

MARTIN GOLEMA

Uniwersytet Mateja Bela (Banská Bystrica)

**SVETLO A TEMNOTA – SYNKRETIZMUS
PRASLOVANSKÝCH RELIKTOV A STREDOVEKÉHO KRES-
ŤANSKÉHO KONCEPTU V SLOVANSKOM FOLKLÓRE¹**

Lightness and darkness – syncretism of Early Slavic relicts and medieval Christian concept in Slavic folklore

Relation between lightness and darkness in Early Slavic model of the world was depicted in the most contrast and thoughtful way within mythology bound up with the first function of religious sovereignty in connection with its ancient Indo-European duality. To analyse Slavic texts characteristic by pagan-Christian syncretism the author uses Dumézil's concept of two opposing and complementary faces of the highest power: on the one hand, legal and priestly, kind, benevolent, shining, close to the world and people (“as Mitra”) and, on the other hand, magic, violent, threatening, dark, invisible, and distant (“as Varuna”). The author formulates a hypothesis about a personified source of Early Slavic “light” lying out of military function and closely connected (by important and joined conceptual metaphors) to wisdom, peace, agreements and law rather, than to fighting and violence.

Keywords: Slavs, folklore, syncretism, paganism, Christianity, conceptual metaphors, light, darkness.

Na úvod by sme chceli upozorniť na jeden recepčný problém, ktorý sa týka nielen vzdialenej praslovanskej mytológie, ale už aj kresťanskej metaforiky svetla a tmy. Máme na mysli radikálne zmeny ľudského sveta, ktoré nás dnes od obidvoch konceptov vzdäľujú veľkou rýchlosťou.

¹Štúdia je výsledkom riešenia projektu Vedeckej grantovej agentúry Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky a Slovenskej akadémie vied č. 1/0260/13 s názvom *Sondy do predhistórie literatúry u Slovanov*.

Kanadský bádateľ M. McLuhan (2011) upozornil na to, ako elektrické svetlo radikálne zmenilo štruktúru dňa a noci, vstávanie a zaspávanie, vonkajšie a vnútorné prostredie. Priemyselné a mestské komplexy už majú dvadsaťštyrihodinový režim práce, služieb a odpočinku. Obyvateľ „megalopolis“ je doslova „nadrogovaný svetlom“, objavilo sa aj nové, predtým nepredstaviteľné slovné spojenie „svetelný smog“. Súčasťou McLuhanom popisovanej reorganizácie vedomia v rastúcom nápre svetelných obrazov a stimulov a ponorenia všetkých zmyslov do (svietiacej či svetielkujúcej) elektroniky sú aj rozdielne recepcné nastavenia, podmieňujúce sťažené vnímanie archaickej metaforiky svetla a temnot. Elektronické médiá ako paralelný a pre niektorých z nás pomaly už aj hlavný zdroj svetla takpovediac zhltili „starý“ svet (aj s jeho metaforami viazanými na svetlo a temnotu). Svetlo a temnota sú už preto v nových pomeroch len s ťažkosťami zapojiteľné do rovnakých symbolických procesov, symbolika svetla v kresťanskom ponímaní už tiež pomaly potrebuje učený výklad, svetla je v našom svete totiž akosi priveľa. Svetlo ako predtým jednoznačný symbol preto stráca dnes postupne mnoho zo svojej predtým samozrejmjej pozitívnosti.

V praslovanskom (a rovnako aj v staršom indoeurópskom) svete bolo svetlo podstatne vzácnejšie, čo sa odrazilo aj v kultúrnej symbolike. S temnotou (a s jej démonickými stelesneniami) sa muselo počítať, bolo však nutné nejako ju „skrotiť“, obmedziť ju v jej všetko ohrozujúcich absolútnych nárokoch. Praslovanské svetlo (ako zdrojová oblasť pre tvorbu dôležitých konceptuálnych metafor²) nemohlo a ani nechcelo vyhnať de-

²Konceptuálna metafora (termín pochádza z dielne kognitívnej lingvistiky) „skokovo“ prepája dve oblasti našej skúsenosti a tak umožňuje chápať jednu z oblastí (cieľ) na základe toho, čo vieme o druhej z oblastí (zdroj). Zdrojom konceptuálnych metafor býva neproblematická fyzická či telesná skúsenosť, cieľovou oblasťou je zase obvykle pochopenie abstraktných pojmov – konceptualizujeme nefyzické javy na základe javov fyzických, konceptualizujeme to, čo je menej jasne vyhranené, na základe toho, čo je vyhranené jasnejšie (Lakoff – Johnson 2002, 77). To je dôvod, pre ktorý abstraktné

finitívne temnotu, stačilo mu, že s ňou uzavrelo večnú a ne-porušiteľnú zmluvu o rozdelení sveta. Lokalizovalo tak (aspoň v rámci mýtu) temnotu v určitom kontrolovanom priestore, obmedzilo ju (sym-bolicky) v jej nárokoch, a to nie vojenským víťazstvom silného hrdinu – Vojaka, ktorý by navždy vyradil svojho protivníka, ale skôr zmluvou, ktorá bola dielom ľstivého nebeského Právniku (jeho úlohou bolo nielen zmluvu uzavrieť, ale aj rázne dohliadať na jej dodržiavanie a udržiavať expanzívnu temnotu v pre ľudí prijateľných mantineloch).

Teraz však konkrétnejšie k archaickej koncepcii svetla a tmy, najprv v indoeurópskom modele sveta. Dumézilov objav dvoch protikladných a navzájom sa dopĺňajúcich tvárí najvyššej moci, na jednej strane žiarivej, právne-kňazskej, láskavej, zmierlivej, blízkej zemi a ľuďom, „mitrovskej“ a na druhej strane temnej, magickej, násilnej, hrozivej, neviditeľnej a vzdialenej, „varunovskej“ (Dumézil 1988), podnietil už celý rad výskumov v rôznych indoeurópskych tradíciách. Najstarším zdokumentovaným stelesnením archaického indoeurópskeho svetla spájaného s múdrosťou a vládou, viazaného (v systéme tzv. trojfunkčnej indoeurópskej ideológie) na prvú funkciu náboženskej suverenity (a tiež základným zdrojom podstatných nami využitých analógií vo výskumoch praslovanského modelu sveta) bol védsky boh Mitra. V Rgvéde mu je ako samostatnej božskej bytosti venovaný iba jeden hymnus, podstatne častejšie tvorí takmer nerozlučnú dvojicu s temným a obávaným čarodejníkom Varunom, vnímanú však často aj ako niečo jednotné. Mitra je

koncepty majú do veľkej miery metaforickú povahu. Metafory tvoria (a tvorili) základ našich konceptuálnych systémov žijeme vo svete priam utkanom z metaforických konceptov, nie len sem-tam „prizdobenom“ nejakou tou v podstate redundantnou metaforou. Konceptuálne metafory nemožno považovať za literárne a nepodstatné (sú pre myslenie užitočné, rozhodujúce a niekedy aj zavádzajúce), v rámci kognitívnej literárnej vedy sú preto vnímané ako základný výsledok akejkoľvek kognitívnej činnosti – cez túto optiku sa chceme teraz pozrieť na špecifickú metaforiku svetla a temnoty a jej premeny v konkrétnych historicko-kultúrnych súvislostiach.

vzývaný pri východe slnka, jeho spätosť so slnkom a nebom vysvetľuje motívy nebeskej jazdy. Medzi jeho atribúty patria kone, voz, zlatý trón, medovina, sóma, kravy. Meno Mitra je odvodené z indoeurópskeho koreňa *mi-, *mei-, ktorý má vzťah k idei prostredníctva, vzájomnosti, výmeny, miery, zákonnosti, súhlasu, ale aj k vyváraniu mieru, priateľstva, sympatie (Топоров 1988).

V brahmanách komentujúcich védске hymny sa podľa Toporova s dvojicou Mitra a Varuna viaže pevný systém protikladov: blahodarný – nebezpečný, blízky (vnútorný) – ďaleký (vonkajší), východný – západný, zviazaný so slnkom – zviazaný s mesiacom, s dňom – s nocou, , s letom – so zimou, s ohňom – s vodou, biely – čierny (s tým korešponduje farba obetí prinášaných Mitrovi a Varunovi), viditeľný – neviditeľný, zviazaný s kozmom – zviazaný s chaosom, kolektívny – individuálny, sociálny – prírodný, právny – magický. Mitra a Varuna fungovali ako základné klasifikátory (zväzky konceptuálnych metafor) v modele sveta starých Indov.

Varunovými indoeurópskymi príbuznými boli chetitský boh mora Aruna, temný litovský Velnias i slovanský Veles (Jakobson 1969, 579-599; Топоров 1987, 217-218). Varunov protipól a zároveň nutný doplnok, teda žiarivý, láskavý a právny pól funkcie náboženskej zvrchovanosti sa zvykne vo viacerých indoeurópskych mytologických tradíciách strácať kdesi v tieni veľkého varunovského mága, čo je pravdepodobne aj prípad Praslovanov.

Ako uvádza Dumézil, v prevažnej väčšine prípadov védски básnici nerozlišujú medzi týmito dvoma božstvami, ich mená sa objavujú v zdvojenom duále (v zmysle „obidvaja, Mitra a Varuna“ (Dumézil 2001, 151)), čo je gramatický tvar, ktorý vyjadruje najužší možný vzťah. Vidia v nich dvoch nebeských konzulov, solidárnych nositeľov najvyššej moci, a pokiaľ sa zmieňujú iba o jednom z nich, bez akýchkoľvek zábran na

neho sústreďujú všetky aspekty a prostriedky tejto moci (Dumézil 1997, 129-130).

Aj v slovanských textoch odkazujúcich svojím pôvodom k praslovanskému a indoeurópskemu textovému horizontu sa určite nie náhodou, ale dosť systematicky a pomerne často objavuje zvláštna, viac alebo menej pevne zlepená dvojkatégoria, ktorá môže byť vnímaná buď ako kompaktný a ďalej neanalyzovateľný celok alebo môže byť podrobená ďalšej dôkladnej analýze pozdĺž mitrovsko-varunovskej osi. Nami odporúčaná (a v tejto štúdii realizovaná) detailnejšia analýza tejto dvojkatégorie môže rozkryť a hlbšie vyložiť potenciálnu alebo aktuálnu dvojnásť (párovosť), prítomnú v celom rade slovanských mýtických alebo epických textov, zmieňujúcich sa nejakým spôsobom o náboženskej suverenite a z nej plynúcej suverénnej vláde. S takouto zvláštnou dvojnásťou sa môžeme stretnúť nielen v pôvodne pohanských západoslovanských dynastických povestiach, vo folklórne adaptovaných legendách či vo fragmentoch slovanského kozmogonického mýtu, ale tiež napr. v slovanských kniežacích menách či v najstaršom slovanskom epose. Vo všetkých slovanských jazykoch sú doložiteľné početné jazykové indície odkazujúce tak k varunovskému, ako aj k mitrovskému „štýlu“ vládnutia. Ak zhrnieme tieto zistenia, môžeme sformulovať našu hlavnú tézu asi takto: popri s mágiou spojenom „temnom“ Velesovi (ako „slovanskom Varunovi“) sa v praslovanskom mýte (veľmi blízko Velesa, niekedy tak trochu aj vo Velesovom tieni alebo dokonca aj v podobe akéhosi k Velesovi prirasteného „siamskeho dvojčata“) angažoval jeho párový pro-tiklad a doplnok zároveň, s Velesom úzko spojený láskavý nebeský Právnik, „slovanský Mitra“.

Svetlé i temné stránky múdrosti a suverénnej vlády ako účinný analytický nástroj presakovali do mnohých oblastí praslovanského modelu sveta pomocou vytvárania konceptuálnych matric, usporiadaných do

systemovo prepojenej siete „skokových“ metaforických ekvivalencií, s pomocou ktorých sa konštruoval svet. Uvedieme napr. modelovú maticu: svetlo – leto – juh – slnko – nebo – oheň – určitá rastlina – určitý živočích – určitý typ politického vodcu – určitý typ epického hrdinu – určitý stav spoločnosti (umiestniteľný na osi mier/vojna) – určité božstvo – určitá sociálna skupina. Nazdávame sa, že archaický koncept rozlišujúci svetlú a temnú stránku indoeurópskej suverénnej moci presiakol prostredníctvom podobných matic napr. aj do zvláštneho „duálneho systému“ rozoznateľného v skupine prestížnych a obľúbených slovanských dvojzložkových kniežacích mien. Chceme upozorniť na jednu zvláštnu a možno nie náhodnú významovú a funkčnú polaritu komponentov *-laos/-damos* v gréckych (spartských) kráľovských menách a im sémanticky presne zodpovedajúcu polaritu slovanských komponentov **-pъlkъ/*-mirъ*.

Zvláštnu a starobylú spartskú inštitúciu dvoch kráľov podrobil zaujímavému rozboru Bernard Sergent, francúzsky historik a archeológ (špecializujúci sa na porovnávaciu indoeurópsku mytológiu). Upozornil na to, že spartskí králi pochádzali dedične z dvoch rodov, Agiovcov a Eurypóntovcov. Paralelné a komplementárne pôsobenie týchto dvoch dynastií v zdvojenom kráľovskom úrade osvetľuje Sergent zaujímavým spôsobom práve na základe dualizmu prvej indoeurópskej funkcie. Agiovcí, ktorých mená obvykle končia na *-laos* (približný význam „ľud v zbrani“, napr. *Agésilaos*, *Arkhélaos* a i.), sa zaoberali predovšetkým vojnou a dobývaním cudzích území, predstavovali temný „varunovský“ pól zvrchovanosti. Príslušníci rodu Eurypóntovcov, ktorých mená boli zakončené na *-damos* (približný význam „zhromaždenie ľudu“, napr. *Arkhidamos*, *Eudamidas* a i.) boli zameraní na vnútorné záležitosti štátu a reprezentovali podľa Sergenta „mitrovský“ pól kráľovskej funkcie (Sergent 1976, 3-52; Budil 2001, 630).

Kontrastnosť gréckeho *-laos/-damos* významovo takmer presne zodpovedá slovanským významovo protikladným dvojiciam typu **-pьlkъ* (prípadne významovo podobné **-vojь*, oboje možno vyložiť ako „ľud v zbrani“)/**-mirъ* (s významom „zhromaždenie ľudu“)³, ktoré sú mimoriadne frekventované (obvykle ako v poradí druhý komponent) v predkresťanských dvojčlenných slovanských menách tešiacich sa vysokej prestíži hlavne v slovanských kniežacích rodoch (Svjato-polk, Jaro-polk, Svjato-mír, Jaro-mír) (Иванов – Топоров 1974, 185). Staré dvojzložkové slovanské, hlavne kniežacie mená teda pravdepodobne nesú podobné stopy mitrovsko-varunovskej polaroty ako mená spartských kráľov.⁴ Možno preto predpokladať, že starý koncept rozlišujúci dve tváre náboženskej suverenity (násilnícku, magickú, vojnychtivú/ mierumilovnú, láskavú) bol aj u Praslovanov stále živý, uvedomovaný a aj určitým spôsobom analyticky využívaný.

Archaické politické inštitúcie u viacerých indoeurópskych národov boli často budované na práve takomto konceptuálnom zdvojení najvyššej moci. Podľa Puhvela (1997, 225) u starých Germánov sú napr. doložené

³Za významový (a zároveň aj zvukovo symetrický) protipól „varunovského“ komponentu **-vojь* možno považovať aj iný pomerne zreteľne „mitrovský“ komponent **-gojь* (v menách typu **Ratigojь*), slovo *zoŭ* v staroruskom jazyku malo, okrem iných, aj významy mier, dôvera, priateľstvo (Puhvel 1997, 267). Z praslovanského koreňa **gojь* pochádzajú napr. aj slovenské slová *hojnosť*, *hojiť* a ich početné odvodeniny. Frekventovaná („mitrovsky“ tónovaná) zvitacia formula v ruských bylinách znie: „*Оў мы zoŭ ecu, добрыѣ молодец!*“ Derivátom ruského *zoŭ* je i slovo *uzzoŭ*, ktoré v staroruskom jazyku bolo sociálnym termínom, označovalo osobu vyradenú zo svojej sociálnej skupiny, napr. knieža zbavené následníctva či sedliaka, ktorý sa vykúpil z nevoľníctva. V tejto súvislosti možno spomenúť aj starobylé formuly v dievčenskom jarnom (teda pribúdanie „svetla“ a nástup „hojnosti“ oslavujúcom) obradovom folklóre na Slovensku, Morave i v Čechach. V podobe opakujúcich sa refrénov sa tu nápadne často objavujú zvolania typu *hoj, hoja* (napr. slovenské *Hoja, Ďunda, hoja!*; moravské „*Hoja, hoja, hoja!*“; české „*Duli duli, hoj hoj!*“). Aj keď takéto *hoj, hoja* býva obyčajne identifikované už len ako sémanticky neurčité citoslovce, Machek ho interpretuje ako starú odvodeninu z koreňa **gojь*, označujúcu pôvodne bytie v mieri, pokoji, dostatku, hojnosti, ktorá sa až neskôr významovo vyprázdnila a „poklesla“ na citoslovce (Machek 1997, 174).

⁴Nešlo by vôbec o jediná zistenú zhodu medzi stredovekými Slovanmi a staro-vekou Spartou odvodiťnú zo spoločného indoeurópskeho dedičstva, viac napr. B. Sergent (1994, 15-58).

dva typy náčelníkov. Prvý typ bol bojovník s družinou verných, ktorý bol typický pre kočujúce kmene a bol úplne závislý na temnom varunovskom božstve Wodanovi/Ódinovi. Jeho meno bolo **druhtinaz* čo znamená „hlava tlupy bojovníkov“ (formálne a čiastočne i obsahovo a funkčne blízke tomuto slovu je slovanské slovo **drugъ* (> ruské *друг* – priateľ, napr. v bojovom útvere, *дружина* – telesná stráž kniežaťa). Mýtickým prototypom takéhoto typu „varunovského“ vojenského vodcu-šamana je bylinný bohatier *Волх Всеславьевич*, ktorý je hlavne a len vodcom vojenského útvaru: „*Стал себе Волх он дружину прибирать...*“ (*Былины* 1986, 90). (o jeho „mitrovskom“ protipóle a doplnku sme de-tailnejšie pojednali v inej štúdií (Golema 2013, 81-104)).

Druhý typ germánskeho náčelníka bol voliteľný, požehnaný a oficiálne posvätený. Niesol buď titul **kuningaz*, čo znamená „hlava rodu“, alebo aj **thiudanaz* čo znamená „hlava ľudu“.

Tieto dva protichodné typy vodcov sa podľa Puhvela nemuseli nutne vzájomne vylučovať (Puhvel 1997, 225). Pre nás je však určite zaujímavá podobnosť germánskeho **kuningaz* s praslovanským **кнѣзь* oprávňujúca legitímne úvahy o dôležitej „mitrovskej“ dimenzii práve tejto archaickej všeslovanskej inštitúcie.⁵

Stelesnenia svetlej, mitrovskej stránky múdrosti a vlády možno hľadať aj v archaickom slovanskom epose, máme na mysli hlavne fenomén mýtických mierumilovných postáv-funkcií (nápadne často zároveň oráčov). Nazdávame sa, že postavy nebojovných zmierovateľov, objavujúce sa vo fragmentoch slovanského eposu (Přemysl Oráč v mytologickej „dívčí válce“ a jeho potomok knieža Neklan v mýtickéj „lučskej

⁵Na dôležité rozdiely medzi stredovekou kresťanskou koncepciou kráľovskej moci a archaickejším ponímaním inštitúcie kniežaťa upozorňuje P. Kopal (2010); o ľudových zhromaždeniach u Slovanov pojednáva P. Boroń (1999).

vojne“ z českých stredovekých kroník, „láskavé knieža“ Vladimír či z kniežacieho rodu pochádzajúci bohatier Dobryňa z ruských bylín), môžu odkryť svoju funkčnú hodnotu práve na pozadí starého mitrovsko-varunovského dualizmu ako najvhodnejšej interpretačnej schémy.

Diferencia (polarita) mágie spájanej s temnotou a práva, spojeného v indoeurópskej a nazdávame sa, že i v praslovanskej konceptuálnej matici (prostredníctvom viacerých nosných a dôležitých konceptuálnych metafor) so svetlom, predstavuje základný pilier trojfunkčného systému. Ak jeho existenciu môžeme odôvodnene u Slovanov predpokladať, mali by sme rátať s tým, že prvá funkcia si aj u Slovanov uchovala spomínané dve odlišiteľné dimenzie. Vychádzame z toho, že pokiaľ je možné doložiť v epike (bohatier *Болх*) i v panteóne (Veles) temný „varunovský“ pól suverenity, systém predpokladá i prítomnosť jeho párového protipólu „x“, ktorého výskyt v epike či v panteóne je vysoko pravdepodobný a azda i nutný.

Je teda vážny dôvod predpokladať, že mitrovský aspekt náboženskej suverenity si aj u Slovanov vyžadoval osobitné, dôležité a, pravdaže, personifikované „heslo“ v mýte či v epose ako „všežravej kmeňovej encyklopédii“ (za špecifického pokračovateľa praslovanského mýtu-eposu bude užitočné považovať aj stredovekú legendu, ktorá, hlavne v neoficiálnych folklórnych variantoch, vstrebávala a adaptovala pohanské motylogické látky). Ak išlo navyše o bytosť „mitrovsky“ láskavú a miernu, robilo ju to vhodnou k prakticky úplnej christianizácii⁶, treba mať na pamäti, že: „*Láska k bližnímu není výlučně křesťanská cnost*“ (Dodds 1997, 155) a že o tomto type medziľudských vzťahov boli schopní analyticky uvažovať aj pohania opierajúci sa o odlišnú textovú tradíciu. Paradigmatický je osud

⁶O cielenom nadväzovaní na pohanské kultúry, ktoré vytváralo veľký priestor pre folklórny synkretizmus, ako dobovej misijnej metóde viac R. Kožiak (2007, 11-31).

„litovského Mitru“ (Greimas 2007, 153-155), nebeského boha Dievasa, ktorý odovzdal kresťanskému Bohu nielen mnoho svojich kompetencií, ale dokonca aj svoje vlastné meno.

Kontinuanty mitrovskej postavy-funkcie (pôvodne nepochybne božskej s vysokým postavením v praslovanskom panteóne) je možné nájsť a azda i presvedčivo identifikovať vo viacerých slovanských textových tradíciách. Tu sa zameriame hlavne na zreteľnú averziu k vojne (spojenú s rituálnym oráčstvom), ktorá sa ako indikátor nápadne často vyskytuje vo vejjari atribútov práve tejto „chodiacej funkcie“.

Pri hľadaní funkčnej hodnoty takých postáv-funkcií slovanského eposu, ako sú mýtické české kniežatá mierotvorcovia (niekedy aj oráči) Přemysl Oráč a jeho potomok knieža Neklan, alebo vzorovo pohostinný poľský mýtický Piast, ktorého Gallus Anonymus nazýva oráčom (*arator*), roľníkom (*agricola*), či „orajúci“ bylinný bohatier Mikula Seljanin (ktorý žne žito, varí pivo, hostí sedliakov a spravuje ich (mierové) záležitosti ako „námestník“ vymenovaný svojím párovým protikladom, bojovným „varunovským“ dobyvateľom, ktorého meno je *Вольга* (<*Волх*))⁷, je možné produktívne využiť napr. paralelné porovnávanie s rímskym „mitrovským“ polomýtickým kráľom Numom, ktorý bol zvolený za kráľa po násilníckom a bojovnom polobohovi a tvorcovi Ríma, „varunovskom“ Romulovi. Numa dokončuje Romulovo dielo a dáva rímskej kráľovskej ideológii jej druhý pól (Dumézil 2001, 150), ako láskavý a mierumilovný kráľ-kňaz tiež zakladá Rím, ale tým, že mu dáva zákony (Dumézil 1997, s. 151). Tento chronologicky druhý rímsky polomýtický kráľ príkladne stelesňuje mierumilovný, láskavý, právny a kňazský aspekt zvrchovanosti.

⁷„Тут проговорил Вольга Святославович:/Ай же ты, Никула Селянино-вич!/Я жалую от себя тремя городами со крестьянами./Оставайся здесь да ведь наместником,/Получай-ка ты дань да ведь грошовую.“ (Былины 1986, 100).

Až keď Numa „odvrátil všetok ľud od násilia a zbraní“, a naučil ho roľníčiť (teda aj orať) začali si ho vážiť aj „susedné kmene“ (Livius 1979, 69). Aby sa stal pre cudzincov – susedov chvályhodným, musel „nové mesto, založené mocou a zbraňami, znovu založiť ešte právom, zákonmi a mravmi“ (Livius 1979, 69), ak použijeme starú slovanskú terminológiu, musel z bojovej družiny vytvoriť *mir*.

Pravdepodobne s takouto ideológiou v obrazoch, s „kmeňovou encyklopédiou“, ktorej kľúčové „heslá“ sú kompozične rozdelené podľa troch funkcií, máme dočinenia aj pri slovanskom mýte (a jeho kontinuantoch, napr. pri ruskom bylinnom epose alebo pri českých stredovekých dynastických povestiach). Pozrieme sa detailnejšie na postavu-funkciu ruského bylinného eposu s veľavravným menom Dobryňa. Je to zvláštny bohatier, ktorý nemá rád zbrane (s drakom napr. bojuje „čiapkou gréckej zeme“ (*шапкой земли греческой*)). Nápadne nerád bojuje a nerád zabíja, vyčíta svojej matke, že ho porodila nes-melého („Зародила ты на свет меня несмелого...“ (*Былины* 1986, 239)), jeho veľkou a vzácnou prednosťou je však zdvorilosť (*вежество*⁸), vďaka ktorej veľmi úspešne urovnáva konflikty (napr. v bylinnej látke *Илья Муромец в ссоре с князем Владимиром*).

Po víťazstve nad drakom Goryničom (varunovský pól náboženskej suverenity) ho Dobryňa nezabije, ale uzatvára s ním večnú a neporušiteľnú zmluvu o rozdelení sveta a následne ho prepúšťa (podľa niektorých variantov je dokonca „krížovým bratom“ draka). V duchu spomenutej zmluvy, ktorú porušil ako prvý drak Gorynič, sa Dobryňa vypraví obnoviť na zmluve založený právny stav (je jediný, kto to dokáže vykonať bez boja, hádky a krvipreliačia („Без бою, без драки, кроволития“ (*Былины* 1986, 80)). V pre nás zaujímavejších menej militantných va-

⁸Detailnou analýzou tejto kategórie sa zaoberá dizertačná práca I. Lemeškina (2005).

riantoch byliny sa mu to aj podarí, v iných je to drak, kto odmietne ponúkané „mierové riešenie“ a zaplatí za to životom. Dobryňa zachráni a vypustí z dračích nor unesenú neter kniežaťa Vladimíra a množstvo zajatcov, zmienka o prípadnom zabití draka Goryniča ako logickom „vojenskom“ riešení situácie určite nie náhodou vo viacerých (archaickejších?) variantoch byliny chýba, je to teda skôr trestná výprava Právnik a ako Vojaka. Dobryňa tu draka necháva nažive, označovať ho v bylinnej látke *Добрыня и змея* ako typického drakobijcu (spojeného iba a len s druhou indoeurópskou funkciou bojovej sily) nemá teda vždy dostatočnú oporu v texte.

Keď Dobryňa dostane vojenskú úlohu, nutne spojenú so zabíjaním nevinných, s prelievaním krvi a so slzami otcov, matiek, vdov a sirot, ľutuje, že sa vôbec narodil, na predstaviteľa starej indoeurópskej funkcie vojenskej sily (ktorým sa pri povrchnom a apriórnom pohľade zdá byť), je skutočne nápadne precitlivený. Jeho nechúť k vojne ešte podčiarkuje a kontrastne zvýrazňuje Dobryňova matka, ktorá upozorňuje, že silu a smelosť Boh pridelený iným, s vojenskou funkciou intímnejšie spätým bohatierom, Dobryňu však obdaril v princípe nevojenskými kvalitami, medzi ktorými vyzdvihuje *вежество* (*Былины* 1986, 452).

Takáto otvorená averzia k vojne, evidentná u niektorých postáv-funkcií typu Neklan, Dobryňa, sa stáva nevysvetliteľnou anomáliou, ak by sme ich chceli interpretovať ako stelesnenia vojenskej funkcie (vtedy musíme citované pasáže ignorovať, tváriť sa, že neexistujú). Korektnejším riešením je revidovať obvykle zjednodušovanú trojstĺpcovú „tabuľku“ vzťahov vo vnútri systému trojfunkčnej indoeurópskej ideológie (1. náboženstvo, 2. vojna, 3. plodnosť a výroba), ktorá svojou elegantnou jednoduchosťou a usporiadateľskou silou niekedy zvädza takéto nebojovné postavy umiestniť (z núdze) k tretej funkcii výroby a plodnosti.

Nami navrhované riešenie znamená spomenutú „tabuľku vzťahov“ veľmi dôsledne doplniť o štvrtý stĺpec, teda rozdeliť prvú funkciu náboženskej suverenity na „temnú“ mágiu a „žiarivé“ právo presne v duchu Dumézilovho výkladu „varunovsko-mitrovskej“ polariry. Toto riešenie má, domnievame sa, viac zásadných predností. Ak potom umiestnime postavy-funkcie typu Neklan, Dobryňa, Přemysl Oráč, Mikula Seljanin či láskavé knieža Vladimír k právnemu pólu náboženskej funkcie, ich pacifizmus alebo otvorená averzia k vojne (väčšia alebo menšia, explicitne vyjadrená alebo implicitne naznačená v texte), podobne ako aj epizodické oráčstvo (ktoré zdanlivo „nelogicky“, hlavne ak je vnímané iba ako atribút tretej indoeurópskej funkcie plodnosti a výroby, ústi do prijatia suverénnej kniežacej moci) prestávajú byť nevysvetliteľnou anomáliou a stávajú sa očakávaným výsledkom.

Kondenzovaným mytologickým vyjadrením zložitých vzťahov svetla a temnoty, úzko spojených (konceptuálnymi metaforami) s múdrosťou a vládou, teda akýmsi „konkrétnym klasifikátorom“ – nositeľom pojmu prvotnej zmluvy bol v praslovanskej mytológii pluh. Na jeho symbolický význam sme sa detailnejšie pozreli v osobitnej štúdií (Golema 2007, 155-177), tu len stručne zhrnieme niektoré zistenia. Keď sme z perspektívy novej porovnávacej mytológie G. Dumézila a jeho školy interpretovali zlomky príbehov, ktoré stredoveká ľudová tradícia navrstvila na oficiálne cirkevné podanie o niektorých svätcoch v slovanskom prostredí, zaujímal nás najmä motív oborania určitého priestoru svätcom. Podobné motívy orby sú doložené aj v dynastických povestiach západných Slovanov, rituálny korelát týchto príbehov sa zachoval na viacerých miestach strednej a východnej „slovanskej“ Európy takmer do súčasnosti v podobe oborávania obce ako ochranného prostriedku proti moru a živelným pohromám. Pri hľadaní spoločného významu takýchto motívov „posvätnéj orby“ (presnejšie by bolo „posvätného oborávania“), a tiež aj donedávna

„živých“ rituálov s čiastočne zachovaným mytologickým komentárom, vo vnútri systému Dumézilom objavenej a rekonštruovanej trojfunkčnej indoeurópskej ideológie, ich bádatelia obvykle spájali hlavne s treťou funkciou plodnosti a výroby⁹, vychádzajúc z predpokladu, že išlo o typickú agrárnu mágiu. Sformulovali sme alternatívny výklad, ktorý naznačil, že posvätná orba môže byť oveľa koncíznejšie vyložená ako kompetenčná záležitosť prvej indoeurópskej funkcie náboženskej suverenity. V dvojnej symbolike pluhu (zapriahajúci/zapriahnutý)¹⁰ je totiž stále rozpoznatelné charakteristické rozdelenie kompetencií na (so svetlom konceptuálnymi metaforami spojenú) právnickú zložku a k nej komplementárnu „temnú“ magickú zložku suverénnej vlády. Nazdávame sa, že rituálna orba robila zmyslovo vnímateľným staré (ešte indoeurópske) rozdelenie kompetencií v správe posvätného na mágiu a právo. To sa prejavovalo aj v symbolickom rozvrhnutí priestoru (orbou) na dve protikladné zóny: ľudskú a ne-ľudskú, na ktoré si podelili svet dvaja veľmi odlišní suveréni.

⁹Napríklad J. Banaszkievicz (1986, 40-85); tiež J. Le Goff (2005, 323).

¹⁰Mytologický pluh v týchto príbehoch funguje ako ukázkový „binárny klasifikátor“, ako konkrétny nositeľ (či konceptuálna metafora) abstraktného pojmu prvotnej zmluvy v praslovanskom, pravdepodobne i v indoeurópskom modeli sveta („logika konkrétneho“ je, ako ukázal pri analýzach totemizmu C. Lévi-Strauss, charakteristickou vlastnosťou archaických kultúr). Mytologický prototyp pluhu v príbehu prvej orby sveta zmyslovo vnímateľným spôsobom dosvedčuje, že kozmogonický (a v dôsledkoch aj sociogonický) problém bol vyriešený, ľudský svet bol vyčlenený z ne-ľudského, svetlo práva získalo „svoj“ priestor a bolo brázdou oddelené od temnoty mágie a násilia. Vyoraná brázda tu funguje metaforicky ako hranica, teda magický ekvivalent opevnenia, oplotenia. Neproblematická a dobovému publiku dôverne známa fyzická skúsenosť orby sa v rámci významnej konceptuálnej metafory stala aj zdrojom pre pochopenie dôležitých abstraktných pojmov. Svetlo (ako fyzikálny jav) neslúžilo teda Praslovanom či Indoeurópanom iba na svietenie, ale bolo nepochybne aj zdrojovou oblasťou kľúčových metaforických výrazov. Prostredníctvom nich bolo v rámci príbehov spojené s orbou i temnotou, okrem svietenia teda slúžilo i na premýšľanie o múdrosti a vláde. Prostý, telesne ukotvený príbeh orby sa zase parabolicky premietol do príbehu kozmogónie, čo môžeme vnímať ako ďalší exemplárny dôkaz literárnej povahy (teda všadeprítomnej metaforickosti a príbehovosti) nielen archaického ľudského myslenia, na ktorú upozorňuje M. Turner (2005).

V mýte o rozdelení sveta medzi dvoch suverénov pomocou spoločného vyorania hraničnej brázdy, majúcom korene veľmi pravdepodobne až v indoeurópskej minulosti¹¹, sa objavuje zvrchovaný magický boh ako “zapriahnutá” bytosť temnej zoomorfnej, často démonickej (dračej) povahy. Prostredníctvom pluhu ho spútava a zapriaha ľudom bližší a oveľa priateľskejší zvrchovaný boh práva – Oráč (spojený so svetlom), aby spolu s ním mohol realizovať základný kozmogonický úkon. Obe tieto postavy sa navzájom kompetenčne dopĺňajú, oddelenie ľudského sveta a divočiny je v princípe ich spoločný výkon, majúci podobu zmluvy. Pluh v týchto mytologických slovanských príbehoch býva funkčne interpretovaný ako v princípe poľnohospodárske, teda „treťofunkčné“ (s plodnosťou a výrobou spojené) náradie (obdarené síce v konkrétnych verziách aj magickými kvalitami). Na rozdiel od tejto častej interpretácie sa domnievame, že prvý pluh – mytologický prototyp pluhu – bol predovšetkým veľmi dôležitou liturgickou „prvofunkčnou“ (teda kniežacou) rekvizitou, využívanou napr. pri voľbe či potvrdení posvätného náčelníka a súčasnom symbolickom spútaní, zapriahnutí (osedlaní) zoomorfnej obludy či zvierata. „Liturgická“ náboženská funkcia pluhu sa preto môže aktualizovať vo výročných alebo ochranných rituáloch, vtedy sa sakrálny vládca alebo jeho splnomocnenci vracajú opakovať orbu.

Napr. rituálnu orbu v ruskom folklóre, v ktorej účinkuje sv. Mikuláš (častejšie síce zapriaha, ale niekedy býva aj zapriahnutý), Uspenkij vykladá „treťofunkčne“ tak, že božská bytosť pomáha obrábať zem. My v tejto „prvej orbe sveta“ však vidíme nie agrárny, ale kozmogonický úkon (so zásadnými sociogonickými dopadmi), završujúci kozmogóniu a potvr-

¹¹Podobne, teda ako rezíduum tohto rozdelenia, možno interpretovať napr. aj dokázateľne archaický védsky rituál, ktorý spočíva v tom, že sa vyorajú obrysy miesta pre obetný oheň (Dumezil 2001, 53), ale tiež aj starý, no stále pretrvávajúci zvyk dôkladne preorať pôdu pred začatím výstavby budovy tradičného indického divadla (Zbavitel, 1987).

dzujúci zmluvné rozdelenie sveta medzi dve božské bytosti. V princípe analogickú štruktúru majú aj synkretické pohansko-kresťanské verzie slovanského kozmogonického mýtu, ktoré katalogizuje Tomicki (1976). Boh a Satan si v nich tiež delia svet, ale vertikálne, Boh po stvorení sveta odchádza na nebesia (plné svetla) a Satan do (temných) vôd (pri orbe ide o horizontálne rozdelenie sveta). Výsledkom takéhoto delenia je napr. aj „vodný čert“ zo slovanských rozprávok, ktorý sa svojimi výraznými „vodnými konotáciami“ podstatne líši od ortodoxne kresťanského, s pekelným ohňom úzko spájaného čerta). Na takomto (horizontálnom alebo vertikálnom) rozdelení spoločne stvoreného sveta vždy spolu-pracujú dvaja zvrchovaní božskí vládcovia.

Z týchto dôvodov sú pre náš výklad zaujímavé aj ďalšie verzie „dualistického“ mýtu (zachované v ruskom folklóre), v ktorých sa tematizuje zvláštny párový, komplementárny a v podstate rovnocenný vzťah Boha a sv. Mikuláša. V nich sv. Mikuláš celkom systémovo vystupuje vo vzťahu k Bohu ako samostatná a rovnoprávna bytosť. Podľa predstáv z moskovskej oblasti napr. keď Boh zomrie, sv. Mikuláš zaujme jeho miesto (Успенский 1982, 38), sv. Mikulášovi sa nezriedka pripisuje aj moc protirečiť Bohu (Успенский 1982, 42). Napr. aj ruský lesný duch (*лешуи*), považovaný obvykle za zrejmu (a „chemicky čistú“) hypostázu „varunovského“ Velesa, môže v ľudových predstavách vystupovať proti-rečivo a zdvojene, raz ako zlá, inokedy ako dobrá bytosť. Môže sa prejavíť ako démon, ale tiež aj ako dobrotivý duch („*дух благодетельный*“), môžu ho preto napr. nazývať aj spravodlivým lesným duchom („*лесови-комправедным*“, „*лесом праведным*“), čo podľa Uspenského zodpovedá častému a charakteristickému „rozdvojovaniu“ Velesovho obrazu. Takéto pre viaceré zdokumentované transformácie Velesa príznačné „rozdvojovanie sa“ vykladáme inak ako Uspenskij, pri tomto „roz-dvojovaní“ sa z Velesovho tieňa vynára a čiastočne alebo úplne sa osamostatňuje s ním

úzko spojená bytosť, druhý člen božského páru (možno v niektorých textoch len ako k Velesovi prirastené „siamske dvojča“ alebo ako jeho milosrdný a láskavý variant, alomorfa; v indo-európskych mytologických tradíciách by to určite nebol prvý prípad, kedy sa mitrovský Právnik stráca kdesi v tieni veľkého varunovského Mága).

Popri mytologickej orbe so zapriahnutým drakom (v ktorej sa na Ukrajine obvykle angažuje dvojica svätcov Kosmas a Damián (Петров 1930, 197-238), v niektorých variantoch aj komplikovanejšia zdvojená bytosť Kuzmodemjan¹², existujú aj pre náš výklad zaujímavejšie verzie. Napr. „Егорюш (змеборец) запрягает Николу (заместителя змея) в соху и паует на нем“ (Успенский 1982, 100-101). Náš výklad (nepri-dŕžajúci sa Uspenským preferovanej interpretačnej schémy „základného indoeurópskeho mýtu“ o boji Hromobijcu s jeho protivníkom, poukazu-júci na iný a možno rovnako archaický indoeurópsky mýtus) je takýto: sv. Juraj (mitrovský pól suverenity) zapriaha Mikuláša (v tejto verzii zreteľne varunovský pól) a vyoraním hraničnej brázdy si s ním zmluvne delí svet, nejde o vojenskú záležitosť, ale o právny akt.

Aj v ďalších, pohansko-kresťanským synkretizmom výrazne poznačených variantoch slovanského kozmogonického mýtu je to tiež evidentne „mitrovský“ nebeský Boh, ktorý najprv tvorí svet v spolupráci s „varunovským“ Satanom (Tomicki 1976, 47-97), potom si ho s ním zmluvne delí (o iránskych paralelách motívu zmluvy viac Eliade (1997, 98)) a v konflikte, ktorý následne Satanovým pričinením (nedodržaním zmluvy) vypukne, nedokáže so Satanom bojovať (typický mitrovský deficit). Musí preto touto vojenskou záležitosťou poveriť „vojenského špec-

¹²Možno nielen formálne podobný starým indickým dvandvovým kompozitám je napr. i hádankový ruský názov oráča s pluhom a záprahom: „Вышел **тюрь-юрь** на Егорьев день, вынул **тюрь** две головы, двенадцать ног, оловянный нос, конопляный хвост...“ (Иванов –Топоров 1976, 205).

ialistu“, obvykle archanjela Michala (transformovaného Hromobijcu intímnejšie spojeného s druhou indoeurópskou funkciou vojenskej sily).

Vieru v takýto zvláštny, málo aktívny a nápadne mierumilovný typ nebeského (so svetlom spojeného) „boha bohov“ (deus deorum) s bližšie nešpecifikovanými limitovanými právomocami a sférou vplyvu pripisuje polabským Slovanom napr. kronikár Helmold (1947, 127), rovnaký typ nebeského boha (navyššie s rovnakou titulatúrou Boha bohov a Hospodina hospodinov) tvoriaceho svet v páre so Satanaelom sa objavuje aj v apokryfnej legende o Tiberiadskom jazere na opačnom konci slovanského sveta (Eliade 1997, 85).¹³

Nazdávame sa, že redukovať príliš rôznorodé vzťahy centrovane okolo ruského folklórneho sv. Mikuláša (podľa nás v mnohých textoch zreteľne „dvojnej“ alebo zdvojjujúcej sa mitrovsko-varunovskej bytosti) iba a len na jeho vzťahy s Hromobijcom je interpretačnou chybou, tie sú totiž príliš rozmanité, než aby sa dali korektne čítať iba ako variácie základného indoeurópskeho mýtu. Nadužívanie interpretačnej schémy „základného indoeurópskeho mýtu“, azda (podľa nás) jediná chyba Uspenského výbornej monografie, je pravdepodobne už ten prípad, keď škaredé fakty zabíjajú krásne teórie. Produktívnejšie by bolo pridať do mytologickej „hry“ ďalšiu (tretiu) entitu („slovanského Mitru“), v zdanlivej dvojici „základného indoeurópskeho mýtu“ odhaliť trojicu a z jednotného základného mýtu spraviť mýty dva, síce komplikovane spletené, súvisiace, ale stále ešte pozornou analýzou oddeliteľné. Mýtus o boji Hromovládcu s jeho protivníkom sa v tomto konkrétnom prípade ukazuje totiž ako príliš redukujúci model, do ktorého nemožno bez inter-

¹³Aj v baltskej mytológii prvé miesto zaujíma medzi bohmi boh Dievas, sídliači na nebi, hlavný spomedzi bohov, nápadne pasívny mimo mytologických sujetov. Napr. vo vzťahu k Perkunasovi sa správa ako hlavný k vedľajšiemu, neaktuálny k aktuálnemu, pán k vykonávateľovi (Топоров 1987, 153-158).

pretačného násilia vtesnať funkčnú rozmanitosť a hlavne zvláštnu komplementárnu párovosť (často zmluvne spolupracujúcich, občas však aj v konflikte proti sebe stojacich) postáv prítomných v skúmaných slovanských textoch.¹⁴

Vzťah svetla a temnoty v praslovanskom modele sveta sa najkontrastnejšie a najobsažnejšie tematizoval v rámci mytológie viazanej na prvú funkciu náboženskej suverenity v súvislosti s jej starobyľou indoeurópskou dualitou. V rámci mýtov praslovanskej druhej funkcie bojovej sily sa síce veľmi efektne a nápadne predvádzali hnevliví indoeurópski Hromobijcovia pri zabíjaní hadích monštier ako väzniteľov vôd, avšak svetlo, ktorým žiarili títo víťazi, bolo iba odrazené. Jeho (menej nápadný až skrytý) zdroj ležal totiž mimo vojenskej funkcie a bol úzko spojený (prostredníctvom trsu dôležitých systémovo pospájaných konceptuálnych metafor) skôr s múdrosťou, mierom, zmluvami a právom, a nie s bojovnosťou a násilím. Vďaka tomu bolo svetlo už v rámci pohanského panteónu veľmi pravdepodobne personifikované do božskej bytosti láskavej a miernej. Keďže takáto bytosť bola vo viacerých parametroch kompatibilná s Kristom ako kresťanskou personifikáciou svetla¹⁵, mohla určitý čas, ešte skôr, ako sa na ňu úplne zabudlo, fungovať (a to aj s tichým súhlasom kresťanských misionárov cielene nadväzujúcich na pohanské kultu) v ľudových predstavách ako pohanský interpretant kresťanského Boha (teda podobne ako litovský Dievas). Dokladom tejto neskorej a poslednej, synkretizmom už preniknutej fázy vývoja božskej personifikácie praslovanského Svetla sú aj skúmané texty.

¹⁴Na rovnaký interpretačný problém upozorňuje aj M. Téra, hlavne v súvislosti so stále otvorenou otázkou: „*Kdo je Jurij... slovanského folkloru?*“ (Téra 2009, 263).

¹⁵Bohatý zväzok základných kresťanských konceptuálnych metafor viazaných na svetlo ako zdrojovú oblasť analyzuje A. Slodička (2005).

LITERATÚRA:

- Banaszekiewicz Jacek: *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*. Warszawa 1986.
- Budil Ivo T.: *Za obzor Západu*. Praha, 2001.
- Boroń Piotr: *Słowiańskie wiece plemienne*. Katowice 1999.
- Dodds Eric Robertson: *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Praha 1997.
- Dumézil Georges: *Mitra-Varuna. An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. New York 1988.
- Dumézil Georges: *Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*. Praha 2001.
- Dumézil Georges: *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha 1997.
- Eliade Mircea: *Od Zalmoxida k Čingischánovi*. Praha 1997.
- Golema Martin: *Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology*, „*Studia mythologica Slavica*“ 2007, roč. 10.
- Golema Martin: *Slavic Mitra. Benevolent and legal pole of the function of religious sovereignty in the Slavic mythology and epic*, „*Studia mythologica Slavica*“ 2013, roč. 16.
- Greimas Algirdas: *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*. Keęty 2007.
- *Helmolda kněze buzovského Slovanská kronika*. přeložil K. Vrátný. Praha 1947.
- Jakobson Roman: *The slavic god Veles and his Indo-European cognates*, w: *Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani*, Torino 1969.
- Kopal Petr: *Král versus kníže? Idea panovnické moci v Kosmově kronice*. w: Martin Wihoda, Lukáš Reitingger a kol.: *Proměna středovýchodní Evropy raného a vrcholného středověku. Mocenské souvislosti a paralely*. Brno/Praha 2010.
- Koziak Rastislav: *Misionári, gentes a christianizácia*, „*Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historica*“ 2007, vol. 6.
- Le Goff Jacques: *Kultura středověké Evropy*. Praha 2005.
- Lemeškin Ilja: *Kategorie вежество/viežlyvumas v ruské a litevské kulturní tradici. Na základě eposů (byliny; K. Donelaitis) a starého písemnictví*. Praha (Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav slavistických a východoevropských studií) 2005.
- Lakoff George – Jonhson Mark: *Metafory, kterými žijeme*. Brno 2002.
- Livius: *Dějiny I*. Praha 1979.
- Machek Václav: *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha 1997.
- McLuhan Maqrshall: *Jak rozumět médiím*. Praha 2011.
- Puhvel Jaan: *Srovnávací mythologie*. Praha 1997.

- Sergent Bernard: *La représentation spartiate de la royauté*, „Revue de l'histoire des religions“ 1976, tome 189, n°1. [online, citované 2012-10-04]. Dostupné z WWW: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1976_num_189_1_6283
- Sergent Bernard: *Svantovit et l'Apollon d'Amyklai*, „Revue de l'histoire des religions“ 1994, tome 211, n°1. [online, citované 2012-10-04]. Dostupné z WWW: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1994_num_211_1_1329
- Slodička Andrej: *Svetlo vo východnej kresťanskej duchovnosti*, „Theologos“ 2005, č. 1. [online, citované 2014-10-10]. Dostupné z WWW: <http://www.zoe.sk/?theologos&id=6>
- Téra Michal: *Perun bůh hromovládce. Sonda do slovanského archaického náboženství*. Červený Kostelec 2009.
- Tomicki Ryszard: *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska“, roč. XX, 1976, č. 1.
- Turner Mark: *Literární mysl. O původu myšlení a jazyka*. Brno 2005.
- Zbaviteľ Dušan: *Pod praporem Krále nebes. Divadlo v Indii*, Praha 1987.
- *Былины: Сборник*. Вступ. ст., сост., подгот. текстов и примеч. Б. Н. Путилова. Ленинград 1986.
- Иванов Вячеслав Всеволодович –Топоров Владимир Николаевич: *Исследования в области славянских древностей*. Москва 1974.
- Петров Віктор, *Кузьма-Демян в українському фольклорі*, „Етнографічний вісник“ 1930.
- Успенский Борис Андреевич: *Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*. Москва 1982.
- Топоров Владимир Николаевич: *Балтийская мифология*, w: *Мифы народов мира 1*, (red.) С. А. Токарев. Москва 1987.
- Топоров Владимир Николаевич: *Митра*, w: *Мифы народов мира 2*, (red.) С. А. Токарев. Москва 1988.
- Топоров Владимир Николаевич: *Варуна*, w: *Мифы народов мира 1*, (red.) С. А. Токарев. Москва 1987.