavo: Antropologia culturale dei Protoslavi*, Firenze: Firenze University Press, 2010 (1966).
- GENNEP, ARNOLD VAN, *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*, Praha: NLN, 1996.
- GÍSLI SIGURDSSON, *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition: A Discourse on Method*, Cambridge, Mass. – London: Milman Parry Collection of Oral Literature, 2004.
- GOLEMA, MARTIN, „Slavic Mitra: Benevolent and Legal Pole of the Function of Religious Sovereignty in the Slavic Mythology and Epic“, in: *Studia mythologica Slavica* 16 (2013), s. 81–104.
- GRAY, J. PATRICK, „Structural Analysis of Folktales: Techniques and Methodology“, in: *Asian Folklore Studies* 37/1 (1978), s. 77–95.
- GREIMAS, ALGIRDAS J., *Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- GREIMAS, ALGIRDAS J., „The Interpretation of Myth: Theory and Practice“, in: P. MARANDA – E. KÖNGÄS MARANDA (eds.), *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, s. 81–121.
- GUILLÉN, CLAUDIO, *Mezi jednotou a růzností: Úvod do srovnávací literární vědy*, přel. A. Berendová a M. Housková, Praha: Triáda, 2008.
- GUREVIČ, ARON, *Nebe, peklo, svět: Cesty k lidové kultuře středověku*, přel. J. Kolár, Jinočany: H&H, 1996.
- GUSEV, V. J., *Estetika folkloru*, přel. R. Lužík, Praha: Odeon, 1978.
- HARKINS, WILLIAM E., „Boasting in the Russian Byliny“, in: *Folklore Institute Journal* 13/2 (1976), s. 155–171.
- HARVILAHTI, LAURI, *The Holy Mountain: Studies on Upper Altay Oral Poetry*, Folklore Fellows Communications No. 282, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 2003.
- HAUPT, WALDEMAR, „Zur niederdeutschen Dietrichsage“, in: *Palaestra* 129 (1914), s. 1–37.
- HENDY, ANDREW VON, *The Modern Construction of Myth*, Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- HONKO, LAURI, *Religion, Myth, and Folklore in the World's Epics: The Kalevala and its Predecessors*, Berlin: de Gruyter, 1990.
- HONKO, LAURI, „The Problem of Defining Myth“, in: A. DUNDES (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1984, s. 41–52.
- HUBBS, JOANNA, *Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- CHADWICK, NORA K., *Russian Heroic Poetry*, New York: Russell & Russell, 1964.
- CHADWICK, NORA K., „The Russian Giant Svyatogor and Norse Uthartha-Loki“, in: *Folklore* 75 (1964), s. 243–259.
- CHLUP, RADEK, „Formování pojmu duše v Řecku“, in: RADEK CHLUP (ed.), *Duše v náboženských tradicích světa*, Praha: Dharmagaia, 2007, s. 39–88.
- CHLUP, RADEK (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: Dharmagaia, 2007.
- CHLUP, RADEK, „Potíže s duší“, in: RADEK CHLUP (ed.), *Duše v náboženských tradicích světa*, Praha: Dharmagaia, 2007, s. 9–38.
- CHLUP, RADEK, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I“, in: *Religio: Revue pro religionistiku* 17/1 (2009), s. 3–35.
- CHLUP, RADEK, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse II“, in: *Religio: Revue pro religionistiku* 17/2 (2009), s. 155–184.
- IVANITS, LINDA J., *Russian Folk Belief*, New York: M. E. Sharpe, 1989.

- JAGODITSCH, R., „Zum Begriff der "Gattungen" in der altrussischen Literatur“, in: *Wiener slavistisches Jahrbuch* 6 (1957/58), s. 113–137.
- JAKOBSON, ROMAN, „Deux aspects de langage et deux types d'aphasie“, in: *Temps modernes* 188 (1962), s. 853–878.
- JAKOBSON, ROMAN, *Dialogy*, přel. M. Pittermannová, Praha: Univerzita Karlova, 1994.
- JAKOBSON, ROMAN, „Slavic Epic Verse“, in: TÝŽ, *Selected Writings IV*, The Hague: Mouton, 1966, s. s. 414–464.
- JAKOBSON, ROMAN – MARC SZEFTTEL, „The Vseslav Epos“, in: R. JAKOBSON, *Selected Writings IV: Slavic Epic Studies*, The Hague: Mouton, 1966, s. 301–368.
- JAMISON, STEPHANIE W., *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun: Myth and Ritual in Ancient India*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1991.
- JOHNS, ANDREAS, *Baba Yaga: The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale*, New York: Peter Lang, 2010.
- JONES, ROY G., *Language and Prosody of the Russian Folk Epic*, The Hague: Mouton, 1972.
- KABAKOVA, GALINA, „Le sein et le lait maternel dans l'imaginaire des Slaves“, in: *La revue Russe* 8 (1995), 83–89.
- KANE, PANDURANG VAMAN, *History of Dharmasāstra (Ancient Mediaeval Religious and Civil Law)*, Vol. II, Part I, 3rd edition, Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1997 (¹1941).
- KANOVSKÝ, MARTIN, *Štruktúra mýtov: Štruktúrna antropológija Clauda Lévi-Straussa*, Praha: Cargo Publishers, 2001.
- KIRK, G. S., „On Defining Myths“, in: A. DUNDES (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1984, s. 53–61.
- KLEIN, ERNST, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language, Vol II, L-Z*, London – New York: Elsevier, 1967.
- KOL. AUT., *Slovník jazyka staroslověnského – Lexicon linguae palaeoslovenicae*, sv. 1–4, Praha: Academia, 1966–1997.
- KOMÁREK, STANISLAV, *Příroda a kultura: Svět jevů a svět interpretací*, Praha: Academia, 2008.
- KOŘÁN, JOSEF V., *Ruské byliny (výběr)*, Praha: Alois Hynek, [1912].
- KOZÁK, JAN, *Đorova výprava ke Geirrǫðovi (aneb paradigma cesty Đorovského hrdiny do Jiného světa)*, diplomová práce, Praha: FF UK, 2008.
- KREGŽDYS, ROLANDAS, *Baltų mitologemų etimologijos žodynas I: Kristburgo sutartis*, Vilnius, 2012.
- LAJOYE, PATRICE, *Fil de l'Orage: Un modèle eurasiatique de héros? Essai de mythologie comparée*, Paris: Lulu, 2012.
- LAJOYE, PATRICE, „La byline Ilya et Idolichtché: Reflet de luttes religieuses ou ancien récit mythologique?“, in: *Slavica Occitania* 29 (2009), s. 355–360.
- LEACH, EDMUND, „Magical Hair“, in: STEPHEN HUGH-JONES & JAMES LAIDLAW (eds.), *The Essential Edmund Leach*, vol. II, New Haven – London: Yale University Press, 2000, s. 201–226.
- LEMEŠKIN, ILJA, *Sovijaus sakmė ir 1262 metų chronografas (pagal Archyvinį, Varšuvos, Vilniaus ir I. J. Zabelino nuorašus)*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Myth and Meaning*, London - New York: Routledge, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Mythologica*: Syrové a vařené*, Praha: Argo, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Strukturální antropologie*, přel. J. Vacek, Praha: Argo, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Strukturální antropologie - dvě*, přel. J. Vacek, Praha: Argo, 2007.
- LINCOLN, BRUCE, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1999.
- LORD, ALBERT B., *The Singer of Tales*, New York: Harvard University Press, 1960.
- LOTMAN, YURI M. & BORIS A. USPENSKY, „On the Semiotic Mechanism of Culture“, in: *New Literary History* (9/2/1978), s. 211–232.
- LUTZKY, HARRIET, „On a Concept Underlying Indo-European Terms for the Sacred“, in: *Journal of Indo-European Studies* 21/3–4 (1993), s. 283–301.
- MACHEK, VÁCLAV, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha: NLN, 2010 (fotoreprint 3. vyd. z r. 1971).
- MAIELLO, GIUSEPPE, „Sexuální život Slovanů“, in: P. SKALNÍK – L. ŠAVELKOVÁ (eds.), *Okno do antropologie*, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2008, s. 75–88.
- MALINOWSKI, BRONISLAW, *Sex a represe v divošské společnosti*, přel. M. Hříbek a M. Trojanová, Praha: SLON, 2007.

- MALLORY, JAMES P. – DOUGLAS Q. ADAMS, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York: Oxford University Press, 2006.
- MARTINKOVÁ, MARIE, *Rusko-český frazeologický slovník*, Praha: SPN, 1953.
- MATHAUSEROVÁ, SVĚTLA, *Cestami staletí: Systémové vztahy v dějinách ruské literatury*, Praha: Univerzita Karlova, 1986.
- MAZON, ANDRÉ, „Mikula, le prodigieux laboureur“, in: *Revue des études slaves* 11/3–4 (1931), s. 149–170.
- MAZON, ANDRÉ, „Svjatogor ou Saint-Mont le géant“, in: *Revue des études slaves* 12/3–4 (1932), s. 160–201.
- McKINNELL, JOHN, *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*, Cambridge: Brewer, 2005.
- MELETINSKIJ, JELEAZAR MOJSEJEVIČ, *Poetika mýtu*, přel. J. Žák, Praha: Odeon, 1989.
- MENDOZA TUÑÓN, JULIA & SUSANA TORRES PRIETO, „The Atypical Hero in the Bylinic Tradition: The Mythological Cycle“, in: JUAN ANTONIO ALVAREZ-PEDROSA & SUSANA TORRES PRIETO (eds.), *Medieval Slavonic Studies: New Perspectives for Research = Études slaves médiévales: Nouvelles perspectives de recherche*, Paris: Institut d'études slaves, 2009, s. 25–35.
- MILLER, FRANK J., *Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*, London – New York: M. E. Sharpe, 1990.
- MODZELEWSKI, KAROL, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa: Wydawnictwo ISKRY, 2004.
- MONIER-WILLIAMS, MONIER, *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999 (1899).
- MOTZ, LOTTE, „The Craftsman in the Mound“, in: *Folklore* 88/1 (1977), s. 46–60.
- MOTZ, LOTTE, *The Wise One of the Mountain: Form, Function and Significance of the Subterranean Smith*, Göttingen: Kümmerle Verlag, 1983.
- MÜLLER, RICHARD & PAVEL ŠIDÁK (eds.), *Slovník novější literární teorie: Glosář pojmů*, Praha: Academia, 2012.
- NAVRÁTILOVÁ, ALEXANDRA, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha: Vyšehrad, 2004.
- NIEDERLE, LUBOR, *Rukověť slovanských starožitností*, k vydání připravil J. Eisner, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1953 [původně vyšlo jako *Manuel de l'antiquité slave, tome I: L'histoire, tome II: La civilisation*, Paris: H. Champion, 1923 a 1926].
- OBYESEKERE, GANANATH, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago – London: University of Chicago Press, 1981.
- OBYESEKERE, GANANATH, *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1990.
- OINAS, FELIX J., „Russian and Finnish Epic Songs“, in: LAURI HONKO (ed.), *Religion, Myth, and Folklore in the World's Epics: The Kalevala and its Predecessors*, Berlin – New York: Mouton De Gruyter, 1990, s. 287–309.
- OINAS, FELIX J., „Russian Byliny“, in: TÝŽ, *Essays on Russian Folklore and Mythology*, Columbus, Ohion: Slavica Publishers, 1985, s. 9–31.
- OINAS, FELIX J., „The Aristocratic Origin of Russian Byliny“, in: TÝŽ, *Essays on Russian Folklore and Mythology*, Columbus, Ohion: Slavica Publishers, 1985, s. 32–43.
- OINAS, FELIX J. & STEPHEN SOUDAKOFF (eds.), *The Study of Russian Folklore*, The Hague – Paris: Mouton, 1975.
- OLIVELLE, PATRICK (ed.), *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, New York: Oxford University Press, 1998.
- ONG, WALTER J., *Technologizace slova: Mluvená a psaná řeč*, přel. P. Fantys, Praha: Karolinum, 2006.
- ONIAN, RICHARD BROXTON, *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate: New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (1951).
- PANČENKO, ALEKSANDR M., *Metamorfózy ruské kultury*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012.
- PEHAL, MARTIN, *Interpreting Egyptian Narratives: A structural analysis of the tale of two brothers, the Anat myth, the Osirian cycle and the Astarte papyrus*, Bruxelles: EME, 2014.

- PIKE, KENNETH L., „Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior“, in: TÝŽ, *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*, Paris – The Hague: Mouton, 1967 (¹1958), s. 37–72.
- PROPP, V. J., *Morfologie pohádky a jiné studie*, přel. M. Červenka, M. Pittermannová, H. Šmahelová, Jinočany: H&H, 2008.
- PUHVEL, JAAN, *Srovnávací mytologie*, přel. V. Pelíšek, Praha: NLN, 1997.
- RADLOFF, FRIEDRICH W., „Samples of Folk Literature from the North Turkic Tribes, Collected and translated by Dr. Wilhelm Radloff, Preface to the volume V: The Dialect of Kara-Kirgiz“, transl. by G. B. Sherman, A. B. Davis, in: *Oral Tradition* (1/1990), s. 73–90.
- REDFIELD, JAMES, „Initiations and Initiatory Experience“, in: D. B. DODD & C. A. FARAONE (eds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical perspectives*, London – New York: Routledge: 2003, s. 255–259.
- RYAN, WILLIAM F., *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.
- RYDVIING, HÅKAN, „Constructing Religious Pasts: Summary Reflections“, in: LARS B. MORTENSEN (ed.), *Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000–1300)*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006, s. 315–322.
- SAUSSURE, FERDINAND DE, *Kurs obecné lingvistiky*, přel. F. Čermák, Praha: Academia, 2007.
- SAUZEAU, ANDRÉ & PIERRE SAUZEAU, *La quatrième fonction: Alterité et marginalité dans l'idéologie des Indo-Européens*, Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- SCHJØDT, JENS PETER, *Initiation between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, Odense: University Press of Southern Denmark, 2008.
- SCOTT-LITTLETON, C., „A Two-Dimensional Scheme for the Classification of Narratives“, in: *Journal of American Folklore* 75 (1965), s. 21–27.
- SEDAKOVA, IRINA A., „The Notion of Fate (Russian судьба) in Slavonic Folk Tradition: An Ethnolinguistic Approach“, in: *Cosmos* 28 (2012), s. 1–17.
- SEGAL, ROBERT A., *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2004.
- SIKOJEV, ANDRÉ (Hrsg.), *Die Narten: Söhne der Sonne – Mythen und Heldensagen der Skythen, Sarmaten und Osseten*, Köln: Diederichs, 1985.
- SIMEK, RUDOLF, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge: Brewer, 2000 (¹1993).
- STARÝ, JIŘÍ, „Duše ve starogermánském náboženství?“, in: RADEK CHLUP (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: Dharmagaia, 2007, s. 117–146.
- SOJKOVÁ, BARBORA, *Mluvicí hlavy: Komparace a strukturální analýza mýtů o oživlých utatých hlavách*, bakalářská diplomová práce, Praha: FF UK v Praze, 2012.
- SOKOLOV, BORIS M. & JURIJ M., „La recherche des bylines“, in: *Revue de Études slaves* 12 (3-4/1932), s. 202–215.
- SPERBER, DAN, „An Objection to the Memetic Approach to Culture“, in: ROBERT AUNGER (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 163–173.
- SPERBER, DAN, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell, 1996.
- ŠIMEČEK, DAVID, „Příběh o Þorsteinu Þœjarmagnovi – výprava do Jiného světa“, in: *Souvislosti* (4/2009), s. 126–9.
- TÉRA, MICHAL, *Perun: Bůh hromovládce. Sonda do slovanského archaického náboženství*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009.
- TODOROV, TZVETAN, *Poetika prózy*, přel. J. Pelán a L. Valentová, Praha: Triáda, 2000.
- TORRES PRIETO, SUSANA, „Slavic Epic: Past Tales and Present Myths“ in: DAVID KONSTAN & KURT A. RAAFLAUB (eds.), *Epic and History*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, s. 223–242.
- TURNER, TERENCE S., „Oedipus: Time and Structure in Narrative Form“, in: *Forms of Symbolic Action: The Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, Seattle: University of Washington Press, 1969, s. 26–68.
- TURNER, VICTOR, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: de Gruyter, 1995 (¹1969).

- UXOV, P. D., „Fixed Epithets in the *Byliny* as a Means of Creating and Typifying Images“, in: F. J. OINAS & S. SOUDAKOFF (eds.), *The Study of Russian Folklore*, The Hague – Paris: Mouton, 1975, s. 219–231.
- UXOV, P. D., „Commonplaces [*loci communes*] as a Means of Documenting *Byliny*“, in: F. J. OINAS & S. SOUDAKOFF (eds.), *The Study of Russian Folklore*, The Hague – Paris: Mouton, 1975, s. 207–217.
- VAAN, MICHIEL DE, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden – Boston: Brill, 2008.
- VEČERKA, RADOSLAV, *Staroslověnština v kontextu slovanských jazyků*, Olomouc: Euroslavica, 2006.
- VĚLIJUS, NORBERTAS (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų, leidykla, 1996.
- VESTERHOLT, OLE, *Tradition and Individuality: A Study in Slavonic Oral Poetry*, Copenhagen: Rosenkilde and Bagge, 1973.
- VIDAL-NAQUET, PIERRE, *The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebeia*, Cambridge: Cambridge Philological Society, 1968.
- VLASÁK, JONÁŠ, *Jakutský epos Oloncho*, bakalářská práce, Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2014.
- VLAŠÍN, ŠTĚPÁN (ed.), *Slovník literární teorie*, zpracoval Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV, Praha: Československý spisovatel, 1984.
- VOLKOV, THEODORE, „Rites et usages nuptiaux en Ukraine“, in: *L'Anthropologie* 2 (1891), s. 539–587.
- WATKINS, CARL S., *History and the Supernatural in Medieval England*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2007.
- WITZEL, MICHAEL, *The Origin of the World Mythologies*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2012.
- WEST, MARTIN L., *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2007.
- ZGUTA, RUSSELL, „Kievan ‚Byliny‘: Their Enigmatic Disappearance from Kievan Territory“, in: *Journal of Folklore Institute* 9 (2/1972), s. 185–193.
- ŽIRMUNSKIJ, VIKTOR M., *O hrdinském eposu (slovanském a středoaasijském)*, přel. J. Jílková, Praha: Odeon, 1984.
- ŽIRMUNSKIJ, VIKTOR M., *Poetika a poezie*, přel. J. Honzík, Praha: Odeon, 1980.



- АНИКИН, В. П., *Былины: Метод выяснения исторической хронологии вариантов*, Москва: Издательство МУ, 1984.
- АСТАФЬЕВА, Л. А., *Сюжет и стиль былин*, диссертация, Москва: РАН, Институт мировой литературы, 1993.
- АСТАХОВА, А. М., *Былины: Итоги и проблемы изучения*, Москва – Ленинград: Наука, 1962.
- АСТАХОВА, А. М. (ed.), *Илья Муромец*, подготовка текстов, статья и комментарии А. М. Астаховой, Москва: Наука, 1958.
- БАЛАШОВ, Д. М., et al., *Русская свадьба*, Москва: Современник, 1985.
- БАЛАШОВ, Д. М., et al., „Русский былинный эпос“, in: А. А. ГОРЕЛОВ et al., *Свод русского фольклора: Былины в 25 томах*, том 1: Печора, Санкт-Петербург: Наука / Москва: Издательский центр Классика, 2001, s. 21–78. [také [on-line](#)]
- БАЛУШОК, В. Г., „Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации“, in: *Этнографическое обозрение* (3/1996), s. 92–98.
- БАЛУШОК, В. Г., „Инициации древнерусских дружинников“, in: *Этнографическое обозрение* (1/1995), s. 35–45.
- БАЛУШОК, В. Г., „Инициации древних славян: попытка реконструкции“, in: *Этнографическое обозрение* (4/1993), s. 57–66.
- БАЛУШОК, В. Г., „Исцеление Ильи Муромца: Древнерусский ритуал в былине“, in: *Советская этнография* (5/1991), s. 20–27.
- БЕЛОВА, О. В. – В. Я. ПЕТРУХИН, „Святые горы, Киев и Иерусалим в славянской мифопоэтической традиции“, in: А. М. ЛИДОВ (ed.), *Новые Иерусалимы: иеротопия и иконография сакральных пространств*, Москва: Индрик, 2009, s. 445–457. [také [on-line](#)]

- БУГАНОВ, А. В., „Героическое в историческом фольклоре и народном сознании русских XIX–XX вв.“, in: А. В. БУГАНОВ (ed.), *Героическое и повседневное в массовом сознании русских XIX – начала XXI вв.*, Москва: РАН, 2013, 14–28.
- ВЕСЕЛОВСКИЙ, А. Н., *Историческая поэтика*, Ленинград: Жудожестве-нная литература, 1940.
- ГАРДАНОВ, В. К., „Кормильство в Древней Руси (к вопросу о пережитках родового строя в феодальной Руси X – XIII вв)“, in: *Советская этнография* (6/1959), s. 50–54.
- ГРОМЫКО, М. М., „Обычай побратимства в былинах“, in: Б. Н. Путилов (ed.), *Фольклор и этнография*, Москва-Ленинград: Наука, 1986, s. 116–125.
- ДМИТРИЕВА, С. И., „Географическое распространение русских былин“, in: *Советская этнография* (4/1969), s. 28–39. [také [on-line](#)]
- ДОБРОВОЛСКИЙ, В. М. & В. В. КОРГУЗАЛОВ, *Былины: Русский музыкальный эпос*, Москва: Советский композитор, 1981.
- ДЮМЕЗИЛЬ, ЖОРЖ, *Осетинский эпос и мифология*, Москва: Наука, 1976.
- Этимологический словарь славянских языков*, том 7, Москва: Наука, 1980.
- ФАСМЕР, МАКС, *Этимологический словарь русского языка*, Том 1-3, изд. второе, перевод с немецкого и дополнения члена-корреспондента АН СССР О. Н. Трубачева, Москва: Прогресс, 1986–1987.
- ИВАНОВ, В. В. & В. Н. ТОПОРОВ, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период)*, Москва: Наука, 1965.
- ИВАНОВ, В. В. & В. Н. ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва: Наука, 1974.
- ИВАНОВА, Т. Г., *Малые очаги севернорусской былинной традиции: Исследование и тексты*, СПб.: Дмитрий Буланин, 2001.
- КЛЕЙН, Л. С., *Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества*, СПб.: Евразия, 2004.
- КОНЫРЕВА, И. В., *Плач как феномен русской культуры*, диссертация, Комсомольск-на-Амуре: Комсомольский-на-Амуре ГТУ, 2003.
- КОНЧА, С. В., „Былины о Святогоре и вопроц об историзме былинного эпоса“, in: *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 4 (2010), s. 42–55. [také [on-line](#)]
- КОСВЕН, М. О., „Кто такой крёстный отец?“, in: *Советская этнография* (3/1963), s. 95–107.
- ЛОМА, АЛЕКСАНДР, „Святогор та Марко Святогораць“, in: *Народна творчість та етнологія* 2 (2012), s. 22–29.
- МАКАШИНА, Т. С., „Свадебный обряд“, in: И. В. Власова (ed.), *Русский Север: Этническая история и народная культура XII–XX века*, Москва: Наука, 2001, s. 473–574.
- МИЛЛЕР, В. Ф., „Кавказо-русские параллели“, in: ТЎЖ, *Экспурсы в область русского народного эпоса*, Москва: А. А. Левенсон, 1892, приложение (р’їлоћа), s. 1–20.
- МИЛЛЕР, В. Ф., *Очерки русской народной словесности*, т. 1, Москва: А. А. Левенсон, 1897.
- МИЛЛЕР, О. Ф., *Илья Муромец и богатырство киевское: Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса*, СПб.: Н. И. Михайлов, 1869
- НОВИКОВ, ЮРИЙ, *Былина и книга: Аналитический указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов*, изд. второе, дополненное, СПб.: Европейский дом, 2001.
- НОВИКОВ, ЮРИЙ, *Динамика эпического канона: Из текстологических наблюдений над былинами*, Вильнюс: Вильнюсский педагогический университет, 2009.
- НОВИКОВ, ЮРИЙ, *Эпический мир и способы его художественного воплощения (Из текстологических наблюдений над былинами)*, Вильнюс: Edukologija, 2013.
- НОВИКОВ, ЮРИЙ, *Скажители и былинная традиция*, СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.
- ПРОПП, В. Я., *Русский героический эпос*, Москва: Лабыринт, 1999 (¹1958).
- ПУТИЛОВ, Б. Н., „Былины – Русский народный эпос“, in: ТЎЖ (ed.), *Былины*, вступительная статья, составление, подготовка текстов и примечания Б. Н. Путилова, СПб.: Инапресс, 1999, s. 5–69.

- Путилов, Б. Н., „Искусство былинного певца: Из текстологических наблюдений над былинами“, in: *Принципы текстологического изучения фольклора*, Москва – Ленинград: Наука, 1966, s. 220–259.
- Путилов, Б. Н., *Экскурсы в теорию славянского эпоса*, СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.
- Путилов, Б. Н., *Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика*, Москва: Восточная литература, 1997.
- Путилов, Б. Н., „Сборник Кириши Данилова и его место в русской фольклористике“, in: А. П. Евгеньев & Б. Н. Путилов (eds.), *Древние российские стихотворения собранные Киришей Даниловым*, Москва: Издательство Академии наук СССР, 1958, s. 514–565. [take [on-line](#)]
- Селиванов, Ф. М., *Поэтика былин в историко-филологическом освещении: Композиция, художественный мир, особенности языка*, Москва: Кругъ, 2009.
- Смирнов, Ю. И., *Былины: Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях*, Москва: ИМЛИ, 2010.
- Смолицкий, В. Г., „Былина о Святогоре“, in: Б. Н. Путилов (ed.), *Славянский фольклор*, Москва: Наука, 1972, s. 71–81.
- Тихомирова, О. Ю., *Былина о богатыре Дунае (сжужетный тип)*, диссертация, Москва 2003.
- Толстая, С. И., „Грех в свете славянской мифологии“, in: О. В. Белова (ed.), *Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции Сборник статей*, Москва: Академическая серия, 2000, s. 9–43.
- Толстая, С. М. (ed.), *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*, изд. 2-е, Москва: Междунар. отношения, 2011.
- Толстая, С. И., „Славянские мифологические представления о душе“, in: ТÁŽ (ed.), *Славянский и балканский фольклор: Народная демонология*, Москва: Индрик, 2000, 52–95.
- Топорков, А. Л. (ed.), *Русский эротический фольклор*, Москва: Ладомир, 1995.
- Топоров, В. Н., „Русск. Святогор: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов)“, in: *Славянское и балканское языкознание: Проблемы языковых контактов*, Москва, 1983, s. 89–126.
- Топоров, В. Н., *Святость о святые в русской духовной культуре, Том 1: Первый век христианства на Руси*, Москва: Гнозис, 1995.
- Успенский, Б. А., *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*, Москва: МГУ, 1982.
- Халанский, М. Е., *Великорусские былины киевского цикла*, Варшава: М. Земкевич, 1885.
- Халанский, М. Е., *Южно-славянские сказания о королевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса*, Варшава, 1893–1896.
- Хорватова, Эмилия, „Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян“, in: Н. И. Толстой (ed.), *Славянский и балканский фольклор*, Москва 1989, s. 162–173.
- Шамбинаго, С. К., „Старины о Святогоре и поэма о Каливи-поеге“, in: *Журнал министерства народного просвещения* 139 (1902), s. 49–73.