

**MASARYKOVA UNIVERZITA  
FILOZOFICKÁ FAKULTA**

**POLARITA SEXUALITY A SMRTI**

**SOUBOR ETNO-ANTROPOLOGICKÝCH STUDIÍ**

**Habilitační práce**

**Giuseppe Maiello, Ph.D.**

**Brno 2013**



## Obsah

Úvodní komentář	4
Double Burial and Slavic Specificity	13
Calmetova interpretace událostí v Kisiljevu a Medvedje a následující teologický spor	19
Vampírske epidemie a apotropaické praktiky v slovanských oblastiach strednej Európy: mora a jej pôsobenie	29
O několika vampyrstických postavách v kulturních tradicích Středního východu, starého Řecka a Říma	40
Был ли Вампир демонологической фигурой?	49
Nejnovější poznatky o vampyrismu	57
O mladých dívkách a smrti mezi staletími a žánry	65
Kuriózní sexualita upírů	74
O současných pohřebních rituálech v českých zemích na příkladu krematorií v Praze-Strašnicích, Zlíně a Plzni	82
Ještě jednou o smrti, erosu a pravoslaví v souvislosti se Zakázanými pohádkami	97
Sexuálny život starých Slovanov	110
O archeomytologii Mariji Gimbutiene	126
Italští kritici Mircei Eliada jako představitelé období tzv. militantního antifašismu	133
Zapomenuté lužickosrbské zajímavosti	141
Racionalismus Karla Ferdinanda Schertze a <i>Magia posthuma</i>	150
Závěr	158
Citovaná literatura	161
Abstract	182

## Úvodní komentář

Sexuální chování moderního člověka je možno studovat jednak prostřednictvím terénního výzkumu, ale také na základě studia sexuálního chování ostatních primátů.

Méně obvyklé, avšak neméně důležité, je také studium reakce člověka na smrt. Obě témata jsou totiž v úzkém propojení. Jedná se o začátek a konec biologického cyklu člověka, který byl až do počátku vzniku moderní vědy vnímán a interpretován různými způsoby reflektujícími stav kultury a vnímání světa v dané společnosti.

Dle našeho názoru dokonce i procesy, které se zdají být "čistě kulturními", v sobě ve skutečnosti ukrývají invarianty determinované biologickou podstatou člověka. Nicméně stávající kulturní stav a vnímání reality se zdají být tak komplexní a svérázné, že bychom mohli dospět k přesvědčení, že člověk skutečně už existuje mimo přírodu a jeho svět je založen pouze na abstraktních představách. Tyto představy pak už nemají nic společného s jakoukoli vývojovou linií a vědomí o ní může být dnes vypovězeno do sféry hypotetična.

Fenomén smrti je velmi problematické studovat. Nejlogičtější myšlenka, která nás napadne v souvislosti se studiem smrti je, že možnost aplikovat současné výzkumné metody v této oblasti je prakticky nulová. Představme si například, jak bychom mohli aplikovat metodu zúčastněného pozorování, anebo jak bychom realizovali komponentní analýzu, či jak bychom mohli přistoupit k emicitě.

Smrt je tedy „nepoddajné téma“ (Macho 2000: 71), avšak vědec by se neměl vzdát nebo ustoupit před tabuizovanými tématy souvisejícími s diskurzem smrti.

Na rozdíl od nespočetných studií o lidské sexualitě, navíc s koncepčně a metodologicky úplně protichůdnými přístupy, je studií o smrti nepoměrně méně. Jakoby i ve vědecké oblasti bylo cítit všeobecné tabu.

Díky omezenému množství materiálu je zde možné předložit seznam nejznámějších studií souhrnného charakteru, které vznikaly od poslední třetiny 20. století na téma smrti a které běžně používají vědci.

První z této série moderních studií napsala v roce 1969 švýcarská psychiatrička Elisabeth Kübler-Rossová, která se zabývala především předsmrtnými psychickými stavy. Porovnávací studii způsobů pohřbívání v roce 1975 napsal francouzský etnolog Louis-Vincent Thomas. Také další slavný vědec zabírající se smrtí je Francouz. Jedná se o sociologa a teoretika kultury postmoderní orientace, který vyšel z revoluční generace 60. let, Jeana Baudrillarda (1979).

Americký antropologický přístup, založený především na terénním výzkumu a na transkulturní komparaci, poprvé nacházíme ve velké společné práci Richarda Huntingtona a Petera Metcalfa *Celebrations Of Death - The Anthropology Of Mortuary Ritual* (1979), která se stala jedním ze základních textů moderní tanatologie.

Od roku 1973, kdy byla uveřejněna sbírka studií Clifforda Geerza *The Interpretation of Cultures*, se také v severoamerické antropologii v širokém měřítku prosazuje stará evropská hermeneutická metoda, která je však za oceánem známá pod názvem interpretativní antropologie.

V oblasti výzkumu smrti interpretativní metodu použili Maurice Bloch a Jonathan Perry (1982), kteří zároveň uvedli do studií o antropologii smrti oblíbené téma neomarxistů, získávajících mezitím na poli antropologického a etnologického bádání stále silnější pozice, zejména na britských a amerických univerzitách. Výzkumy v tanatologii postupně překračují hranice francouzské a anglosaské oblasti a objevují se také jinde. V témže roce, kdy svou sbírku publikují Bloch a Perry, vychází v Německu menší studie Norberta Eliasa (1982) o samotě umírajícího v západním světě.

Tato práce s názvem *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* si nezískala takovou slávu jako *Über den Prozess der Zivilisation*, kterou už v třicátých letech 20. století vydal tentýž autor (Elias, 1938-1939). Eliasova analýza měla rozhodující vliv na přístup k umírajícímu ze strany zdravotnických zařízení, rodin a nevládních organizací.

Na severoamerickou anglosaskou antropologii jsou orientováni Phyllis Palgi a Henry Abramovitch, autoři transkulturního výzkumu o smrti. Tato studie se stala jedním z nejvíce citovaných děl v mezinárodních antropologických kruzích (Palgi & Abramovitch, 1984). Phyllis Palgi, který spolupracuje s Abramovitchem na katedře behaviorálních věd Telavivské univerzity, se už předtím zapsal do povědomí studií *The socio-cultural expressions and implications of death, mourning and bereavement arising out of the war situation in Israel*, v níž věnoval mimořádnou pozornost tzv. Šestidenní válce mezi Araby a Izraelci (Palgi, 1973).

Tématem politického života a smrti se zabýval i budoucí ředitel *École des hautes études en sciences sociales* Georges Balandier ve své práci *Le détour: pouvoir et modernité* vydané v roce 1985. Balandier se zaměřil především na smrt politických vůdců, přičemž se vrátil také k oblíbenému tématu Jamese George Frazera: rituální královraždě.

Vztahu politického života a smrti se věnuje také dílo *Ritual, Politics and Power*, jehož autorem je David I. Kertzer (1988). Též synchronního charakteru, a tedy velmi

ceněné v anglosaském světě, je také dílo *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* od postmarxistického a antiglobalistického autora polského původu Zykmunta Baumana (1992). Přirozeně mnohem širší záběr mají dějiny kultury a mentalit. První milník na tomto výzkumném poli položil v roce 1977 (a poté v roce 1981) jeden z neznámějších historiků na *École des hautes études en sciences sociales* Philippe Ariès, který tak uvedl „dějiny smrti“ do svého projektu dějin mentalit - *histoire des mentalités* (Ariès 1977; 1983).

Ariès se pokusil vyplnit mezeru ve výzkumu evropské kultury. Zatímco studium klasické kultury, a tedy i smrti v klasickém Řecku pokračovalo prakticky nepřetržitě od počátku 19. století, práce zaměřené na postoje člověka ke smrti se v preindustriální Evropě objevovaly velmi zřídka a obvykle se omezovaly na etnografické záznamy. Pravdou je, že také historici antického světa mění svoje přístupy, takže i výzkum smrti v antickém světě je revidován z úplně jiného pohledu, a to hlavně díky konsekvntnímu marxistickostrukturálnímu přístupu k řeckým dějinám, kterou provedl Jean-Pierre Vernant, čestný profesor na Collège de France. Vernant se kromě jiného věnoval řecké tanatologii ve dvou menších studiích (1985; 1989), stejně tak jako v různých dalších pracích sesbíraných do svazku nazvaného *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne* (1985).

Ve stejném období (1987) pod dohledem Ruth Richardsové vychází ve Spojených státech kniha zabývající se dějinami sociální medicíny. Jen o rok později vychází jedna z nejdůležitějších knih o vampyrismu (Barber, 1988), i v tomto případě je však orientovaná spíše na historické prameny než na studium současné subkultury, kde by bylo možné vykonat terénní výzkum.

Studie věnované dějinám smrti zůstávají doménou francouzských a amerických historiků, ke kterým je třeba počítat významné práce italského etnologa marxistické orientace Alfonsa Maria Di Noly (1995a; 1995b).

Mezi komplexními studiiemi z francouzského prostředí je třeba zmínit *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, jejímž autorem je Michelle Vovelle (1983), dlouhou sérii studií od Louis-Vincenta Thomasa, které se pohybují na hranici diachronní a synchronní analýzy (Thomas 1975, 1979, 1982, 1991, 2003) a nakonec *Les Revenants* od Jean-Clauda Schmitta (1994).

Materiál shromážděný v posledních desetiletích umožnil vydání nových „dějin smrti“, jako například knihy Douglase J. Daviese (2002; 2005). K ní se připojují specificky zaměřené práce, z nichž nejdůležitější je *The Archaeology of Death and Burial* od Mikea

Parkera Pearsona (2003) či *Death, Burial and Rebirth in The Religions of Antiquity* od Jona Daviese (1999).

V posledním desetiletí zaznamenáváme nárůst zájmu také v Česku a na Slovensku. V knihovnách se objevily překlady, původně odborné práce a sborníky autorů různého zaměření a s rozmanitými tématy odrážejícími různě zaměřené výzkumy na mezinárodní úrovni. V České republice se v posledních letech akcentovaly některé aspekty smrti v jednotlivých dějinných obdobích. Svým významem je výjimečné dílo Daniely Tinkové, která se věnuje také vraždám a sebevraždám v Evropě v 18. století (Tinková, 2004), nebo práce *Kult mrtvých: smrt a umírání v revoluci 1848* od Jana Randáka. Módní jsou také překlady různých „knih mrtvých“.

Mezi původními komplexními studii týkajícími se smrti je nepochybně potřeba zmínit knihu *Thanatologie: nauka o umírání a smrti* od Heleny Haškovcové (2000), *Pohřební rítus a zacházení s těly zemřelých v českých zemích (s analogiemi i jinde v Evropě) v 1-16. století* od Josefa Ungera (2002), *Narození a smrt v české lidové kultuře* od Alexandry Navrátilové (2004) a *Smrt a nesmrtelnost: sociální reprezentace smrti* od Romana Hytycha (2008). Velmi zajímavý je dále přístup mladších badatelů, např. Naděždy Špatenkové a Tomáše Kotrlého, kteří jsou zároveň velmi aktivní i v oblasti, kterou můžeme definovat jako aplikovanou tanatologii. Už v prvním vydání knihy *Poradenství pro pozůstalé* (2008)<sup>1</sup> se olomoucká badatelka soustředí na psychosociální charakter smrti a nabízí cesty, techniky a metodologii k zlepšení kondice pozůstalých. Komplexní charakter má naopak precizní kniha *Pohřebnictví* pražského teologa Tomáše Kotrlého s podtitulem *Právní zajištění piety a důstojnosti lidských pozůstatků a ostatků*. K tomu, aby mohl úspěšně systematizovat svoji studii, se autor opírá nejenom o teologickou a právní, ale také o historickou a historicko-etnologickou literaturu (Kotrlý 2013).

Slovenští etnografové, religionisté a antropologové vydali dva sborníky: *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohotvárnosť* (2001) a *Cesty na druhý svet. Smrť a posmrtný život v náboženstvách sveta* (2005). Svým tématem vzbudila velký zájem kvalitně přeložená kniha Lászlóa Bitóa o eutélii (Bitó, 2005).

Odlišný je diskurz o sexuologii, sexuální antropologii a sexualitě v jejích rozličných formách. Je prakticky nemožné pojmut všechny studie v této oblasti, je-li pravda to, co tvrdí Foucault (1976), tedy že výzkum sexuality je produktem moderní doby.

---

<sup>1</sup> Druhé přepracované a doplněné vydání vyšlo v roce 2012 (srv. Špatenková 2012).

Pak bychom museli začít přinejmenším v 19. století, abychom vytvořili seriózní bibliografii.

Kultura a sexualita byla středobodem výzkumu Sigmunda Freuda, ale také jeho žáka Wilhema Reicha (1897-1957), jehož práce o sexualitě a o vztahu ke společenskému bytí zásadním způsobem ovlivnily nejen několik generací psychoanalytiků, ale především odbornou sexuologickou literaturu. Narozdíl od freudovského pojmání není dnes sexualita chápána jako instinkt, ale počínaje úvahami Margaret Meadové (1928; 1935) se k ní přistupuje ve vztahu k společenským a kulturním hlediskům genderu, stejně jako k pojmům sexuální osoby a identity. (Ortner & Whitehead 1981; Collier & Yanagisako 1987; Caplan 1987).

Vzhledem k současnému stavu výzkumu jsme zaměřili naši pozornost opět na pomyslný most, který spojuje dva protikladné elementy, *Eros* a *Thanatos*. S vědomím, že se pouštíme do nedostatečně probádané oblasti, vykročili jsme po cestě, kterou otevřeli Bataille (1957), Barthes (1971) a Foucault (1976). Dle vzoru posledního jmenovaného jsme se rozhodli také oprášit zapomenuté studie, mezi kterými vyčnívají Johann Jakob Bachofen se svými základními díly *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* (1859) a *Das Mutterrecht* (1861) a jeho stoupenkyně z 20. století Marija Gimbutiene.

Pozornost věnovaná analýze symbolů a mýtů minulosti nás však vzdálila od toho, abychom brali v úvahu moderní literární a umělecká díla, třebaže uznáváme vliv, který mají na každodenní postoje moderního člověka.

To však není v žádném rozporu s tím, co jsme uvedli: že naše bádání se soustředilo právě nejvíce na abstraktní vnímání reality a navíc na ty sféry abstraktnosti, které jsou dnes skoro nepochopitelné nebo se velmi těžko interpretují. Nezastavili jsme se před branami mýtu, protože jsme považovali mýtus za součást dávné historie. Reakce člověka na smrtelné události a na nemoci tak, jak byly vnímány před několika staletími, považujeme za více přímočaré a propast s přírodní kauzalitou se nám zdá ve skutečnosti méně hluboká.

Například podle jednoho indonéského mýtu Bůh položil člověku otázku, zda dá přednost banánu, nebo kameni. Člověk si vybral banán a Bůh ho pak také jako banán nechal žít krátce, a ne věčně jako kámen.<sup>2</sup> Proč nám ale mýtus vypráví o banánu? Protože

---

<sup>2</sup> Indonéský mýtus byl poprvé zmíněn A. C. Kruijtem. Následně byl citován G. J. Frazerem (1913) a nakonec M. Eliade (1976b) přišel s poznatkem, že "jelikož lidský život se podobá životu obilí, síla a trvalost se stávají DOSAŽITELNÝMI SKRZE SMRT". I Platón, který tento indonéský mýtus neznal, dospěl ke stejnému závěru, když v *Zákonech* (kniha IV., 721c) psal, že "lidské pokolení má v jistém smyslu jaksi přirozeně podíl na nesmrtelnosti. Pokolení lidské jest cosi přirostlého k veškerosti času, napořád ji provází a bude provázet,



člověk je stejný jako banánovník, neustále produkuje nové plody: sice zemře, ale díky reprodukci svých genů, novým životem překonává smrt.

Lidská reakce na smrt a její vztah se sexualitou by se dala studovat synchronním a kvantitativním způsobem.<sup>3</sup> Navzdory tomuto modelu, který zajisté považujeme za přínosný, jsme se v našem souboru studií orientovali zejména na minulost, s přesvědčením, že pouze důkladné poznání minulosti nám umožní dostatečně kvalitní výzkum současného světa.

Abychom mohli nahlédnout až do téměř neznámé minulosti, museli jsme se opírat o archeologické, případně lingvistické poznatky. Nezůstali jsme však pouze pasivními sběrateli poznatků, ale hned jsme nabídli alternativní pohled mimo běžné uvažování českých archeologů, opírajíce se o autoritu Lubora Niederleho (srv. v tomto souboru textů *Double burial and Slav specificity. Some italian considerations*). Během našeho bádání jsme si všimli, že v české archeologické vědě (i když je už jasné, že teorie o kremaci těl všech mrtvých nemůže být dokázána) ještě nebyla vzata v úvahu možnost, že i u Slovanů, jako u mnohých dalších světových etnik, nebylo hlavním způsobem pohřbívání spalování těl, nýbrž inhumace, následná exhumace kostí a nakonec sekundární pohřební rituál.

Tato teoretická úvaha se následně stala východiskem k dalšímu studiu, soustředěnému tentokrát na tzv. vampyriismus, fenomén spojený se smrtí a sexualitou, který byl hojně studován v 18. století rakouskými a německými lékaři a teology v celé Evropě.

První z těchto studií, které zde uvádíme, je věnována opatovi Augustinovi Calmetovi (1672-1757). Calmet napsal ve 40. letech 18. století obsáhlou studii o vampyriismu, ve které se opíral o nejaktuálnější poznatky tehdejších přírodovědců, kombinovaných s nejhlubší reflexí katolického teologa. Domníváme se, že naše studie (*Calmetova interpretace událostí v Kisiljevu a Medvedje a následující teologický spor*) dostatečně prokázala, že Augustin Calmet nebyl žádný tmář, jak jej označil Voltaire, nýbrž člověk, který věděl, jak z vědeckých poznatků vyvodit adekvátní myšlenky i navzdory století, ve kterém žil, a víře, kterou vyznával.

Již před Calmetem byl vampyriismus považován za posmrtný jev, typický pro slovanský venkov. Pokud se v nějaké komunitě objevila smrtelná epidemie, bylo

---

jsouc nesmrtelné tím způsobem, že zanechávají po sobě děti dětí, jsou stále totéž a jedno, má rozplozování podíl v nesmrtelnosti".

<sup>3</sup> Je známo, že velmi často dochází k tomu, že bezprostředně po smrti nejbližšího člověka, může pozůstalý partner radikálně změnit své sexuální chování (srv. např. A. M. di Nola, *La morte trionfata. Antropologia del lutto*, Roma, Newton Compton, 1995).

běžnou reakcí venkovské populace předpokládat, že se jedná o zásah upíra nebo o trochu méně agresivní mŕu. Reakcím českého venkova na smrtelné „vampyrstické epidemie“ je věnována třetí studie (*Epidemie vampiriche nell'Europa centrale slava*) ve slovenském překladu, opírající se zejména o soudobou deskripci poznatků tehdejších cestovatelů a etnografů.

Představa, že reakce na určité způsoby smrti byla interpretována skrze vampyrstické prizma pouze u Slovanů, je mylná, i když je v populární literatuře občas stále ještě uváděna. Ve studii *O několika vampyrstických figurách v kulturních tradicích Středního východu, starého Řecka a Říma* jsme upozornili na to, že podobná reakce na smrtelné epidemie nebo i na nemoci, která byla ještě na počátku 20. století pro východoevropský venkov běžná, se vyskytovala i ve starověké Evropě.

Způsob, jímž se s touto interpretací smrti a původu nemocí vyrovnala křesťanská teologie, ať už katolická, pravoslavná, či luteránská církev, se stal centrem našeho zájmu v další studii, publikované v ruském jazyce v roce 2004 v polském Lublinu (*Был ли вампир демонологической фигурой?*).

V další studii, která byla uvedena na XIII. sjezdu slavistů v Lublani (*Nejnovější poznatky o vampyrismu*), jsou doplněny úvahy teologů a lékařů z 18. století a poznatky současných předních historiků kultury. V této studii je také nastíněn další osud vampyrstické tematiky, která se z lékařských laboratoří a teologických knihoven přesunula a banalizovala do románů a na filmová plátna tak, že byl jeden historicky doložený renesanční vladař (Vlad III. Ťepeš z Valašska) označen za "upíra Drákulu".

Naším cílem však nebylo se radikálně distancovat od umění a literatury, resp. i tam jsme hledali a našli "neumělecké" elementy v tom smyslu, že jsme sledovali invarianty mýto-psychologické, místo tradičně literárně-žánrových. Například právě v naší další studii (*O mladých dívkách a smrti mezi staletími a žánry*) se zabýváme způsobem, jímž je v romantické a hororové literatuře interpretována reakce mladých dívek na milostné zklamání a jejich následné pokusy o sebezničení. Právě stejnorodost chování dívek, která je reflektována v mýtu i v literaturách od sebe odlišných, v nás vzbudila zvědavost a touhu po zkoumání.

V poslední studii této série (*Kuriózní sexualita upírů*) jsme využili znalostí problematiky vampyrismu v etnografické literatuře a použili je k rekonstrukci sexuálního chování obyvatel středoevropského venkova v 18. a 19. století.<sup>4</sup>

Ještě předtím, než jsme se vrátili zpět k interpretaci etnografických a dokonce i literárních pramenů, abychom se drželi zásad naší profese, jsme se rozhodli provést klasický terénní výzkum a tak jsme se vypravili do velkoměstských krematorií (*O současných pohřebních rituálech v českých zemích na příkladu krematorií v Praze-Strašnicích, Zlíně a Plzni*). Zde jsme mohli pozorovat, nakolik kultura ovlivňuje lidské chování, a že i takový přirozený jev, jako je pláč, je tvrdě potlačován a téměř mizí i ze smutečních obřadních síní.

Silná spojitost mezi sexualitou a smrtí, kde může být sexuální akt vnímán jako ochranná metoda, napomáhající k odrazení smrti, byla zdůrazněna i v další studii, v níž jsou zkoumány zejména prameny pocházející z ruských venkovských komunit (*Ještě jednou o smrti, erosu a pravoslaví v souvislosti se Zakázanými pohádkami*).

Další studie, vydaná v roce 2007, je již výlučně věnována sexualitě a není omezena jen na jeden sociálně-kulturní prostor, kterým je tradiční slovanská společnost, nýbrž otevírá svoje perspektivy, hlavně metodologické, na širší vědecké uskupení.

Téměř na závěr uvádíme dva články, z nichž jeden je věnován Mariji Gimbutiene (*O archeomytologii Mariji Gimbutiene*) a druhý Mircei Eliademu (*Ještě o Železné gardě, o antisemitismu a o metahistorii u Mircei Eliadeho*).

Marija Gimbutiene (Marija Gimbutas) se stala zakladatelkou archeomytologie, vysoce interpretativní vědy, která je dnes již běžně rozšířená na amerických univerzitách. Marija Gimbutiene v poslední čtvrtině minulého století obnovila starý přístup Johanna Jakoba Bachofena, který analyzoval antické prameny, v nichž byla zdůrazněna existence lidského vnímání souvislostí a propojení mezi životem a smrtí. Litevsko-americká badatelka předložila několik tisíc archeologických předmětů, které pro nás mohou být velmi cennými zdroji k interpretaci chování obyvatel neolitické Evropy.

Mezi badateli 20. století je v Čechách zatím více než Marija Gimbutiene znám Mircea Eliade. Eliade byl silně kritizován, hlavně italskými marxisty, kvůli svému antihistorismu (který mimo jiné zastávala i Marija Gimbutiene), tj. soustředění se ne

---

<sup>4</sup> Studie byla původně také doplněna kopií úryvku z originálu knihy německého lékaře Christiana Friedricha Garmanna, kterou jsme našli v Oddělení rukopisů a starých tisků Národní knihovny v Praze (srv. Maiello 2006).

na lidská gesta, která "změnila dějiny", ale spíše na ty invarianty, které se v každém století cyklicky opakují.

Volba těchto autorů není nahodilá. I oni se v určité chvíli své badatelské dráhy vrátili k hlubokým strukturám lidského myšlení a možná i lidské duši a razantně se postavili pozitivistické metodice, která ještě hluboko do 20. století vládla akademickému prostředí mnoha evropských zemí, obzvláště východoevropských.

Metodologicky, a nejenom při kompilaci článků, jsme se drželi zásady hermeneutiky, která reflektuje naše úsilí odkazovat od částí k celku a od celku k částem. Aby hermeneutický kruh mohl být uzavřen, uvedli jsme na závěr i dvě studie, které bychom definovali jako vzpomínkové. V první, nazvané *Zapomenuté lužickosrbské zajímavosti*, vzpomínáme na zvláštnosti lužickosrbského folklóru a na ty autory, kteří věnovali alespoň část svých prací etnografii, folkloristice a slovanským starožitnostem. Poslední studie *Racionalismus Karla Ferdinanda Schertze a Magia posthuma* se věnuje moravsko-slezskému autorovi, dnes také zapomenutému, který žil ve zlatém období hermeneutiky a který se mj. věnoval i tématu, který jsme my přesně po 300 letech považovali za výchozí bod našeho bádání, nikoli však závěrečný.

# **Double Burial and Slavic Specificity**

## **Double burial and slavic specificity\***

It is not the aim of the following consideration to make an exhaustive or even partial analysis of all the questions connected to the ethnogenesis of the Slavs or of the other Euro-Asiatic peoples. The subject will be tackled only from a morphological point of view and the historical aspect in the narrowest sense will be left out.

We will mainly deal with the Italian bibliography of the last forty years, limiting ourselves more to the theoretical, rather than set forth a long list of examples.

In Italy the current development of Slavic studies as a complete science seems to have led to the disappearance of specialist studies, such as Slavic ethnology and Cultural Anthropology, as if no theoretical, or at least relatively common, basis existed between the integrative disciplines, Slavic studies, and particular disciplines, ethnology and cultural anthropology.

Moreover, if too much attention is paid to the cultural evolution of a Slav nation, or to a larger area which contains various cultural environments, the analysis of the evolution does not go beyond the historical age, and leaves questions concerning the most ancient culture of the Slavs, and of the people similar to them, largely untouched.

Today it is necessary to outline the development of specific regional traditions, to highlight the process of cultural growth, adjustment, and change. Yet if we do not have the courage to face the unknown which envelopes the culture of the proto-peoples whether they be proto-Slavs, proto-Indo-Europeans or proto-Eurasians - we will be without instruments of analysis for studying the phenomena and manifestations of cultural life, transcending temporal boundaries for centuries, which are today not intelligible with sufficient clarity.

After establishing the dimension and the complexity of Slav history, and after becoming aware of the expansiveness of territory encompassing Slav settlements and of the contacts they had with nations speaking different languages or varieties of these languages (Germanic, Romance, Baltic, Ugro-Finnish, Turkish, Mongolian, Iberian, etc.) we cannot ignore studies on the structural similarities rather than on the differences.

To remain true to the Italian School, which is today unfortunately considered obsolete, we will return to some of the considerations made by the last - perhaps the only -

---

\*VYDÁN POPRVÉ V: M.TOMANDL (ED.) STUDIA ETHNOGRAPHICA IX, ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE, PHILOSOPHICA ET HISTORICA 4, PRAGUE, KAROLINUM 1998, STR. 31-36.

great Italian scholar of Slav ethnography and anthropology: Evel Gasparini (1900-1982). In particular we will take another look at a theme he especially likes: burial among the Slavs.

Gasparini firmly criticized the theory of Slav cremation, which was defined in its whole in 1911 by Lubomir Niederle (1911: 224-375). For Niederle, who was above all influenced by the close likeness between Slavonic languages and all Indo-European languages, burial by cremation was used by the Slavs as "by other Aryan neighbors, Lithuanians, Germans, Gauls" (*ibid.*: 226). Gasparini, however, thought that inhumation was the most ancient form of burial, therefore common-Slavic, "while the eastern Slavs, and to a certain extent the western Slavs, started to use cremation later, perhaps under the influence of the same factors that had changed the ancient rite of inhumation among the Lithuanian people (Gasparini 1958).

In a series of studies that culminated in a paper presented to the IV<sup>th</sup> International Congress of Slavists entitled "Il rito protoslavo della seconda sepoltura" [The proto-Slavic rite of the second burial] Gasparini hypothesized the existence of a funeral custom which was more complex than simple inhumation, that is the second burial. Gasparini claimed that the proto-Slavic rite of the second burial would have been one of the decisive tests to verify an idea that he supported until the end of his days: the Slavs were the bearers of a particular culture not having much in common with the Indo-European culture, but extremely similar to the culture of Ugro-Finnic speaking peoples.<sup>5</sup>

This approach, which was above all used to support the theory of the cultural circle proposed by Leo Frobenius and Wilhelm Schmidt as opposed to the theory of evolution of Edward Burnett Tylor and followers, considering the special nature of the subject, was never submitted to criticism in Italy. Likewise, because of the sparse diffusion in the world of the Italian language, Gasparini's position was never analyzed enough in foreign countries.

The custom of the second - or double – burial, fits in generally with a great number of myths and rites with bones, which were kept in animal skins and used to resurrect, killed game (Lévi-Strauss 1954).

These myths and rites have been found in many parts of Europe (from the British Isles to the Alps), in many parts of Asia (in Sub-Arctic strip, from Lapland to the Bering Strait, Caucasus, Iranian plateau), in North America and in Equatorial Africa. Following

---

<sup>5</sup> On double burial cfr. especially Gasparini 1952 and 1953. A complete summary of Gasparini works related to Italian studies is in *Ricerche slavistiche XXIX-XXXI*, 1981-1982.

the scheme of the seven historically possible functions of the same element, elaborated by Vladimir Ja. Propp (Propp 1934), we observe that the motif of the preservation and inhumation of the bones is typical of hunter societies "and perhaps", says Propp, "of breeders" (*ibid.*: 134). But the buried human body has to guarantee the fertility of the fields, so it is typical of primitive agricultural societies.

Among the numerous examples quoted by J.G. Frazer in *The Golden Bough* we find the main support to this hypothesis.

*A West African queen used to sacrifice a man and a woman in the month of March. They were killed with spades and hoes, and their bodies buried in the middle of a field, which had just been tilled (Frazer 1890: 443). The Bagobos of Mindanao, one of the Philippine Islands, offer a human sacrifice before they sow their rice. The victim is a slave, who is hewn to pieces in the forest (ibid.).*

*Among the Lhota Naga (valley of Brahmaputra) it used to be a common custom to chop off the heads, hands, and feet of people they met with, and then to stick up the severed extremities in their fields to ensure a good crop of grain. ( ... ) Once they flayed a boy alive, carved him in pieces, and distributed the flesh among all the villagers, who put it into their corn-bins to avert bad luck and ensure plentiful crops of grain (ibid.).*

Such examples are not wanting among the Slavs, and up to the end of the XIX<sup>th</sup> century the Slavs were still devoted to these practices to increase fertility in their fields. One example: about 1840 in a village not far from Poniewez, in the province of Kovno, among the men present at Saint John's fires lots were drawn for a victim whose limbs were scattered among the fields to sanctify them, i.e. to implore the field to be fertile.

In the same way the unlucky person who came across the *opachivanie* or *oboryvanie*, i.e., the procession which marked out a furrow around the village to protect it from an epidemic, was butchered (*razryvajut v klocki*) and his remains scattered along the furrow (srv. Sumcov 1890: 85n.).

Such a summary way of burying a man must be associated with the continuous presence in the Slavia, especially in the western part, of so-called "anomalous" burials.<sup>6</sup>

Another custom of the Slavs, which is connected to the second burial rite, is the gathering in cloth rags of relatives bones which was still practiced in some parts of the Balcans (Gasparini 1958: 7). In this case it is still possible to see the very ancient rite of

---

<sup>6</sup> These kinds of burials attract the archaeologist attention because they are connected with phenomena of so called vampirism (cfr. specific suggestions in other parts of this volume).



gathering animals' bones in a sack, typical of hunter-societies (Henninger 1971). Therefore bones which are scattered or gathered together in rags, are not decisive proof of the existence of custom of the double burial among the Slavs. Instead they are residues from previous stages of evolution. We will try to provide proof for this.

In the Cinderella tale, the theme of the gathering of bones is quoted in Russia, Bulgaria, Serbia, Dalmatia, Cyprus, Sicily, Sardinia, Provence, Lorraine, Brittany, Scotland, Finland, India, China and Vietnam (cfr. Cox 1893).

It is quite impossible to demonstrate that this recurring reference is the result of historical contacts. These references enable us merely to determine the phenomenon's existence and to suppose that a fundamental element has guaranteed its persistence through the centuries. This fundamental element is the rite of the second burial. As has been already proven (Hertz 1905-1906), the rite of the second burial is a common custom among all those people who adopt forms of burials differing from inhumation, i.e. mummification and cremation. For living person's death is an object of horror and fright: we submit ourselves to a series of prohibitions, restrictions and changes in dress, all of which make up mourning (*ibid.*: 47, cfr. also Gasparini 1952: 73). The effect of the evil forces that caused death continues with the body disintegration.

Both air and land combine in the body's decomposition. A third fact is the human action. In fact, when the body of the deceased has been surrounded by odorous smoke and by fires to keep away evil forces, the body becomes a mummy. In the same way, and for the same magical purpose, "warmer" societies speed up the process of putrefaction of the corpse in the place where the deceased has been temporarily left - thus cremation.

Mummification and cremation, together with inhumation, are forms of provisional burial. Real death, after which the second - and final - burial is prepared, will occur when only the bones of the deceased remain (Hertz 1905-1906: 47). These bones then enter in the system of magical defenses, which is the basic heritage of the individual, of tribes and even the States (Propp 1934: 137).

It is not therefore the way the rite happens which enables us to distinguish between a numbers of different cultures. If there is a distinct possibility of a differentiation among cultures, it has to be seen in wider and larger geographical context than the single regions of the same continent such as *Slavia* or *Germania*.

The Italian historian Carlo Ginzburg argues that a differentiation should be made between Eurasian culture (including American culture) and the culture of continental Africa. The departure point for this assertion can be found in a study of his in which a

series of myths, rites, and tales, present in Europe, in Asia and in Northern America, are all taken to originate in shamanic ecstasy, followed by the journey of the shaman into the other world (Ginzburg 1989). Shamanic manifestations in Africa instead are related to possession: the shaman dominates the spirits; whoever becomes possessed falls under the spirits' power and is dominated by them (*ibid.*: 231).

Without underestimating its legitimacy, even this kind of distinction, which surely takes us into the depths of prehistory, cannot and ought not to be definitive. Therefore we should look to new studies for clarification.

An encouraging signal came, as it often does, from linguistic science. We can see in fact a parallel among the study by N. D. Andreev (Andreev 1986) and the work of Ginzburg. So the historical science seems to have crossed the gate of Meta history and ethnology has ceased to be the negation of the history. Linguistic studies, if they were not limited to the narrow circle of the specialists of the discipline, provide the best contribution of knowledge to all who, through effort and sacrifice, try to throw light on the dawn of the mankind.

**Calmetova interpretace událostí  
v Kisiljevu a Medvedje a následující  
teologický spor**

## Calmetova interpretace událostí v Kisiljevu a Medvedje a následující teologický spor\*

Augustin Calmet, jeden z nejznámějších evropských učenců osmnáctého století, se narodil 26. února 1672 v Mesnil-la-Horgne ve východní Francii, v rodině chudých řemeslníků. Rozhodl se vydat na dráhu duchovního, a proto vstupuje jako novic benediktinského řádu do kláštera v opatství Saint-Mansuy v Toul a dále pokračuje ve svých studiích v Saint-Epvre a později v Münsteru, kde se věnuje studiu řečtiny a hebrejštiny. V roce 1696 je vysvěcen na kněze a stává se profesorem filozofie a teologie v Moyennoutier. Počínaje rokem 1710 překračuje pomyslné hranice území východní Francie a Alsaska a začíná navštěvovat knihovny po celé Francii. V roce 1716 se stává převorem v Lay-Saint-Christophe v Lotrinsku. V této době, kdy ho zná už i Ludvík XIV, se jeho pověst vzdělaného vykladače Bible donese až k uším papeže Benedikta XIV. a císařovny Marie Terezie, která nešetří slovy chvály na jeho osobu.

V roce 1718 se stává opatem v Saint-Léopold v Nancy, a konečně roku 1728 je jmenován představeným významného kláštera v Senones ve východní Francii, kde zůstane, přestože mu byl nabízen biskupský úřad, až do konce svého života, 25. prosince 1757.

Již na počátku období, kdy A. Calmet vyučoval v Moyennoutier, začal pracovat na monumentálním *Literárním komentáři všech knih Starého i Nového zákona*, který později vyšel ve 26 svazcích (Calmet 1726). Další Calmetovy významné práce představují *Světové dějiny*, napsané v letech 1735-1747, a *Církevní a světské dějiny Lotrinska*, na kterých pracoval až do své smrti.

Avšak Calmetovy práce, které vyvolaly nejvíc polemik a které svým způsobem dosud vzbuzují pozornost badatelů zabývajících se studiem zvyků a obyčejů národů východní Evropy, byly dvě poměrně krátké rozpravy věnované andělům, démonům, duším zemřelých, upírům a vlkodlakům, které však sám jejich autor považoval za díla druhořadého významu.

Obě rozpravy se objevily v době, kdy se v západní Evropě rozpoutala bouřlivá debata o povaze upírů, jejíž ohlasy najdeme i v dobovém tisku, a která byla podněcována zprávami přicházejícími ze střední Evropy a z Balkánu prostřednictvím tamních správců rakouské monarchie.

Jak píše Calmet (1746: 159-160):

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: I. DOROVSKÝ (ED.) STUDIA BALCANICA BOHEMO-SLOVACA V, SPISY MASARYKOVY UNIVERZITY V BRNĚ Č. 338, BRNO, UNIVERZITA 2002, S. 37-46.

*V tomto století se již přibližně po šedesát let nabízí našim zrakům na území Uher, Moravy, Slezska a Polska zcela nová podívaná: říká se, že zde lze spatřit osoby zesnulé před mnoha lety či alespoň před mnoha měsíci, které se do světa živých vracejí, mluví, chodí, budí děs ve vesnicích, napadají lidi i zvířata, sají krev svým příbuzným a blízkým, přenášejí na ně nákazu všemožnými chorobami, způsobují jejich smrt a to tak, že není možno jinak se vyhnouti jejich obtížným návštěvám a nepokojům od nich pocházejícím, než že se exhumují jejich těla, ta jsou na kůl naražena, hlava je od těla odříznuta, srdce z těla vyrváno či jsou celá těla spálena. Ti, jež se vracejí, zovou se jménem upíři či vampýři, což znamená pijavice, a vyprávějí se o nich podrobnosti natolik ojedinělé, přesné a opředené tak pravděpodobně znějícími okolnostmi a tolika právně podloženými informacemi, že je téměř nutno přijmouti názor, vžitý v oněch krajích, že tyto bytosti vskutku opouštějí své hroby a působí vše, co se o nich mezi lidmi říká.*

Pokud jde o oblast Balkánu, zde se zájem soustředil především na Srbsko,<sup>7</sup> a to po otištění zprávy, kterou vypracoval jistý císařský správní úředník z okresu Gradiška. Hovoří se v ní o události, k níž došlo ve vesnici Kisiljevo a která vyvolala obzvlášť velký rozruch.

Zpráva, uchovávaná ve Státním archivu ve Vídni, je dnes snadno dostupná, protože byla v šedesátých letech 20. století znovu publikována Rudolfem Grenzem v jeho *Zeitschrift zur Ostforschung* (Grenz 1967). Její první zveřejnění je datováno 21. červnem roku 1725. V témže roce byla zpráva reprodukována Michaelem Ranftiusem v jeho *Rozpravě o žvýkání zemřelých v hrobech*, ze které čerpal právě Augustin Calmet (Ranftius 1725).

Císařský správní úředník Fromann vypráví, že

*deset týdnů poté, co zemřel jeden poddaný jménem Peter Plogojowitz, který žil ve vesnici Kisiljevo, v okrese Rahm a byl pochován v souladu s tradicemi Rhaetie, došlo k tomu, že ve stejné vesnici zemřelo v průběhu jednoho týdne devět osob, mladých i starých, na následky nemoci, jež trvala pouhých 24 hodin. Tyto osoby veřejně prohlásily - dokud ještě žily, na smrtelné posteli - že výše jmenovaný Plogojowitz je navštívil ve spánku, lehl si na ně a napadl je, přitom jim však zabránil v tom, aby ho uchopily. Obyvatelé Kisiljeva - pokračuje Fromann - byli velmi rozrušení a pravdivost svých tvrzení potvrzovali skutečností, že manželka zemřelého Petera Plogojowitze, poté co prohlásila, že ji navštívil*

---

<sup>7</sup> Jedná se o tu část Srbska, která je mnohými, včetně Calmeta, chybně označována za Uhry a která přešla dočasně pod rakouskou správu v roce 1718 po Požarevackém míru.

*její manžel a požádal ji o její opanki, opustila vesnici Kisiljevo a odstěhovala se někam jinam. A poněvadž, jedná-li se o tyto bytosti (kterým se říká vampýři), musí být objevena různá znamení jako např. tělesná schránka nepodléhající rozkladu, neporušená kůže, dorůstající vlasy, vousy a nehty - poddaní se jednomyslně rozhodli otevřít hrob Petera Plogojowitze, aby se přesvědčili, že na jeho těle jsou tato znamení opravdu patrná.*

Poddaní mimo jiné vyžadují přítomnost popa a samotného císařského úředníka Fromanna. Fromann upřesňuje typickým byrokratickým jazykem, že to "zprvu zamítl, vysvětluje jim, že ctihodná Správa by musela býti nejprve řádně a poníženě informována a její velectěné mínění by muselo býti vyslechnuto." Ale mezitím vesničané trvají na svém a protestují, že zatímco bude probíhat úřední postup císařské byrokracie, "celá vesnice – a šušvalo se, že k něčemu podobnému došlo již v době turecké nadvlády - by mohla být zničena oním tak ničemným duchem." Fromann, aby hájil nejvyšší zájmy veřejného pořádku, se společně s "popem z Gradišky" vydává do Kisiljeva, aby podrobil zkoumání "čerstvě exhumované" tělo *Petera Plogojowitze*. Tvrdí, že "po ohledání provedeném s tou nejpečlivější obezřetností" neucítil "žádný druh typického pachu zemřelých." Tělo,

*s výjimkou nosu, který, dalo by se říci, upadl, je zcela čerstvé. Vlasy a vousy - a také nehty, potom co ty staré odpadly - opět narostly; stará šedavá kůže se oloupala, ale pod ní se objevila nová svěží pokožka. Obličej, ruce, nohy a celé tělo jsou v takovém stavu, že by nemohly být celistvější ani za života výše uvedeného Plogojowitze. Nikoli bez údivu jsem spatřil čerstvou krev v jeho ústech, která - podle obecného mínění - sála krev osob, jež usmrtila.*

Aniž by žádali nějaká zvláštní povolení, při pohledu na onu podívanou si venkované opatřují kolík, na jednom konci jej řádně zašpičatí a probodnou jím srdce *Petera Plogojowitze*.

*Nejen, že z jeho uší a úst vyřinulo se veliké množství zcela čerstvé krve, ale projevují se jiné mimořádné znaky (které zde z úcty neuvádím).<sup>8</sup> Nakonec uzavírá to Fromann podle jejich obvyklé praxe spálili tělo na uhel. Tímto podávám informaci ctihodné Správě a současně chci poníženě a uctivě požádat, aby, pokud byla v této záležitosti učiněna nějaká chyba, nebyl jsem za ni činěn odpovědným já, nýbrž dav, který byl strachy bez sebe.*

---

<sup>8</sup> Obecně se má za to, že Fromann má na mysli erekci mužského pohlavního lidu nebožtíka (srov. Barber 1988: 22).

Calmet ke zprávě dodává, že Ranftius cituje mnoho jiných autorů, kteří psali o stejném tématu, a především Rzeczyńskiego, autora *Dějin přírodních zvláštností v polských královstvích* (1721).

Reflektory veřejného mínění v severozápadní Evropě zaměřené na upíry a nepřímo i na rakouské Srbsko však nažhavila jiná událost, o níž Calmet také částečně informoval, a to na základě článku v "*Glaneur Hollandais*" a dopisu, který přímo jemu zaslal jeden polní pomocník Karla Alexandra Viremberského, jenž byl v té době správcem Srbska pověřeným Císařskou válečnou radou a vídeňským dvorem (srov. Calmet (1746) 1749: 174-175; 181-182).

Ranftius se v novém německém vydání své rozpravy již zmiňuje o tom, že "dokonce i ženy začaly hovořit o upírech nebo že na posledním velikonočním veletrhu v Lipsku nebylo možno vejít do knihkupectví, aniž byste tam nespátřili něco o vysávacích krve". Ranftius musel mít na mysli Lipský veletrh z roku 1733, vzhledem k tomu, že nová německá verze jeho rozpravy vyšla v roce 1734 a k takzvaným *událostem v Medvedje* došlo v letech 1731-1732.

Ve skutečnosti se jednalo o sled dvou epizod, z nichž ta první sahá pravděpodobně až do doby o pět let dříve, avšak nebyla v evropských hlavních městech nikterak zaregistrována a byla později rekonstruována pouze na základě šetření provedeného v roce 1732.

Příběh začíná smrtí jednoho vojáka, v historických pramenech uváděného pod jménem *Arnold Paole*, který si zlomil vaz pádem z žebříňáku se senem.<sup>9</sup> *Paole* vyprávěl, že se na svých vojenských cestách stal obětí upíra, ale že si myslí, že se osvobodil od veškerých následků onoho neblahého setkání pojidáním hlíny z hrobu jiného ne-zemřelého a třením svého těla jeho krví. I přes tato bezpečnostní opatření si obyvatelé vesnice Medvedje začali stěžovat na noční návštěvy *Arnolda Paoleho*, které začaly po uplynutí asi dvaceti či třiceti dní od jeho smrti, a prohlašovali, že *Paole* zavinil smrt dalších čtyř osob. Místní úřady daly svolení k exhumaci vojákovy těla čtyřicet dní po jeho smrti. Byly na něm zjištěny charakteristické znaky perfektně zachovalý stav, krev vytékající z očí, uší a z nosu, rostoucí nehty, je prohlášen za *arcivampýr* a je mu zaražen kolík do srdce. Zesnulý *Paole* vykřikne a z těla se mu řine velké množství krve. Poté je jeho tělo spáleno a pro jistotu jsou spálena i těla jeho čtyř obětí. Do Medvedje se vrací klid a mír. Když ale v roce 1731 vypuknou další případy upírství, obrátí se obyvatelé vesnice

---

<sup>9</sup> Budeme se držet rekonstrukce Tonyho Faivrea (1962: 49 n), která je detailnější než ta Calmetova .

na rakouské úřady, které k nim vyšlou obvodního lékaře působícího v oné oblasti, původem z Vídně, jistého Glasera, který do Medvedje přijíždí 12. prosince roku 1731. V Glaserově zprávě, uveřejněné roku 1733 se již nemluví o mrtvolách, ale přímo o upírech: podle něho jich prý v Medvedje bylo dokonce 13. Rakušané hbitě jmenují komisi, které předsedá úřední lékař Johannes Flückinger, který přijíždí na místo 7. ledna 1732 a během 19 dní již odesílá do Bělehradu podrobnou zprávu, jež je ještě téhož roku vydaná v Norimberku pod názvem *Visum et Repertum*, Viděno a odhaleno (překl. Sturm-Vöker 1968).

*Visum et Repertum* se stalo zdrojem rozpoutání vášnivé debaty o upírech, kterou jsme zmínili již výše. Okamžitě po jeho vydání zakotvil výraz upír (*vampyre, wampyre*) v běžném evropském slovníku. Norimberský *Commercium Litterarium* věnuje problematice upírů 18 článků, od března do září roku 1732, stejného rozsahu jsou příspěvky do britského *London Journal* a do holandského *Le Glaneur historique*, který byl hodně čten také ve Francii. Okamžitě jsou vnímány metaforické možnosti tohoto výrazu. 20. května 1732 např. londýnský *Craftsman* mluví o *political wampyres*, čímž míní vládní ministry, kteří by nejraději vysáli krev z lidu. A tento seznam by mohl pokračovat do nekonečna, vzhledem k tomu, jak často je toto slovo dodnes používáno.

Otázka upírů v Medvedje okamžitě nabývá politických a teologických rozměrů, takže již v únoru 1732 francouzský velvyslanec ve Vídni, pan de Bussy zasílá kopie Glaserovy a Flückingerovy zprávy pařížskému dvoru. Pruský král Friedrich Vilém I. si opatřuje kopii Flückingerovy zprávy a předává ji Pruské vědecké společnosti, která téměř obratem vypracuje zprávu, v níž se tvrdí, že se jedná o pověry.

Právě v této atmosféře se Calmet rozhodne vytáhnout do boje, ve zbroj i vzdělaného a učeného katolíka, aby na problém zaútočil ze všech možných hledisek, která tehdejší věda a teologie umožňovaly.

Jeho první zpráva, věnovaná *Zjevení andělů, d'áblů a duší zemřelých* je hloubkový rozbor biblických testů, v němž jsou uvedeny veškeré citace, ve kterých je zmínka o zjevení nadpřirozených bytostí, rozdělených na ty, jež jsou původu božského a na ty pocházející od d'ábla. Kromě toho zde nechybí odkazy na názory, které ohledně tohoto tématu najdeme u židů, muslimů, "pohanských" národů antických (Egyptané, Řekové a Římané), "barbarských", a dokonce i žijících v Calmetově době (Laponci). Přímou základě svědectví převzatých ze svatých knih křesťanského náboženství dochází Calmet k přesvědčení, že "magie, kouzla, čarodějnictví, věštění, výklad snů, věštecká znamení, orákula a magické figurky, které předpovídají budoucnost, jsou zcela skutečné věci, jelikož



Pán je přísně odsuzuje a chce, aby byli smrtí ztrestáni všichni, kdo je provozují" (Calmet (1746) 1749: 18). Mimo to kritizuje skeptiky, obviňuje je z přílišné lenosti a z toho, že se nechtějí "vážně problému věnovat a pátrat po příčinách" magie a nadpřirozených jevů (*op.cit.*: 25). "Je mnohem snazší vše popřít," prohlašuje Calmet, "než podrobit fakta a okolnosti vážnému zkoumání" (*ibid.*).

Calmet jako dobrý katolík samozřejmě věří na fyzickou a osobní existenci ďábla a připouští, že ďábel může někdy stát v pozadí některých nadpřirozených jevů a zjevení, ovšem upozorňuje na to, že jeho zásah je mnohem méně častý než se obecně věří (*op.cit.*: 27). O povaze ďábla si mimo to dovolí polemizovat i se sv. Augustinem, jelikož ho každopádně považuje za zdroj mnohem relativnějšího významu v poměru k jasně a přímo předaným znamením, která "nám Bůh vyjeví prostřednictvím svých andělů a proroků a která jsou vždy neklamná a jistá" (*op.cit.*: 39). Ďábel může volně působit především mezi těmi národy, které dosud nebyly osvíceny *světlem Evangelia*, především pomocí šíření bludu, na němž prý často byly založeny starověké věštby, jak nám odhalují Apoštolští otcové, kteří byli "blízcí dobám, kdy ještě žili věštcí" (*op.cit.*: 41).

Větší hodnotu prý mají nadpřirozené skutky uskutečněné řeholníky. Calmet říká, že se osobně seznámil s jedním dobrým mnichem schopným levitovat (*op.cit.*: 53), nebo že věří tomu, že by se sv. Kristina mohla vrátit v doprovodu andělů do světa živých se svolením Boha, jehož navštívila po své posmrtné cestě peklem, očistcem a rájem (*op.cit.*: 54). Boží svolení by tak podle Calmeta bylo pro nebožtíky jedinou podmínkou pro návrat do života, jak to také stanovují některé výnosy ze Sorbonny, jím citované, z nichž poslední je datován 23. lednem roku 1724 (*op.cit.*: 67).

Totéž platí i pro přízraky a duchy. Pokud jsou jejich zjevení, včetně těch, ke kterým dojde ve snu, *historicky doložená*, čili jsou potvrzena zbožnými muži a katolickými texty, je tedy možné na ně věřit, vzhledem k nepřebornému množství existujících vyprávění. Avšak jelikož podle Calmeta má být každé zjevení studováno zvláštním a individuálním způsobem, zkoumá je případ od případu, a posuzuje stupeň jejich věrohodnosti podle zdroje, ze kterého pocházejí (*op.cit.*: 98).

Calmet si tímto způsobem připravuje půdu pro svůj soud o upírech a vlkodlacích, kteří jsou společně s osobami exkomunikovanými z církve předmětem jeho druhé rozpravy. Již z toho, co bylo dosud řečeno, by mělo jasně vyplývat, že Calmet nemůže věřit na upíry. Úvodem vylučuje předpoklad, že by se mohlo jednat o bytosti božské či andělské, vzhledem ke všemu zlu, které působí lidem a ani ostatní vysvětlení, která se v té době nabízela ohledně povahy upírů, nejsou pro Calmeta dostatečná.

Hlavní vysvětlení, *vědecké* povahy, které považovalo upíry za osoby pohřbené v důsledku jejich toliko zdánlivé smrti, podrobil Calmet nemilosrdné kritice. Studiu těchto případů Calmet věnuje několik popisných kapitol bohatě prokládaných příklady, které dokazují, že živé osoby bývaly dosti často prohlášeny za mrtvé a na základě toho předčasně pohřbeny (*op.cit.*: 218). Zmínění upíři ovšem často vstávali po mnoha dnech z kumulů navršené hlíny, které nechávali neporušené, a právě v tom spočívá ona *nejvyšší obtížnost*, s níž by je bylo možné spojovat s těmito osobami pohřbenými zaživa (*op.cit.*: 232), vzhledem k tomu, že se jedná o jevy, které odporují fyzikálním zákonům, a tudíž je tento názor neudržitelný.

Ještě méně vědecká byla teze těch, kteří věřili, že v Srbsku, na Moravě a ve Slezsku mohou mrtví oživnout kvůli "špatné kvalitě potravy", kterou "národy zde žijící konzumují". Calmet tuto teorii s klidem smete se stolu jakožto "zcela jasnou báhorku, založenou toliko na směšných předsudcích" (*op.cit.*: 225).

Poslední vysvětlení teologické povahy, které spatřovalo v krátkodobém oživení zásah démona, díky němuž se těla ztenčí natolik, aby mohla překonat bariéru nánosu hlíny, který odděloval mrtvolu od světa živých, byla rovněž nepřijatelná, jelikož pokud je na jedné straně podle Calmeta pravda, že Bůh umožňuje ďáblu konat zázraky, je to on sám, kdo na straně druhé upozorňuje na skutečnost, že Bůh by Satanovi nikdy nedovolil, aby natropil tolik zla (*op.cit.*: 246).

Kromě toho, pokud žádný ze srbských upírů nikdy nevyprávěl o věcech z jiného světa, čili o existenci *ráje, očistce a pekla*, tak jako to činili jiní vzkříšení, které Calmet cituje, je to jen další důkaz toho, že vše, co se o upírech povídá, nemůže být ničím jiným než "báhorkou a chimérou" (*op.cit.*: 242).

Calmet tvrdí, že provedl osobní bádání ohledně vyprávěných událostí a že se mu v žádném případě nepodařilo získat uspokojivé důkazy toho, že by ony nešťastné události, k nimž došlo, mohly být s jistotou přisuzovány návratu mrtvého ze záhrobí (*op.cit.*: 244). Také skutečnost, že mrtvá těla objevená v hrobech jevila dosud známky života, jako je růst nehtů a vlasů, růžová barva pokožky, atd., což jsou typické *příznaky* při exhumaci upírů, nemá pro Calmeta žádný zvláštní význam, jelikož se jedná o přírodní jevy, které v té době byly medicíně již známy a před ním je podrobně analyzoval Ranftius v souvislosti s tzv. *nachzehrer* známými z německé lidové tradice (*ibid.*).<sup>10</sup>

I přes takovýto skeptický postoj vstoupil Calmet do dějin jakožto tmář a důvěřivec.

---

<sup>10</sup> Přesný popis chování mrtvých těl založený na moderních poznatcích lékařské vědy, který se v mnohém podobá popisu Ranftiusově, podal v nedávné době Paul Barber (1988).

Sám přitom svůj postoj ještě více ozřejmil tím, že vydal revidované vydání *Rozprav*, které mělo rozmetat bojový šik kritiky, jež se na něj valila z více stran (Calmet 1751). K jeho škodě se však kritika, a to nejen v průběhu osmnáctého století, téměř výlučně odvolávala na první vydání a zapomínala, že učený benediktin ve druhém vydání z roku 1751 mnohé své úvahy ještě více objasnil a dokázal přitom značnou dávku sebekritičnosti (srov. Minerva 1990: 126). Bezpochyby je jeho pracovní metoda částečně zodpovědná za dvojznačné vyznění textu, protože zpočátku uvádí běžné verze událostí a nejrozšířenější názory na téma upírů a teprve následovně se věnuje jejich kritické demolici. Ale toto byla pracovní metoda příznačná pro 17. století, která mimo jiné umožňovala vzdělancům publikovat v průběhu několika málo let velice rozsáhlá díla. Kromě toho se nedá vyloučit, že mnozí kritici, především Calmetovi současníci, pravděpodobně zcela opomenuli teologickou část jeho *Rozprav* a čerpali pouze z té části jeho zpráv, která je bohatá na folkloristický materiál a vztahuje se k příhodivším se událostem.

Skutečnost, že Calmet nepojal příliš rozvláčně učené popisy a citáty, zabránila tomu, aby byl zařazen do seznamu oficiálních skeptiků katolické církve, která po počátečním období váhání již kolem poloviny 18. století v plně racionálním duchu likvidovala víru na upíry coby výplod lidské představivosti. Sám tehdejší papež, Benedikt XIV., učinil ve druhém vydání svého díla o blahořečení a svatořečení skeptickou poznámku o upírech, když prohlásil, že víra na tyto bytosti "dosud postrádá jasné důkazy a tudíž je všemi rozumnějšími osobami považována za šalebné přeludy fantazie" (Lambertini 1743: 323-324).

V Rakousku nakonec císařovna Marie Terezie, unavená všemi polemikami ohledně postoje, který je třeba zaujmout v případech odкрыtí a probodnutí upířích těl, ke kterým v jejich državách docházelo stále velmi často, a v duchu své centralistické a absolutistické politiky vydává I. března roku 1755 výnos, ve kterém odebírá církevním autoritám jurisdikci nad případy předpokládaného upírství (Maiello 2004: 165-166).

Kromě toho bude Calmet označen encyklopedisty za příklad pověřivého ducha. U hesla *Possession du démon* v *Encyclopédie* (1765: 167-169) skutečně najdeme, že: "Calmet napsal na toto téma dílo, o němž bychom nevěřili, že by byl něčeho takového schopen, ale které slouží jako důkaz toho, nakolik je duch lidský náchylný k pověřivosti."

A přece byl sám Voltaire Calmetovým hostem v Senones roku 1754 a dokonce zde nosil i krucifix. Jednalo se však o Voltairův trik, který on sám považoval, jak v oné době píše vévodkyni z Gothy, "za válečnou lest dosti dobrou na to, aby se člověk přiblížil svým vlastním nepřítelům a hledal proti nim vhodnou artilerii" (srov. Introvigne 1997: 129).

Pověst tmáře, kterou si Calmet vysloužil publikováním *Rozprav* o upírech, ho provázela i po smrti, jeho hrob byl dokonce znesvěcen a zničen v době Francouzské revoluce. Nicméně, roku 1873 byly jeho tělesné ostatky exhumovány neméně fanatickými farníky, kteří je uložili do honosného pomníku farního kostela v Senones, kde spočívají dosud.

**Vampírske epidémie a apotropaické  
praktiky v slovanských oblastiach strednej  
Európy: mora a jej pôsobenie**

## Vampírske epidémie a apotropaické praktiky v slovanských oblastiach strednej Európy: mora a jej pôsobenie\*

*Prudký účinok ohňa  
ušetrí mŕtveho aj živých od nepríjemností  
a rizík spojených s rozkladom mŕtvol,  
určite však podstatne skrátí jeho trvanie.  
(Robert Hertz, Kolektívne predstavy smrti)*

V období medzi koncom roka 1917 a jarou 1920 sa český historik Frank Wollman venoval štúdiu etnografických materiálov pochádzajúcich prevažne zo strednej a východnej Európy a zaoberajúcich sa poverami o vampíroch. Svoju odbornú prácu publikoval v rokoch 1920-23 v Národopisnom Věstníku Československom. Táto štúdia, pramenne nesmierne bohatá, bola potom často citovaná v odborných prácach o vampíroch.<sup>11</sup> Pravdepodobne vďaka veľkej rozšírenosti českého jazyka tieto citácie ostali na úrovni informácií „z druhej ruky“, a tak veľká časť údajov, ktoré nám ponúka Wollman, ostáva zabudnutá.

Wollmanova zásluha spočíva v tom, že do jednej série štúdií zahrnul štyri magické postavy veľmi rozšírené v strednej a východnej Európe a že v čo najväčšej miere odstránil odlišnosti, ktoré ešte dnes zvyčajne nachádzame v prístupe k tomuto problému (viď napr. Perkovski, 1992). Máme na mysli moru, revenanta, vampíra a vlkodlaka.<sup>12</sup> Na rozdiel od českého vedca si však dnes môžeme dovoliť ten prepych, že nemusíme za každú cenu racionalizovať javy, ktoré opisujú etnografi 19. storočia, inými slovami, že nepocitujeme potrebu za každú cenu spájať morine skutky s nejakou špecifickou patológiou, akou pre Wollmana bola *asthma nocturnum*. Naším záujmom je skôr zdôrazniť tie aspekty konania mory, ktoré by mohli väčšmi upútať pozornosť moderného antropológa.

S Wollmanom sa ale môžeme zhodnúť na tom, že špecifické vlastnosti mory, ktorej skutky sú zaznamenané v najstarších stredoeurópskych kronikách, sa úplne podobajú na skutky vampíra.<sup>13</sup> Navyše ide o vampírsku postavu, ktorej sa venovalo najmenej

---

\* VYDÁN POPRVÉ V ITALSKÉM JAZYCE V: G. KEZICH, – T. SEPELLI (EDS.), SAPERI TERAPEUTICI TRADIZIONALI NELL'ARCO ALPINO. SM ANNALI DI SAN MICHELE 16/2003, SAN MICHELE ALL'ADIGE (TN), MUSEO DEGLI USI E COSTUMI DELLA GENTE TRENTINA 2003, STR. 35-46.

<sup>11</sup> Porov. Introvigne 1997, p. 45.

<sup>12</sup> Príbuznosť mory a vampíra istým spôsobom zdôraznil už na začiatku storočia Stefan Hock (viď Hock 1900). Práce nemeckého vedca sa však týkajú len veľmi úzkeho okruhu, keďže Hock takmer vôbec neberie do úvahy etnografické údaje zo slovanského prostredia (porov. Polívka 1901a, s. 210; 190b). Zreteľnejšie príbuznosť medzi vampírskymi bytosťami neskôr formulovala Dagmar Burkhartová, 1966.

<sup>13</sup> A.D.MCCCXLIV *Quedam mulier in Lewin mortua fuit et sepulta. Post sepulturam autem surgebat et multos iugulabat et post quemlibet saltabat. Et cum fuisset transfixa, fluebat sanguis sicut de animali vivo et*

pozornosti, možno aj preto, lebo nemala ten istý literárny a kinematografický úspech ako napríklad Stokerov vampír.<sup>14</sup>

Mora, ktorej nemecký ekvivalent sa volá *Mare*, *Trude* alebo tiež *Stamferin* (viď Wollman 1920: 4), je zvyčajne, hoci nie vždy, ženská postava. Ak ide o muža, v Čechách sa volá *morous* a v Poľsku *morus* (Machal 1891: 175) alebo *Alp* či *Schrettel* v nemecky hovoriacich oblastiach. Človek sa môže narodiť ako mora, alebo sa ňou stane zásahom inej osoby. Svojim obetiam sa zjavuje v rôznych podobách, a stláča im hrud' dovedy, kým ich neudusí. Zvyčajne tak koná v noci, ale v mnohých prípadoch aj vodne (viď Kolberg 1882: 43). Jej obeťami sú dospelí, deti každého veku, ako aj starí ľudia.

Obyvatelia dediny Výheň v južných Čechách začiatkom minulého storočia verili, že mory sú ľudia s dokonale plochými nohami (Zítek 1906, s. 435). Táto povera bola rozšírená prakticky v celej strednej Európe až po rakúske Korutánsko. Tiež v južných Čechách žila povera, že morou sa stanú deti oboch pohlaví, ktoré sa narodia o polnoci v tučný štvrtok počas splnu alebo deti vo všeobecnosti narodené v nesprávnej chvíli (Skrzyška 1890: 109).<sup>15</sup> Takéto deti majú už pri narodení dva zúbky a spojené obočie (Košťál 1891: 273), „husté ako zamat a čierne ako noc, vlasy podobné ľanu“ (Zítek 1906: 435).<sup>16</sup> Kto sa opováži pozrieť na takéto dieťa, stane sa obeťou uhrnutia a morina duša ho príde udusiť. Táto osoba začne blednúť a chudnúť, hoci bude nadmerne jesť a piť (Kolberg 1884: 99), až kým neostane vysušená ako „zlomený klas“ (Zítek 1906: 435). V Poľsku v oblasti Krakova ak sa v jednej rodine narodilo sedem sestier, jedna z nich sa nevyhnutne stala morou [po poľsky „zmora“] (Kolberg 1874: 68).

Morou, alebo *morousom*, sa môže stať dieťa, ktorého matka obnoví prerušené dojčenie (Víšek 1902: 277).<sup>17</sup> Vo východných Čechách sa okrem iného radilo matke, ktorá sa vzdialila od dieťaťa na viac ako jeden deň, aby už viac nedojčila, inak sa dieťa stane námesačné či dokonca *morousom*. V Srbsku ak *baba* nespálila zvyšky amniotickej

---

*devoraverat slogerium proprium plus quam medium, et cum extraheretur, totum fuit in sanguine. Et cum deberet cremari. Non poterant ligna aliquantulum accendi nisi de tegulis ecclesie ad infomacionem aliquarum fuisset transfixa, adhuc semper surgebat; sed cum fuisset cremata, tunc totum malum conquievit* (ed. Emler 1882, s. 481).

<sup>14</sup>Je zjavné, že rovnako ako sa črty vampíra vychádzajúce z ľudovej tradície len v minimálnej miere nachádzajú v nekonečnom rade filmov, ktoré sa venujú vampírskej téme, tak aj v poslednej sérii filmov *Nightmare* režiséra Wesa Cravera majú máločo dočinenia s príbehmi mory zo stredo európskeho folklóru.

<sup>15</sup>V Tirolsku sa môžu premeniť na *Trude* alebo sa stať námesačnými dievčatá narodené počas týždňa svätého Havla (16. október) (porov. Wollman 1920b).

<sup>16</sup>Opačný motív nachádzame v južných Čechách, kde osoby so spojeným obočím sa stávajú obeťami mory (viď. Wollman 1920b: 9).

<sup>17</sup>To platilo aj pre zriebätá, ktoré sa mohli premeniť na moru za tých istých okolností (porov. Košťál 1891: 276).

membrány, čiže „košielky“, v ktorej sa dievčatko narodilo, novorodenca čakala budúcnosť mory (porov. Košťál 1891: 174).

Matka sa mohla stať príčinou premeny svojho dieťaťa na moru, aj keď nevošla správnym spôsobom do kostola, teda ak tam vošla pred kňazom (Pajek 1884: 106), alebo ak sa obhliadala v okamihu, keď pristupovala k oltáru (Slaba 1908: 455). Okrem toho podstupovala riziko, že sa stane matkou mory, ak počas štyridsiatic dní po pôrode vyšla zo svojej izby vo chvíli, keď na Veľký piatok zneli zvony (Bouchal 1906: 167).

Zvláštna pozornosť sa venovala krstu. Nepokrstené dieťa nemohla matka niesť do kostola (Zíbrt 1889: 212; Košťál 1891: 274). Podobné opatrenia, majúce za úlohu predísť premene dieťaťa na moru, musel dodržiavať aj krstný otec (Zítek 1906: 436). Zapríčinil by totiž premenu, ak by počas krstu namiesto slova *wiara* [poľsky „viera“] vo výraze „chcem vieru“ použil slovo *mara*, čo je v Poľsku jedným z variantov mory.

V Poľsku sa tiež ponúkalo riešenie pre tých, čo sa chyby dopustili nechtiac a čoskoro si ju uvedomili. Napríklad v Mazovsku v prípade nesprávne celebromaného krstu, aby sa vyhlo premene dieťaťa na *zmoru*, ho pokrstili ešte raz pod iným menom (Töppen 1892: 179).

České sloveso *mořit* označuje všetky ničomné činy, ktorých sa môže dopustiť mora. Najčastejším je tlak vyvinutý na hrud'. Mora obyčajne vchádza do izby svojej obeť cez kľúčovú dierku. Najprv uvedie obeť do hlbokého a sladkého spánku, potom u nej vyvolá ťažké sny a potom začne tlačiť na hrud', akoby na ňom „ležal mlynský kameň“ (Košťál 1891: 274 a nasl.). Obeť nemôže reagovať, a už vôbec nie kričať. Len pohybom palca pravej ruky si môže postupne prinavrátiť vedomie.<sup>18</sup> Niekedy mora radšej saje krv z prsnej bradavky alebo z ľavej ruky obeť, ktorá - ak sa hneď nepodrobí liečbe - umiera alebo sa v krátkom čase premieňa na moru. Vo Výhni u jedného chlapca si všimli, že má oňho záujem mora, lebo každé ráno sa zobúdzať s opuchnutými prsnými bradavkami (Zítek 1906: 436).<sup>19</sup>

Ako v iných prípadoch útokov vampírov, aj v tomto sa ako najlepší ochranný prostriedok odporúča natieranie hrude cesnakom. Iným zaužívaným spôsobom bolo položiť na hrud' domnejšej obeť zrkadlo a uložiť ju do postele v nočnej košeli oblečenej

---

<sup>18</sup> V iných prípadoch možno zastaviť dusenie alebo odohnať moru pohybom pravého palca na nohe (porov. Machal 1891: 179; Töppen 1892: 177) alebo prostredníka (Hempel 1894: 366) alebo tretieho prsta na nohe (Kolberg 1874: 75).

<sup>19</sup> Ešte v 17. storočí istú ženu, obvinenú z vraždy svojho dieťaťa, oslobodili od obvinenia, lebo sa jej podarilo dokázať, že dieťa usmrtila mora. Aj lekári totiž konštatovali škvrny na hrudi dieťaťa (viď. Hock 1900: 5).



naruby (vid' tamtiež).<sup>20</sup> Aj ľudom, čo netrúvali noc v posteli, ale na cestách, sa v Čechách odporúčalo nosiť šaty oblečené naopak a tak oklamať moru, ak by chcela obťažovať pocestného (Houška 1856: 59). Ešte dnes – hoci sa už zabudlo na pôvodný zámer zmiast' tým moru – mnohé osoby v Čechách a na Slovensku po tom, čo sa uložia do postele, premiestnia dodatočne papuče, aby sa nenachádzali v tej istej polohe, ako pre uloženie na spánok. V etnografickej literatúry nechýbajú ďalšie rady, ako sa pred spánkom ochrániť pred útokmi mory. V oblasti Poznane sa napríklad odporúčalo spať na jednom alebo druhom boku, podľa miestnych zvyklostí, a s rukami skríženými na hrudi. V Mazovsku sa zase odporúčalo spať na bruchu (porov. Kolberg 1882: 43-44; Töppen 1892: 177). Zväčša sa menilo umiestnenie postele či celého nábytku v izbe, aby sa tým oklamala zlá bytosť (John 1900: 125).

V oblastiach, kde sa verilo, že k smrti alebo premene na moru dochádza po deviatej návšteve zlej bytosti, sa obeť mohla oslobodiť od prenasledovania tým, že more ukázala relikviu a pozvala ju na návštevu cintorína. Tam bolo treba v mene Božom prikázať more, aby odišla, a to toľko ráz, koľkokrát mala styk s obeťou (Košťál 1891: 274). Istý zdroj opisuje moru, ako keby išlo o revenanta, keďže mora, ktorú obeť videla, mala podobu jej zosnulého suseda so strašidelne žiariacimi očami (Grohnman 1863: 209).

Mora môže nasávať krv obeť aj tak, že jej vsunie jazyk do hrdla (Kolberg 1882, s. 39), alebo ju týmto spôsobom môže jednoducho zahrdúsiť (Černý 1898: 416).

Veľmi bežne, najmä však v Poľsku, na seba mora berie podobu mladej príťažlivej dievčiny, no nikdy nepôsobí v tele, kde sídli, ale v nočných hodinách z neho vychádza. Podľa najstarších údajov<sup>21</sup> „vec“ (porov. Wollman 1920a: 15) vychádzajúca z tela nie je presne definovaná, zatiaľ čo zdroje z 19. storočia ju opisujú v najrozmanitejších podobách. V Čechách sa v izbe obeť najbežnejšie zjavuje vo forme slamky, chlpu, bieleho či pozdĺžneho tieňa alebo ako biela mačka. V Lužicku ako tieň, chlpl, slamka, kosť, dúchadlo, mačka, had alebo biela myš. V Poľsku ako slamka, mucha, myš, had, mačka, šteňa, koleso. V Srbsku ako biely chlpl, motýľ, biela kobyľa, mucha či iný hmyz alebo malé zviera.<sup>22</sup> Často sa tiež zjavuje ako žaba či ropucha (Kňazolúcky 1889: 142). Sliezsky *Alp* sa môže ukázať aj ako sivý mužíček a tirolská *Trude* sa často zjavuje ako bytosť obrovských rozmerov, ktorá ale má schopnosť prechádzať najužšími štrbinami do domu obeť, najmä

---

<sup>20</sup> V údolí rieky Mur v Štajersku v 19. storočí do všetkých izieb v hostincoch dávali tzv. *Trudenspiegel*, čiže tri zrkadlá osvetlené žiarou sviec. Mora utiekla z izby zhrozená pohľadom na trojitý odraz svojej tváre (Marx 1901: 180).

<sup>21</sup> Jeden z najstarších zoznamov citácií týkajúcich sa mory nájdeme v Zibrtovi 1889: 210 a nasl.

<sup>22</sup> Zvláštnosťou u Srbov je, že sa mora môže zjaviť tiež ako biely kôň (porov. Machal 1891: 177).

však kľúčovou dierkou. Korutánska *Trude* sa pre zmenu zavše zjavuje ako strapatá starena s plochými nohami a karpavými očami (Wollman 1920a: 15 a nasl.; 1920b: 1 a nasl.).

Zvláštnym prípadom je „mora z lásky“, to jest dievča, ktoré sa stane morou následkom veľkého sklamaní v láske. Medzi slovanskými národmi tento typ mory je zaznamenaný u lužických Srbov a Čechov. Nedá sa ale vylúčiť, že tento druh premeny sa nevyskytoval aj v iných oblastiach. V prípade „mory z lásky“ ochranné prostriedky bývali miernejšie: zavše na zahnanie neblahých následkov postačilo vybiť nešťastnicu po zadku (Černý 1898: 414).

Ako sa zdá, mory predstavujú akýsi tolerovanejší a menej násilný variant vampírov. Títo sa totiž na rozdiel od mory výhradne spájajú s dušou mŕtvych (a ich rozkladajúcim sa telom). V každom prípade, v 19. storočí sa obe postavy v ľudových zvykoch často odlišujú. Napríklad sa vraví, že vampír ochraňuje ľudí so spojeným obočím (Košťál 1891: 273), čiže ochraňuje človeka, ktorý je morou či *morousom*.

Rovnako ako vampír aj mora môže napádať zvieratá, ale v týchto prípadoch je samotné žijúce telo mory telom zvieratá (Košťál 1891: 276). Jeho typickejšou vlastnosťou je, že napáda rastliny, predovšetkým stromy. Napádať stromy prináleží novorodencom s dvoma zubmi, ak skôr než matkin prsník dostanú do úst kus dreva. V takom prípade sa na Morave verilo, že mora nechá na pokoji ľudské bytosti (Kulda 1875: 265).

Mora zjavne nemá dostatočnú silu na to, aby prerazila dvere. Môže sa však pretlačiť cez štrbinu a tak sa dostať k posteli svojej obete. Ani vtedy ale nemá ešte vyhrané. Okrem vyššie zmienených trikov za najúčinnější prostriedok proti útokom mory sa považoval symbol pentagramu, čiže pravidelný hviezdicový päťuholník, ľudovo zvaný „morina noha“ (Zítek 1906: 436).<sup>23</sup> Sám Komenský poznal jeho účinok a radil matkám, aby deťom dávali do rúčky kúsky kriedy, takže budú môcť voľne kresliť, kde sa im zachce (Zíbrt 1911: 373). Účinok pentagramu sa strácal, ak ho nenakreslili jedným ťahom, a naopak zosilnel, ak ho mora spozorovala na poslednú chvíľu (Zítek 1906: 436).<sup>24</sup> Aj v tomto prípade však apotropaická funkcia pentagramu nebola v 19. storočí známa len slovanským národom. Z toho istého obdobia pochádzajú početné svedectvá aj z iných častí strednej Európy.<sup>25</sup> Ďalším veľmi účinným ochranným prostriedkom proti more bolo pokropenie tela a posteľnej prikrývky svätenou vodou. V Krkonošiach však počas

---

<sup>23</sup> Bouchal (1906: 167) zase veril, že sa morina noha vzťahuje na plavúňu jedľovitého (*lycopodium selago*).

<sup>24</sup> Apotropaická moc „morinej nohy“ bola známa v celej strednej Európe (*Schrettelfuß, Albfuß, Trudenfuß, Trudenkreuz*). Opis kolísky z roku 1690, ktorá má pri nohách Trudenkreuz, nájdeme v Kautschovi (1907).

<sup>25</sup> Čo sa týka Štajerska a Tirolska porov. Kautsch (1908: 115) a Dörler (1896: 151).

trojkraľovej noci pred svätenou vodou uprednostňovali použitie troch pentagramov (Košťál 1891: 280).

Za vhodné ochranné predmety proti morám boli okrem iného pokladané bábiky z handričiek, rukoväte metly a sekery, ktoré bolo treba umiestniť proti posteli alebo pod ňu (Černý 1898: 420). Rukoväť metly či doštička na tlčenie bielizne alebo akýkoľvek predmet vhodný na udieranie bolo možné umiestniť ako ochranu proti more pod vankúš (Ulanowska 1887: 99), v iných prípadoch sa uprednostňoval brezový konár (Košťál 1891: 280).

O používaní liečivých rastlín či rastlín vo všeobecnosti na zažehnanie stretnutia s morou svedčia nielen ľudové tradície, ale aj herbár Pietrandreu Mattioliho zo 16. storočia. Mattioli vo svojej knihe radí dva spôsoby: prvým je príprava zmesi čiernych semiačok pivoňky pomletých s medom alebo vínom, druhým spôsobom je mať pri sebe vrecúško s červenou žerušnicou, ktorú treba potom spáliť v dome, ktorý napadla mora alebo iní zlí duchovia (porov. Košťál 1891: 281). Za tým istým účelom bolo známe použitie deväťsilu (*petasites officinalis*), doložené však len v nemecky hovoriacich oblastiach.

Proti bežným chorobám, zvyčajne pripisovaným pôsobeniu mory, sa nám zachoval celý rad tradičných liečebných prostriedkov, ktoré sa však časom nestrácajú, ale naopak, sú stále rozšírenejšie v moderných mestách, aj napriek masívnej konkurencii a ohromným ekonomickým prostriedkom, ktorými disponuje chemicko-farmaceutický priemysel.

Podrobná štúdia z konca 19. storočia, vykonaná na Slovensku, nám umožňuje spoznať, ktoré druhy liečiv sa používali proti rachitíde, bolesti hrdla, mumpsu, bolesti hlavy a vysokým teplotám, teda proti chorobám, ktoré sa pripisovali pôsobeniu mory (Uram-Podtatranský 1896).

Hlavným liekom proti rachitíde bol kúpeľ, do ktorého sa pridával odvar liečivých rastlín ako šalvia, mäta pieporná, dúška materina, rebríček obyčajný (*achillea millefolium*), rumanček, rasca, kostihoj lekársky (*symphytum officinale*) a najmä husia nôžka (*potentilla argentina*).

Proti bolesti hrdla sa zase bežne používala namočená látka, ktorá sa prikladala na bolestivé miesto pred spánkom a pevne uväzovala suchým šalom<sup>26</sup>. Ešte dnes sú známe liečivé účinky cibuľového odvaru, s ktorým možno klokať alebo doň namočiť látku predtým, ako sa priloží na krk, zatiaľ čo sa pravdepodobne stratil zvyk namáčať látku do

---

<sup>26</sup> Kedysi sa priamo na krk prikladal ešte jeden kus látky, a to teplá onuca, práve vytiahnutá z čižmy (Uram-Podtatranský 1896: 76).

mliečného odvaru, do ktorého predtým ponorili lastovičie hniezdo. Hrdlo však možno potrieť masťou z chrenu a lastovičníka alebo ho zabaliť látkou namočenou v odvare zeleru a petržlenu.

Na vykašľávanie sa odporúčalo vypiť nalačno odvar anízu, ibišteka a sladkého dreva zmiešaného s medom.

Radikálnejší bol postup proti mumpsu: bolo treba prehltnúť pušný prach potrebný na jedno nabitie. Okrem toho ešte trochu prachu si chorý dal na jazyk a na podnebie. Nozdry sa však ošetrovali len petrolejom (cit. dielo: 77).

Proti vysokým teplotám ešte dnes obvodní lekári odporúčajú vypotiť sa pod vrstvou prikrývok a perín. Dnes sa však už neprikladajú na telo listy bazy alebo nastrúhaný chren uvarený v smotane. Radikálnejšie liečivá sa odporúčali pri výkyvoch telesnej teploty a pri triaške (cit. dielo: 78 a nasl.).

K silne účinným liekom, používaným často aj proti vampírom, patria prostriedky slúžiace na odpudenie zlej bytosti.

Okrem klasického cesnaku bolo možné natrieť hruď mastičkami rôzneho zloženia, napríklad z bravčovej masti, čierneho korenia, smoly atď. alebo zo slepačieho trusu či detských výkalov, z terpentínu alebo ľudských slín. Vrcholný príklad možno nájsť vo východnom Pomoransku, kde sa ako ochranný prostriedok odporúča nabráť prstami nôh špinu a nakresliť si ňou krížik na čelo (porov. Wollman 1920b: 33), a v Poľsku, kde sa ako vrcholný prostriedok odporúčalo jesť vlastné výkaly (Kolberg 1874: 75). Menej drastickou alternatívou, ale tiež dostatočne odpudzujúcou pre moru, bolo požívanie opraženého jedlo (Houška 1855: 46).

Zdá sa, že tieto spôsoby sa, aspoň v strednej Európe, už nepoužívajú<sup>27</sup>.

More uvádzajú do „ľudskejších“ dimenzií spôsoby, ktoré Wollman označil ako „preklínanie“, „sľuby“ a „vyháňanie“. Ide o úkony, ktoré vykonávala obeť na svoju ochranu.

Keďže sa preklínanie zvyčajne prenechávalo na predstavivosti obeť, zaujímavejšie sú sľuby, ktoré sa dávali more. Jeden z najbežnejších motívov bol „vráť sa zajtra“. Išlo o prípad, keď na nasledujúci deň mala prísť na návštevu konkrétna osoba, nositeľka mory. Keby totiž dostala kúsok chleba a jedla, viac by sa nevrátila (príklady možno nájsť vo Wollmanovi 1920b: a nasl.). Po svojom odhalení by sa už hanbila obťažovať vyhliadnutú

---

<sup>27</sup> Na Balkáne sa proti morám okrem cesnaku používali aj zelené orechy a kravský trus (viď Burkhartová 1966: 234). Keďže podľa autorky bolo treba kravský trus nazbierať pod kríkom hlohu, Paul Barber (1988: 63) z toho usudzuje, že kombinácia silne zápachajúcich látok spolu s ostrými bodliakmi sa považovala za silnejší ochranný prostriedok.

obeť. Blahoslav Vísek (1902: 277) poznamenáva, že človek-mora si často neuvedomoval svoje nočné rozpoltenie, pretože kým mora pôsobila svojimi čarami, ženské telo, v ktorom prebývala, bolo ponorené v hlbokom spánku, „bez duše, ako mŕtve“. Iba na nasledujúce ráno, po návrate mory do tela, mohla osoba-nositeľka znovu nadobudnúť životaschopnosť. Z tohto dôvodu, ak by bola mora počas noci poranená alebo zabitá, v tom istom okamihu by aj nositeľovo telo utrpelo rovnaké následky (viď tamtiež).

Vyháňanie sa zakladalo na presvedčení, že Mora bude rešpektovať svätcov a kresťanské symboly.

*„Mora, mora, mora morová, nepribližuj sa k môjmu lôžku, Panenka Mária ti zakázala, aby si sa priblížila k môjmu lôžku“ (Košťál 1891: 279),*

sa jej hovorilo pred spánkom, inak jej hrozilo, že bude musieť vykonať nesmierne namáhavú prácu:

*„Mora, mora, mora morová, nepribližuj sa k mojej izbe, kým neporátaš všetky zrnká piesku v mori, všetky hviezdy a všetky cesty (alebo povrazy) na zemi“ (Houška 1854: 526).*

Počas jedného tirolského vyhánania sa Trude prikazuje nielen, aby sa vzdialila od domu a statku, ale aj – nie bez štipky horalského egoizmu – aby išla „do iných domov“, čo najďalej:

*„Trude, zakazujem ti vstúpiť do môjho domu a na môj statok, zakazujem ti vstúpiť do maštale ku kravám a koňom, zakazujem ti vojsť na moje lôžko, aby si ma nepošliapala. Chod' do iného domu a prejdi cez hory a cez Zaunstecken a cez všetky vody, aby sa zas do môjho domu vrátil vytúžený deň“ (Dörler 1896: 150).*

Ak sa podarí moru chytiť, možno na ňu aj zaútočiť (porov. Košťál 1891: 276 a nasl.). Stačí jej hodiť vankúš medzi nohy, aby ostala po celú noc nehybná, až do rána, keď bude možné zistiť jej ľudskú podobu, a tým odhaliť jej totožnosť. V iných prípadoch sa po jej chytení a znehybnení<sup>28</sup> zjaví už o tretej hodine (Kolberg 1882: 39). Iným veľmi bežným spôsobom zaručujúcim pokojný zvyšok noci je schmatnúť moru a priklincovať ju na múr. Josef Košťál rozpráva príbeh kováča, ktorý počas noci pripevnil slamku na dvere

---

<sup>28</sup> Kolberg (1874: 75) však tvrdí, že je veľmi ťažké ju chytiť, pretože je „vrtká ako mačka“.

a na druhý deň na tom istom mieste našiel svojho krstného otca zaveseného o šaty na klinci. V iných prípadoch stačilo mať poruke vedro či veľký hrniec. Keď bola mora chytená, na druhé ráno sa ukázala vo svojej ľudskej podobe. Tento spôsob použil istý tkáč, ktorý rozprával, ako sa mu na tretí pokus pošťastilo ukryť do hrnca moru, ktorá ho sužovala. Na ďalší deň našiel pod hrncom starenu, ktorá žobronila o milosť, ale predovšetkým zaprisahávala tkáča, aby nevyzradil na verejnosti jej dvojitú existenciu, za čo mu sľubovala, že sa vzdá čarovania. Tak sa tkáč oslobodil od svojho trápenia.

Známe sú aj prípady, keď bola mora zničená (napríklad zlomením slamky, ktorá sa našla v miestnosti) a v tom istom okamihu zomrela osoba, v ktorej prebývala (Grohmann 1864: 24). Inokedy zase, po útoku nožom na moru, sa na druhý deň našlo pri nohách postele ľudské telo s rovnakými poraneniami (Kolberg 1882: 39). Preto mora radšej neobťažovala osoby, ktoré pri sebe mali zbraň alebo predmet vhodný na bitie.

Tvrdom útokom proti more sa však mohol zvrtnúť proti útočníkovi. Človek neriskoval iba prehru v tomto súboji, ale mohol dokonca spôsobiť ujmu sám sebe. Nič totiž nevylučovalo možnosť, že sama napadnutá osoba je tiež morou. Klasický prípad uvádza poľský etnograf Oskar Kolberg (cit. dielo: 43). Ide o udalosť z roku 1882 v Ostrešove, kde istý mládenec po tom, čo nožom zabil moru, ktorá ho dávnejšie trýznila, mal na druhý deň celé telo pokryté jazvami po bodných ranách.

K prostriedkom ochrany proti more, ktoré nechávajú otvorené viaceré interpretačné možnosti, patrí napríklad podbradok mŕtvoly (Košťál 1891: 280) alebo požitie vývaru z hlavy mŕtveho človeka, ktorý pripravila istá cigánka v Bielych Karpatoch, aby ním vyliečila choré dievča (porov. Wollman 1920b: 45).

Vo východných Čechách pred útokmi mory mužov ochraňovalo ženské uhryznutie; aby mali pokojný spánok, šestonedielky v Krkonošiach museli naplúť na bochník chleba, potom ho pobožkať a napokon spáliť. Rovnako vo východných Čechách vedľa postele kládli bochník chleba alebo prevrátený tanier s jednou omrvinkou (Košťál 1891: 279-280).

Pri ďalšom skúmaní etnografického materiálu, najmä ak sa presunieme do nemeckého hovoriaceho prostredia, mora začína nadobúdať stále hmlistejšiu podobu, ovplyvnenú kresťanskou demonológiou, čoho dokladom je napríklad fakt, že môže jazdiť na capovi, alebo že roh tohto capa má apotropaickú funkciu. Tieto vzájomné vplyvy však presahujú zameranie našej práce, hoci nechávajú nezodpovedané množstvo otázok, ktorých odpoveď v budúcnosti bude zrejme predmetom hlbšej analýzy etnografických údajov, najmä z oblasti strednej a východnej Európy.

Charakteristickejší je motív, ktorý Wollman (1921: 10) nazval „morina svadba“. Keď sa mora, ktorú chytil slobodný mládenec, premení na pôvabnú dievčinu, môže si vziať za muža svoju bývalú obeť (alebo, podľa iného variantu, sa stane jeho slúžkou). Z príbehov však vieme, že toto dievča-mora má svoj život inde a že sa teda do pôvodného bydliska vráti, len čo to bude možné. V motívoch, ktoré pozbieral Wollman, totiž vždy narážame na skutočnosť, že aj samotná mora sa akýmsi spôsobom dostala do područia muža. Nemohla opustiť miestnosť, kde ju polapili, iným spôsobom, ako cez štrbinu (zvyčajne kľúčovú dierku), ktorou vošla. Jej deti boli dôležitým prostriedkom pre jej oslobodenie, pretože len čo dorástli, mohli otvoriť upchatú dieru. Muž sa teda napokon ocitol znovu sám, s deťmi odkázanými na výchovu bez potrebnej matkinej opatery. Za odmenu sa však naučil spôsob, nenásilný a zároveň krutý, ako sa zbaviť mučivých bolestí v hrudi a hrdle.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Vzhľadom na vlastnosti mory, dalo by sa toto slovo slovanského pôvodu preložiť do taliančiny bez väčších ťažkostí ako *striga* (tal. „strega“). Avšak z toho istého latinského koreňa sa v poľštine a v rumunčine odvodzoval názov klasických vampírov, to jest nečistých mŕtvych, ktorí sa vracajú do sveta živých v ľudskej podobe. Talianske slovo „strega“ sa do slovenčiny prekladá ako *čarodejnica*, čiže tá, ktorá má moc konať čary. Ostatne, schopnosť premeniť sa je tiež kúzlo, v prípade mory ale ide vždy o čary s negatívnym dopadom. Používanie slova „mora“ lepšie evokuje záporné vlastnosti týchto kúziel vzhľadom na koreň slova *mor-* tvoriaci v románskych jazykoch základ slova „morte“ (slov. „smrť“) a v slovanských jazykoch označuje epidémiu.

**O několika vampyrických postavách  
v kulturních tradicích Středního východu,  
starého Řecka a Říma**



## O několika vampyrických postavách v kulturních tradicích Středního východu, starého Řecka a Říma\*

V akkadské verzi sumerského mýtu *Inannin sestup do podsvětí* ("Sestup Išтары do podsvětí") by Ištar byla schopna učinit cokoliv, aby opět spatřila svého milovaného manžela Tammuze: hrozí zkázou světa tím, že zničí podsvětí: mrtví by pak vystoupili na svět a pohltili by všechny živé. Tatáž Ištar se často uchýlovala k ničení lidských i božských bytostí svébytným způsobem: se svými milenci se oddávala sexuálními hrátkám se záměrem vysílit je k smrti. S obdobným chováním se setkáváme i u její sukuby Lilitu a u jejích kněžek, které se jak známo oddávaly posvátné prostituci na počest bohyně Ištar (Corradi Musi 1995: 11).

Motiv návratu mrtvých z podsvětí je přítomen jak v sumerské, tak v akkadské kultuře. V asyrském období byly uctívány i jiné přízraky, jejichž názvy vycházejí ze sumerské náboženské tradice: přízraky inkuby (*lil*) a sukuby (*lilit*). Pravděpodobně se však v sumerské kultuře v případě *lil*, *lilitu* a *ardat* jednalo o dosud neantropomorfizovanou představu větru a bouře, a až semitizací mezopotámské kultury Akkadů a Asyřanů vznikli z *lil*, *lilitu* a *ardat lili* démoni zlé a chlípné povahy (Petoia 1991: 38), noční přeludy, později dobře známé z historie čarodějnictví. V tomto ohledu je nutno připomenout *Ardat Lili*, nazývanou "panna bez mléka". Jde zřejmě o ženskou bytost, která obcuje s muži, aniž by se kdy mohla stát matkou, avšak schopná muže pobláznit, kdykoliv se jí zachce (Furlani 1928: 176).

Je známo, že vedle těchto typů božstev již Sumerové a Akkadové věřili v existenci ducha zemřelých, kteří opouštěli své hroby a pronásledovali živé (Bassi 1899: 98). Upířské rysy těchto postav, v pozdější semitské tradici shodně označovaných za "démonické", jsou obzvláště zjevné z následující exorcistické formule, pocházející z období mezi 1500 až 1200 př. Kr. (Petoia 1991: 39):

*Ať jde o mrtvého či o zloděje...  
nebo o zlovolný přízrak...  
nebo o lilu či lilitu, anebo o jejich služebnou,  
kteří se usadili v domě nejmenovaného,  
syna nejmenovaného,*

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: I.BUDIL-M.ULRYCHOVÁ (EDS.), ANTHROPOLOGICKÉ SYMPOSIUM II., NEČTINY 4.7.-5.7.2002, DOBRÁ VODA U PELHŘIMOVA, ALEŠ ČENĚK 2003, S. 218-228.

*aby jej přemohli či zabili,  
nehnou se odtud a vyvolávají v domě zmatek,  
berou jeho obyvatelům rozum a rvou jim vnitřnosti,  
takže oči lidí už vyplakaly všechny slzy.*  
(Castellino 1977: 720).

To, že původcem bolesti jsou zemřelí, dokládá i následující pasáž:

*Bolest hlavy přichází z podsvětí.  
Má tvář démona a tvar větrného víru,  
jeho podoba je nejasná.  
Tvář temnou má jak stín hlubokého lesa.  
Jeho ruka je léčka, jeho noha je past...  
Spaluje údy, ničí a řádí v těle.  
Je nemocí, co svírá údy,  
jako by byly nádobami z hlíny... (Moscati 1961: 42).*

Tato "bolest hlavy" je tedy antropomorfizována.

U Hebrejců, dalšího předovýchodního semitského národa, je Lilitu nazývána Lilith. První zmínka o ní se nachází již v Bibli a v překladu znamená "sovu" (*Izaiáš XXXIV*, 14). Ve středověké rabínské tradici se již setkáváme s podrobnějším popisem Lilith: je nevěrnou manželkou Adama, první ze čtyř manželek d'ábla a především pronásledovatelkou novorozenců. Ačkoliv etymologii jména Lilith z hebrejského *laila* ("noc") lze vyloučit, je faktem, že se její neblahé činy odehrávaly zejména v noci. Její zjev a hlavně způsob jejího působení ještě ve středověkých hebrejských komunitách velmi silně připomínají slovanskou moru. Lilith mohla zabít všechny děti, které byly hříšně zplozeny, a to i s legální manželkou, avšak při aktu v nedovolené koitální pozici.

Další "morou" v mezopotámském světě, jejíž vlastnosti jsou z tradice dodatečně zřetelné, je *Lamaštu*, která ženám přerušuje těhotenství a bere jim děti:

*Přineste mi vaše chlapečky (říká ona),  
abych je mohla nakojit,  
a vaše děvčátka, abych na ně dohlížela,  
k ústům vašich dcerušek chci přiložit svůj prs. (di Nola 1987: 138).*

*Lamaštu* je považována za bohyni a "cizího klienta" bohyně Ištar (Furlani 1928: 337). Bydlí v horách nebo přebývá v rákosu. Její obličej je bledý jako hlína. Má oslí zuby a rve jako leopard či lev, v ruce podobných pěně drží hady, černý pes a prase ji koušou do prsou. Na reliéfních vyobrazeních sedí na oslu. Lamaštu je prostitutka vzteklé a divoké povahy. Kamkoli přijde, působí zlo a vyvolává zkázu. Je masožravá a pije krev.

Její ideogram zní *RAB-KAN-ME*, přičemž první znak zřejmě znamená "dítě". Sama se vrhá především na bezmocné děti (Furlani 1928: 338). Alfonso di Nola (1987: 139) se domnívá, že jde "o zpodobnění nebezpečí neplodnosti a sterility, jež ohrožuje společnost".<sup>30</sup> Nevíme s jistotou, zda Babyloňané vědomě považovali Lamaštu za "upíra". Je však známo, že se v jednom asyrském zaříkadle objevuje v kategorii *ekimmu*, tj. jako obecná představa zemřelého, který se vrací na svět živých, aby je trýznil, a to zejména pokud nebyl pohřben se všemi náležitými poctami a nebyly pro něj vykonány potřebné oběti a úlitby (Fossey 1902: 35).

Oba klíčové momenty regeneračního cyklu, eros a smrt, mají tedy původ v záhrobí. Ištar, nebo přesněji řečeno Inanna-Ištar, je zřejmě hermafroditním splynutím sumersko-akkadské bohyně lásky a války (Eliade, 1976a: 72) a ztělesňuje "jeden z výrazů agrárního cyklu, který převládá v představách antického orientu" (Moscati, 1987: 43). Rovněž charakteristika hebrejské Lilith připomíná cyklus obnovy, a to jednak díky sémantické asimilaci se sovou, známým symbolem smrti a regenerace (Gimbutas, 1989: 194), jednak souvislostí s egyptským božstvem Neith, známým v Libyi jako epifanie Lilith, která byla podle Platóna uctívána v epoše takzvaného matriarchátu (Graves, 1955: 44).

Existují rovněž doklady o přítomnosti čarodějnic a čarodějů v Mezopotámii. Je zajímavé, že v jistém smyslu jsou tyto "lidské bytosti" schopny vykonávat mnohé zlé činy, které jsou jinak přisuzovány přírodním bytostem zvaným "démoni". Pocházejí-li ze záhrobí, jsou běžně nazýváni "upíry". Jak správně podotýká di Nola (1987: 140), "všechna nebezpečí, která pocházejí z čarodějnictví, lze redukovat na jedno velké riziko: útěk od života".

---

<sup>30</sup> V jiném zaklínadle, pravděpodobně sumerského původu, je zmínka o bytosti, jež ničí sexuální rytmus takto:

*Sebral kojenci jeho potravu,  
sebral ženě její měsíční krvácení,  
sebral mladíkovi jeho mužnou sílu.* (Rinaldi 1957: 86).

Zajímavá je i Rinaldiová poznámka, že toto zaklínadlo bylo namířeno proti šamanovi (*ibid.*).

Souvislost mezi šamany-čarodějnicemi(čaroději)-upíry je ještě zřetelnější, pomyslíme-li na vztah mezi zlovolnými bytostmi vstávajícími ze záhrobí a zlými jevy atmosférickými.<sup>31</sup>

Mor nebo jiné nemoci infekčního typu jsou přenášeny například jihozápadními větry, které řídí Pazuzu, král "zlovolných duchů větru", napůl člověk a napůl (v horní části těla) pes.<sup>32</sup> Víme však, že bohem, kterého v babylonsko-asyrském prostředí spojovali s tímto druhem nemocí, byl Nergal, vysoké božstvo spjaté s vegetativním cyklem.<sup>33</sup>

Nejlepším způsobem, jež Babyloňané používali k obraně proti nemocem nebo proti *etimmu*, stínům rozličných mrtvých, kteří zemřeli krutou a náhlou smrtí, byly obětiny a úlitby na hrobech zemřelých a zařikání. Díky opakování slov a jmen nevyvolával přednašeč fiktivní obrazy, nýbrž skutečnou situaci, jejíž realita byla analogická té původní (di Nola 1987: 142). V případě upírských postav bylo tedy běžné, že nejčastěji se opakovala slova *shurpu* ("spálení") a *maqlu* ("hoření").

Na základě zmíněných úvah musíme odmítnout závěr, který se často opakuje v literatuře věnované upírům (srov. např. Summers, 1929), že totiž představy o upírech, včetně slovanských, mají původ v klasickém starověku.

Příčinou tohoto omylu je skutečnost, že postavy nejpodobnější takzvanému slovanskému upírovi byly nalezeny právě v řeckém a latinském prostředí, a také fakt, že tato oblast starověkého světa byla dosud lépe poznána díky bohatší tradovaným materiálům. Týká se to i velkého rozšíření a popularity jež se těšily typicky "upírské" slavnosti jako *antheístéria* v Řecku nebo *lemuria* v Římě. Sledujeme-li tuto stopu zpátky v čase, zjistíme, že etymologii jména jedné z nejdůležitějších upírských bytostí latinské tradice, *lamia*, odvodil Robert Graves (1955: 205) od hebrejské Lilith, jež se k Římanům dostala prostřednictvím libyjské Neith.<sup>34</sup>

Při překládání životopisu pythagorejce Apollonia z Tyany, sepsaného Flaviem Filostratem kolem roku 200 po Kr., použili překladatelé – i když to na první pohled vypadá jako anachronismus – zcela správně výraz "upír" pro překlad řeckého slova *empusa*

---

<sup>31</sup> Charles Fossey (1902) sebral řadu příkladů z mezopotámské literatury, z nichž je tento vztah zřejmý. Dalšími bytostmi, jež jsou spřízněné s Lamaštu a *ekimmu*, jsou *utukku*:

*Slouží osudné bouři;*

*Jsou smrti prohánějící se za kořistí po celé zemi,*

*Jsou to převeliké bouře, které se snášejí z nebeských výšin.* (Fossey, 1902: 207).

<sup>32</sup> Rovněž *Lilu* bývá zobrazována se psím tělem, hadím ocasem a býčím falem (Furlani 1928: 343).

<sup>33</sup> Je zajímavé, že ve stejném období byl Nergal totožný se Šamašem, Bohem Slunce. Giuseppe Furlani však preferuje magicko-šamanské rysy tohoto božstva, ve smyslu černé magie.

<sup>34</sup> *Lamyros* znamená "hltavý, žravý" (od *laimos* "hrdlo, chřtán"). *Lamia* byla údajně „sexuální polykačkou“, i když je v některých případech ironicky zobrazována se "zcela jistě neženskými" atributy (Kereny 1951: 37).

(*Filostratos IV*: 200), které označuje podobnou postavu a v mnoha literárních památkách se vyskytuje vedle latinského *lamia*. Klasická mytologie umísťuje původ *Lamie* do Libye, kde vládl král Belus. Lamia byla údajně jeho půvabná dcera, která porodila několik dětí poté, co se stala Diovou milenkou. Héra v zajetí žárlivosti zabila všechny tyto potomky, s výjimkou Skyilly. Lamia se tehdy proměnila ve zvrhlou matku, která požírá děti a má hrůzně znetvořený obličej. Vypráví se, že Zeus jí propůjčil moc vyjmout si oči z důlků a kdykoliv si je vrátit zpět; tyto vyjmuté oči mohly stále vidět, i když ona spala. Lamia během spánku neútočila, avšak v bdělém stavu bloudila tmou jako zlověstný přízrak bažící po krvi, vrhala se na děti a vysávala z nich krev do poslední kapky. Kromě toho byla schopna přeměňovat se v jakoukoli bytost (Kereny 1951: 37).

Z upířských postav slovanského folklóru připomíná *lamia* především *polednici*, neboť jí byly připisovány náhlé a záhadné nemoci propukající za letního parna. Podle jiné tradice byla zhoubnou středomořskou bytostí: zjevovala se v okolí Parnasu, a jestliže tam v poledne nebo o půlnoci nějaký mladík zpíval nebo hrál na flétnu, uchvátila ho s úmyslem vzít si ho za muže. V případě, že se bránil, usmrtila ho.

Podle byzantského tzv. Suidova slovníku (X. stol.?) je *empusa* "ta, jež vniká násilím" (*Suidae Lexicon II*: 263) a je démonem *sukubou*, neboť se s mužem spojuje v submisivní pozici, v noci nebo během poledního klidu, aby z něj vysála veškerou životní sílu, a tím jej usmrtila (Summers 1929: 2). *Empusa* a *lamia* na sebe mohly vzít mnoho podob, mezi jinými např. podobu feny, krávy nebo krásné dívky. Setkáváme se s ní například v Aristofanově komedii *Žáby*, kde se zjevuje během rozhovoru, který spolu vedou Dionýsos a Xanthias. Také v tomto případě překladatel správně zvolil termín "upír":

XANTHIAS: *Ach, slyším zrovna šustot nějaký!*

DIONYSOS: *Kde, kde?*

XANTHIAS: *Tam vzadu!*

DIONYSOS: *Tak jdi dozadu!*

XANTHIAS: *Ne, je to vpředu!*

DIONYSOS: *Tak jdi přede mnou!*

XANTHIAS: *Ach, bože, vidím šelmu obrovskou!*

DIONYSOS: *Jak vypadá?*

XANTHIAS: *Je hrozná – její vzhled se stále mění. Byla jako vůl, a teď je oslem – teď se změnila zas v čarokrásnou ženu –*

DIONYSOS: *Kde je, kde, ty jeden hňupe? Hned se do ní dám!*

XANTHIAS: *Už není ženou – už je z ní zas pes!*

DIONYSOS: *Můj bože, to je UPÍR!*

XANTHIAS: *Plamenem mu hoří celý obličej!*

DIONYSOS: *Ach, kam ach, kam se mám teď schovat?*

XANTHIAS: *A kam já?*

Výše zmíněný Filostratos nám zanechal popis *empusy*. Jeho Apollonius vysvětluje, že jedna *empusa* si chtěla vzít za muže jistého Menippa z Lýkie. Podle Apollonia je *empusa* bytostí schopnou se zamilovat, avšak její láska "se soustřeďuje na sexuální ukojení, a především na lidské maso; k těmto hrátkám láká ty, které chce pozřít" (*Filostratos IV*: 201). *Empusa* se pak sama přiznává Apolloniově, že se živí těly mladíků, "protože mají čistší krev" (*ibid.*). Apollonius však zaujal postoj lovce upírů, neboli "živého upíra", či "bílého šamana", jenže v dobové společnosti již charakteristické příznaky těchto léčitelských bytostí upadly v zapomnění. Vyprávělo se o něm, že se mohl proměnit ve zvíře, nebo po svém "skonu" vystoupit na nebe a odtud se vrátit na zem. V helénském světě však už nebylo místo pro šamany, a proto Apollonius, podobně jako mnozí jeho následovníci v pozdějším období, musel čelit obvinění z praktikování černé magie.

Pozornost vědců se soustředila více na zlovolné mytologické postavy než na živé bytosti z masa a kostí, které jim z nejrůznějších důvodů musely čelit. Mezi jinými podrobně popsány postavami latinského světa nacházíme *striges*, připomínající svými somatickými rysy ptačí bohyni mladšího paleolitu, obzvláště balkánského (viz Gimbutas 1989: 31). Nešlo pouze o *streghe* nebo *strighe* (čarodějnice), známé později z románských jazyků, nýbrž o noční ptáky. Pro *strigy* bylo charakteristické, že za noci létaly k dětským kolébkám, aby mohly pít krev dětí, a že vydávaly strašlivý řev. Jeden z prvních popisů *strig* pochází od Ovidia (\*43 př. Kr.):

*Jsou tam draví ptáci, ne takoví, co loupili potravu z úst Fineových, ale vypadají takto: mají velkou hlavu a strnulý pohled, zobák a zahnuté drápy dravého ptáka a halí je bílé peří: létají v noci a hledají děti bez chůvy, kradou je z kolébek a hubí je. Vypráví se, že svým dravčím zobákem rvou kojencům vnitřnosti a plní si vole vysátou krví. Jsou nazýváni SÝCI, neboť za noci strašlivě křičí* (Ovidius: 131-141).

Další doklady o *strigách*, opět v souvislosti se sáním krve, nacházíme u mnoha jiných antických autorů, například u Horatia (*Epodon V*), Marca Annaea Lucana (*Bellum*

*civile* n. *Pharsalia* VI) nebo u Propertia (*Elegiae* IV-V), kde se mluví o jejich schopnosti sát lidskou krev.

Velmi podobné *strigám* jsou *sirény* v řecké tradici. I ony, ještě předtím, než z nich moderní mytologie učinila ženy-ryby, byly původně nejspíš ženy-ptáci. V *Suidově slovníku* se můžeme dočíst, že "podle zapisovatelů mýtů jsou sirény zvláštní druh ptáků s ženskou tváří, kteří lákají námořníky písněmi nevěstek", zatímco Paul Shorey je v *Encyclopædia of Religion and Ethic* definuje jako "škrtiče" s lidskou hlavou, často s ženskými prsy a pažemi a s drápy místo nohou (Shorey 1920: 577). Homér (*Odyssea* XII, 52) se nezmiňuje o jejich vzezření, ale praví, že to jsou dcery země, jež lákají námořníky na svůj ostrov, kde se povalují nahromaděné kosti a údy jejich předchozích obětí. Na jedné z nejstarších dochovaných váz atticko-korintského typu byl pod vyobrazením ženy s ptačí podobou rozluštěn nápis "*Siren eimi*", "jsem siréna" (Daremborg-Saglio 1873-1919, III: 1353).

Mezi vědci panuje shoda - přiřazují postavy sirén k početné skupině harpyjí, erínyí a lamií a spatřují v nich duchy smrti, to jest jednoduchou variantu základní představy okřídlené duše dychtící po krvi a sexu (Rhode 1899: 416).

Sirény údajně měly, zejména podle Tertulliana (*Apologeticum* VII: 5), ústa potřísněná krví následkem sexuálních lovů; podle jiných představ měly být příčinami polucí, nikoli nočních, nýbrž těch, které se mužům přihodily během odpoledního spánku.

Někteří ze současných vědců zabývajících se vampyrismem odmítají připustit morfologickou příbuznost mezi dvěma různými kulturními tradicemi, v tomto případě mezi tradicí slovanskou a klasickou (Perkovski 1989, Corradi Musi 1995, Introvigne 1997), zřejmě v polemice s Montaguem Summersem (1929), který nacházel původ "slovanských upírů" v tradici klasického světa. Je pravda, že je nemožné rekonstruovat genezi takzvaného slovanského upíra zpětně až do období klasické antiky a starověkého Předního východu; taková geneze je navíc velmi nepravděpodobná. Faktem však zůstává, že i když přidržíme běžně užívané definice "upíra" nebo "vampýra", jak se nám dochovala z moravských, slezských a balkánských dokladů, najdeme ve starověkém Řecku, přinejmenším v jednom doloženém případě, analogii s "nemrtvým" upírem, byť v ženské podobě - totiž mrtvolu, která nepodléhá zkáze a uchovává si duši. Tento příklad je doložen u Flegonta z Trallů, propuštěnce císaře Hadriana (2.stol. po Kr.), který sděluje jako "očítý svědek".

Epizoda o Filinnioně a Machatovi, kterou Flegonés z Trallů vypráví, se odvíjí způsobem typickým pro příběhy o upírech ve střední a východní Evropě, včetně kremace

upíří mrtvoly. Pokud by tento doklad nestačil, můžeme ještě připomenout přízrak Caligulův, který se podle Suetonia (*Vita Gai*, 49) dopouštěl strašlivých činů v okolí svého hrobu a na místě, kde došlo k jeho zabití, dokud nebyl pohřben svými sestrami.

V představách starých Římanů se tedy setkáváme s prvkem, který se vyskytuje i u nejznámějších upírů "slovanské oblasti", že totiž upíry se mohli stát lidé, kteří se za svého života odlišovali ničemnými činy nebo vrozenými anomáliemi.

Podle Apuleia<sup>35</sup> se lidé, kteří konali dobro, po smrti stávají *Lárami*; naproti tomu, jestliže šířili zlo, stávají se *lamiae*, anebo *Dèi Mani*, je-li jejich kvalifikace obtížně posouditelná. Podle tohoto citátu se lidská duše, i ta dobrá, stává démonem. Setkáváme se tu s pojetím podobným tomu, jež vyjádřil Hésiodos a po něm Sókrates a Platón, a podle něhož *daimones* byli duchové konající dobro a těšící se vážnosti. Lze říci, že obecně tu jde o princip vztahu mezi živými a zemřelými, jenž zahrnuje lásku i strach; tento princip je společný všem světovým kulturám, a proto se neomezuje pouze na jeden kulturní nebo časový prostor.

---

<sup>35</sup> Ve skutečnosti jde o citát ze svatého Augustina (*De Civitate Dei*: 642-643).



**Был ли Вампир демонологической  
фигурой?**

## **Был ли Вампир демонологической фигурой?\***

Если бы Вампир своевольно не занял главенствующего места на киноэкранах мира, не стал главным героем множества романов и предметом рассмотрения в различного рода научно-исследовательских трудах, то сегодня нашу задачу можно было бы решить намного проще. Достаточно было бы сослаться на этимологию слова «вампир» («упырь») и на трактаты, написанные в Западной Европе в середине XVIII века, исключив, таким образом, все возможные случаи отождествления фигуры вампира с образом демона в христианской теологии.

За долго до того, как бедный Влад III Тепес Дракула (XV в.) вступил на западноевропейскую литературную сцену конца XIX века, в глазах габсбургских административных и царских авторитетов (а позже этнографов) он, Дракула, принадлежал именно ко мнимым, созданным народной фантазией персонажам-мертвецам, которые возвращаются, чтобы истязать крестьян различными болезнями. Зачастую, но не всегда вампиры пили кровь своих жертв, тем самым их убивая.

Проблему взаимоотношения между Вампиром и Дьяволом, как мы упомянули, обсуждали уже первые исследователи вампиризма, побуждаемые заниматься данной проблематикой папской курией в Риме сразу после того, как до Западной Европы дошли первые известия о моравских, силезских и сербских вампирах. Например, архиепископ из Трани Джузеппе Даванзати (1665-1755) и аббат из Сенонес Аугустин Калмет (1672-1757) – два самые признанные эксперта римской церкви по вопросам теологии – категорически исключали уравнение: Вампир равняется Демону. Грехи (скорее, недостатки) Демона были, наверное, всегда определённым образом терпимы Богом, который пользовался ими для того, чтобы искушать, испытывать человека. В то же время действия Вампира были настолько чудовищными и жестокими, что если бы они принадлежали Демону, то в таком случае необходимо было бы допустить необыкновенную, поистине безграничную степень терпимости Всевышнего, что для католической доктрины было совсем неприемлемым.

Кроме того, вышеназванные теологи исключали теорию, согласно которой возвращение к жизни мертвеца происходит при непосредственном участии Демона,

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: W.KOWALCZYK-A.ORŁOWSKA (EDS.), MOTYWY DEMONOLOGICZNE W LITERATURZE I KULTURZE ROSYJSKIEJ XI-XX WIEKU, LUBLIN, WYDAWNICTWO UNIwersYTETU MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ 2004, s. 9-15.

являясь таким образом делом его рук. Против такого взгляда особенно живо выступал Калмет (1746: 204), называя эту теорию невозможной и «легкомысленной» на том простом основании, что для христиан возвращение жизни является привилегией, исходящей исключительно от одного только Бога (там же; Даванзати 1774: 73).

Опираясь на подобные высказывания, выступления ведущих теологов, римская церковь не преминула занять позицию чистого скепсиса по отношению к проблематике Вампиров, призвала «самых разумных людей» не верить в «обманчивые выдумки фантазии» (Ламбертини 1749: 323-324), то есть, грубо говоря, не заниматься вампиризмом.<sup>36</sup>

В этнографических обзорах, посвящённых народным суевериям в отдельновзятых регионах Центральной и Восточной Европы XIX века,<sup>37</sup> практически всегда сталкиваемся с верованиями в Вампиров, находим описание ритуалов, которыми крестьяне оберегали себя и других от пагубного их воздействия. Замечателен факт, что о Вампире часто говорили в тех главах, где речь шла преимущественно о колдуньях и дьяволе.<sup>38</sup> Такое смешение вызывает у нас подозрение, что исследователи не ломали голову над теоретической проблемой, куда же поместить фигуру Вампира, считать ли его демоническим существом или же нет?

Такой традиции придерживался, к сожалению, и автор монументального, содержательного, но, вероятно, малочитаемого исследования о Вампирах, чешский историк-позитивист Франк Воллман (...-...), по праву считаемый на Западе крупнейшим вампирологом первой половины XX века (Воллман 1920-23).<sup>39</sup>

Неоспоримым фактом все же остаётся, что могилы Вампиров, относящиеся к периоду, без всякого сомнения исключающему наличие верований в Демона, зачастую обнаруживают в Центральной и Восточной Европе.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Дискуссия о сущности Дьявола, напротив, остается все ещё актуальной для католицизма. Прямые выступления по этому поводу принадлежат папе Павлу VI и Яну Павлу II (см. ди Нола 1987: 547-551).

<sup>37</sup> Один библиографический указатель, относящийся к этнографическим исследованиям в России XIX века, был разработан в 1891 г. Н.Ф.Сумцовым.

<sup>38</sup> Одну статью, посвящённую Вампиру, можно также найти в Русском демонологическом словаре (Новичкова 1995: 547-551)

<sup>39</sup> Критика, которой Массимо Интровинь подверг Франка Воллмана из-за того, что он считал несомненно демоническими четыре фигуры, которым посвятил своё исследование, то есть, Мору, Ревенанта, Вампира и Волкодава, не кажется особо основательной и, скорее всего является результатом плохой интерпретации текста, написанного по-чешски (Интровинь 1997: 45). Интровинь ссылается на одно исследование Яна Перковского (1992), которого в моей библиотеке пока нет.

<sup>40</sup> Автору пришлось посетить подобные могилы в некрополе города Будеч в центральной Чехии. Описание одной части посещённого некрополя можно найти в книге Ивана Крутины (1992).

Тем не менее некоторые элементы, как исторического, так и морфологического характера, как думается, все-таки подтверждают более тесную связь между миром Вампиров и другой нечисти, на которую после волны демонологического психоза, начиная с позднего средневековья, начали обращать повышенное внимание как гражданские, так и церковные репрессивные органы.

Со строго исторической точки зрения можно признать, что российские демонологи, то есть проповедники, теологи и судьи, боровшиеся с так называемым «народным суеверием», были менее активны, чем их западные коллеги, и это несмотря на то, что среда народных воззрений в России создавала куда более плодородную почву, тем самым предоставляя бóльший простор для беспокойства и возможных истерий в среде демологов. По дошедшим до нас письменным свидетельствам с XIV в. нам известно о судебных процессах против лиц, обвинённых в колдовстве. Речь зачастую шла о людях, так или иначе связанных с московским двором, которые при наличии обвинения в колдовстве просто-напросто могли быть легче осуждены (Калничай 1994: 191). Другой специфически русской особенностью является, например, тот факт, что только в немногих дошедших до нас судебных актах в колдовстве обвиняются женщины. В большинстве случаев разбирательства касаются лиц мужского пола, в то время как на скамье подсудимых в Западной Европе сидели, прежде всего, женщины, ставшие жертвами многочисленных процессов против колдуний (там же).

Здесь мы не задаемся целью проанализировать причины бóльшей «терпимости» со стороны репрессивных православных органов по отношению к народным суевериям. Вероятно, в данном случае пришлось бы скорее всего говорить о незначительной, слабой паранойе церковных и светских властей по отношению к возможному влиянию Демона на необразованных граждан. Типологически родственная паранойя, только иного, более динамического качества, заставляла западных судей в эти же столетия совершать массовые преступления, которые с разной интенсивностью продолжались в некоторых регионах Западной Европы с XV до XVIII в.

Теперь, в первую очередь, мы хотели бы выяснить, может ли русский Вампир уложиться в известную демонологическую схему, которая в полной мере нашла своё применение в современной Европе. Если за точку отсчета взять только этимологию

---

Классический обзор проблематики вампиризма в славянских некрополях был дан чешским археологом Зденой Крумпанзловой (1961).

слова **вампи́р**, предложенную в 1931 г. Андре Ваиллан и до сих пор считающуюся общепринятой, решить нашу задачу было бы совершенно невозможно. По мнению исследователя, **вампи́р** является только вариантом, производным от слова **упырь**, первоначально распространенным в одной лишь части Балкан (Ваиллан 1931: 675). Последняя же лексема **упырь**, согласно Ваиллану, обозначает мёртвого человека, который определённым способом возвращается в мир живых, прежде всего, с целью нанести им ущерб. В этом контексте под **вампи́ром** подразумевается то же самое, что по-французски обозначается словом «*revenant*». Принимая эту теорию за основу, мы входим в противоречие с положениями западных историков, которые при рассмотрении судебных процессов ссылаются на показания обвиняемых в колдовстве лиц. Показания обвиненных, хотя и получены насильственным путём, все же частично обнаруживают идеи и описание мира людей, а не мертвых. Как мы знаем, суд над Вампирами оперативно происходил прямо у могил, где происходило их захоронение: в мёртвые тела либо вбивался осиновый кол, либо труп разрезали на куски, либо заподозренного вампира сжигали. Неудивительно поэтому, что до нас не дошло ни одного показания или «интервью», подобного тому, которое в постмодернистском стиле предложила (разработала) Энн Райс (1976).

И все же в нашем распоряжении имеется как минимум два случая, когда человек был привлечен к суду за то, что, по собственному признанию, был живым Вампиром. Один, не столь известный учёной публике случай произошел в 1831 г.<sup>41</sup> В июне того года в селе Подосы Киевской губернии вспыхнула эпидемия холеры. Несчастные жители обратились к Максиму Мазуренко из близлежащей деревни Степанок, который был известен тем, что «мог излечивать всякую болезнь». Мазуренко узнал в одном из умерших, пономаре Фёдоре Левицком, Вампира – причину чумы. Он приказал открыть могилу и пономарю вместе с женой, лежавшей в могиле рядом с ним, отрубить голову топором. Несмотря на то, что метод Мазуренко оказался успешным, и холера из Подос исчезла, гражданские органы в том же самом году привлекли его к ответственности. Акт им совершенный власти считали жестоким и необоснованным. Мазуренко в течение процесса заявил, что он сам - Вампир, что является им с самого своего рождения и как «живой» Вампир чувствует своей обязанностью охранять всех, кого истязают «мёртвые» Вампиры и болезни как таковые.

---

<sup>41</sup> Процессуальные документы были изучены К. Кошовиком и опубликованы в январе 1884 г. в «Киевской старине».

Другая история, опубликованная З. Ковачом в 1973 г. в статье «Die Hexen in Russland» и поэтому более известная, повествует о некоем Семёне Калениченко. Калениченко заявил судьям, что он родился Вампиром, что умеет отличать женщин-колдуний от тех, которые ими не являются, что, будучи Вампиром, он до своих двенадцати лет обладал иммунитетом против колдовской порчи и посещал шабаш, на котором участвовали воинственно настроенные колдуньи.

Итальянский историк Карло Гинзбург в своей «Ночной истории» (*Storia notturna*) замечает, что именно эти вышеназванные характеристики являются основными чертами, которые морфологически приближают «живого» Вампира Восточной Европы венгерским «*táltos*», далматским «*krsniki*» и фриульским «*beneandanti*» (хорошо ходячие) (Гинзбург 1989: 151). Последние с конца XVI в. начали попадать в руки инквизиции, которая вначале безуспешно пыталась присвоить им демонические характеристики. В течение почти что целого столетия инквизиторского нажима, наконец, сами Вампиры начали убеждать себя в том, что являются не борцами на службе у сил добра, а простыми колдуньями и колдунами, то есть в соответствии с канонами по демонологии – силами в службах Демона (Гинзбург 1966). Подобно как «*beneandanti*» (хорошо ходячие) боролись против «*malandanti*» (плохо ходящих), так и «*krsniki*» боролись против «*vukodlaki*», то есть против «мёртвых» Вампиров (Буркхарт 1966), а «*táltos*» в образе животных воевали между собой и против других колдунов иностранного происхождения, турецкого или германского (Гинзбург 1989: 139). Факт, что на Украине существует письменное свидетельство, фиксирующее борьбу между «живыми» и «мёртвыми» Вампирами, представляет дополнительное доказательство противоречивого взаимодействия между рассмотренными фигурами и, несмотря на нехватку исторических свидетельств, может трактоваться как экстатическая борьба между «белыми» и «чёрными» шаманами.<sup>42</sup>

Занявшись детальной разработкой противоречивых аспектов взаимоотношения «белых» и «чёрных» шаманских сил, мы составили бы более полное представление о дифференциальных особенностях сил добра и сил зла, и в рамках этой дуалистической модели (разработанной демонологами) открылась бы возможность к более полной и разносторонней характеристике злой «стихии» как силы демонической.

---

<sup>42</sup> Когда мы говорили о борьбе между «*beneandanti*» и «*malandanti*», «*krsniki*» и «*vukodlaki*», «*táltos*» и их врагами, мы также имели в виду экстатический бой.

Однако нельзя забывать, что однозначно и категорично дуалистический евразийский субстрат все же не стоит воспринимать. В конечном итоге, это приводит нас (вслед за неизвестным древнерусским писателем начала XII в.) к восприятию культа «упырей и берегинь» в качестве начальной стадии этнической религиозности славян (Рыбаков 1988: 755).

При отсутствии сколько-нибудь достоверных исторических известий или хотя бы более убедительных морфологических предположений, которые демонстрировали бы генетическую связь между шаманом и Вампиром, остаётся только сделать особый акцент на том, что до сих пор убедительно характеризует органическую связь между обществом и вампиром. Такая определяющая черта выходит за рамки только славянской фольклористики и может гармонично вписываться в универсальную плоскость, объединяющую каждый этнофольклор как таковой. Имеем в виду ритуалы захоронения, используемые примитивным обществом в целях избежания более длительного пребывания души среди живых, в момент, когда труп ещё окончательно не разложился. Именно этап декомпозиции трупа считали переходным этапом, в продолжении которого душа продолжала пребывать в мире живых тем способом, который Роберт Гертц в своей классической статье, посвящённой коллективному изображению смерти, называл «незаконным и подпольным» (Гертц 1907: 46).

Уничтожение разлагающегося трупа было не только средством охраны общества от вредоносного влияния, которое душа все еще могла оказать, но и способом предоставления спокойствия самой душе. Эта идея этнического происхождения не противостояла христианской вере в бессмертие души. Благодаря этому верование в вампиризм могло частично сохраниться в России и других православных странах славянского мира до совсем недавних пор,<sup>43</sup> а в определённые периоды, выражаясь языком медицины, принимать характер «эпидемический».

Несмотря на то, что «природа» Вампира не содержит в себе ровно никаких положительных характеристик, одновременно все же не существует конкретных доказательств того, что он как-нибудь соотносится, отождествляется или просто похож на христианский образ Дьявола или же на существа, Дьяволу подчинённые.

---

<sup>43</sup> Д. Зеленин (1927: 329) сообщает, что последний случай осквернения могил подобный тому, что предпринял Мазуренко, относится к 1913 г.

**Nejnovější poznatky  
o vampyrismu**



## Nejnovější poznatky o vampyrismu\*

Mezi četnými literárními postavami, spojenými s tématem o upírech (vampýrech), které se začaly objevovat od prvních let 19. století hlavně v anglosaské literatuře, se dostal do povědomí široké veřejnosti především „hrabě Dracula“. V románě Brama Stokera (1847–1912) tato postava, jejíž historický původ byl s konečnou platností pro širokou veřejnost osvětlen v roce 1972 odborníkem Bostonské *college* Raymondem McNelly a Radem Florescu, žila v Transylvánii – v uherském regionu, který nyní patří Rumunsku. Pod vlivem tohoto literárního díla se nejen „hrabě Dracula“ stal upírem v pravém slova smyslu, ale také celé Rumunsko bylo dlouho považováno (vše na úrovni nejširší veřejnosti) za „původní domov upírů“.

Souběžně s tímto literárním proudem, který zakořeňoval v rozvíjejících se akademických a teologických diskusích o upírech v Evropě od 30. do 50. let 18. století, folkloristé, kteří se zabývali střední a východní Evropou, zaznamenávali v uvedené oblasti víru v existenci upírů v průběhu 19. století a, v některých částech Balkánu, ještě v 20. století. Odborná literatura byla obohacena o údaje, které získala archeologie, jež poskytla velmi užitečné informace především o období kulturní historie střední a východní Evropy, vyznačujícím se úplnou absencí písemných pramenů.

Nedostatky folkloristických a archeologických výzkumů, provedených ve střední a východní Evropě, byly dvojího druhu: (a) zkoumané materiály nebyly interpretovány na základě obecných etnologických poznatků, a byť byly v některých případech předloženy určité interpretace, nevybočovaly mimo rámec zcela pozitivistické sféry; (b) výzkumy svou specifikou nepřekračovaly rámec úzké skupiny odborníků, kteří v důsledku jazykové bariery byli mimo diskuse o vampyrismu, jež se pod vlivem literárních a kinematografických úspěchů tzv. „literárního vampýra“ rozvíjely na Západě.

Současní znalci problematiky ze západní Evropy a USA, kteří se odborně zabývají vampyrismem, jsou historici a kulturní historici. K nejpřednějším patří Antoine Faivre z *École pratique des hautes études* z pařížské Sorbony. Výsledkem jeho práce je pokus o úplnou rekonstrukci diskuse o upírech, která probíhala v západní Evropě bezprostředně po uzavření míru v Požarevci v roce 1718, tj. v době, kdy začaly pronikat do Evropy první informace o srbských vampýrech (Faivre 1962). V roce 1993 Antoine Faivre vypracoval

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: *ČESKÝ LID* 91/4, PRAHA, ETNOLOGICKÝ ÚSTAV AV ČR 2004, s. 341-350.

úplnou bibliografií vampyrismu z let 1679–1807, to znamená všech prací věnovaných "uherským a moravským upírům", jejichž autory byli teologové a lékaři. Vznikly tak dějiny vampyrismu v Srbsku, na Slovensku a na Moravě od počátku 14. století a rovněž dějiny tzv. *nachzehrer* v jazykově německém kulturním prostředí.

Termín *vampyr* vešel do slovní zásoby západní Evropy poté, co v Den Haagu vycházející francouzský časopis *Graneur historique* otiskl tzv. Flükingerovu zprávu o událostech souvisejících s vampyrismem, které byly zaznamenány v prosinci roku 1731 v městečku Medvědje v Srbsku. Avšak již předtím jsou doložena jiná označení upíra. Například v roce 1690 Erasmus Francisci, když komentoval případy vampyrismu v habsburské oblasti Kraňsko (Valvasor 1689), o nichž psal Johan Weichard Valvasor, nazval upíra „*Der schmatzende Todte*“ (Francisci 1690), zatímco jistý Desnoyers v májovém vydání francouzského časopisu *Le Mercure Galant* z roku 1693, přeložil polský termín *upierz* termínem latinského původu – *stryx*.

Spolu s termínem *vampyr* se začal od roku 1732 používat také termín *vampyrismus*, spojovaný se škodlivým působení zemřelých, kteří se vracejí mezi živé, a především s absencí rozkladu těla u mrtvých podezřelých z toho, že vstávají z hrobu.<sup>44</sup> Termín *vampyrismus* se začal užívat místo dříve obecně rozšířeného termínu „posmrtná magie“ (*magia posthuma*).

Nejnámější a na informace nejbohatší práce o vampyrismu 18. století byla napsána v roce 1746 osvíceným abbé ze Senoses, Augustinem Calmetem. Z tohoto důvodu italský vědec Massimo Introvigne rozdělil klasické práce o vampyrismu do tří období: období „pre-Calmet, 1732–1746“, „Calmet, 1746-1751“ a „post-Calmet, 1751-1754“, odvolávaje se právě na abbé Calmeta, v té době považovaného za jednu z nejvýznamnějších autorit katolické církve v záležitostech interpretace bible a analýzy vampyrismu (srov. Maiello 2002). Po vzoru A. Faivreho roztřídil Introvigne bádání o vampyrismu z hlediska tří přístupů k této problematice – na skeptické, teologické a esoterické (Introvigne 2001). Nezávisle na pracích Faivre a Introvigne ke stejným výsledkům dospěl i maďarský historik Gábor Klaniczay, který však rozlišuje skepticismus lékařů od sarkastického skepticismu filozofů-racionalistů, zejména Voltaira (Klaniczay 1990).

Skeptický přístup ke zkoumání vampyrismu, k němuž došlo po událostech v Medvědju, byl prezentován 30. dubna 1732 v *Commercium Litterarium* v Nurnberku

---

<sup>44</sup> Jak uvádí Piero Violante (1988: 46), první dokument, ve kterém se s určitostí mluví o vampyrismu je datován 25. února 1725. Jedná se o farní kroniku Moravského Berouna, kde se píše o ženě jménem Andreas Berge, která zemřela ve věku 48 let a nenašla klid do té doby, dokud její tělo nebylo vykopáno a upáleno, neboť ji postihla *Vampertione infecta* (viz D'Elvert 1859: 413).

profesorem Johannem Jakobem Geelhausenem, jenž tvrdil, že vampýři jsou ve skutečnosti živí lidé, kteří byli pohřbeni omylem a nějakým způsobem se jim podařilo dostat z hrobu (Geelhausen 1732: 140). Ještě skeptičtější názor vyslovili dva němečtí lékaři Gottlob Heinrich Vogt (1732) a Johann Christoph Fritsch (Anonym 1732), jež považovali upíry za halucinace postihující ty rolníky, kteří pojídali maso nakažené morem. O rok později Johan Christoph Harenberg (1733) napsal, že podobné halucinace vyvolává opium.

V období, kdy centrální orgány evropské křesťanské církve stále ještě nevyjádřily svůj jednoznačný názor na vampyrismus, pro mnohé teology nejjednodušším vysvětlením tohoto fenoménu bylo přímé nebo nepřímé působení ďábla na tělo. Týká se to Johanna Christopha Stocka (1732), Johanna Heinricha Zopfa (Zopf 1733) a anonymního autora podepsaného jako W.S.G.E. (1732), který psal kromě jiného také o ALIANCI mezi čarodějnicemi a ďáblem, čili o vztahu mezi lidskými a nadpřirozenými bytostmi. Z odborného hlediska jeho názor podporoval také Franciscus Solanus Monschmidt, jenž v roce 1738 využil všechny dostupné argumenty k tomu, aby dokázal skutečnost dohody mezi ďáblem a člověkem a tím také možnost posmrtné proměny člověka v upíra.<sup>45</sup>

S velkými překážkami ze strany oficiálních církevních orgánů se setkal tzv. esoterický výklad, jehož hlavními erudovanými šířiteli byli Friedrich Christian Demelius (1732) a Johann Christoph Dippel (1732). Takové pojetí lidské duše, tj. předpokládaná existence tří duší, charakterizovaných jako vegetativní neboli astrální, citová a racionální, které jmenovaní učenci převzali zřejmě od A. T. Paracelsuse (viz *De natura rerum*, 1537), bylo známo jak klasickým, tak i prehistorickým a protohistorickým kulturám. Pro tento typ učenců upíři nepředstavovali nic jiného než astrální duši zemřelého člověka, jež zůstává v blízkosti těla do té doby, dokud se neukončí proces rozkladu. Stejné pojetí zastával také Rudolf August Behrens, který – na rozdíl od svých předchůdců – měl možnost publikovat svůj názor v odborném teologickém časopise (Eudoxos 1732; 1733).

Z předchozích řádků je patrné, že léta 1732–1733 znamenala předěl v dějinách výzkumu vampyrismu. Tento fenomén je považován za zvláštnost střední Evropy a Balkánu. Navíc především práce skepticky naladěných odborníků (Vogt 1732, Fritsch 1732, Harenberg 1732) mají výrazně rasistický charakter, a jak – už jsme poznamenali – spojují ho s omamných prostředků.

---

<sup>45</sup> I když z věcného hlediska jeví se to jako nepodstatné, je třeba poznamenat, že v textu Monschmidta slovo *vampýr* není použito.

Tento racionální teoretický proud byl posléze rozpracován v odborné disertaci o upírech, napsané v roce 1738 arcibiskupem z města Trani Giuseppem Davanzatim, jenž ji v roce 1743 předal papeži Benediktu XIV.<sup>46</sup> Davanzati se o upírech dozvěděl od kardinála Volphanga Hannibala Schrattenbacha, jenž byl jako olomoucký biskup od roku 1711 mimořádným velvyslancem Rakouska v Papežském státě a od srpna 1719 do května 1722 místokrálem Neapolského království (viz Zuber 1987: 116-121). Kardinál Schrattenbach byl díky zastávaným funkcím nejvyšším představitelem katolické církve v oblastech, kde případy vampyrismu se vyskytovaly nejčastěji; sám sebe považoval za „svědka“ těchto jevů a proto nepochyboval o jejich pravdivosti (Davanzati 1789: 21). S cílem vyvrátit důvěřivost Schrattenbacha i všech ostatních, kteří nesdíleli jeho skeptický postoj k vampyrismu, se Davanzati rozhodl zkoumat tento fenomén od začátku z diachronického pohledu, neboť vytušil existenci obecné kulturní tendence v různých náboženstvích jak geograficky (ve střední a východní Evropě), tak i v určitém historickém časovém úseku.

Davanzati se odvolával na „antické filozofy“ a na jejich úvahy o metempsychóze (nazval to „*bláznivou doktrínou*“), které nelze využít k analýze vampyrismu, protože „*duše nemigruje do jiného těla*“ (Davanzati 1774). Kromě toho, stěhování duší nevysvětluje příčinu ukončení vampyrických projevů v případech, kdy tělo bylo zbaveno hlavy, napíchnuto na kůl nebo spáleno. V polemice se svými předchůdci „esoterického“ směru odmítl možnost, že by katolíci připustili existenci druhé duše (astrální), jejíž koncepci, podle Davanzatiův názoru, vypracoval Aristipp z Kyréné a jeho škola v 5. století před naší érou. Davanzati také poukázal na souvislost mezi hypotézami učenců-okultistů 18. století, kteří se zabývali vampyrismem, a učením jejich předchůdce, švýcarského filozofa-naturalisty Paracelsa. Podle Davanzatiho (1774: 52) by křesťanská interpretace mohla vysvětlit vampyrismus jen na základě třech předpokladů: boží vůle, vůle ďábla nebo přirozených příčin. Jako všichni dobří křesťané i Davanzati připouští možnost, že zemřelí mohou být vzkříšeni, jestliže se vezmou v úvahu četné případy popsané v bibli. V těchto případech se však vzkříšení uskutečnilo „na přímý boží příkaz“ (*coll'espresso comando divino*). Jak uvádějí svědecké záznamy, upíři mohli být zlikvidováni ohněm. Avšak podle Davanzatiho, pokud by vampýři byli dílem Boha, on, jako všemohoucí, by je mohl

---

<sup>46</sup> Podle názoru J. Goldona Meltona (1994: 159) a Antoine Faivre (1993: 71) Davanzatiho „Disertace o upírech“ (*Dissertazione sopra i Vampiri*) byla poprvé publikována v roce 1744. Disertace se nepochybně rozšiřovala ve formě rukopisu a vyšla až v roce 1774 díky Dominiku Forges Davanzati, který byl autorovým synovcem.

do nekonečna křísit, bez ohledu na jakýkoliv prostředek použitý lidmi k jejich zneškodnění.

Když vyloučil boží vůli, Davanzati analyzoval možnost přímého nebo nepřímého vlivu d'ábla na činnost upírů. Podle katolické doktríny odcházejí duše bezprostředně po smrti do ráje, do očistce nebo do pekla. Avšak i v místech, kde se zdržují prokleté duše, moc nenáleží satanovi, ale Bohu, který jediný rozhoduje o vstupu duší do mimozemského světa i jejich odchodu, neboli vzkříšení mrtvého tím, že „ho povolá ze smrti k životu“ (*far risorgene un morto con richiamarlo da morte a vita* – Davanzati 1774: 73).

Davanzati vyloučil dokonce i teoretickou možnost, že by upír mohl být vzkříšen přímo d'áblem. I když připouští, že d'ábel může nabýt jakoukoliv formu, včetně podoby mrtvého člověka, tuto schopnost mu uděluje Bůh, a výhradně k tomu, aby sváděl lidi k hříchu. Bůh by nemohl dovolit Satanovi, aby se převtělil do upíra, jelikož „by nebyla bezpečna ve svých hrobech těla zemřelých, dokonce ani těla svatých, ani samotných apoštolů“ (*non istarebbero sicuri nelle loro sepolture i corpi dei defunti, ma nemmeno que' de' santi, e degli apostoli stessi* – Davanzati 1774: 59). Kromě toho, se údajní démoni v podobě upíra se nezjevovali učencům, ale pouze „nevzdělaným a chudým“ (*ignoranti e vili*) obyvatelům „Moravy a severních Uher“, kteří bývali „často pod vlivem vína, snu nebo strachu“ (*spesse volte trasportate dal vino, dal sonno e dal timore*). Z toho Davanzati (1774: 62) vyvozuje, že v případě upíra „se nejedná o d'ábla, jenž se převtěluje v přítomnosti chudého člověka, ale o chudé lidi z nízkých vrstev, kteří ho ve svých viděních považují za převtěleného d'ábla“ (*non e' il demonio che si trasfigura in apparenza di persona vile, ma sono le persone vili e di bassa condizione che suppongono il demonio trasfigurato nelle loro apparenze*).

I kdyby tito lidé byli poskvrněni těžkými hříchy, pro věřícího člověka je nemožné smířit s "představou tak kruté boží odplaty, navíc uskutečněné prostřednictvím d'ábla, zvláště když v událostech popisovaných v bibli jsou tresty vykonávány jiným způsobem a v žádném případě není uváděna přítomnost démonických postav nebo upírů (Davanzati 1774: 63).

Poslední Davanzatiho argument proti démoničnosti upíra je podobný tomu, jímž zpochybnil možnost vzkříšení upíra bohem: prostředky používané ke zničení upíra, které se kdysi vyskytovaly v Srbsku, na Slovensku a na Moravě (avšak, že se používaly i na celém evropském kontinentě a v různých historických obdobích), jsou „zcela přirozené prostředky“ (*rimedi puramente naturali*) a v případě, že by upír byl skutečně jednou z forem d'ábla, nepochybně by nestačily k jeho zničení (Davanzati 1774: 64).

Giuseppe Davanzati má jediné vysvětlení fenoménu vampyrismu: je to přirozený jev protikladný k božskému (nadpřirozenému) a ďábelskému (preterpřirozenému). Zcela v souladu s duchem racionalizmu 18. století Davanzati (1774: 108) vyzývá své čtenáře, aby v žádném případě nevěřili v upíry a považovali je pouze za produkt té části obyvatelstva „Moravy a Uher“, která „oddává se vínu“, čili části „idiotské, nevzdělané a obyčejné“.<sup>47</sup>

S Davanzatiho „skepticizmem“ a racionalizmem se ztotožnil papež Benedikt XIV a dosud tento postoj, v nejvyšších církevních kruzích, nebyl odvrhnut. Avšak více pravděpodobnější příčinou vítězství skeptických teologů byl myšlenkový proud, který dominoval v 19. století, než vydavatelské úspěchy autorů-racionalistů, zabývajících se fenoménem vampyrismu.<sup>48</sup>

Rakouská císařovna Marie Terezie vyhlásila ostrý boj proti víře v upíry, rozšířené mezi venkovskými obyvateli střední a východní Evropy a na Balkáně. Dne 1. března 1755 vydala manifest o upírech, inspirovaný zprávou jejího osobního lékaře Gerharda van Swieten.<sup>49</sup>

Podle názoru Gábora Klaniczay (1990: 187) zákroky proti víře v upíry představovaly pro osvícené lidstvo „obecnější paradigma pro překonání přežívající víry ve škodlivou magii“ (*more general paradigm for transcending the persisting belief in harmful magic*) a především „toto paradigma naráželo na civilizační úroveň negramotných a pověřivých východoevropských divochů“ (*this paradigm suggested the notion of civilizing the ignorant and superstitious East European savage*). Klaniczayho práce vede k myšlence, že mytologie upíra, díky sblížení smrti a sexuálního symbolizmu, může být určitým způsobem spojována s rovněž extrémním pojetím „smrtonosné sexuality“ u markýza de Sade.

Posledně uvedené téma, jenž Klaniczay pouze naznačil, rozpracoval francouzský vědec Jean-Claude Aguerre (1993: 84). Aguerre, zřejmě na základě některých Klaniczayho poznámek, dospěl k závěru, že upíři jsou produktem období osvícení a jejich výskyt nemá nic společného s dřívější kulturní a historickou tradicí (Aguerre 1993: 87). Jeho extrémní

---

<sup>47</sup> Neapolský fyzik Constantino Grimaldi, když citoval *Dissertatione de Diaboli potentia in corpora* Frederica Hoffmanna, lékaře pruského krále, uvedl, že v těch zemích, kde pijí hodně vína, to znamená v Itálii a Francii se nemluví o upírech, zatím co upíři se vyskytují ve fantazii obyvatel těch regionů, „kde pijí pivo příliš bohaté na chmel“ a jedí „tvrdou potravu, hrách, fazole, tužší chléb a vepřové“ (Grimaldi 1751: 68).

<sup>48</sup> Současní autoři stále častěji citují z autorů 18. století Augustina Calmeta (1746; 1751). Jestliže porovnáme data vydání jejich prací a vezmeme v úvahu jejich teologické pozice, závislost textu Calmeteho na textu Davanzatiho je zřejmá.

<sup>49</sup> Zpráva, jejíž francouzský originál se nachází ve Vídeňské Národní knihovně, vyšla poprvé v Ausburgu v roce 1768 a podruhé v Neapoli v roce 1787 (van Swieten 1768; 1787).

postoj se příliš neliší od neméně chybných interpretací, podle nichž se víra ve vampyrismus objevuje v krizových obdobích. Aguerrův názor, podobně jako i názor Jana L. Perkovského (1989), který spojoval vznik vampyrismu s bogomilskou krizí na Balkáně, nebere v úvahu ani historické údaje východoevropského původu, ani fakt, že slovo *упиръ* se vyskytovalo v ruském jazyce již na začátku 11. století (Niederle 1916: 45), a navíc opomíjí také existující bohatou, i když nesystematizovanou archeologickou literaturu o upírech. Ve skutečnosti západní odborníci někdy neuznávají lingvistickou souvislost mezi variantem *vampyr* a všeslovanským *upyr*, což již dostatečně dokázal André Vaillant (1931).<sup>50</sup> Avšak i bez znalostí slovanských jazyků by stačilo věnovat více pozornosti textům z 18. století, aby bylo možné si všimnout, nakolik byla tato souvislost známá učencům tohoto období.

To, že slovo *upyr* je slovanského původu, ještě není důkazem toho, že fenomén vampyrismu je specifíkem tak zvaného „slovanského světa“ nebo „slovanské kultury“. Podle názoru maďarských odborníků Évy Pócs (1989) a Gábora Klaniczay (1990; 1992) a italské filoložky Carly Corradi Musi (1995), kulturní prostředí, ve kterém se rozvíjela víra v upíry, je tzv. šamanským regionem. Tímto regionem není region těsně spjatý s oblastí Sibiře, jak to interpretoval Mircea Eliade (1992), ale v podstatě kulturní základ, který byl přítomný jak v antice, tak i v předkřesťanských evropských civilizacích, čili region, který se rozprostírá od Irska přes Sibiř po americký kontinent. Uvedení odborníci spolu s italským historikem Carlo Ginsburgem (1966; 1989) spojují upíry s postavami, které lze charakterizovat jako „antiupírské“, patří k nim například *beneandanti* z regionu Friuli, dalmatští *krsniki* a maďarští *táltosi*,<sup>51</sup> ale také „živý upír“, který ještě v 19. století bojoval v ruské vesnici s „mrtvými upíry“ (Košovik 1884).<sup>52</sup> Stejným způsobem, jakým šaman ve svém extatickém putování mohl zdolat bariéru, která oddělovala pozemský svět od záhrobí, podobné putování, avšak obráceným směrem, mohl uskutečnit upír. Zápas mezi silami, zajišťujícími dobrou úrodu, a upíry nebo dušemi nečistých zemřelých, mohl probíhat jak v praxi, tak i v extázi. V sázce byla úrodnost polí, protože upíři mohli škodit nejen živým bytostem, ale také vyvolávat sucho, jarní mrazy nebo silné deště, ničících úrodu (Gasparini 1973: 626). Konečná neutralizace upíra mohla být v praxi realizována

<sup>50</sup> Nicméně Franjo Miklosich (1866: 375) předpokládal, že slovo „*упиръ*“ je tureckého původu (*uber*). S jeho názorem souhlasil i Jiří Polívka (1901a: 210; 1901b: 185), který dále uvedl, že slovo „*vampyr*“ z etymologického hlediska nemá nic společného se slovem „*упиръ*“ a pochází ze starobaktrického *vyambura*.

<sup>51</sup> I když Carlo Ginsburg (1989) nikdy nemluví o upírech, je jedním z hlavních teoretiků obecného evroasijského kulturního základu.

<sup>52</sup> Vztah mezi takovými typy postav chápala již v roce 1966 Dagmar Burkhart (1966). Zůstala však přesvědčena, že jihoslovanská území (Bulharsko, Makedonie a Srbsko) jsou ohniska (*Brennenpunkt*) víry v upíry (Burkhart 1966: 251).

různými metodami, jejichž cílem bylo urychlení rozkladu těla zemřelého. Neutralizace na exstatické úrovni probíhala prostřednictvím zápasů v extázi, o nichž neexistují téměř žádné údaje, nebo prostřednictvím inkvizičních procesů (viz Ginsburg 1966) mezi upíry a antiupíry.<sup>53</sup>

Na současném stupni bádání obecný znak, podle kterého vampyrismus je specifickým fenoménem spojeným se „slovanskou kulturou“, dostává se do pozadí, alespoň mezi odborníky. Skutečnost, že evropská víra v upíry se zachovala téměř do současnosti pouze v některých okrajových a vzdálených regionech východní Evropy a na Balkáně, nemůže být považována za faktor, který by opravňoval badatele použít v dané souvislosti nálepku „všeslovanského fenoménu“; lze ji uplatnit pouze v lingvistické sféře, avšak v oblasti sféře kulturní historie se jeví naprosto zastaralá a nepřijatelná.

---

<sup>53</sup> Když mluvíme o „extatických zápasech“ je nezbytné připomenout charakteristiku Ernesta De Martino, který ve druhé kapitole své práce *Il mondo magico* (1957: 113) napsal, že „události ve snu mohou mít pro magické vědomí a za určitých podmínek stejný (a někdy i vyšší) reálný význam, než události, které jsou prožívány v bdělém stavu“



**O mladých dívkách  
a smrti mezi staletími a žánry**

## O mladých dívkách a smrti mezi staletími a žánry\*

Naším záměrem bylo pokusit se vypátrat genezi jistého tématu a s tím souvisejícího způsobu chování, a to ze záplavy literárních ztvárnění příslušného tématu nacházejících se na internetu a pocházejících od autorů nejčastěji mezi odborníky zcela neznámých.

Výběr probíhal takřka náhodně: zvolili jsme vyhledávač *seznam.cz*, kde jsme zadali heslo "upírka". Pak jsme se zastavili na stránce <http://www.sweb.cz/LenskaAlice/upir.htm>, jejíž autorkou je Alice Lenská (\*1983). Na této stránce je uveřejněna i její "Ukázka básnické tvorby": jde o začátečnické básnické pokusy katastrofální úrovně, což přiznává i sama autorka. Další drobná dílka téže autorky, povídky surrealistické inspirace s masochistickými a sadistickými motivy lze nalézt i na dalších webových stránkách. Čtenáři těchto stránek jsou buď náhodní návštěvníci, anebo úzký okruh autorčiných známých.

Zajímavější se zdá být osobní vývoj Alice Lenské, jež se ve svých sedmnácti letech sblížila se skupinou *Camera Obscura*, vzniklou v roce 2000 "jako neformální seskupení několika mladých, převážně amatérských tvůrců, za účelem natáčení víceméně obskurních filmů" (<http://www.cameraobscura.cz>). Jako nejmladší příznivec této skupiny neváhala aktivně vystupovat v sadomasochistických veřejných performancích. Publikum si často důrazně stěžovalo, protože se nejednalo o porno vystoupení, nýbrž o vědomé a kruté rozhodnutí: najít a překročit hranici bolesti a zároveň se pokusit o poznání prostřednictvím násilné smrti. Uskutečnily se ovšem pouze neúspěšné pokusy, které nicméně přivedly Lenskou ke zkušenosti s nejkrutější bolestí a ponižováním. Největší realizace *Camery Obscure* vyšla v roce 2003.<sup>54</sup> Na multimediálním CD ROM, který obsahuje příběh ve 300 fotografiích, s grimoárovým textem a s původní hudbou, vystupuje Lenská jako herečka v nejdrastičtějších scénách, natočených bez použití fotografických triků.

Volba umělcova společenského chování a individuálního způsobu života závisí rovněž na kulturním dědictví, jež dotýčný umělec vyznává. Pokusme se zrekonstruovat pravděpodobnou linii literárních vlivů, které přímo či nepřímo působí na typ mladých dívek, které se v současné české společnosti považují za "upírky", čímž se pokoušejí

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: L. PAVERA A KOLEKTIV, *ŽÁNROVÉ METAMORFÓZY V STŘEDOEVROPSKÉM KONTEXTU II. STABILITA A LABILITA ŽÁNŘŮ*, OPAVA, SLEZSKÁ UNIVERZITA, 2005, STR. 192-200.

<sup>54</sup> Camera obscura, *Městečko Twin „X“*. *Homage to David Lynch*, Multimediální CD ROM, Scénář, text a fotografie René Sýkora, Praha 2003, Levné knihy.

vyjádřit svou velice mladistvou a velice ženskou touhu sblížit se se smrtí prostřednictvím sexuálních zkušeností, jež předcházejí fázi mateřství a případnému vytvoření rodiny.

Prvními autory, jež A. Lenská připomíná na internetové stránce, jsou esejista Josef Veselý (\*1953 v Praze), autor několika knih o hermetismu a signatář Charty '77, a undergroundový básník J. H. Krchovský (vlastním jménem Jiří Hásek, \*1960 v Praze). Lenská odpovídá bezprostředně na e-maily, jejichž adresu lze na internetu snadno vyhledat. Zdá se, že její oblíbenou četbou byly hororové příběhy, mezi jejichž autory oceňuje zejména Howarda Phillipse Lovecrafta (1890-1937). Samozřejmě četla také spisy nejznámější české autorky upířských románů Jenny Nowak (vlastním jménem Jana Moravcová, \*1955 v Jihlavě), *Sto dvacet dnů Sodomy* markýze de Sada, a jsou jí rovněž známy fantastické prózy polského autora Andrzeje Sapkowského (\*1948), obzvláště populárního mezi mladými lidmi v Polsku, Česku, Slovensku a Rusku. Překvapivé je, že nezná *Vampirellu*, hrdinku komiksového seriálu, vytvořeného Forestem J. Ackermanem a vydaného v roce 1969 nakladatelstvím Warren Publishing Company. *Vampirella* připomíná sexy styl *Barbarelly*, kterou její autor, Francouz Jean-Claude Forest, obdařil půvabným tělem a skrovným oblečením. Na rozdíl od *Barbarelly* je *Vampirella* nejenom sexy, ale je i upírem, který potřebuje krev; na druhé straně je však "kladnou" postavou, neboť bojuje za spravedlnost.<sup>55</sup>

Jenny Nowak se v mnoha ohledech podobá Anne Rice (\*1941), která se pravděpodobně díky tomu, že je Američanka, stala světově nejproslulejší autorkou upířských příběhů postmoderní doby. Rice pochází z katolického prostředí, časem se přiklonila k feminismu a do roku 1976, kdy zaznamenala výrazný úspěch svou prózou *Interview with a Vampire*, psala pornografické povídky. V současnosti pokračuje ve vydávání upířských či – z hlediska postav – pseudoupířských románů; zdá se však, že inspiraci čerpá zejména z gnostického křesťanství.

Postmoderní upíři<sup>56</sup> nemusí být vždy nositeli zla. Jejich původ je třeba hledat ve vývoji žánru *pulp* a v obsáhlé filmové produkci, jež se po celé 20. století často zabývala tématem upírů a mladých dívek, jimž upíři vysávají krev a současně se jich pokoušejí zmocnit a odvést je s sebou do upířského světa, což by teoreticky mělo znamenat záhrobí,

---

<sup>55</sup> První český překlad *Vampirelly*, pokud je mi známo, pořídila Dana Krejčová v roce 2003 (Praha, Comics Centrum).

<sup>56</sup> Kromě literárních postav existují i v Česku snad stovky lidí, kteří sami sebe definují jako "upíry". Terénní výzkum v těchto nepočetných komunitách uskutečnil David Petrák ve své bakalářské práci z roku 2003 „Upíři v Čechách“ (Univerzita Pardubice – Fakulta Humanitních studií).

avšak v žánru *pulp* kombinovaném se *sci-fi* může jít také o jinou planetu (např. *Vampirella* pochází z planety jménem "Draculon").

V levných amerických časopisech zvaných *pulp magazines* vycházely fantastické a hororové příběhy. Nejpopulárnějším z těchto magazínů byl *Weird Tales*, odkud vyšli pozdější známí spisovatelé, např. právě H. P. Lovecraft. *Weird Tales* se ve Spojených státech dočkal různých imitací, např. *Strange Tales*, *Terror Tales*, *Horror Stories*, *Dime Myster Stories* atd., k nimž by bylo třeba přiřadit ještě časopisy zaměřené na science-fiction, jež také začaly uvádět upírské historky. Díky úspěchům upírských filmů se *pulp* prosadil v Evropě a po roce 1989 i v bývalém sovětském bloku. Z četných časopisů vycházejících v České republice by se slušelo připomenout ty nejúspěšnější: *Pevnost*, *Ikaria* a *Dech draka*.

K nejoblíbenějším americkým autorům žánru *pulp* patřil Seabury Quinn (1889-1969). Na stránkách magazínu *Weird Tales* uvedl do života "detektiva záhad" jménem Jules de Grandin. V povídce *Restless Souls* z roku 1928 se mladé ženy zmocní zlý upír a promění ji ve stejnou bytost jako je on sám. Upírka se však zamiluje do jednoho mladého muže a něžný způsob, jímž ho připravuje o krev, dojímá pronásledovatele Julese de Grandina natolik, že místo toho, aby ji zlikvidoval podle metod známých z balkánského a slovanského folklóru, osvobodí ji od jejího údělu "nemrtvé" a pomůže jí najít cestu k definitivní smrti.

V časopise *Weird Tales* najdeme rovněž povídky Clarka Ashtona Smithe (1893-1961), jejichž protagonistkami jsou upírky svádějící návštěvníky jakéhosi hypotetického francouzského kraje Averoine, což do jisté míry – pravděpodobně však bez autora záměru – odkazuje ke kněžkám v babylónském chrámu bohyně Ištar.

Další autorkou z okruhu *Weird Tales*, zaměřenou však spíše na science-fiction, byla Catherine L. Moore (1911-1987). I jejími protagonistkami jsou ženy, především postava zvaná Shambleau. Kromě žánru *sci-fi* se upíři a upírky objevují ještě v žánru *sword-and-sorcery*, vytvořeném Robertem Ervinem Howardem (1917-1994), autorem postavy zvané Conan, a dále v cyklu mýtů o Cthulhu od H. P. Lovecrafta.

Magazín *Weird Tales* nepřežil rok 1954, avšak žánr *pulp* se rozvíjel i nadále; např.

v příběhu *I am Legend* z téhož roku se na světě obývaném jedinou živou bytostí, již pronásleduje údajná upírka, objevují témata velmi příznačná pro dnešní dobu: odcizení, nenormálnost, tolerance.<sup>57</sup>

Kdyby Bram Stoker nebyl napsal *Drakulu*, ani *pulp* by nespátřil světlo světa. Avšak od známého viktoriánského románu až po v současnosti ještě slavnější cyklus Anne Rice, který silně ovlivňuje mladou generaci v Evropě a Spojených státech, nepatří všechno k *pulp*. Z význačných próz, jejichž společným rysem je to, že upírem je vždy žena, připomeňme povídku *The Tomb of Sarah* od Fredericka George Loringa (1869-1951), vydaný ve stejném roce (1897) jako Stockerův *Dracula*, dále *For the Blood is the Life* od Francise Mariona Crawforda (1854-1911) z roku 1911, *Alraune* z téhož roku od filonacistického (ale zároveň nikoliv antisemitského) spisovatele Hannse Heinze Ewerse (1871-1943),<sup>58</sup> a konečně novela *Domnișoara Christina*, kterou v roce 1936 uveřejnil Mircea Eliade (1907-1986), do češtiny ji roku 1984 pod názvem "Slečna Kristýna" přeložil Jiří Našinec a její scénickou podobu uvedlo roku 2002 Studio Marta v Brně (v režii Jana Šprincla a s hudbou Filipa Topola).

Je zvláštní, že právě Eliade dal přednost návratu ke klasickému modelu 19. století - mladá dívka z urozené rodiny vystupující jako upír – před folklorním modelem oblíbeným u středoevropských a východoevropských autorů, přestože jako religionista tyto folklorní balkánské tradice dobře znal, na rozdíl od svých předchůdců, profesionálních spisovatelů.<sup>59</sup>

Rovněž v *Draculovi* B. Stockera se setkáváme s výraznými sexuálními motivy: cudná Mina Murrayová je přitahována smrtí v podobě Vampýra a nechá se přimět - jen zdánlivě z vlastní vůle - k felaci upíra; kromě toho tu vystupují tři krásné mladé ženy "se smyslnými rudými rty", které se pokoušejí vtáhnout protagonistu románu Jonathana Harkera do víru sexuality vedoucí k záhubě.<sup>60</sup>

Stockerův *Dracula*, v němž jako by se koncentrovaly veškeré prózy 19. století s hlavní postavou upíra či upírky a jímž se bude inspirovat většina z několika tisíc upírských

---

<sup>57</sup> Příběh *I am Legend* byl dvakrát zfilmován, přičemž obě filmové verze jsou zdařilé: první je italská z roku 1964 (originální název: *L'ultimo uomo della terra*) a druhá americká z roku 1971 (originální název: *The omega men*).

<sup>58</sup> Autorovo přesvědčení nicméně nebylo důvodem toho, že dílo nebylo v Německu zakázáno (svr. J. Gordon Melton, 1999: 241).

<sup>59</sup> Po roce 1936 Eliade přišel o zaměstnání asistenta na Filozofické fakultě Bukurešťské univerzity, protože jak se dalo očekávat, *Domnișoara Christina* byla považována za pornografickou literaturu.

<sup>60</sup> Stockerův román byl úspěšný hlavně díky tomu, že jeho autor působil jako produkční v Irvingově Lyceu Theatre v době, kdy se rodila kinematografie, jež ve svých počátcích masivně přejímala divadelní zpracování hororové literatury.

filmů a literárních příběhů 20. století,<sup>61</sup> zůstává pevně zakotven ve schématu příznačném pro celé 19. století. Autoři sice vymýšlejí a popisují extrémní erotické situace, přitom však zůstávají v zajetí puritánské morálky odvozené z křesťanství, k němuž se valná většina z nich plně hlásí. Je-li mladá ctnostná dívka přinucena k sexuálnímu aktu proti své vůli, je to jistě sadismus, ale jak si povšiml Joris-Karl Huysmans (1848-1907; *À rebours*, 1884: XII), sadismus "je bastardem katolictví"; ve skutečnosti nejen katolictví, pomyslíme-li např. na Dostojevského. Ostatně křesťanský model, v němž největší láska s sebou přináší i největší utrpení a dokáže je snášet, se v literatuře projevil už dávno před romantismem, např. v příběhu Tristana a Izoldy.<sup>6263</sup>

V genezi Stockerova románu se odráží veškerá literatura 19. století věnovaná upírům a upírkám. Hrabě Drakula je zobrazen jako bledý aristokrat, což odpovídá modelu, který v roce 1819 vytvořil John Polidori, když v povídce *The Vampire* takto vykreslil svého přítele a chlebdárce Lorda Byrona, jenž o šest let dříve sám napsal poému *The Giaour* s upířím protagonistou. Počínaje povídkou J. Polidoriho, původně přisuzovanou samému Byronovi,<sup>64</sup> rovněž všechny upírky – v literatuře 18. a 19. století oblíbenější než jejich mužské protějšky – jsou popisovány jako bytosti nápadně bledé, což ovlivňuje i dnešní dívky stylizující se do upířské role natolik, že používají líčení a make-up, jež podtrhují jejich bledost.

V souvislosti s upírem Polidoriho je třeba ještě připomenout, že pravověrným katolíkům se nezamlouvalo masové šíření erotické literatury ani hororových příběhů s upíry. Anonymně vydaná *Histoire des vampires* z roku 1820, jejímž autorem byl pravděpodobně francouzský okultista Jacques-Albin-Simon Collin de Plancy (1793-1887), vyjadřuje politování nad tím, že Polidori vysvobodil upíry ze zapomnění a definitivně je předal evropské kulturní veřejnosti: upíři z Moravy, Slezska a Srbska – tj. praví upíři – nebyli koneckonců tak nebezpeční, neboť Morava byla pro západní Evropu daleko. Polidorimu se však podařilo uvést Vampýra do města a do salónů, odkud již nevyšel a kde od té doby vyvolával značně bigotní reakci.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Na internetu jsem našel více než 2000 filmových titulů s tímto tématem. Pokud jde o literaturu: v New Yorku existuje knihovna, patřící ke společnosti „The Vampire Empire“, která vlastní přes 25 000 knižních titulů vztahujících se nějakým způsobem k upírům.

<sup>62</sup> Ale podle Dostojevského "žízeň po utrpení" je specificky ruským rysem (srv. Mario Praz, 1966: 320).

<sup>63</sup> Také ve *Vampirelle* je zřejmý křesťanský model, avšak v podobě ještě vulgárnější a výrazně manichejské. Na obálce českého vydání je uvedeno, že Vampirella je "vyslána na křížovou výpravu" do "nového milénia", aby ze světa odstranila veškeré zlo...

<sup>64</sup> A ještě v českém překladu z roku 1835 v „Bibliotéce zábavného čtení“.

<sup>65</sup> V časopise *Na Východ* (2/2002) napsal Radek Novák v souvislosti s mým seminářem realizovaným na Filozofické fakultě UK tato slova: „... děsí mě výuka předmětu pod názvem "Vampyrismus ve střední a východní Evropě". Tento jsem nikdy nenavštěvoval a ani nehodlám, protože už jen název mi připomíná

V téže době jako *The Vampire* vyšla také Keatsova balada *La Belle Dame Sans Merci*, rozvíjející šamanské téma návratu mrtvých do světa živých, ztělesněné krásnou mladou ženou, a kromě toho i téma věčného ženského principu s osudovou rolí, tj. *la femme fatale*.

Tuto linii asi nejvýrazněji zastupuje básník z okruhu prerafaelitů Algernon Charles Swinburne (1837-1909), jenž Keatsův model *femme fatale* obdařil krajním sadismem a ve své básni *Laus Veneris* (1866) přetvořil vampýra v antickou bohyni erotické vášně.

Krátce poté, v roce 1868, se Swinburne ještě jednou vrátil k obrazu Venuše jako vampýra v básni *Ave atque Vale*, věnované zesnulému Baudelairovi (1821-1867), jenž do druhého vydání svých *Květů zla* zařadil básně *Les métamorphoses du vampire* a *Le vampire*, z nichž zejména druhá je v českém překladu snad nejcitovanější na internetových stránkách věnovaných "gotice", "satanismu" a "upírům".<sup>66</sup>

Jak známo, gotický žánr dospěl po plodném anglickém období k novému rozkvětu v Německu, a to zejména po vydání antologie *Phantasmagoria*, jež nesmírně nadchla Byrona a Shelleyho. Povídky E. T. A. Hoffmanna (1776-1822) pak silně ovlivnily například ruské divadlo, ale na druhé straně také Freuda a Junga.

E.T.A. Hoffmann (*Seraphionsbrüder IV* 1821: 427) vykresluje dívku-upíra jako něžné děvčátko s modrýma očima, pro jehož podobu čerpá inspiraci dokonce v pohádkách Tisíce a jedné noci (Noci 861-865). Tím se vzdaluje se od tradičního modelu, který se osvědčil jen zčásti, a odlišuje se tedy i od Roberta Southleye Coleridge (1774-1843), jehož upírka Christabel má naopak oči "veliké, tmavé a skleněné".

Pokračováním německé linie je anonymní román z roku 1850, přeložený v roce 1860 do angličtiny pod názvem *The Mysterious Stranger*, který se stal jedním ze základních prvků pro vytvoření postavy knížete Drakuly. Do románu byla rovněž přimísena jména, jejichž znění mělo odkazovat ke slovanskému prostředí střední Evropy.

Ze známých spisovatelů jedině N. V. Gogol (1809-1852) projevil více respektu ke slovanské kultuře, tedy prostředí venkovskému, nikoli prostředí středo- a východoevropských měst. Zejména v povídce *Vij* (*Mirgorod*, 1835) vynikajícím, takřka "západním" stylem ztvárnil typický příběh slovanského folklóru - extatickou cestu mladé dívky na hranici mezi životem a smrtí.

---

*scénu z jednoho českého filmového "trháku" počátku 80. let. Jako teologovi mi ovšem vadí, protože z praxe (ne pouhé teorie!) vím, že určité negativní síly ve světě skutečně působí, ať už si o tom každý myslí své. Psychické a sociální důsledky jejich působení na konkrétního jedince nejsou zrovna veselé a jenom těžce se takto postižený svých problémů zbavuje.*

<sup>66</sup> Swinburnovu *Ave atque Vale* zase zhudebnila skupina Dargaard, oblíbená mezi fanoušky „žánru gothic a dark wave“ (<http://www.okultura.cz/filemanager/fileview/73>).

Zdá se však, že i přes působivé vystoupení N. V. Gogola nenašly prvky slovanského folklóru (kromě typicky balkánského kůlu a dekapitace mrtvolky) větší ohlas v literatuře 19. století, a tím méně mezi postmoderní mládeží libující si v upířské tematice.<sup>67</sup> Ostatně i kníže Alexej Konstantinovič Tolstoj (1817-1875), který píše své povídky o upírech přibližně ve stejné době, z níž pochází Gogolův *Vij*, dává přednost západním literárním schématům, tj. postavám vampýrů ze světa aristokracie nebo vysoké buržoazie.

Jistě by bylo možné rozšiřovat do nekonečna výčet spisovatelů, kteří rozvíjejí téma vampyrismu spojené s erotikou, tj. dvě složky, z nichž se zrodily upírky dekadence a postmodernismu.

Pokud bychom se například vrátili o jedno století zpátky, nemohli bychom ponechat stranou baladu *Lenora* Gottfrieda Augusta Bürgera z roku 1748, v níž se setkáváme s mladým upírem, tj. s tvorem schopným svobodně překračovat hranici mezi životem a smrtí, který se jako posel ze záhrobí obrací především ke své mladé manželce.<sup>68</sup>

To jsme ovšem ještě ve fázi, kdy literatura čerpá náměty převážně z folklóru. Např. motiv tzv. *svatební košile* byl nepochybně rozšířen v lidové slovesnosti celé střední Evropy, a bylo by proto omylem domnívat se, že Bürgerova tvorba inspirovala venkovské obyvatelstvo, když ve skutečnosti tomu bylo evidentně naopak.<sup>69</sup> Bürger ovlivnil spíše významné spisovatele, jako byl J. W. Goethe, jenž v *Die Braut von Korinth* nechal ožít jednu z nejproslulejších upírek starého Řecka – Filinnion.<sup>70</sup> Velký autor své doby J. W. Goethe si byl díky znalosti antických spisovatelů dobře vědom toho, že i mladé dívky mohou přinášet smrt, a že okolnosti takové smrti, jak zdůrazňovali všichni romantičtí autoři, vždy souvisejí s intimitou alkoven a s mimořádnou explozí sexuální energie.

Nejen staří Řekové, ale i všechny národy, které věřily v cyklický čas, si dobře uvědomovaly pevné pouto spojující život se smrtí. Hranice mezi nimi, byť zřetelně

---

<sup>67</sup> Nicméně v posledních letech byl *Vij* několikrát uveden na scéně, např. amatérským divadlem *TotO* v Praze v roce 2002. Českou verzi jedné scénické adaptace (Panočka) poprvé v Praze v lednu 2005 předvedl ruský režisér Sergej Fedotov se souborem *Komorní scéna Aréna*. Velmi zdařilou filmovou podobu povídky natočil roku 1960 Mario Bava pod názvem *La maschera del demonio*. Sovětská filmová adaptace pochází z roku 1967.

<sup>68</sup> V roce 1748 vyšla nejen *Lenora*, ale také proslulý (a zakázaný) pornografický spis *La Thérèse Philosophe*, vydaný anonymně a některými autory přisuzovaný markýzi Jean-Baptistovi Boyer d'Argens (1707-1771). Tento spis silně ovlivnil nejen markýze de Sade, ale i Dostojevského (srv. Praz, *op.cit.*: 89).

<sup>69</sup> V. S. Karadžić uvádí ve svém srbsko-latinsko-německém slovníku z roku 1818: "Vampyr navštěvuje svou ženu, zejména je-li mladá a přitažlivá", čímž odkazuje k lidovým pověrám Slovanů na Balkáně (srv. Maiello 2005: 113).

<sup>70</sup> Příběh, jehož protagonisty jsou Filinnion a Machatés, zaznamenaný Flegónem z Trallu, je dostupný v českém překladu Ferdinanda Stiebitze (*Mrtvá Milenka*, v: *Antické novely*: 119-123).



vymezená, mohla být překročena, zejména v případě mladé dívky, jež byla zárukou plodnosti (např. Persefona v homérském mýtu).<sup>71</sup>

Pověra či lépe řečeno víra v regeneraci, jež napřed prochází smrtí, aby pak dospěla ke znovuzrození, má kořeny starší než je antické Řecko, neboť její stopy lze zachytit již od paleolitu. V průběhu času se tato víra stává mýtem a mýtus různými cestami proniká do slovesnosti a písemnictví. Zájem o antropologii náboženství však ukazuje, jak živá je v současnosti snaha proniknout do morfologie symbolu a mýtu, aby bylo možno v nich odkrýt přítomnost archaických prvků, ať v původní nebo přetvořené podobě.

Naše stručná úvaha vycházela ze setkání s mladou autorkou (která se ještě nevyzná sama v sobě), zprostředkovaného moderním komunikačním prostředkem – internetem. V jejím vystupování lze odhalit, byť v pozměněné či do extrému dovedené podobě, neustálé návraty k tisíciletému scénáři, jenž přesahuje svěrací kazajku psané literatury. Pokud bychom se chtěli omezit na synchronní přístup v rozboru chování a tvorby Alice Lenské a jejích přátel, anebo jiného "velkého" či "méně významného" autora současnosti, zabředli bychom na jedné straně do zkoumání jejich psychologických důvodů a na druhé straně bychom se pokoušeli vysvětlit ze sociálního hlediska prolínání symboliky smrti a pornografie v tvorbě mladých umělců. Rozuměli bychom jim potom lépe? Možná bychom ve srovnání s výchozím momentem zkoumání získali jisté vědomosti navíc, avšak současně bychom se dopustili mystifikace, kdyby nám strach nedovolil vrátit se *ad fontes*, až k *archaïois*.

---

<sup>71</sup> Píše Furio Jesi (1968: 231): „Pro původní *χόρη* symbolizovalo sexuální spojení přechod na onen svět; je tedy přirozené, že 'zlé ženy', které přinášejí zkázu a smrt, působí zejména v sexuální sféře. Ženy se takto jeví, protože se nerozumí soteriologické hodnotě Kóriiny pekelné zkušenosti.

## **Kuriózní sexualita upírů**

## Kuriózní sexualita upírů\*

Slovo *upír* – ve své jihoslovanské variantě *vampir* – dnes patří k těm výrazům slovanského původu, které se nejvíce rozšířily po celém světě.<sup>72</sup> Pro běžného čtenáře hororových románů či pro diváka obdobně zaměřených filmů pochází upír obvykle ze střední či východní Evropy, nejčastěji z Balkánu, je šlechticem bledého vzezření a svůdcem žen.

Poslední tři charakteristické rysy se zrodily a rozvíjely od roku 1819 díky Johnu Williamu Polidorimu, když chtěl tento mladý lékař popsat svého zaměstnavatele – lorda Byrona.<sup>73</sup> Výše zmíněný popis upíra se ustálil v literatuře 19. století a prostřednictvím tak zvaného „hraběte Drakuly“ pak ve století dvacátém pronikl na filmové plátno a odtud k masovému publiku.<sup>74</sup>

Upír středoevropského a východoevropského venkova však vypadal podstatně jinak než model z románů 19. století. A kromě toho, zatímco aristokraté a sečtělé dámy se oddávali hororové literatuře, aby unikli nudě svého pohodlného života, většina venkovanů, jež byla daleko méně ovlivněna racionalismem než vzdělané vrstvy, považovala existenci upírů za reálný fakt. Upír, jak si ho představovali či jak ho líčili vesničané na Balkáně, na Moravě, ve Slezsku, v Polsku a v Rusku, se zásadně odlišoval od upíra z literárních salonů. Nepocházel ze šlechtického rodu, obličej měl spíše ruměný než bledý a projevoval nezdolnou snahu vrátit se mezi živé bytosti. Podle francouzského paleoslavisty André Vaillanta je *upir* ten, kdo uniká, totiž z hrobu (Vaillant 1931: 678). To znamená, že Slované používali výrazu *upir* k označení toho, co Francouzi definovali jako *revenant* (viz

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: TOMANDL, M. (ED.): *ETNOLOGIE A KURIOZITY*, FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY, ÚSTAV ETNOLOGIE, PRAHA, 2006, STR. 18-47.

<sup>72</sup> Lingvisté se však nemohou shodnout na přesné etymologii tohoto slova (Perkovski, 1989: 36). Slovanský původ výrazu *vampir* a jeho souvislost se slovem upír důrazně podpořil (Vaillant, 1931). Vaillantův výklad poté v podstatě převzal V. Machek ve svém *Etymologickém slovníku jazyka českého* (: 669).

<sup>73</sup> Jak známo, novela byla přisuzována samotnému G. G. Byronovi. Následný skandál spolu s finančními problémy dovedly J. W. Polidorioho k sebevraždě otrávením dne 24. srpna 1821.

<sup>74</sup> Čtenáři Stokerova *Draculy* si nemohou nepovšimnout, že jedním z cílů románu bylo metaforicky popsat *fellatio* mezi zkušeným šlechticem a dcerou z urozené anglické rodiny, ovšem v rámci podmínek viktoriánské Anglie: *The moonlight was so bright that through the thick yellow blind the room was light enough to see. On the bed beside the window lay Jonathan Harker, his face flushed, and the breathing heavily as though in a stupor. Kneeling on the near edge of the bed facing outwards was the white-clad figure of his wife. By her side stood a tall, thin man, clad in black. His face was turned from us, but the instant we saw it we all recognised the Count – in every way, even to the scar on his forehead. With his left hand he held both Mrs Harker's hands, keeping them away with her arms at full tension; his right hand gripped her by the back of the neck, forcing her face down on his bosom. Her white nightdress was smeared with blood, and a thin stream trickled down the man's bare breast, which was shown by his torn-open dress. The attitude of the two had a terrible resemblance to a child forcing a kitten's nose into a saucer of milk to compel it to drink* (Stoker (1897) 1994: 336).

také Perkowski, 1992), avšak se dvěma odlišnostmi. První spočívá v tom, že na rozdíl od Francie byla ve střední a východní Evropě víra v upíry ještě velmi rozšířená v 18. a 19. století, a v některých odlehlých oblastech (pomezí srbsko-rumunské, Archangelsk v Rusku) se uchovala až do dnešních dnů. Pro badatele to znamená nutnost zkoumat nesmírně rozsáhlý materiál, k němuž patří lékařsko-teologické spisy a etnografická literatura z 18. století, ale i podnikat v současnosti terénní výzkum u těch kultur naší planety, v nichž ještě přetrvává víra v upíry, i když se na různých místech liší pojmenování mrtvých, kteří se vrací mezi živé.

Druhá odlišnost spočívá v existenci svědectví, v nichž se vedle postavy *mrtvého upíra* objevuje *živý upír*, velice podobný např. sibiřskému bílému šamanovi nebo furlánskému benandantovi.

Předkládaná studie si klade za úkol popsat sexualitu a sexuální atributy upíra jen v těch oblastech, v nichž je doloženo slovo *upir* (*upierz*, *upír*, *vampir*, *vampyr*, *vapir* atd.) nebo varianta *vlkodlak* (*vukodlak* atd.).

Upír, vedený dychtivou touhou vrátit se do světa živých, směřuje nejčastěji do vlastního společenství, ke své rodině a ke své ženě. Vuk Karadžić o tom napsal v roce 1818:

*Вукодлак долази каишо и својој жени (а особито ако му је лијена а млада) те спава с њоме; и кажу да оно дијете не ма костију које се роди с вукодлаком. А у врпјеме глади често га привиђају око воденица, око амбара житније и око чардака и кошева кукурузнице* (Karadžić, 1818: 89).

Proslulý srbský slavista zřejmě bral víru v upíry s rezervou, zejména když zdůrazňoval, že manžel se navrácí k manželce především tehdy, je-li mladá a krásná. Karadžić se tak přiřazuje k západní racionalistické módě, která pohlížela se skepticismem či dokonce s ironií na pozůstatky magického myšlení v moderní společnosti.<sup>75</sup>

Karadžićův nedůvěřivý postoj nacházel oporu také v některých příhodách, jež díky horlivosti prvních srbských pozorovatelů a etnografů byly zaznamenány s množstvím detailů. Nejvýmluvnější z těchto příhod zapsal v roce 1826 Joachim Vujić, který v klášteře

---

<sup>75</sup> Další z významných slavistů 19. století, haličský badatel I. M. Vahylevič, zaujímal v otázce upírů mnohem konkrétnější postoj, méně ovlivněný osvícenskými idejemi. Vahylevič (Wahylewič, 1840) vytušil, že upíři jsou úzce spjati s přírodními silami a „během svého života jsou schopni proměňovat se, zejména ve vlky, dále v koně, psy, vepře, králíky, kohouty, havrany, ještěrky, ale také v suchý bez a náprstník“. Spojení mezi upíry a přírodními silami se stalo zřejmě i pro Karadžiće, který v dalším vydání svého lexikonu (1852) dodal, že *vlastnosti upíra lze hledat také pod označením vjedogonja, což na Balkáně znamenalo Páni větrů*.

Dečani vedl ze svého lehkověrného stanoviska polemiku se dvěma mnichy, kterou uvádíme v překladu ze srbsko-slovenského jazyka:

*V Uhrách, nedaleko mého rodného města Baja, se nachází jistá vesnice, v níž se jednou objevil upír podobný tomu, kterého jste popsal. Pořád strašil a sužoval lidi tvrdohlavě jako osel. Měl však na mušce především dům jedné mladé půvabné vdovy, jejíž manžel zemřel dva dni před jeho prvním příchodem. Každý den, když odbíjela půlnoc, objevil se ve svém bílém rouchu, s bílou kapucí a v bílých punčochách za cinkotu zvonců, vyvolává hrůzu u všech členů rodiny, kteří prchali pryč, zanechávající krásnou mladou vdovu samotnou v lůžku. Údajný upír zůstával s vdovou něco přes hodinu a potom s rykem, hlomozem a zvoněním zvonců odcházel z domu. Tak se to dalo po tři měsíce. Pak se však jeden odvážný mladík rozhodl, že bude upíra pronásledovat a jestli to půjde, pokusí se ho chytit. Vzal s sebou dva věrné přátele a schovali se za dveřmi kuchyně, každý s pořádným provazem. Když bylo vše připraveno a přiblížila se půlnoc, objevil se sám upír v rouchu, kapuci a punčochách i se svým aparátem na zvonění a dělání poprasku. Všichni z rodiny zase utekli, takže se mohl odebrat k mladé snaše a lehnout si k ní do lůžka. V tu chvíli kurážný mladý hrdina vyrazil z kuchyně a svázal statnému upírovi ruce. Nato upír spustil obvyklý povyk, nařikal a řval. To mu však nebylo nic platné, protože mladík ho pevně svíral. Mezitím přiběhli další dva druhové s pevnými provazy a pomohli mu statného muže svázat a odvléci ho na náves. (...)*

*Druhého dne ho přivedli k soudu, kde ho podrobili výslechu, z něhož vyplynulo, že mladá žena a upír otrávilí manžela, jež ona nemilovala; mladice chtěla pokračovat ve svých nechutných pletkách s upírem, stejně jako on s ní. V domě to nešlo kvůli příbuzným, a jiné vhodné místo neměli. Poté byli oba převezeni do města Bač, kde je podrobili druhému důkladnému výslechu. Jakmile byly přeloženy nezvratné důkazy a oba přiznali svou vinu, nařídil soudní dvůr oběšení upíra a popravu upírky. Tento rozsudek byl vykonán (Vujić, 1828: 185-187).*

Jak si správně povšiml John V. A. Fine Jr. (1998), přestože se v tomto příběhu projevuje na jedné straně Vujićův skepticismus a na druhé straně možnost napálit obyvatele vlastní vesnice s využitím víry v upíry, je nicméně zřejmé, že historka dostatečně prokazuje zakořenění této víry v Srbsku ještě v 19. století.<sup>76</sup>

Sexuální choutky upírů obvykle potvrzovala jedna okolnost, která se jevila jako zcela evidentní, a to i největším skeptikům. V případě podezření, že nějaká mrtvola vstává

<sup>76</sup> Historikové srbské literatury považují obvykle Joakima Vujiće za typického člověka 18. století, v západoevropském slova smyslu (viz Skerlić 1921: 144) tj. vzdáleného tradiční mentalitě, stále převažující v Srbsku 19. století.

z hrobu a chodí obtěžovat živé, se přistoupilo k otevření hrobu; v mnoha případech bylo pak možné pozorovat tělo ještě nepoškozené rozkladným procesem a s údem jakoby vztyčeným. V jednom z nejproslulejších případů vampyrismu, jehož hrdinou se stal srbský venkovan Petar Blagojević, byl zdůrazněn právě tento detail, i když zdánlivá erekce penisu byla ostýchavým autorem zprávy o exhumaci označena jako „*nenormální znamení*“. Upír Petar Blagojević se stal upírem *par excellence*, alespoň do té doby, než klasická paradigmatata proměnili romantičtí spisovatelé. Jeho jméno, jež císařský posádkový dodavatel v městečku Gradisca zapsal v podobě *Peter Plogojowitz*, zdomácnělo v uměleckých salonech a kulturních kruzích celé Evropy. Hlášení o exhumaci, k níž došlo v červenci 1725, nezůstalo založeno v zásuvkách vídeňské kanceláře, nýbrž bylo okamžitě publikováno v periodiku *Das Wienerische Diarium* a ještě v témže roce je ve své erudované *historicko-kritické* disertaci uvedl Michael Ranftius, učený německý protestantský teolog. Ranftiovo pojednání vyšlo ve dvou latinských vydáních a v roce 1734 ve vydání německém, jež mohlo vycházet z bohatší literatury o vampyrismu než první vydání z roku 1725. Následně byla disertace přeložena do hlavních evropských jazyků (Faivre, 1993).

Otázkou zdánlivé erekce penisu u mrtvých se již dříve zabýval jiný německý protestantský vzdělanec, lékař Ch. F. Garmann (1640–1708), považovaný svými kolegy za důvěřivého a naivního, protože se údajně příliš nechal ovlivňovat lidovými názory (Garmann 1709). Podle Garmanna, když mrtví svlečení vojáci leželi na bitevním poli, jejich stav napovídal, že si to právě rozdali s Venuší, nikoli s nepřítelem (Ariès, 1977: 79).

To, co Garmanna sblíží na jedné straně s lidovými pověrami a na straně druhé s esoterickým myšlením paracelsiovské provenience, je představa, že v mrtvolách se uchovává jakýsi pozůstatek života až do chvíle, kdy převáží proces rozkladu. Smrt nezbavuje tělo jisté citlivosti, a tak si mrtvola zachovává *vis vegetans* a *vestigium vitae*. Jako důkaz měly sloužit i „prokázané“ pohyby mrtvoly, růst vlasů, nehtů a zubů, a také výše zmíněná erekce penisu.<sup>77</sup>

Rovněž Ranftius, když se ve dvacátých letech 18. století zabýval přímo sexualitou upírů, připouštěl existenci tzv. vegetativního života, ale zdůrazňoval přitom, že všechny jevy nelze přisuzovat Bohu nebo Dáblu, jak bylo zvykem se domnívat až do počátku osvícenství, a že místo toho je třeba uvažovat o možnosti přirozeného původu některých

---

<sup>77</sup> P. Ariès (*ibid.*) v této souvislosti dodává, že 18. století údajně zaznamenalo několik libertinů, kteří, vedeni touhou prožít maximální vzrušení, "chtěli – i za cenu záchrany *in extremis*, která se občas nepovedla – okusit rozkoš prvních okamžiků po oběšení".

jevů. K nim mohla patřit právě i „erekce penisu u mrtvých“, která může mít podle Ranftia přirozené příčiny, např. zemře-li někdo „rozkošnickou smrtí“ při úplné erekci, anebo když dojde k fyzikálnímu úkazu, jímž se zabýval lékař Regner de Graaf, a sice „pronikne-li v mrtvole tekutina nebo plyn skrz podbřišní tepnu“. A ostatně, jak Ranftius (1725; viz také Introvigne, 1997: 74) podotýká, jestliže celé tělo *se může nacházet ve stavu vegetativního života, proč by se penis neměl nacházet ve stejném stavu? Vis vegetans* je tedy podle Ranftia jakousi *přirozenou magií* lidského těla, již není třeba směšovat s působením dobrých či zlých duchů.

Tito němečtí vzdělanci, kteří věřili v existenci vegetativního života, tedy v 18. století dospěli teoretickou cestou k tomu, co se ve starověké Evropě považovalo za jisté, totiž k existenci duše, jež z nějakého důvodu setrvává u mrtvoly zesnulého, přinejmenším do doby, než proběhnou všechny očišťovací procesy spočívající zejména v definitivním zmizení měkkých částí lidského těla. Učeně se tato duše nazývá *duše vegetativní*.

Ranftius, který se nijak zvlášť nezajímal o pohřební rituály venkovského obyvatelstva ve střední a východní Evropě, nemohl přijít na to, proč v některých případech vegetativní duše setrvává s mrtvolou, i když bral v úvahu např. vliv složení země, do níž byly mrtvoly pohřbeny, na hnilobný proces. Někdy však dochází k tomu, že kvůli *příliš intenzivní představitelnosti nepřestává duše fungovat ani po smrti člověka a pokračuje ve svém působení tak dlouho, dokud není přerušeno*. Ačkoliv už Ranftius tyto vývody dále nerozvíjí a omezuje se pouze na poznámku o vraždících upírech, můžeme se pozdržet u jeho schématu, podle něhož upírův sexuální apetit vyvolává astrální duše a ta ho rovněž posílá k bytostem, jež mu za života poskytovaly sexuální potěšení, tedy v první řadě za manželkou.

Ranftiův výklad ještě nevybočuje z rámce oficiálního názoru. V následujících letech přírodovědecký přístup, osvobozený mimo jiné od zátěže démonologických interpretací, povede ke stále skeptičtějšímu nahlížení na víru v upíry na středoevropském a východoevropském venkově. K jejímu vymýcení budou vydána různá nařízení, někdy velmi přísná, jako např. dekret císařovny Marie Terezie z roku 1755. O zániku této víry v moravských, slezských, srbských, ukrajinských, bulharských, ruských, řeckých a rumunských venkovských oblastech však nerozhodnou dekrety, nýbrž především průmyslový rozvoj a zavedení elektřiny. Upíři už napříště nebudou ubližovat svým bližním, ani nebudou puzeni k udržování sexuálních styků s vlastními manželkami. V souvislosti s údajnou erekcí u mrtvoly nakonec zcela převládlo fyziologické vysvětlení,

jež naznačil lékař de Graaf a uváděl je i Ranftius: jde o přirozené „zduření“ vyvolané procesem rozkladu (Svensson, Wendell, & Fisher, 1981: 411).

Pokud jde o ženský vampyrismus, musíme i v tomto případě učinit některá upřesnění a nepřipomínat hned hraběnku Bathory, jak je to dnes běžné v jistých okruzích městské postindustriální kultury.

V tzv. klasických případech vampyristu, tj. v těch, které se odehrály v první polovině 18. století v Srbsku, na Moravě a ve Slezsku, jsou ženské postavy zastoupeny takřka ve stejném procentu jako postavy mužské. Tyto klasické příhody ovšem neobsahují výslovné zmínky o jejich sexualitě, jako je tomu v případě upírů mužského pohlaví.

Je však třeba zdůraznit, že dnes jako východisko nepostačuje považovat za „upírky“ jenom ženy známé z klasických případů vampyristu nebo ty, jež definuje jako *upierzycy* (Rzazcynsky, 1721: 364–365). Musíme si totiž připomenout, že koncem 17. a počátkem 18. století se v Evropě pro označení upírů a upírek užívalo výrazů odvozených z latinského slova *striga* (viz např. pol. m. *strzygoń*, f. *strzygula*, rum. m. *strigoi*, f. *strigoaică* atd.), anebo ze společného indoevropského kořene *\*mer* (čes. m. *morous*, f. *mora*, *můra*, pol. m. *morus*, f. *zmora*, stangl. f. *mara* atd.). Čarodějnice, upírka nebo mora byly tedy různými podobami lidských bytostí schopných přecházet ze světa živých do světa mrtvých a naopak – šlo de facto o šamanky (nebo také šamany) evropského kontinentu.

Tyto skutečnosti nebyly ještě známy Franku Wollmanovi, který v prvních letech 20. století sebral a zpracoval hlavní motivy související se středoevropskými morami a své závěry uveřejnil na konci první světové války v Národopisném věstníku československém. Jeden z těchto motivů Wollman nazývá „sňatek s morou“ (Wollman, 1921). Skutečně se stávalo, že pokud mory přepadly statného a chytrého mládence, byly nakonec přemoženy. Pak se zjevily ve své skutečné podobě, což byla často podoba překrásné dívky. Její krása vyvolávala v mužích touhu nechat si ji u sebe na celý život. Potíž spočívala v tom, že mora měla sklon vrátit se do míst, odkud se vydala na svou extatickou cestu. Dříve či později by se tam jistě vrátila a navíc by zanechala děti u muže, který ji před časem zajal. Jak vyplývá z vyprávění sebraných F. Wollmanem, mora se může jevit jako sexuálně podřízená muži, což u mužských upírů nebylo zaznamenáno.

Mezi nejčastější způsoby, jimiž přepadá lidi, patří dušení, obvykle vyvolané tím, že mora svým jazykem ucpe oběti ústa (Černý, 1898: 416), anebo tím, že – obecně řečeno – *vysává z oběti její životní síly*. Ve středoevropském folklóru, podobně jako ve viktoriánské upírské literatuře, se tedy projevuje jistý strach (byť ne vždy otevřeně přiznaný) z *felace*. Zásadní rozdíl však spočívá v tom, že v lidové slovesnosti se žena v extatickém stavu



ujímá iniciativy a pouští se do takového sexuálního aktu, snad proto, aby rozhodla o mužově životě či smrti, ale přitom zůstala jeho sukubou.

Pruderie etnografů 19. století nám mnoho neprozrazuje o zálibách mory. Upíři, jak známo, jsou schopni se proměňovat v různá zvířata. V této souvislosti se zdá, že páření člověka se zvířetem není přísně tabuizováno, avšak je na ně pohlíženo s určitým odporem. Jistá je však koprofobie upírů, o čemž svědčí toto polské vyprávění, v němž se moře nepodaří úspěšně přepadnout svou obětí a je dokonce napálena při pokusu o pomstu:

*Jednemu chłopu nie dała zмора chwili spokoju, ile razy ułożył się w nocy do snu. W tej swej biédzie skarżył się przed znajomymi. Ci wytłómaczyli mu, że zмора tylko na jego własnem łóżku go dusi, i podali mu radę, z której skorzystał zaraz w noc następną. Przed udaniem się na spoczynek koniec tyłka uwaliał sobie w odchodach ludzkich, a że zмора przychodziła nie z boku od nóg, tylko od głowy, ułożył się na łóżku twarzą na dół i tak, że gdzie miewał w poprzednie nocy nogi, przysła głowa, a gdzie bywała głowa, nogi. W ten sposób oszukał zmore i zakpił sobie z niej. Ta szukając bowiem w nocy jego ust, aby mogła wydobyć z nich język i krew wyssać, natrafiła w znanem miejscu na nieczystą część ciała; usmarowała sobie tedy pysk, a spluwając, odeszła. Chłop nie w ciemię bity przewidział, że za taką zniewagę zmosfera będzie się chciała zemścić w noc następną srogo i zapobiegł temu możliwemu despetowi z jej strony. Na łóżku, na którym sypiał zwykle, a w noc ubiegłą ubrał zmore i okrasiał, ułożył wieczorem człowieka ze słomy, ubranego po chłopsku; sam zaś poszukał sobie innego legowiska. Ten pomysł uratował też chłopu życie, bo zaledwie zmosfera dostała się do jego łóżka, wielkim nożem, który wzięła na wyprawę ze sobą, ucięła głowę dziadowi ze słomy (Świątek, 1893: 518–519).*

Závěrem lze shrnout, že v sexualitě upírů se odráží tento společenský model:

Muž: itifalický, agresivní, schopný zabít člověka, nikoli však svou ženu, kterou vykořisťuje sexuálně.

Žena: v podřízeném postavení, miluje své děti, avšak její sexualita je úzce spojena se zabitím či zničením partnera.

Výrazná je úplná tabuizace různých sexuálních praktik počínaje koprofagií, na druhé straně se projevuje jistá tolerantnost ve vztahu k zoofilií a felaci. Zcela chybí jakékoli zmínky o sodomii (análním sexu) a o cunnilingu, což by mohlo být chápáno jako nevědomost o těchto praktikách, anebo se jedná o sexuální praktiky, které nejsou předmětem snahy o tabuizaci.

**O současných pohřebních rituálech v  
českých zemích na příkladu krematorií v  
Praze-Strašnicích, Zlíně a Plzni**

## O současných pohřebních rituálech v českých zemích na příkladu krematorií v Praze-Strašnicích, Zlíně a Plzni\*

### Úvodem

Studie zabývající se fenoménem smrti a péčí o zesnulého z jiných než lékařských hledisek mají v českých zemích dlouhou tradici. Již na počátku 18. století uveřejnil moravský prelát Karl Ferdinand von Schertz svou známou, avšak mimo české prostředí takřka nedostupnou soudní zprávu o exhumacích, nazvanou *Magia posthuma* (Schertz 1706). Zájem o tuto problematiku vzrůstal během 19. století díky etnografickým výzkumům, jež vyvrcholily na přelomu 19. a 20. století syntetickými pracemi Čeňka Zírta. Ve 20. století se takto zaměřená studia obohatila o údaje získané při archeologických výzkumech; z nich pak vychází syntéza uveřejněná roku 2002 Josefem Ungrem z brněnské Masarykovy univerzity (Unger 2002). V roce 2004 vyšla fundovaná práce Alexandry Navrátilové, propojující etnologické a kulturněhistorické aspekty, částečně založená na výzkumech v terénu, jež autorka podnikla v 90. letech 20. století (Navrátilová 2004).

Podobně jako jinde ve světě, prošla i v České republice nemedicínská studia týkající se smrti diskontinuitním a různorodým vývojem. Na Západě je v posledních letech tato problematika řešena zavedením univerzitních kurzů nazvaných *Antropologie smrti*, jejichž cílem je holistický přístup k fenoménu smrti, tj. jak z hlediska historicko-sociologicko-etnologického, tak i z hledisek psychologických, filosofických a náboženských.<sup>78</sup>

V rámci Antropologie smrti byly vždy klíčové etnografické výzkumy a komparativní studie zaměřené na způsob, jímž je zesnulý doprovázen ze světa živých do světa mrtvých, případně na okolnosti jeho definitivního biologického a duševního zániku.

V současné evropské kultuře lze pozorovat jakési povinné omezování "přirozené tendence" vyjádřit niternou bolest nad odchodem člověka, jenž nám byl za života blízký (di Nola 1995a: 63 a násl.). Také v české majoritní společnosti jsou tabuizovány veškeré projevy těchto pocitů utrpení a úzkosti. Pod silným vlivem tabuizace se nakonec prosazuje

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: ČESKÝ LID 92/1, PRAHA, ETNOLOGICKÝ ÚSTAV AV ČR 2005, s. 35-47.

<sup>78</sup> Antropologie smrti jako univerzitní předmět byla v České republice poprvé zavedena v roce 2003 jako výběrová přednáška na Fakultě humanitních studií v Praze.

takový model chování během pohřebního obřadu, který nutí jeho účastníky, přinejmenším muže, aby se zdrželi jednoho z projevů odlišujících člověka od zvířete, tj. pláče.

### *Absence pohřebního pláče a vytěsnění zármutku mimo moderní západní společnost*

Svědectví o společnostech, jež odmítají pohřební pláč, jsou nepočetná, anebo spíše nejsou dostatečně doložena. Díky dokumentaci sebrané roku 1934 Robertem Redfieldem je např. známo, že Indiáni z Chan Komu (Yucatán) odmítali pohřební pláč proto, že se domnívali, že prolité slzy by promáčely cestu, po níž duše zemřelého jde do nebe, a tím by prodloužily její pout' (Redfield-Villa Rosas 1962: 200).

V jedné legendě tradované u Salishů od řeky Thompson, kterou zaznamenal Hartley Burr Alexander, je záhrobí vyličeeno jako svět obývaný činorodými a veselými mravenci. Jednou se mravenci zmocnili mladého muže a unesli ho do svého podzemního světa, kde ho naučili hře s pálkami. Jednoho dne se však mladík rozplakal, protože shora z pozemského světa mu do dlaně skápla slza prolitá bratrem, který nařikal nad jeho ztrátou. Nato mravenci poslali tomuto bratrovi vzkaz, v němž ho vybízeli, aby přestal plakat, neboť v podzemním světě se jeho sourozenci daří dobře, i když ho už bohužel nemůže spatřit (Alexander 1916: 135).

Naproti tomu ve starobylém perském příběhu se protagonistovi jménem Artay Virap naskytne příležitost navštívit záhrobí na celý týden a prožité příhody pak vyprávět jednomu písaři. Poté, co prošel rájem, narazil Artay Virap na řeku slitou ze slz příbuzných nějakého zesnulého. Řeka je překážkou na cestě do ráje; aby ji duše překonala, musí vyhledat most. Proto Artay Virap vyzývá pozůstalé, aby to nepřeháněli s pláčem a snížili tak počet překážek, jež duše překonávají na své záhrobní pouti (Carnoy 1917: 45).

Podobná vyprávění byla zaznamenána také v indické slovesnosti ("po pohřbu žehem se příbuzní musí zdržet jakýchkoli projevů pláče, neboť mnoho slz by mrtvého páli", nebo "neustávající slzy příbuzných mrtvého pálí", srov. di Nola 1995a: 65).

V antickém Řecku a Římě, kde výbuchy pláče během pohřebního obřadu byly pravidlem, nacházíme jen málo zmínek o rezervovaném chování, a to jen u skeptiků, kteří považovali za zbytečné trápit se nad odchodem blízkých bytostí vzhledem k tomu, že smrt je tak jako tak nevyhnutelná. Např. u Lúkiana jeden revenant – přízrak mladého muže - promlouvá takto ke svému plačícímu otci: *Jaké dobro si myslíš, že mi vzejde z tvého*

*nářku? A z toho, jak se biješ v prsa při zvuku flétny a z neladného chování nařikajících žen? (De luctu: 20).*

Přejdeme-li do biblického světa, zjistíme, že Leviticus (19: 28) a Deuteronomium (14: 1) obsahují jasné odsouzení seabemrškačství vyvolaného zármutkem nad smrtí někoho blízkého (srov. Zíbrt 1894: 12). V protokanonické Bibli nenalezneme zvláštní zmínky o zákazu pláče, avšak tímto tématem se zabývá Sírachovec (38: 16-24):

*Synu, nad mrtvým prolévej slzy  
a začni nařikat jako ten, kdo velmi trpí.  
Postarej se o jeho tělo, jak náleží,  
a nezanedbej jeho pohřeb.  
V hořkém pláči a úpěnlivém nářku  
zachovej dny smutku, jak se sluší,  
jeden nebo dva, aby tě nepomlouvali,  
a pak se dej potěšit v zármutku.  
Ze zármutku totiž vzniká smrt,  
zármutek v srdci podlamuje sílu.  
Přijde-li neštěstí, zármutek časem přejde,  
ale životní úděl chudáka nepřestává deptat srdce.  
Své srdce nevydávej na pospas zármutku,  
zažeň jej tím, že si pomyslíš na svůj vlastní konec.  
Nezapomeň, že cesta nevede zpět,  
mrtvému nepomůžeš a sobě jen uškodíš.  
Pamatuj: "Jaký soud byl vynesena mnou,  
takový bude i nad tebou,  
nade mnou včera, nad tebou dnes.  
Když mrtvý odpočívá, ať odpočívá i vzpomínka na něho,  
nech se brzy potěšit, když jeho duch odešel.*

Jestliže tedy na jedné straně je pláč povolen, na druhé straně "Jesus ben-Sirach" doporučuje časově ho omezit, pravděpodobně proto, že si uvědomuje psychologické a fyzické následky, jež by dlouhotrvající smutek mohl mít pro pozůstalé. Tímto ponaučením se během středověku řídili zejména Židé, vedeni příkazy Talmudu, který dokonce slzy smutku definuje jako "špatné": *Je šest druhů slz, tři dobré a tři špatné. Špatné jsou ty, které jsou prolévány kvůli škodlivému kouři, ze zármutku a z tělesného*

*utrpení; dobré jsou ty, jež jsou vyvolány léčivými prostředky, smíchem nebo pikantními plody (Talmud b - Šabbath: 151b-152a).*

V křesťanství, jež následně bude určovat převládající kulturní chování ve středověké Evropě, je prolévání slz víceméně povoleno, neboť i sám Ježíš si dovolil plakat, když zamířil k Lazarovu hrobu (*Jan 11: 35*). Problém spočívá v tom, že křesťanství po dlouhou dobu odmítalo kult mrtvých, a tedy i pohřební praktiky. Ostatně jedna pasáž z Evangelia podle Matouše (8: 21-22), kterou nacházíme i u Lukáše (9: 59-60), vyznívá poměrně jednoznačně: *Jiný z učedníků mu řekl: „Pane, dovol mi napřed odejít a pochovat svého otce.“ Ale Ježíš mu odpověděl: Následuj mě a nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé.“*

Ještě explicitnější je apoštol Pavel ve svém *Napomenutí k věrnému životu (I Te 4:13)*: *Nechceme vás, bratří, nechat v nevědomosti o údělu těch, kdo zesnuli, abyste se nermoutili jako ti, kteří nemají naději.* Těmi, kdo nemají naději, se rozumí ti, kdo nevěří v jediného izraelského boha.

Církevní otcové posléze oscilovali mezi dvěma postoji – radikálnějším a umírněným. Například Řehoř z Nyssy (PG XLVI: 497a-537b) připomíná zbytečnost pohřebních obřadů pro mrtvé, a tím se překvapivě sblíží s Lúkianem. Jan Zlatousta (PG LXI: 791) se naopak ztotožňuje s názorem, že v oplakávání je třeba zachovávat míru, jak to zdůrazňuje i Sírachovec. Svatý Ambrož (PL XVI: 1101) považuje nářek nad mrtvými za nesmyslný, zatímco svatý Augustin se domnívá, že pohřební obřad je spíše útěchou pro živé než "pomocí pro ty, kteří jsou mrtvi". A konečně Isidor ze Sevilly tvrdí: "Přestože pieta vůči pokřtěným mrtvým přikazuje oplakat je, víra naopak zakazuje plakat nad nimi" (PL LXXXIII: 738).

### ***Pohřeb v majoritní české společnosti jako model důstojného chování***

Počínaje doporučeními církevních otců je možno sledovat, jak se během celého středověku i moderní doby v západní společnosti čím dál více prosazoval zákaz přehnaných projevů zoufalství a přísná kritika pohřebního pláče.<sup>79</sup> Právě tyto zákazy dokládají skutečnost, že pohřeb neomezovaný předpisy důstojného chování, příznačný pro předkřesťanské společnosti, se udržoval po dlouhá staletí. Ještě na konci 19. století

---

<sup>79</sup> Např. *Legenda Aurea* Jakuba de Voragine (13. století) vypráví, že sv. Jan z Alexandrie (Dárce almužen) se tak rozhněval na ženu plačící na jeho hrobě, že vyšel ven z hrobu a mrzutě jí ukazoval své promočené šaty (*Legenda aurea*: 196).

uváděl Zíbrt (1894: 18), že "z lidového poslání československého nevytizely doposud zvyky a obřady, které církev podle historických zpráv kárala". Je tedy zřejmé, že model "důstojného chování" se rozšířil z církevních center a z městských aglomerací.

Městská kultura, poté co plně přejala model křesťanského chování, však v českých zemích časem prosadila prostřednictvím legislativních úprav a finančních investic ze strany centrální státní správy jistý typ pohřebního obřadu, který byl zpočátku přijímán katolickou církví se značnou nelibostí: jde o pohřební obřad odehrávající se v uzavřeném sále v těsném sousedství krematoria.<sup>80</sup>

V České republice je podle oficiálních údajů Sdružení pohřebnictví v ČR kolem 80% zesnulých spaleno v některém z 27 krematorií, která se nacházejí ve větších městech, nejčastěji v současných nebo bývalých krajských centrech. Jen ve čtyřech případech jde o menší města, jako jsou Hrušovany (Chomutovsko-Ústecký kraj), Jaroměř (Královéhradecký kraj), Blatná (Jihočeský kraj) a Hustopeče (Jihomoravský kraj).

V létě roku 2004 se uskutečnily tři střednědobé výzkumy v krematoriích Praha-Strašnice, Zlín a Plzeň, jejichž cílem bylo postihnout současnou podobu kremačního obřadu v majoritní české společnosti, případně zaznamenat odlišnosti mezi třemi sledovanými místy, a to na základě celkového vzorku 225 obřadů.

### ***Praha-Strašnice (Malá obřadní síň)***

V Praze se velká většina pohřbů odehrává v Malé obřadní síni strašnického krematoria, a to jak kvůli finanční dostupnosti obřadu, tak i proto, že průměrný počet pohřebních hostů (50 osob) odpovídá prostorovým možnostem této síně.<sup>81</sup>

Obřady se konají od pondělí do pátku dopoledne, ve třicetiminutových intervalech. Trvání obřadu tedy nemůže překročit 25 minut; pokud se předpokládají delší proslovy, je rodina vyzvána, aby si rezervovala dvě půlhodiny.<sup>82</sup>

Pozůstali mají možnost jednat přímo se správou hřbitova, nebo tak mohou učinit prostřednictvím některé pohřební služby. Základní výdaje zahrnují jednoduchou

<sup>80</sup> Česká biskupská konference oficiálně přijala tento typ pohřbu až v roce 1972 (*Česká biskupská konference* 1999: 5).

<sup>81</sup> Správa Pohřebního ústavu hl. m. Prahy zajišťuje pohřby ve Velké obřadní síni krematoria ve Strašnicích nebo v Obřadní síni krematoria v Motole. Kromě toho soukromé agentury uspořádají pohřby v kaplích nebo v sálech v dalších pražských čtvrtích. V případě, že se příbuzní rozhodnou pro kremaci, je tělo zesnulého v každém případě dopraveno do jednoho z městských krematorií.

<sup>82</sup> Všechny pohřební obřady v Praze, které jsem začlenil do výzkumu, však nepřekročily 20 minut. Bylo mi řečeno, že delší obřad se předpokládá jen v případě, že proslov obstarává pravoslavný pop, anebo u romských či vietnamských rodin.

květinovou výzdobu, uložení zesnulého do rakve, provedení několika hudebních skladeb, zpopelnění mrtvoly a vydání urny. Rodina má právo přivést si vlastního řečníka nebo duchovního podle vlastní volby, může však také za malý poplatek požádat o řečníka nebo duchovního, kteří mají smlouvu s krematoriem. Řečník je stále k dispozici a lze si ho vyžádat i na poslední chvíli. Pro zajištění této služby má krematorium dohodu se třemi řečníky - se dvěma muži a jednou ženou. Alespoň jeden z nich je vždy přítomen v kanceláři krematoria. Pokud jde o duchovního, musí být vyžádán nejméně o den dříve. Rodina může řečníka požádat buď o "proslov", anebo o pouhé "poděkování", jež se od proslovu liší v podstatě pouze tím, že je kratší.

Při objednávání pohřbu obdrží rodina brožuru se seznamem 280 hudebních skladeb. Nejbližší příbuzní se dostaví k obřadníkovi 15 minut před začátkem pohřbu a oznámí mu výběr skladeb, anebo mu předají CD nebo audiokazetu s hudebními skladbami, které nejsou obsaženy v nabídce a jež rodina považuje za nejvhodnější pro rozloučení se zesnulým. Poté obřadník předvede členům rodiny fotografie sálu a ukáže jim místa, jež zaujmou nejbližší příbuzní. Dále jim připomene pravidlo ceremonie, podle něhož je třeba povstat při otevření opony, za níž se nachází rakev, a v závěru při jejím zatažení.

Pokud si rodina vyžádala řečníka, obřadník jí ho představí. Řečník se pak členů rodiny vyptá na hlavní fakta o zesnulém, jež začlení do předem připraveného projevu.

Na požádání mohou členové rodiny naposledy spatřit tělo zesnulého, a to přes sklo oddělující místnost obřadníka od vedlejšího sálu. Této možnosti však v Praze využívá jen asi 15% rodin.

Skupinka nejbližších příbuzných (2-5 osob) se pak připojí k ostatním smutečním hostům a všichni společně se odeberou do obřadní síně. Mnozí účastníci obřadu pokládají kytice květů před pozlacenou oponu, která je při příchodu publika uzavřená. Při prvních tónech hudby se opona otevře a objeví se rakev, otočená čelní stranou k publiku. Poté se ujímá slova řečník, případně duchovní, pokud byl vyžádán. Řečnickův projev trvá přibližně 4 minuty, poděkování 1 minutu. Obstarává-li projev katolický duchovní, trvá zhruba dvojnásobně, v případě evangelického duchovního obvykle překračuje 10 minut.

Ze 100 zkoumaných případů si 28% pozůstalých zvolilo obřad bez projevu, 30% dalo přednost krátkému poděkování, ve 26% případech vystoupil řečník z krematoria, v 10% vlastní řečník, u 4% pozůstalých promluvil katolický duchovní, u 1% evangelický duchovní, u 1% šlo o kombinaci vlastního řečníka a řečníka z krematoria. Na základě těchto údajů si můžeme snadno odvodit, že v 84% případů kremační obřad majoritní



společnosti v Praze spočívá především v důstojném poslechu hudebních skladeb, které ve 26% případů pokrývají 75% průběhu obřadu a v 28% případů dokonce 100%. Ve vzorku 100 obřadů bylo ze seznamu 280 skladeb provedeno 122 skladeb, zatímco dalších 22 jich pocházelo z individuálního výběru mimo seznam krematoria. V následující tabulce jsou uvedeny jednotlivé skladby podle pořadí oblíbenosti:

- Fibich: Poem **24x**
- Gounod: Ave Maria **22x**
- Dvořák: Largo ze symfonie č. 9 "Novosvětská" **18x**
- Vlastní CD **22x**
- Schubert: Ave Maria **17x**
- Česká národní. **15x**
- Schumann: Snění **11x**
- Verdi: Nabucco - Sbor židovských otroků **11x**
- Rytíř/Tučný: Tam u nebeských bran **10x**
- Morricone: Tenkrát na Západě **9x**
- Dvořák: Biblické písně **8x**
- Binge: Alžbětinská serenáda **7x**
- Spálený: Až mě andělé zavolají k sobě **7x**
- Skotská lidová/Malásek: Valčík na rozloučenou **6x**
- Gershwin: Rapsodie v modrém **5x**
- Bach: Toccata e fuga d moll BWV 565 **5x**
- Händel: Largo **5x**
- Nejsmutnější loučení je s mámou **5x**
- Moravská národní **5x**
- Smetana: Vltava - Z českých luhů a hájů **5x**
- Vacek: Loučím se s vámi, moji věrní kamarádi **5x**
- Jarre: Krásné je žít **4x**
- Lennon: Yesterday **4x**
- Vangelis: Dobyť ráje **4x**
- Čajkovský: Klavírní koncert b moll č.1 op.23 (andantino) **3x**
- Beethoven: Symfonie č.5 "Osudová" – 1. věta **3x**
- Bilk: Stranger on the shore **3x**

- Celentano: Závídím **3x**
- Dvořák: Měsíčku na nebi hlubokém - z opery "Rusalka" **3x**
- Friml: Indiánská píseň lásky **3x**
- Hašler: Ta naše písnička česká **3x**
- Chaplin: Světla ramp **3x**
- Chopin: Vyznání lásky **3x**
- Jelen: Zasvit' mi ty slunko zlaté **3x**
- Suk: Píseň lásky **3x**
- Vivaldi: Čtvero ročních období - Zima – largo **3x**
- Zvonář: Čechy krásné, Čechy mé **3x**

Někteří pozůstalí si přejí zúčastnit se i vlastního aktu kremace, tj. přihlížet tomu, jak se rakev přesunuje do křeslačního zařízení; toto přání však vyjadřují jen 2% rodin. Naproti tomu není povoleno sledovat v malém okénku pece skutečné spálení těla a stejně tak se nelze přihlížet poslední fázi, tj. zpracování popela (přemístění na chladicí rošt pece, ochlazení a zpracování v kremulátoru).

### **Zlín**

Zlínské krematorium tvoří součást známého lesního hřbitova, jež nechal založit Tomáš Baťa v roce 1931.<sup>83</sup> Rovněž ve Zlíně se pohřby konají od pondělí do pátku v dopoledních hodinách, ale připouštějí se i výjimky. Intervaly mezi jednotlivými obřady jsou 45 minut a jen ve vzácných případech je rezervován dvojnásobný čas.

Ve Zlíně se obřad v krematoriu neobjednává prostřednictvím pohřební služby. Do základních výloh je zahrnut i proslov řečnice. Zlínské krematorium má smlouvu jen s jednou řečnicí.

Při objednávání pohřbu vyplňují nejbližší příbuzní formulář, v němž jsou dotazováni také na rodinu, zaměstnání, povahové vlastnosti, zájmy a záliby zesnulého. Vyplnění těchto údajů není povinné, je to však užitečné vodítko pro řečníkův proslov.

V témže formuláři rodina vyznačí čtyři hudební skladby, jež při pohřbu zahraje varhaník. Na výběr je celkem 91 skladeb, z toho 30 "klasických" a 61 "lidových". Příbuzní

---

<sup>83</sup> Budova krematoria však pochází až z roku 1978; generálním dodavatelem byl tehdejší národní podnik Průmyslové stavby Gottwaldov.

mohou rovněž donést vlastní CD nebo kazetu. V případě, že by si rodina zvolila hudbu, která není dostatečně "důstojná", by se správa krematoria pokusila ji od tohoto rozhodnutí odvrátit. Rodiny z Valašska nejčastěji upřednostňují hudební doprovod lidových muzikantů.

Nejbližší příbuzní se setkávají s obřadníkem několik minut před začátkem pohřbu. Mohou ještě naposledy spatřit zesnulého v rakvi; této možnosti využívá zhruba 24% rodin. Členové rodiny vstupují do obřadní síně jiným vchodem než ostatní smuteční hosté. Rakev je postavena delší stranou k publiku. Živě prováděná hudba se střídá s proslovem a verši v podání řečnice. Ze zkoumaného vzorku jen 2% obřadů se odehrála bez slovního doprovodu, ve 4% případů bylo proneseno jen poděkování, v 6% jen proslov, v 72% proslov i poděkování, ve 4% proslov, poděkování a další proslov pronesený jinou osobou. V 8% případů přednesla verše a poděkování, resp. ve v 4% jenom poděkování pouze osoba blízká rodině. Mluveného slova (proslov nebo recitace) představuje 35% z celkového času obřadu.

V samém závěru pohřbu se za zvuků hudby rakev tažená elektrickým vozíkem začne zvolna přesunovat směrem k pravé straně síně. Dříve než definitivně zmizí ve vedlejší kremáčnické sále, zakryje ji neprůhledná zástěna, což podle správy krematoria naznačuje nastávající odloučení zesnulého od světa živých.

Charakteristickým rysem pohřbů ve zlínském krematoriu je to, že velká většina pozůstalých – celkem 76% rodin - oznamuje řečnickovi, že nebudou v obřadní síni přijímat kondolence od ostatních účastníků pohřbu, což znamená, že bez dalšího kontaktu s ostatními účastníky odcházejí bočním východem. Nepřítomnost duchovního lze vysvětlit tak, že věřící dávají přednost samostatné mši, a proto nepovažují za potřebné, aby byl kněz přítomen při obřadu, který se jim zřejmě zdá příliš "občanský".

Hudební skladby, jež byly nejčastěji provedeny ve zlínském krematoriu ve zkoumaném vzorku 50 obřadů, jsou tyto:

- Schubert: Ave Maria **19x**
- Verdi: Nabucco – Sbor židovských otroků **15X**
- Fibich: Poem **14x**
- Smetana: Vltava Z českých luhů a hájů **10x**
- Friml: Indiánská píseň lásky **9x**
- Dvořák: Largo ze Symfonie č.9 "Novosvětská" **8x**

- Soukromé **8x**
- Lennon: Yesterday **7x**
- Schumann: Snění **7x**
- Beethoven: Měsíční sonáta **7x**
- Binge: Alžbětinská serenáda **7x**
- Schelinger: Holubí dům **5x**
- Vlastní CD **4x**
- Vzpomínka na Šumavu **4x**
- Čajkovskij: úryvky z Klavírního koncertu B moll **4x**
- Gounod: Ave Maria **4x**
- Mozart: Ukolébavka **4x**
- Presley: Pár havraních copánků **4x**
- Ta jižní Morava **4x**
- Valčík na rozloučenou (Skotská lidová) **4x**
- Nejsmutnější loučení je s mámou **3x**
- Smetana: Věčné milování **3x**

Také ve Zlíně může být rodina zesnulého přítomna aktu kremace, pokud o to požádá. Podobně jako v Praze však této možnosti využívají jen 2% rodin.

### ***Plzeň***

Převážná většina pohřbů obyvatel z Plzně a okolí se odehrává v obřadní síni plzeňského ústředního hřbitova. Na témže hřbitově se nachází také kaple, již využívají ti, kteří dávají přednost obřadu spíše náboženského rázu. Obě tyto budovy jsou vzdáleny asi 150 metrů od vlastního kremačního zařízení.<sup>84</sup>

Pohřby se konají obvykle v pondělí, ve středu a v pátek, je však možné dohodnout se i na jiném dnu. Interval mezi jednotlivými obřady je minimálně jedna hodina.

Podmínky pro objednání pohřbu jsou podobné jako v Praze, avšak s tím rozdílem, že za služby řečníka (jedné ze dvou řečnic, jež má plzeňské krematorium k dispozici) není třeba platit zvláštní poplatek.

---

<sup>84</sup> Nové zařízení v budově obřadní síně bylo aktivováno 2. listopadu 2004.

Hudba je podobně jako v Praze reprodukována z kompaktních disků nebo kazet a pozůstalí si ji předem vybírají ze seznamu, který obsahuje 86 skladeb rozdělených na 4 žánry. Správa krematoria se snaží všemi prostředky vyhnout se tomu, aby si příbuzní nosili vlastní hudební nahrávky.

Rodina se setkává s obřadnicí 15 minut před začátkem obřadu. I zde může být rakev připravena v sále za prosklenou stěnou pro tzv. poslední rozloučení. Této možnosti využilo 19% rodin ze zkoumaného vzorku.

Přímo v obřadní síni pak člen rodiny, který je schopen lépe ovládnout bolest nad ztrátou příbuzného, jedná s obřadníkem a s řečnicí o obsahu smuteční řeči.

Na začátku obřadu se příbuzní a přátelé zesnulého odebírají hlavním vchodem do síně a pokládají kytice květů u přední stěny, kde se posléze objeví katafalk s rakví. Během těchto úvodních minut se ozývá doprovodná "relaxační" hudba. Bočním vchodem do sálu vstoupí obřadnice a nejužší rodina zesnulého. Poté, co obřadnice nahlas požádá přítomné, aby povstali, otevře se opona, za níž je vidět rakev, která se pomocí elektrického vozíku vysune dopředu. Z kulis vystoupí obřadnice a přednese projev, jehož průměrná délka je asi 7 minut. Poté obřadnice odejde ze scény a následují hudební skladby, jejichž provedení trvá až do konce obřadu, tj. až do okamžiku, kdy se katafalk začne vzdalovat od publika a opona se zavře. Po zmizení rakve znovu zazní doprovodná ("relaxační") hudba. Průměrná délka pohřbu v plzeňském krematoriu je 29 minut, tzn. poměr mezi hudbou a slovem je v Plzni 74% - 26%.

Ve vzorku 75 pohřbů v Plzni se mezi nejoblíbenější zařadily tyto hudební skladby:

- Schubert: Ave Maria **42x**
- Fibich: Poem **17x**
- Dvořák: Largo ze symfonie č.9 "Novosvětská" **10x**
- Smetana: Vltava Z českých luhů a hájů **10x**
- Vlastní CD **9x**
- Zvonař: Čechy krásné, Čechy mé **9x**
- Verdi: Nabucco - Sbor židovských otroků **8x**
- Rytíř: Tam u nebeských bran **8x**
- Friml: Indiánská píseň lásky **8x**
- Hudba pro fontánu **6x**
- Valčík na rozloučenou (Skotská lidová) **6x**

- Nejsmutnější loučení je s mámou **6x**
- Lennon: Yesterday **6x**
- Chaloupky pod horami **5x**
- Maminko, mámo, šel bych rád **4x**
- Akáty bílé **4x**
- Dvořák: Biblické písně - Hospodin je můj pastýř **4x**
- Schumann: Snění **4x**
- Vzpomínka na Šumavu **4x**
- Přestaňte kamarádi **3x**
- Slyš ó Bože modlitbu mou **3x**
- Dvořák: Měsíčku na nebi hlubokém - z opery "Rusalka **3x**
- Lásko, bože lásko **3x**
- Vacek: Loučím se s vámi, moji věrní kamarádi **3x**

V Plzni nemůže rodina přihlížet kremačnímu aktu, i když plzeňské krematorium, na rozdíl od ostatních navštívených zařízení, má k dispozici krásný sál zařízený k tomuto účelu. Toto rozhodnutí vychází z žádosti spalovačů, aby při vykonávání svého úkolu byli ušetřeni pohledů nepovolaných lidí, kteří – podle jejich slov – "nechápu a nemohou přijmout smysl jejich práce."

***Charakteristické rysy pohřebních obřadů v ČR (ve většinové společnosti), na základě zkoumaného vzorku***

Příznačným prvkem evropského pohřebního ceremoniálu v předkřesťanském období a v lidové kultuře až do konce 19. století byla přehnaná gestikulace a rituální pláč, jejichž účelem bylo překonat šok a niternou bolest, vyvolané ztrátou milované osoby. Chování tohoto druhu však dnes v české majoritní společnosti vymizelo. Ani jeden ze zkoumaných 225 případů nepřinesl žádné excesy tohoto druhu. Pouze ve fázi, jež předchází vlastnímu obřadu, tj. ve chvílích, kdy nejbližší příbuzní jednali s obřadníkem nebo během posledního rozloučení, bylo možné v některých případech zaznamenat necenzurované projevy smutku a mdloby.

Stres vyvolaný ztrátou drahé osoby se zmírňuje během poslechu hudebních skladeb, případně během poslechu veršů, jako se to děje ve Zlíně. V Praze je kromě toho patrná

tendence osamostatnit se vůči pohřební instituci a prosadit takové skladby, jež lépe vyjadřují osobnost zesnulého (např. v žánru pop, heavy metal, punk), zejména jde-li o úmrtí mladého člověka.

Jak ukazuje následující tabulka, v Praze se někdy klade větší důraz na interpreta skladby než na skladbu samotnou:

- Gounod: Ave Maria {Bocelli 13} - 22x
- Vlastní CD {Bocelli 7 – Tučný 5 - Pink Floyd 3 – Deep Purple 1 Motorhead 1, Sex Pistols 1} - 17x
- Schubert: Ave Maria {Bocelli 13} - 17x
- Rytíř: Tam u nebeských bran {Tučný 10} 10x
- Spálený: Až mě andělé zavolají k sobě - 7x
- Lennon: Yesterday - 4x
- Celentano: Závidím {Urbánková 3} - 3x
- Mozart: Ave verum {Bocelli 2} - 2x
- Glenn: Cesta rájem {Gott 2} - 2x
- Owens: Až přijde ten den {Tučný} - 1x

Tak např. Gounodovo nebo Schubertovo Ave Maria může zaznít buď v orchestrálním provedení, nebo jako píseň v podání Andrey Bocelliho; v 67% případech dávají pozůstalí přednost Bocellimu. Naproti tomu v Plzni volba poslechu Ave Maria v podání Karla Gotta se týká jen 12% případů, a dokonce Lennonova píseň Yesterday je v 50% případech zvolena v orchestrální úpravě, jak vyplývá z následující tabulky:

- Schubert: Ave Maria {Gott 5} - 42x
- Lennon: Yesterday {Lennon 2} - 4x

Smuteční hosty jako by oddělovala nepřekonatelná přehrada od pracovníků krematoria, k nimž patří obřadník, řečník, zaměstnanci starající se o květinovou výzdobu nebo o přípravu mrtvol a konečně spalovači. Profesionálové z krematoria působí dojmem, že jsou si vědomi tabuizované povahy své práce, což je patrné zejména u těch, kteří přímo manipulují s mrtvolou, tj. u muže připravujícího mrtvolu, který je rovněž maskérem v případě, že byla provedena pitva, a také u spalovače. Obě tyto kategorie zaměstnanců

krematoria se v mezích možností zcela vyhýbají jakémukoli kontaktu s osobami z prostředí mimo krematorium.

Výzkumník se však může u těchto subjektů setkat s mimořádnou otevřeností, pokud dá najevo svou nezávislost na obvyklé tabuizaci mrtvoly. V případě, že tato zábrana padne, ztrácejí tito zaměstnanci jindy nápadný stud a svou práci vykonávají s naprostým klidem, jako kdyby se na ně nikdo nedíval.

Všichni pracovníci krematoria, pokud jsou skryti před cizími pohledy, prožívají své pracovní dny v běžném či dokonce radostném rozpoložení,<sup>85</sup> jsou však zvyklí okamžitě přecházet k vážnému tónu, jakmile "vstupují na scénu" nebo jednájí s pozůstalými.

Zaměstnanci krematoria vnímají pohřební ceremoniál jako předem připravený scénář, který má co nejlépe odpovídat požadavkům běžné mentality. Jestliže však pohřby následují za sebou "jak na běžícím pásu", jako je tomu v Praze-Strašnicích, přestávají si zaměstnanci uvědomovat, že mají co do činění s fenoménem smrti.

Díky tomuto způsobu organizace pohřebních obřadů mizí definitivně projevy bolesti a utrpení, které dříve neoddělitelně patřily k rodinnému životu. Uspořádání pohřbu je svěřeno správě krematoria, stejně jako předcházející poslední chvíle života, jsou obvykle svěřeny do rukou nemocničního personálu.<sup>86</sup> Člověk, který utrpěl ztrátu blízké bytosti, nemá kulturní možnost vyjádřit přirozeným způsobem utrpení, což je kompenzováno tím, že mrtvola je od něj oddělena a na její místo nastupují ceremoniály související s její likvidací. Příbuzní mohou ponechat zesnulého v péči pohřebních profesionálů, což z nich snímá starost o úpravu nebožtíkova těla, a jak se zdá, i část jejich utrpení.<sup>87</sup>

Rituální charakter pohřbu je sice velmi omezen, ale na druhé straně je zajištěn dodržováním pohřebních pravidel a scénickou dokonalostí samotné pohřební ceremonie.

---

<sup>85</sup> Např. zaměstnanec, který pouští hudební skladby, je žertovně nazýván "dee jey".

<sup>86</sup> Snaha změnit tuto převládající tendenci a zahájit přímou komunikaci s lékaři byla cílem projektu *Podpora rozvoje paliativní péče v České republice*, financovaného Fondem Open Society. Hlavní výstup projektu představuje publikace Zdeňka Kalvacha a kol. (2004).

<sup>87</sup> V Praze je ovšem i tato možnost čím dál tím méně využívána. Podle Sdružení pohřebnictví v ČR pražští občané jen v 50% případů věnují svým zesnulým poslední rozloučení. Jeden z představitelů Sdružení mně takový jev vysvětlil slovy: „protože nechtějí utrácet peníze za pohřeb“. Vzestupující tendenci, a to nejen v Praze, ale minimálně i ve velkých městech, potvrzuje také fakt, že české továrny na rakve každý rok zvyšují produkci papírových rakví, tj. rakví z tvrdého papíru, které se používají při pohřbívání a spalování bez obřadu (rozhovory během Velehrthu pohřebnictví v Brně, 26.11.2004).



**Ještě jednou o smrti, erosu a  
pravoslaví v souvislosti se Zakázanými  
pohádkami**

## Ještě jednou o smrti, erosu a pravoslaví v souvislosti se Zakázanými pohádkami\*

Odvolávající se na tradiční ruskou kulturu, již více než dvě desetiletí používají badatelé pojem *antipoveděnije*. Boris A. Uspenskij ho definuje následovně:

*Антиповедение, т.е. обратное, перевернутое, опрокинутое поведение – иными словами, поведение наоборот, - исключительно характерно для культуры Древней Руси, как и вообще для архаической и средневековой культуры. (Uspenskij 1985 : 326).*

Uspenskij zdůraznil zásadní význam *antipovedenijsa* v ruské kultuře, když upozornil na to, že toto bylo v určité míře, „reglementováno“. Přitom nebyly reglementovány jen konkrétní formy, ale „*самы принцип антиповедения как таково*“ (*ibid.*).

Protože se normy ruské společnosti zakládaly na křesťanských zásadách, bylo Uspenskému zřejmé, že *antipoveděnije* přispěje k zachování tradičních pohanských rituálů (srov. Uspenskij 1990: 12).<sup>88</sup> Věděl, že jakmile se začne hovořit o předkřesťanské víře, musí se naše pozornost obrátit ke světu mrtvých. Uspenskij však příliš zdůraznil představu o onom světě jako světě s převrácenými poměry<sup>89</sup> a příklady, jež tenkrát uvedl, pro nás nejsou dostatečně přesvědčivé.<sup>90</sup>

Smuteční oděv, způsob zhotovení nebožtíkova oblečení, zákaz sahat na mrtvého pravou rukou, u jižních Slovanů pak smuteční tance v opačném směru (*mrtvačko kolo* nebo *kolo naopako*) anebo veselice, která se při slovanských pohřbech běžně konala ještě v XIX. století, byly stále interpretovány podle schématu: normy živých versus *antipoveděnije*. Takový přístup však dostatečně nebral v úvahu apotropaickou funkci určitých druhů chování (veselice, sexuální spojení) a opačných gest (v případě oblečení), tabuizaci použití levé ruky u sakrálních aktů z důvodů její hygienické nečistoty nebo lunární mytologii

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: L. PAVETRA A KOLEKTIV, *ŽÁNROVÉ METAMORFÓZY V STŘEDOEVRPSKÉM KONTEXTU III. ŽÁNRY ŽIVÉ, MRTVÉ REVITALIZOVANÉ*, OPAVA, SLEZSKÁ UNIVERZITA, 2006, STR. 104-120.

<sup>88</sup> Podobná sémiotické nebo antropologické studie vyšly počínaje počátkem osmdesátých let i v západní Evropě. Analýza se ale většinou zastavila v XVIII. století. Ruský a obecně slovanský materiál je zajímavější, neboť je nám přímo zprostředkován profesionálními etnografy XIX. a první poloviny XX. století.

<sup>89</sup> „У самых разных народов бытует мнение, что на том свете правое и левое, верх и низ, переднее и заднее и т.п. меняются местами, т.е. правому здесь соответствует левое там, солнце движется в загробном мире с востока на запад, реки текут в обратном направлении, когда здесь день, там ночь, когда здесь зима, там лето и т.д. и т.д.: оба мира – попусторонний и потусторонний – как бы видят друг друга в зеркальном отображении.“ (Uspenskij 1985 : 326).

<sup>90</sup> Podobné B. A. Uspenského úvahy o erotice, o staré ruské kultuře a o „pohanství“ se mohou najít ve velmi artikulované podobě v Uspenskij 1994 (hlavně na str. 53-150).

spojenou s nocí, ženským cyklem, se smrtí, ale zároveň i regenerací (v případě *kolo naorako*).

*Antipoveděnie* podle nás neodhalí „*причастинность к потустороннему миру, к миру мертвых*“ nebo to, že je „*направлено именно на вызываание мертвых или других представителей потустороннего мира*.“ Je to jednoduše pouhá obrana. Smysl tohoto chování dlouho chápán nebyl. Taková ztráta původního smyslu mohla ale vést k tomu, že „*антиповедение – обратное, перевернутое поведение одновременно приобщает к потустороннему миру и обличает неправду этого мира*“, jak upozorňoval Uspenskij (1985: 332) v souvislosti s jurodivým Prokopem z Ustjugu.

Také koncepcí, že v tzv. nečistých dnech, ale i během vánočních svátků bylo nutno zhřešit, aby tyto hříchy navíc vyvolaly následující fázi kajicnosti a očištění (srov. Uspenskij 1990: 13), může být zavádějící a je nutné ji opravit. Sexuální hrátky v průběhu svátků nebo během ostatních slavností, kdy je hodně pocíťována přítomnost mrtvých (např. při pohřbech), měly podle našeho názoru původně rovněž apotropaickou funkci, spojenou ovšem s funkcí regenerační. Předpokládat, že lidé hřešili, aby se mohli posléze kát, nelze jednoznačně dokázat. Jedná se o relativně novodobou interpretaci, jež nebere v úvahu skutečnost, že lidé se chovali tak, jak byli vychováváni. Jedná se o druh výchovy sahající pravděpodobně až do paleolitu. Ani materiály ruské proveniencí v nás nevzbuzují domněnku, že by etnografové zaznamenali ze strany venkovanů nějaké zvláštní pocity hříšnosti. Ty mohou mít naopak dnešní nadšenci, kteří se pokoušejí revitalizovat slovanskou minulost, nikoliv však aktéři oněch rituálů.

I v pohádkách se reflektuje, a to zcela zjevným způsobem, předkřesťanská minulost, tj. celý věrský systém, utvářený během několika desítek, možná i stovek tisíc let lidských dějin.

Nesmírně důležitou roli mají právě ty pohádky, které nejvíce vadily ruské pravoslavné církvi, posléze pak sovětskému establishmentu, tedy pohádky zakázané. Právě zde je nutno neustále pokračovat v diskuzi o jejich interpretaci.<sup>91</sup> Budeme zde proto odkazovat na několik pohádek, které cituje i B. A. Uspenskij ve svých úvahách

---

<sup>91</sup> Tzv. „zakázané pohádky“ byly sebrány společně se zbytkem ostatních východoslovanských pohádek, publikovaných posléze v Moskvě v letech 1855-1863. Rukopis o 330 cenzurovaných stranách, z nichž 324 pocházejí od A.N.Afanasjeva, se zachovaly pod názvem „Народные русские сказки не для печати“. Rukopis obsahuje také kopii „Русских заветных послови и поговорок“, sebraných V.I.Dalem a P.A.Jefremovem s varianty A.N.Afanasjeva. Afanasjevův soubor byl poprvé publikován v ruštině v Ženevě v roce 1872 pod titulem inspirovaným Dalovou sbírkou jako *Русские заветные сказки*. Dalovova a Jefremovova sbírka však byla publikována až o století později, zato v nekompletní podobě a francouzském překladu (Carey 1972). Rukopisy pohádek uložené v Literárním ústavu Ruské akademie věd byly zpracovány A.T.Toporkovem (srov. Uspenskij 1990 : 23).

o *antipoveděnji* v ruské kultuře v předmluvě k italskému překladu Zakázaných pohádek A.N.Afanasjeva (Uspenskij 1990) a tj.: *Похороны кобеля (или козла)*, *Битье од заклад*, *Хитрая баба* (varianta в) a *Поп ржет, как жеребец*.

V pohádce *Похороны кобеля (или козла)* podle našeho názoru Boris A. Uspenskij správně poukázal na to, že existovala vánoční hra, kde se lidé převlékali za různé duchovní hodnostáře a podle řádného obřadu pochovávali mrtvé tele nebo figurínu s telecí hlavou. Narozdíl od interpretace Uspenského se však domníváme, že aktéři této hry nemuseli pociťovat jakékoliv „rouhání“. Zdá se, že se spíše jednalo o typický rituál, jaký analyzoval např. Vladimír J. Propp ve svém díle *Русские аграрные праздники* (1963: 81-123), kde pohřbení figuríny, zvířat, ba dokonce i člověka na poli mělo zaručit šťastnou úrodu.<sup>92</sup>

Pohádka podle našeho názoru reflektuje spíše nepochopení funkce tzv. posvátné půdy, která by měla charakterizovat křesťanský hřbitov.

#### ***Похороны кобеля (или козла)***

*Жил-был мужик, у него был кобель. Рассердился мужик на кобеля, взял – повез его в лес и привязал около дуба. Вот кобель начал лапами копать землю; подкопался под самый дуб, так что его ветром свалило. На другой день пошел мужик в лес и вздумал посмотреть на своего кобеля, пришел на то место, где привязал его, смотрит: дуб свалился, а под ним большой котел золота. Мужик обрадовался, побежал домой, запряг лошадь да опять в лес; забрал все деньги и кобеля посадил на воз. Воротился домой и говорит бабам:*

*– Смотрите, угождайте у меня кобелю всячески! Коли не станете за ним ходить да не будете кормить – я с вами по-своему разделаюсь!*

*Ну, бабы стали кормить кобеля на убой, сделали ему мягкую постель, холят его всячески, а хозяин никому, кроме кобеля, и не верит: куда ни пойдет – ключи навсегда повесит кобелю на шею.*

*Жил-жил кобель, заболел да околел. Вздумалось мужику похоронить кобеля со всею церемонией. Взял он пять тысяч и пошел к попу.*

*– Батюшка! У меня помер кобель и отказал тебе пять тысяч денег с тем, чтобы ты похоронил его по христианскому обряду.*

*– Ну, это хорошо, свет! Только в церковь носить его не надо, а похоронить можно. Приготовляйся, завтра приду к выносу.*

*Мужик изготовился, сделал гроб, положил в него кобеля, а наутро пришел поп с дьяконом и дьячками в ризах, пропели, что надо, и понесли кобеля на кладбище да и закопали в могилу. Дошло у попа до дележа с причтом; он и обидел дьячков – мало им дал. Вот они просьбу на него к архиерею: так и так, дескать, похоронил кобеля по-христиански.*

*Архиерей позвал к себе попа на суд.*

*– Как ты смел, – говорит, – хоронить нечистого пса?*

*И посадил его под арест.*

*А мужик взял десять тысяч и пошел к архиерею попа выручать.*

*– Ты зачем? – спросил архиерей.*

<sup>92</sup> O spojení mezi zobrazenými a reálnými lidskými oběťmi srov. Gasparini 1973 (: 627-630).

– Так и так, – отвечает мужик, – помер у меня кобель, отказал вашему преосвященству десять тысяч денег да попу пять!

– Да, братец, я слышал про то и посадил попа под арест: зачем он, безбожник, как нес кобеля мимо церкви – не отслужил по нем панихиды?

Взял архиерей отказанные кобелем десять тысяч, выпустил попа и пожаловал его благочинным, а дьячков сдал в солдаты.

V Zakázaných pohádkách občas najdeme zprávu o výkalech, a sice v souvislosti s kladným hrdinou. V pohádce *Битье об заклад* je ziskuchtivý pop, utlačující ubohé mužiky, zneškodněn sprškou výkalů směřujících mu „на голову, на шею ему и на плечи“. Již v jiných případech jsme mohli zaznamenat, že výkaly mohly sloužit jako silný apotropaický prostředek (Maiello 2005: 97; 2006: 24), což svědčí o tom, že popova zlovolnost bývala spojována se zlými duchy, a byla proto trestána výkaly, jež vši silou vyměšoval právě kladný hrdina. Je však nezbytné stále zdůrazňovat, že popové bývali sice zobrazováni jako nositelé amorálních vlastností, ale ne jako bytosti posedlé d'áblem.

A vskutku jsme v žádné pohádce, tím méně pak v pojetí evropské lidové kultury, nezaznamenali znaky, které by nás nutily věřit tomu, že negativní postavy by bývaly byly posedlé d'áblem.

### ***Битье об заклад***

*Был поп, содержал на большой дороге постоялый двор. Идучи с заработков, заходили к нему ночевать и обедать всякие мужики. Вот разговорился раз поп с одним парнем.*

– Что свет, хороша ль работа была, много ль денег заработал?

– Сот пяток несу домой.

– Это доброе дело, свет! Давай-ка с тобой поспорим да об заклад побьемся на эти пять сотен; коли выиграешь, будет у тебя целая тысяча.

– О чем нам с тобой спорить-то?

– Я вот что: живи у меня сутки, пей, ешь, что твоей душе угодно, только до ветру не ходи: вытерпишь – твое счастье, а не вытерпишь – мое!

– Изволь, батька!

*И ударились об заклад. Поп сейчас поставил на стол всякого кушанья и вина, парень давай уписывать. Нажрался и напился до того, что вздохнуть не вмоготу. Запер его поп в особую горницу. Только дня еще не прошло, а мужику захотелось срать: невтерпеж пришло; что делать, говорит попу:*

– Отпри, батька! Проспорил!

*Поп обобрал с него деньги и отпустил домой начистоту. Понравилось попу огребать денежки, надул еще двух-трех мужиков таким же манером. Прошел о нем слух по деревням и селам, и выискался один хватюга. Шел он домой с работы, а денег у него в мошине-то меньше гроша; пришел к попу ночевать.*

– Откуда едешь? – спрашивает поп.

– В работниках жил, теперя иду домой.

– А много ль денег домой несешь?

– Тысячи полторы будет!

*Поп как услышал – чуть не подскочил от радости.*

*– Давай, – говорит, – об заклад биться. Ешь и пей ты у меня, что душе угодно, только до ветру не ходи целые сутки. Вытерпишь, я плачу тебе полторы тысячи, а не вытерпишь – ты мне заплатишь. Хошь?*

*– Давай, батька!*

*Уселся мужик и давай угощаться. Поп не успеваешь носить кушанье да вина подливать – так все и прибирает. Нажрался, напился и спать повалился. Поп его запер накрепко. Ночью проснулся мужик и так захотелось ему до ветру, что, кажись, последнюю калитку ломает – туго приходит! Мужик увидел: на гвозде висит большая попова шапка, снял ее, навалил ее больше половины и опять повесил на стену, а сам улегся спать. Прошли сутки, мужик давай стучать.*

*– Отопри, батька!*

*Поп отпер, осмотрел везде, нигде не видать насранного. Тут мужик и прижал попа:*

*– Подавай денежки!*

*Поп морщится, а делать нечего, заплатил ему деньги и спрашивает:*

*– Как тебя, проклятый, зовут-то? Николи тебя пущать не буду.*

*– Меня зовут Какофием, батько! – отвечал мужик. Взял денежки и ушел.*

*Остался поп один и раздумал: жалко стало ему денег.*

*– Пойду лошадей посмотрю!*

*Схватил со стены шапку и напялил на голову: говно и потекло оттуда по голове на шею ему и на плечи. Поп еще пуще взбесился, выскочил на двор, сел верхом на лошадь и погнал ее по большой дороге, а навстречу ему извозчики едут. Поп и спрашивает:*

*– Не видали ль, ребята, Какофья?*

*– Батька, каков ты? Неча сказать, хорош! Кто тебя так славно изукрасил-то?*

*С тем поп и воротился.*

Spíše se zdá, že popové, církevní hodnostáři nebo cikáni (srov. např. pohádku *Хитрая баба*) se těšili tak špatné pověsti pro jejich jinakost, a ne proto, že by v zemědělské populaci existovalo nějaké apriori protikladné chování.

### ***Хитрая баба (в)***

*Жил-был кузнец, у него хозяйка была чудная красавица. Жили они бедно. Раз кузнец говорит своей жене:*

*- Послушай хозяйка! Что нам делать? Откуда денег взять? Ты хоть бы женихов к себе приманила! На тебя и богатые станут зариться. Ступай-ка по городу, не попадается ли какой дурак! Я ты смотри не плошай: коли кто у тебя попросит, ты оберни с него деньги и вели приходиться на ночь в кузницу, через трубу. Я сам там буду и разделаюсь как надо!*

*Кузнечиха нарядилась почище и пошла по городу. Попадаетея ей знакомый поп.*

*- Здравствуй, бабенка! Что, муж твой дома?*

*- Нету, батюшка! Барин потребовал его к себе на целый месяц на работу, я теперича живу одна.*

- Ну, свет, тем лучше, что одна. Нельзя ли мне другому к тебе ночевать прийти?

- Отчего же, батюшка, можно, только дай двадцать рублей.

- Изволь свет! На сейчас и деньги. Я вечером, после всенощной, прямо к тебе буду.

- Приходи, батюшка, только не в избу, я буду ночевать в кузнице – караулить мужнины струменты; так ты и спустись туда потихоньку в трубу.

- Хорошо, свет!

Получила она с попа двадцать рублей и пошла дальше. Встречает ее староста церковный.

- А, здравствуй, кузнечиха!

- Здравствуй, добрый человек!

- Что, муж твой дома?

- Нету, ушел к барину работать на целой месяц, теперь одна дома живу.

- Нельзя ли с тобой, милая, хоть одну ночьку переночевать?

- Отчего же! Теперь мне своя воля. Давай двадцать рублей и приходи вечером попозже. Я буду почевать в кузнице; а как придешь, не стулись в дверь, чтоб шуму не было, а спущайся потихоньку в трубу.

- Ладно!

Взяла она со старосты двадцать рублей и пошла дальше. Повстречался с нею цыган.

- Гэ, здорова, пани матка!

- Здравствуй, цыган!

- А что, моя кохана, твой старик дома?

- Нету, уехал на целой месяц к барину работать. Я теперича одна живу.

- Гэ, моя коханочко! Дак я с тобой могу ночьку переночевать!

- Отчего же! Приходи, цыган! Только давай двадцать рублей.

Цыган вынул деньги:

- На-на, моя коханочко! Я вечером к тебе прибегу.

- Приходи, цыган, прямо в кузницу и спустись в трубу: я там стану тебя дожидаться.

- Хорошо, моя голубка!

Воротилась домой кузнечиха и говорит:

- Ну, муженек, придут к ночи три жениха в гости; со всех взяла по двадцати рублей.

- Ну, хозяйка, слава богу! Я с ними сделаюсь.

Дошдались вечера. Кузнец собрался и пошел на кузницу, развел огонь в горне, положил туда клеицы и стал женихов подшиидать. Вот поп отправил всенощную, схватил рясу и бегом из церкви в кузницу. Нагоняет его староста.

- Куда вы, батюшка?

- И помалчивай, свет! Согрешил перед богом, иду к кузнечихе на ночь, и деньги вперед отдал.

- Ах, батюшка! Ведь и я туда же иду!

- Ничего, свет! Пойдем вдвоем, еще веселее будет.

Стали подходить к кузнице, нагнал их цыган.

- Гэ, куда вы, отцы духовные?

- Помалчивай, цыган мы идем к одной бабе на ночь – вот в эту кузницу.

- Ага, батеньки, я и сам к ней бегу!

- Ну, пойдём с нами.

Пришли все трое.

- Ну, кому теперича впрёд в трубу лезть

Поп говорит:

- Ну, полезай, батюшка.

*Поп снял с себя рясу и скинул долой сапоги и портки. Староста с цыганом взяли зацепили его веревками под руки и хотят спускать в трубу. Поп говорит им:*

*- Как только, братцы, я сделаю свое дело, так и закричу: «Фык!», а вы меня шмыг! И тащите назад.*

*Только стали опускать попа в трубу, кузнец накалил клещи покрепче и схватил батьку клещами-то за муде, закричал поп благим матом:*

*- Фык!*

*Они его шмыг и вытащили назад.*

*- Что, батенька, так скоро отработал? – спрашивает цыган.*

*- Ах, свет! Какая у нее пизда-то горячая, тоько дотронулся, дак словно порохом обожгло. Я еще никогда эдакой не пробовал!*

*- Ну, теперича я полезу! – сказал староста.*

*- Полезай!*

*Староста разделся. Поп с цыганом подвязали его под руки и давай в трубу спускать. Кузнец взял клещи, схватил и этого жениха за муде.*

*Староста заорал:*

*- Фык!*

*Они его шмыг и вытащили назад.*

*- Ну, цыган, - говорит староста, - не жалко двадцати рублей, было за что заплатить, полезай теперь ты.*

*- Я, батюшки, не по-вашему стану работать: покудова три раза не отвалею – не отстану от нее. Смотрите же, батеньки, не тащите меня, покуда три раза не скажу:*

*- Фык!*

*- Хорошо.*

*- Стали спускать цыгана, кузнец услышал, что третий жених лезет в трубу, взял с горна горячие клещи, схватил цыгана прямо за муде. Цыган во все горло орет:*

*- Фык!*

*Не тащут. Цыган в другой раз:*

*- Фык!*

*Не тащут. Цыган в третий раз:*

*- Фык!*

*Поп и староста шмыг и вытащили цыгана. Муде все у него облезли! Напустился цыган на батьку:*

*- Ты, псяча, козляча борода! Зачем не сказал, как там потчуют? Черт тебя бери, пуцай бы у тебя одного яйца были поджарены. Ох, батеньки, мне-то пуце всех досталось!*

*- Ну, свет, ничего, когда подлая баба нас обманула, так пойдем же теперь к ней в избу, а с нею, шкурою, по-своему разделаемся.*

*Оделись они кое-как и потащились к кузничихе, пришли в избу и застали ее одну.*

*- Что ты, шельма, с нами сделала?*

*- Ах, миленькие! – отвечает кузничиха, - я ведь и сама не рада, что моего мужа домой черти принесли: воротился ни с того ни с сего, да с вечера и пошел в кузницу работать. Садитесь-ка, голубчики, я маленько поуберусь; ночь большая, вся наша будет; а муж теперь в кузнице до белого дня пробудет.*

*Уселись гости. Вдруг идет домой кузнец, притворился пьяным, стучится в дверь и ругается на жену:*

*- Отворяй, блядища!*

*Как услышали шум да крик – гости повскакивали:*

*- Куда же нам теперь деваться?*

*Кузничиха говорит:*



- Не бойтесь, голубчики, я вас спрячу, ведь он пьяной, скоро уснет. Ты, батюшка, скидывай поскорей с себя всю одежду и становись голой в переднем углу: я скажу мужу, что святья купила!

Под сейчас скинул с себя долой рясу, портки, сапоги и сорочку, стал в переднем углу, словно святой, и косу и бороду распустил.

- А я куда денусь? – спрашивает староста.

- А я куда? кричит цыган.

- А вы, голубчики, скидайте с себя одежду догола. Тебя – говорит старосте, - я привяжу веревкою к жерди и скажу мужу, что большой кувшин купила; а ты, цыган, полезай вот в эту кадушку с гущею; там просидишь – он тебя и не увидит!

Разделись они догола; кузнечиха прицепила старосту веревкою к жерди, а цыган полез прямо в гуцу. Отворила кузнечиха дверь мужу, он входит, ругается и кричит:

- Жена, давай ужинать!

Посмотрел, в углу стоит поп.

- А что это за черт у тебя стоит?

- Господь с тобой! Какой черт? Это святые.

- А что за таково большого заплатила?

- Завтра узнаешь, ложись-ка спать.

Кузнец зажег свечу, подошел к попу, взял его за кляп и спрашивает у хозяйки:

- А это что за штука?

- Это штука, чтоб свечку ставить.

- Ну, дай-ко сейчас поставлю!

Взял свечку и ну лепить к хую. Свечка не пристает – все отваливается.

- Надо этот подсвечник накалить: тогда лучше пристанет!

И стал свечкую конец поповского кляпа прижигать. Поп как перднет, прыгнул через стол и вон из избы, так голый и удрал!

- Ах ты, блядища, - закричал муж, - ты ведь купила не святья, а черта, смотри, ведь он ушел – и деньги пропали!

Потом подошел к жерди:

- А это что висит?

- Кувшин большой для воды купила.

- Какой, черт, кувшин – это настоящая бочка! Да крепок ли он?

- Я стучала в него кулаком – хорошо звенит!

- Дай-ка я поленом попробую: не разобьется ли?

Взял полено и со всего маху как начал дуть старосту по ребрам. Староста только на веревке качается. Вдруг веревка оборвалась; староста головою об пол, вскочил и убежал вон.

- Ишь, накупила! – говорит кузнец. – Дай-ка квасу напьюся.

- Подошел к кадушке и видит: цыган в гуще по горло сидит, одно рыло выставил наружу. Кузнец крестится:

- Вот до чего с тобой дожил; верно, ты эту гуцу держишь в кадушке с тех пор, как замуж за меня вышла: видишь, в ней уже черти завелась!

Взял – накрыл кадушку с цыганом кружком и заколотил накрепко гвоздями. Сидит цыган голодный день и дтугой; а на третий день запряг кузнец телегу, встацил на нее кадушку и поехал к озеру. Приехал и остановился здесь. Скинул свои сапоги, засучил штаны, влез в воду и ходит с кнутом около (озера) берега, будто что ловит. Немного погодя едет мимо барин.

- Здорово, мужичок!

- Эка, барин, зачем здоровкался; только охоте моей помешал.

- Кожаской охоте?

- Да вот сейчас было взялся черт за крючок, да как услышал твой голос и клевать не стал, назад воротился.

- Что ты врешь?

- Чево врать-то! Я уж одного поймал и в кадушку посадил; а другого ты испугал.

- А покажь мне того, что поймал!

- Не покажу, барин.

- Вот тебе пятьдесят рублей.

- Мне дома и свои господа дадут сотню.

- Ну, бери сто рублей!

Кузнец взял сто рублей с барина, открыл кадушку: как выскочит оттуда цыган весь в гуще, да тягу и дал.

- В самом деле черт! - сказал барин и плюнул, - сколько лет на свете живу, а только в первый раз увидел черта!

Кузнец воротился домой и говорил жене:

- Ну, хозяйка, вить я продал цыгана за сто рублей; теперь надо еще продать попову рясу, и дело ладно будет.

Надел на себя попову рясу, взял попову палку и рано утром пошел к попову двору. Поп увидал кузнеца и думает:

- Дело-то будет плохо, коли прихожане узнают. – И стал просит кузнеца:

- Сделай милость, свет, не смеши людей!

- Что дашь? Хочешь выкупить за сто рублей?

- Ни то за сто, полтора да дам!

Кузнец отдал попу рясу и палку и взял с него полтора рубля. Пошел к жене и стал с нею жить да поживать маленько поисправнее.

Evidentními důkazy přímé spojitosti mezi popem (nebo cikánem) a zlými duchy jsou fakta, že protagonista je v pohádce *Поп ржет, как жеребец* celou komunitou považován za čerta a rovněž tak i nazýván, což by pak byla přijatelná definice, pod vlivem křesťanství pak v běžném jazyce „zlým duchem“.<sup>93 94</sup>

### ***Поп ржет, как жеребец***

В некотором селе жил-был поп, великий охотник до молодых баб, как только увидит, бывало, в окно, что мимо двора его идет молодка, сейчас высунет голову и заржет по-жеребячьи. На том же селе жил один мужик, у которого жена была очень хороша собой. И ходила она каждый день за водою мимо поповского двора; а поп только усмотрит ее – сейчас высунет голову и заржет. Вот баба пришла домой и сорашивает у мужика:

– Мужинек! Скажи, пожалуй, отчего это я иду за водою мимо попова двора, а поп на всю улицу ржет по-жеребячьи!

– Эх, дура баба! Это он тебя любить хочет! А ты смотри, как пойдешь за водою и станет поп ржать по-жеребячьи: „уго-го“, ты ему сама заржи тонким

<sup>93</sup> Avšak ve variantě b) téže pohádky, zřejmě novější, je to pop, který je podveden, zatímco „čert“ je přisouzen mužikovi (Afanasjev 1872: 257-260). Role se tudíž mohly časem proměnit do té míry, že popové mohli v ruské společnosti získat statut důstojnosti.

<sup>94</sup> Srv. Zelenin (1930 : 98-99), který navíc upozorňuje na to, že mládež v Podolii používala pojem *bohúna* pro označení čerta, nebo přesněji řečeno démona. Na totéž upozornil Max Vasmer ve svém slovníku, kde považuje slovo *čert* (*Teufel*) za sekundární význam pro slovo *bůh* (1953: 98).

голосом: „иги-ги“. Он к тебе сейчас выскочит и попросится ночевать с тобой; ты его и замани; вот мы попа-то и обрабатываем; пусть не ржёт по-жеребьячьи!

Взяла баба ведра и пошла за водой. Поп увидел ее из окошка и заржал на всю улицу: „Иго-го, иго-го“, а баба в ответ ему заржала: „Иги-ги, иги-ги!“.

Поп вскочил, надел подрясник, выбежал из избы, и к бабе:

– Что, Марьюшка! Нельзя ли того?

– Можно, батька! Вот муж собирается в город на ярманку, только лошадей нигде не добудет.

– Ты давно б сказала, присылай его ко мне, я дам свою пару лошадей, и с повозкой. Пусть себе едет!

Воротилась баба домой и говорит мужу:

– Так и так, бери у попа лошадей.

Мужик сейчас сорвался – и прямо к попу, а поп давно его ждет.

– Сделайте милость, батюшка, дайте пару лошадок на ярманку съездить.

– Изволь, изволь, свет!

Запряг мужик поповых лошадей в повозку, приехал домой и говорит жене:

– Ну, хозяйка! Я выеду за деревню, постою немножко да и назад. Пусть поп приходит к тебе гулять, а как я ворочусь да застучу в ворота – он испугается и станет спрашивать: „Где бы спрятаться?“ Ты спрячь его в этот сундук, что с голланд(д)ской сажеей стоит; слышь?

– Ладно!

Сел мужик в повозку и поехал за деревню, поп увидел и сейчас бросился к бабе.

– Здравствуй, Марьюшка!

– Здравствуй, батюшка! Теперь нам своя воля, погуляем! Садись-ка за стол да выпей водочки.

Поп выпил рюмочку, и не терпится ему, поскидал с себя рясу, и сапоги, и портки – собирает на постель ложиться. Вдруг как застучит у ворот. Поп испугался и спрашивает:

– Кто это, Марьюшка, стучится?

– Ах, батька! Ведь это мой муж домой приехал, кажись, что-то позабыл!

– Куда же мне-то, свет, спрятаться?

– А вон порожний сундук стоит в углу, полезай туда!

Поп полез в сундук и прямо попал в сажу; улегся там, еле дышит; баба сейчас закрыла его крышкой и заперла на замок.

Вошел мужик в избу. Жена спрашивает:

– Что воротился?

– Да позабыл захватить с собой сундук с сажеей; авось на ярманке-то купят, пособи-ка на повозку снести.

Подняли они вдвоем сундук с попом и потащили из избы.

– Отчего он такой тяжелый? – говорит хозяин, – кажись, совсем порожний, а тяжел!

А сам тащит-тащит да нарочно об стену или об дверь и стукнет: поп катается в сундуке и думает: „Ну, попал в доброй капкан!“

Встали на повозку; мужик сел на сундук и поехал на поповых лошадях в город; выехал на дорогу, как стал кнутом помахивать да коней постегивать – помчались они во весь дух! Вот едет ему навстречу барин и говорит лакею:

– Поди, останови этого мужика да спроси – куда так шибко гонит?

Лакей подбежал и кричит:

– Эй, мужичок! Постой, постой!

Мужик остановился.

– Барин велел спросить, что так шибко гонишь?

– Да чертей ловлю, оттого шибко и гоню.

– Что же, мужичок, поймал хоть одного?

– *Одного-то поймал, а за другим гнался, да вот ты помешал! Теперь за ним не угонишься.*

*Лакей рассказал про то барину: так и так, одного черта мужик поймал!*

*Барин сейчас к мужику:*

– *Покажи, братец, мне черта; я сроду их не видывал!*

– *Дашь, барин, сто рублей, покажу.*

– *Хорошо, – сказал барин.*

*Взял мужик с барина сто рублей, открыл сундук и показывает, а в сундуке сидит поп – весь избитый да вымазанный в саже, с растрепанными патлами.*

– *Ах, какой страшный! – сказал барин, – как есть черт! Волосы длинные, рожа черная, глаза так и выпучил!*

*Потом мужик запер своего черта и опять поскакал в город, приехал на площадь, где была ярмарка, и остановился.*

– *Что, мужик, продаешь? – спрашивают его.*

– *Черта! – отвечает он.*

– *А что просишь?*

– *Тысячу рублей.*

– *А меньше как?*

– *Ничего меньше! Одно слово – тысячу рублей.*

*Тут собралось около мужика столько народу, что яблоку упасть негде.*

*Пришли двое богатых купцов, протолкались как-то к повозке.*

– *Мужик, продай черта.*

– *Купите.*

– *Ну, что цена будет?*

– *Тысяча рублей, да и то за одного черта, без сундука. Сундук-то мне нужен, коли еще поймаю черта, чтобы было куда посадить.*

*Купцы сложились и дали ему тысячу.*

– *Извольте получать! – говорит мужик и открыл сундук.*

*Поп как выскочит да бежать! Прямо в толпу бросился, а народ как шарахнется от него в разные стороны, так поп и убежал!*

– *Экой черт! К эдакому коли попадешься, совсем пропадешь, – говорят купцы промеж себя. А мужик воротился домой и отвел к попу лошадей.*

– *Спасибо, – говорит, – батюшка, за повозку – славно торговал; тысячу рубликов зашиб.*

*После того баба его пошла за водой мимо попова двора, увидала попа и ну ржать: „Иги-ги-ги“.*

– *Ну, мать твою так! – сказал поп, – муж твой славно меня угигикал.*

*С тех пор перестал поп ржать по-жеребьячи.*

Chování popů, které na rozdíl od obecného lidu, jenž okamžitě prošel procesem vnější akulturace, bylo vzdáleno principům, na nichž byla založena kultura ruských venkovských populací, přitahovalo proto pozornost jako chování bytostí, pocházejících z iného světa. Nemuselo být však nezbytně chápáno jako negativní, zato vždy bylo obohaceno o magickou sílu.

Hodně diskutabilní je z našeho pohledu jiná interpretace, podle níž v průběhu první svatební noci bděl okruh důvěrně známých ve světnici, zde se vyprávěly obhroublé příběhy za účelem vyvolat to, co se ve stejném okamžiku dělo v ložnici (srov. Uspenskij 1900: 16). Je totiž známo, že podnět k symbolickým obscénním aktům sloužil

pravděpodobně více jako ochrana před zlými přízraky (srv. Di Nola 1995b: 216) nebo nečistými duchy, kteří by mohli trápit mladé novomanžele v okamžiku, v němž je jejich sexuální aktivita plně soustředěna na reprodukci. Evokovat pohlavní orgány znamenalo evokovat plodné a živototvorné síly, tj. ty síly, které mohou odradit nebezpečné duchy.<sup>95</sup>

Apotropaické praktiky, ať již uplatňované v oblasti sexu, či nikoliv, měly za úkol vytvořit okruh ochranných magických praktik a zabezpečit zdárný chod tradiční zemědělské komunity. Dnes nezbývá než tomu směle přitakat a připomenout, že tyto podivné a častokrát i „obscénní“ rituály byly nahrazeny motlitbami (a dnes ani jimi ne), jež bývaly vždy chápány coby záruka ochrany.

---

<sup>95</sup> Detailní studii apotropaických gest prstů u ruky, symbolizujících falus, vytvořil v Lipsku Johannes Praetorius (1677). V české folkloristice je znám jako první sběratel podání o Krakonošovi (Rýbrcoulovi).

## **Sexuální život starých Slovanů**

## Sexuálny život starých Slovanov\*

Hovoriac o Slovanoch, nemáme na mysli ktorýchkoľvek obyvateľov strednej a východnej Európy (prípadne aj „slovanských emigrantov“ v iných krajinách), ktorých materským jazykom je niektorý zo slovanských jazykov. Tento názor bol behom posledných najmenej pätnástich rokov predovšetkým vďaka moderným historikom už prekonaný (porov. napr. Třeštík 1999 alebo tiež Maiello 2006). Termín SLOVANIA používame výhradne v súvislosti s obyvateľstvom, ktoré sa objavilo v českej kotline na začiatku 6. storočia n.l., a s ďalšími nositeľmi kultúry, ktorá predchádzala rozšíreniu kresťanstva v strednej a východnej Európe. Tí boli v ranných stredovekých prameňoch označovaní ako *Sklavinii*, *Sklavenoi* a pod. Je možné súhlasiť aj s tým, že vidiecke obyvateľstvo modernej (ale nie súčasnej) Európy, neovplyvnené hlavnými civilizačnými prúdmi, si ešte zachovalo veľa archaických kultúrnych rysov, ktoré môžeme nazvať – len pre našu potrebu – slovanskými. Preto niekedy označujeme za Slovanov aj slovanskými jazykmi hovoriace vidiecke obyvateľstvo krajín strednej, východnej a juhovýchodnej Európy. Sme si však plne vedomí toho, že títo ľudia často nemali poňatie o svojej etnickej príslušnosti, pokiaľ nebola predmetom agitácie politikov, často navyše ukrývanej pod nejakou intelektuálnou maskou (etnografických bádání, literárnej histórie, umeleckej tvorby a pod).

Budeme se preto snažiť analyzovať staré pramene, majúce súvislosť so sexualitou Slovanov, etnografické správy z východoeurópskeho vidieckeho prostredia, a pokiaľ sa naskytne možnosť, pozrieť sa občas aj na dnešný svet.

Jednu z nie príliš početných informácií týkajúcich sa svadobných a predsvadobných zvykov v staroslovanskej spoločnosti podáva al-Mas`údí. Tento slávny arabský mysliteľ a etnograf napísal, že ak zistí slovanský ženích, že jeho nevesta je panna, znechutene ju zapudí so slovami: "Ak by si za niečo stála, boli by Ťa muži milovali a ty by si istotne vybrala niekoho, kto by Ťa zbavil panenstva" (Niederle 1911: 119).

Vďaka detailným popisom arabských cestovateľov z 10. storočia ako al-Mas`údího máme k dispozícii konkrétne doklady neviazaného sexuálneho správania v dobách, kedy sa už začínalo pomerne tvrdo postihovať. Ibn-Fadlan napríklad píše o tom, že ruskí kupci, alebo cudzí obchodníci na ruskom území, "súložili bez zábran verejne na trhoch, pred

---

\* VYDÁN POPRVÉ V ČESKÉM JAZYCE V: P.SKALNÍK - L.ŠAVELKOVÁ (EDS.), *OKNO DO ANTROPOLOGIE*, PARDUBICE, FAKULTA FILOZOFICKÁ 2008, STR. 75-88.

očami iných" (*op.cit:* 123),<sup>96</sup> alebo sa zmieňuje o družinách, ktoré usporadúvali erotické zábavy (*op.cit:* 129). Hlboko v "kresťanskej" dobe českej, ruskej alebo poľskej ženy počas slnovratu a rovnodennosti odchádzali večer z domu, aby sa spoločne s vidiečanmi zúčastnili sviatkov spojených s prírodnými kultmi, alebo sa oddávali rituálom, ktoré cirkev považovala za diabolské, pretože sa konali v sprievode hudby, v maskách, kostýmoch, s medovinou, omamnými látkami a predovšetkým voľným sexom (*op.cit:* 108 a násl.).<sup>97</sup> Účastníkov za to čakali výčitky a obvinenia od kresťanských kazateľov (o takomto druhu homiletiky porov. Podskalský 1982). Aby mohla cirkev, či už katolícka alebo pravoslávna, tomuto javu zabrániť, musela slovanské sviatky zakázať, alebo ich nahradiť takým spôsobom, aby ich symbolika mohla byť aspoň navonok označovaná za kresťanskú.<sup>98</sup> Stojí však za povšimnutie, že ak opomenieme tieto rituály a schôdzky v prírode, tešili sa slovanské ženy v cudzine jedinečnej povesti. Za "úplne verné" ich v 8. storočí označuje jednak Maurícius Strategikon v jednom liste poslanom niekedy v rokoch 744 až 747 anglickému kráľovi Aethibaldovi, tak aj cisár Leon a sám sv. Bonifác (srov. Niederle, 1911: 104).

Vernosť, počestnosť, úcta boli vôbec všeobecne platné a prirodzené vlastnosti celej slovanskej spoločnosti. Skutočnosť, že použitie týchto pojmov v oblasti slovanských manželských vzťahov odporuje pojmom ako je cudzoložstvo a smilstvo, vyplýva pravdepodobne z faktu, že tieto pojmy boli tomuto typu spoločnosti úplne neznáme a že predstavovali len myšlienkové uchopenie určitého spôsobu bytia, ktorý bol inak pre cirkevného pozorovateľa nepochopiteľný.

Patriarchálna požiadavka muža na bezúhonnosť nevesty bola teda neznáma a dozvuky tohto postoja sú viditeľné aj v storočiach, ktoré nasledovali po rannom stredoveku. Ved' ešte nedávno hovorievala ruská dievčina matke: "*Ne otdavaj, mamka, замуž, ja ni gulivala s nim,*" alebo manžel z Permu, ktorý našiel manželku nepoškvrnenú, zvolal: "*Daže v devkach byla, nikto na tebja ne pozarilsja; odin tolko ja takoj durak i našelsja*" (Janovič, 1903: 70). Dnes cudzinec, ktorý s údivom zisťuje, že česká dievčina je veľmi skúsená v milostných praktikách aj napriek tomu, že tu v podstate neexistuje

---

<sup>96</sup> Niederle (1911: 129) však predpokladá, že Fadlán si poplietol ruských kupcov s vikingskými obchodníkmi.

<sup>97</sup> Takýto výraz ja ovšem rozhodne pojmom moderným. Sexualita bola skôr len jednou z dimenzií magického vnímania sveta (porov. ďalej).

<sup>98</sup> Ešte v 13. storočí však poľské zákony určovali nižšie tresty za sexuálne násilie, ku ktorému došlo v lesoch, než za znásilnenie v meste alebo v dedine (porov. Niederle, 1911: 121-122), jako by aj cirkevní učenci nechťiac priznávali prírodným miestam nejakú „erotickú“ posvätnosť.



feminizmus, a to ani vo veľkých mestách, dostane odpoveď: "Nie je dôležité, čo som robila predtým, ale ako sa budem správať teraz."

Konzervativizmus a "nedostatok hanby" v tradičnej slovanskej spoločnosti akoby unikol pozornosti bádateľov. Dôvody sa zdajú byť jednoduché. Slovanskí bádatelia a ich oficiálne inštitúcie zásadným spôsobom tabuizovali akékoľvek dokumenty odkazujúce jednoznačne k sexu a to natoľko, že dokonca cenzurovali Puškina, keď nahrádzali niektoré jeho výrazy bodkami, alebo napríklad keď nevydali "zakázané rozprávky", ktoré zozbieral A. N. Afanasjev (srov. Maiello 2006: 119). Na druhej strane západní vedci nedokázali, až na niektoré výnimky, natoľko zdolať jazykovú bariéru, aby mohli hlbšie bádať v starovekých prameňoch, alebo študovať etnografické správy týkajúce sa tradičnej slovanskej spoločnosti. Je tu však viditeľná snaha tento nedostatok prekonať aj keď sa neustále poukazuje na nedostatok potrebných materiálov.

Už Prokopius z Cesaree upozorňoval na veľkú demokratickosť slovanskej spoločnosti a cisár Mauricius zašiel ešte ďalej, keď hovoril priamo o *anarchii*. Podľa niektorých etnografických prác z 19. storočia, ktoré tu uvádzame, si žena ešte udržovala svoje postavenie v spoločenskej štruktúre. Vedľa otca či hlavy veľkej slovanskej rodiny zvolenej z mužského osadenstva tu totiž nájdeme aj hlavu ženskú, *domačicu* v Srbsku, *domakinu* v Bulharsku a *chozjajku* alebo *bolžuku* v Rusku (srov. Gasparini 1973: 222). *Domačica* alebo *bolžuka* býva väčšinou manželka hlavy rodiny. V niektorých prípadoch, ale len v Srbsku, býva zvolená samostatne ženami a rozhodne nepodlieha autorite domačina. V niektorých starých prísloviach býva zdôraznená úloha ženy, predovšetkým pokiaľ ide o okolie domu. Ešte v 19. storočí sa napríklad medzi Kašubmi hovorilo: "Muž je hlavou rodiny a žena jej krkom: krk otáča hlavou podľa svojho" (Adalberg 1889–1894: 808 č.22). Nesmieme zabúdať na ekonomický význam, aký má žena v niektorých východoslovanských krajinách, kde je ochotná vykonávať tvrdé, namáhavé práce, ktoré inde bývajú určené výhradne mužom – bolo by ovšem chybou sa domnievať, že to má na svedomí sovietsky režim: ženy, ktoré robili ťažké práce, tu boli k videniu aj v dobách pred októbrovou revolúciou.

K tým právomociam *domačice*, ktoré majú pravdepodobne svoje korene vo svojej dávnej minulosti, patrí zrejme rozhodovanie o sobášoch detí. Prosby k matke, tete alebo staršej sestre, aby vybrala najvhodnejšieho ženícha či nevestu, sú doložené prakticky vo všetkých častiach slovanského sveta, od juhu po východ i západ. Fakt, že tento druh právomoci mužské osoby nemajú, by mohol byť naopak vysvetľovaný ako akási vyššia forma moci v rukách žien oproti mužom v staroslovanskej spoločnosti. Existujú aj doklady

o tom, že po *domačinovej* alebo *bolžakovej* smrti zaujala jeho miesto vdova a to nielen na krátku dobu a nielen v riadení domácnosti, ako by bolo prípustné napríklad v rímskom práve. Opačný prípad, kedy by manžel nahradil *domačicu* neprichádzal do úvahy, alebo aspoň o tom nie su žiadne záznamy (Gasparini 1973: 226).

Takáto nevyvážená forma demokracie bola predovšetkým výsledkom magickej úcty, ktorej sa tešila žena ako symbol plodnosti. Mimochodom, ešte v nedávnych časoch bola za manželku považovaná iba tá žena, ktorá aspoň raz porodila, teda splodila nový život. Žena ako taká nemohla zostať neproduktívna, rovnako ako pole a rovnako ako je to u iných kultúr sveta. Slovanskej žene sa tolerovalo, ba dokonca bola k tomu priamo vyzývaná, aby na svojom lôžku prijímala mužov, ktorí by jej nahradili právoplatného manžela v prípade jeho choroby, impotencie, alebo neprítomnosti.

Promiskuitné správanie oboch pohlaví bolo v spoločnosti bežné. Správy z 10. storočia už hovoria o trestoch za cudzoložstvo. Tieto správy však iba potvrdzujú, ako ľahko sa dala nájsť tá "stratená harmónia" s prírodou, ktorú kresťanský svet zatratil. Thietmar Merseburský napríklad písal o tom, že "žene, ktorá cudzoložila, obrezali *labia*, odrezanú kožu zavesili na dvere domu, v ktorom bývala, na postrach vstupujúcim". Podobné formy represie boli však už súčasťou urbanizovaného spoločenského prostredia, silno ovplyvneného feudálnou kresťanskou kultúrou, ktorá práve v tej dobe dosahovala značný rozmach. S christianizáciou však prichádza aj šírenie písma a teda aj správ o zvykoch prostého ľudu. Existuje napríklad nesmierne veľa cirkevných kázaní proti znesväcovaniu manželského lôžka (prehľad prameňov v Niederle 1911: 113-114).

Vďaka práci etnografov máme aj doklady o tom, že u Slovanov manželské lôžko nikdy nepredstavovalo neprekonateľnú hranicu. Skutočnosť ako taká sa naozaj podstatne líši od toho, čo sa obyčajne o slovanských národoch hovorí. Napríklad roľníci na Volge nechávali na pokoji muža, ktorý sa dopustil cudzoložstva s manželkou vojaka, pretože "*soldatka sčitaetsja vydelennoju ot selskogoto obščestva*", ako informátor rozprával Solovjevovi (1900: 291). Mohla sa teda správať, ako uznala za vhodné. V Polesí mohla mať žena vojaka mnoho milencov, bez toho, aby jej to manžel po návrate vyčítal (Jeleńska 1891: 330). V Poľsku bolo prípustné, že žena bude neprítomnému manželovi neverná a to so súhlasom jej rodičov, "aby domácnosť neprišla nazmar" (Trawińska-Kwaśniewska 1957: 187), jednak preto, že pre dobrý chod hospodárstva bola mužská ruka považovaná za potrebnú a po druhé z obavy z budúcnosti, keby rodina nemala dostatok synov. V Litve sa rodičia vdovu snažili prehovorit', aby priviedla domov nového manžela a pokiaľ sa zdráhala znovu sa vydať, podnecovali ju k súžitiu "na slovo" pričom deti narodené z tohto

zväzku považovali za legitímne, to znamená, že mali právo dediť rovnako, ako deti zo zväzku manželského, teda ako deti jednej matky, aj v prípade, že išlo o majetok patriaci prvému mužovi (Witort 1899). Vdova mala úplnú voľnosť. V Slavónii býval napríklad hon na slobodných mládencov, ktorý usporadúvali vdovy, prirovnávaný k vodám Sávy, neustále zmietaný vlnami (Rajković 1869: 123).

Inak povedané, ľudový zvyk pripúšťa, aby neužívané svadobné lôžko bolo k dispozícii manželke, asi "ako neobrábané pole môže zorať cudzí človek". "Ani žena, ani pole nesmú zostať ladom" (srov. Gasparini 1973: 254). Je to zvyk, ktorým sa vysvetľuje tzv. *snochačstvo* východných a južných Slovanov, to znamená právo, ktoré si osobuje svokor, líhavať s nevestou, ak nie je syn dostatočne zrelý alebo nie je prítomný. Nejde pri tom o to, že by manželské puto bolo nepevné, ani o túžbu, ale o splnenie požiadavky plodnosti.

U Slovanov neexistuje princíp legitímneho potomstva, veď ani v donedávnych československých zákonoch ne bola spomenutá skúška DNA, ani očividne odlišná farba pleti dieťaťa nedávala zákonitému otcovi právo neuznať potomka, ktorého jeho manželka počala s iným mužom (porov. zákon 94/1963 zo dňa 4. decembra 1963 o rodine schválený Národným zhromaždením Československej socialistickej republiky). Tento problém unikol aj Malinowskému (1927), ktorý v *Sex and Repression in Savage Society* napísal: "Nepoznám jediný príklad v etnologickej literatúre, kedy by sa nemanželským deťom dostalo rovnakého spoločenského postavenia ako deťom z lôžka manželského" (Malinowski 1927: 168). Malinowski sa narodil v Krakove. Stačilo by mu prejsť sa do niektorej susednej dediny v Haliči, alebo v Sliezske a našiel by to, čo v etnografických statiach napísaných o vzdialených ostrovoch nebolo. Keď sa v okolí Chelmu rozchýrilo, že niektorá slobodná dievčina otehotnela, všetci sa predbiehali, kto bude budúcemu dieťaťu kmotrom, pretože byť kmotrom nemanželského dieťaťa prináša šťastie (Kolberg [1891] 1964: 164). Je pravda, že na Ukrajine, v Karpatách a v Sliezske sa ponáhľalo s tým, aby si tehotná dievčina nasadila čepiec vydanéj ženy, ale cieľom tohto aktu pôvodne nebolo ju pokoriť, ale jej stav zverejniť a predísť tak vražde dieťaťa, čo by na dedinu privolalo veľké nešťastie. U Veľkorusov na Sibíri narodenie dieťaťa pred svadbou dievčinu nezneuctilo, obzvlášť ak to bol syn. Dievčatá samé sa správali zhovievavo ku svojim tehotným kamarátkam (srov. Jakuškin 1896: 114-115). V bieloruskej rodine boli nemanželské deti brané ako manželské. V Samarskej gubernii sa s nemanželskými deťmi, a tých bolo mnoho, zaobchádzalo vždy ako s ostatnými (Maljavkin, 1891: 121).

Komparatívne štúdie dokazujú, že takéto zaobchádzanie s nemanželskými deťmi možno považovať za slovanské, lebo sa s ním stretávame vo všetkých oblastiach kde Slovania sídlili. Poňatie legitimacy potomkov bolo istotne prijaté až po pokresťančení a rozhodne sa do všeobecného práva národov vzniknutých po rozpade slovanskej kultúrnej jednoty, tj. medzi 9. a 10. storočím n.l., dostávalo iba s ťažkosťami. V Poljici zostáva dievčina s nemanželskými deťmi u otca a pokiaľ sa k nej rodina správa benevolentne, dostane svoj diel dedičstva po otcovi a jej deti potom po nej (Križnik 1906: 302). Na Ukrajine dochádza dokonca k takému extrému, že nemanželské deti majú väčšie práva než deti manželské, pretože dedia nielen po otcovi, ale aj po matke (srov. Gasparini 1973: 256).

Samozrejme časom tieto zvyky ustupovali čím ďalej tým viac do úzadia a zvyk trestať sa rozšíril i do tých najvzdialenejších kútov východnej a juhovýchodnej časti Európy. Slovanskí roľníci už nie sú šťastní ako v dobách prirodzenej kultúry (chybne nazývanej aj "pohanská"), keď ich dcéry porodila pred svadbou. Väčšinou ich za to trestajú, ale ich "previnenie" nenechajú dopadnúť na hlavu potomstva.

Rozvod bol tolerovaný bez problémov. V Bulharsku sa žena mohla rozviesť, ak bol muž impotentný, homosexuálny alebo ak s ňou zle zaobchádzal. Manžel sa zasa mohol rozviesť, ak bola žena neplodná, stará alebo chorá, tieto tri dôvody boli platné však aj v prípade žiadosti o rozvod zo strany manželky (Radić 1897: 480). Už knieža Jaroslav, v 11. storočí, potieral zvyk zbavovať sa ťažko chorých alebo slepých žien. Zrejme sa však týmto spôsobom správali aj ženy, lebo knieža vyhlásil: takže i žene nevozmožno pustiť muža. Manželka, s ktorou bolo zle zaobchádzané, sa obyčajne chodila sťažovať k svojmu rodu; podnet na rozvod mohol vyjsť z akejkoľvek strany a rozvedené strany mohli slobodne znova vstupovať do manželstva.

Aby však manželka mohla od svojho manžela ujsť, musela mať podporu svojho rodu. Obvykle sa s manželom uzmierila a vrátila sa k nemu. Málokedy sa dospelo k definitívnemu rozvodu. V každom prípade sa zdá, že sa odjakživa rozvádzať ženy, obzvlášť pokiaľ boli ešte nažive ženini rodičia, alebo aspoň matka (Lang 1912: 119). Alarmujúci dojem, ktorým obyčajne pôsobí čítanie komentárov k dnešným štatistikám týkajúcich sa rozvodov v krajinách bývalej Varšavskej zmluvy, je teda neopodstatnený. Ide o dlhodobý jav, ktorý už v roku 1864 zaznamenal Aleksandr Dobrjakov vo svojej práci o ruskej žene v predmongolskom období. Tento historik si už vtedy všimol, že ruská žena je naozaj nezávislá, manželstvá bývajú nepevné a že často ženy sa usilujú o ich zrušenie (Dobrjakov 1864).

Počas celého stredoveku v srbských dynastiách a bosniackych urodzených rodinách platila *domaćicina* prísaha, *domaćica* dostávala plat a zúčastňovala sa porady hodnostárov, čo boli výsady, aké sa nedostávali slovanskej žene na pobreží, kde pôsobil vplyv západného zákonodarstva (Jireček 1911 (1920: 81). Ak teda historické a etnografické podklady súhlasia a potvrdzujú nadradenosť ženských práv v slovanskej spoločnosti, potom sa nemožno čudovať, že dnes nie je potreba feminizmu pociťovaná tak silno ako na západe.

Západný feminizmus posledných rokov hľadá oporu v mytológii a nie je náhodou, že v kulte *Wicca* sa objavuje Veľká Matka. U Slovanov neolitický kult Veľkej Matky časom, zdá sa, zoslabol, ale nikdy úplne nevymizol. Už samo slovo *rod* znamená podľa Vasmera čosi plné života, plodného, skutočného, a práve zo slova *rod* sa odvodzujú významy "rodiť", "pôrod" a pod. Výraz *rod* má teda bližšie k ženským významom než k predstavám, ktoré nám priniesla vlastenecká ikonografia 19. storočia. Trubačov (1959) upozorňuje, že vzhľadom k tomu, že "*roždit*" je typicky ženský výraz, má v niektorých slovanských dialektoch *rod* význam "rod ženy". To sa však neobmedzuje len na "niektoré slovanské dialekty". V jednej ľudovej piesni zo Slavónie sa spieva: "*nema roda dok ne rodi mama*" (srov. Lovretić 1899: 107). Existujú ukrajinské tradície "rodu", ktorý utvárajú potomkovia spoločnej pramatky. V Radomi v Poľsku sa verí, že každá matka sedí na nebi s rozťahnutými nohami a medzi nimi stoja v rade všetky deti, ktoré porodila na zemi. Tie deti porodili svoje deti a tak sa vytvára obrovský trojuholník, ktorého základňa nie je nikdy definitívna, možno až na konci sveta a jej vrchol tvorí Matka ľudského pokolenia (Jastrzębowski 1891: 865). K tomu je potrebné dodať, že u Kučov z Čiernej Hory sa klan alebo "bratstvo" nazýva tiež "*štrbu*" (lono). V Bosne sa na označenie "bratstva" používa termín *srce* (vagína). Napríklad sa hovorí: *Od mog srca pet kuca*.

Ak ešte zostaneme v juhoslovanských oblastiach, aj dnes stretáme v Čiernej Hore muža s prázdnyimi rukami na koni a ženu idúcu pešo s nákladom 60-70 kg. Podľa nášeho názoru neide o výraz ženskej podriadenosti: ale aj v kultúrach, kde bolo vyššie postavenie ženy dokázané, ako na Trobriandoch, nosia ženy náklady, aby mohli muži s voľnými rukami čeliť neočakávanému nebezpečenstvu (Malinovski 1929: 35).

Je však zároveň jasné, že dnes iba málokto bude považovať postavenie ženy vo východoeurópskej spoločnosti za aspoň rovnocenné s mužom, pokiaľ do týchto krajín zavíta a stane sa tu svedkom scén, pri ktorých opití Rusi zaobchádzajú neľudsky so svojimi družkami, alebo toho, ako dnes v rodine vládne muž. V zásade však ide o aplikáciu kódexu, ktorý možno vyzerá ako výhodný pre mužov, nemá však nič spoločného s

tradičným poňatím, ktorého radikálny rozvrat viedol k vytvoreniu nerovnováhy a to aj v psychológii samotných mužov.<sup>99</sup>

Aby sme pochopili, prečo nevera nenarušovala vzťah medzi manželmi a nebola v komunite odsudzovaná, pokiaľ k nej dochádzalo v lesoch a na poliach a v určených časových obdobiach, bude potrebné zamerať sa podrobnejšie na predmanželský sexuálny život u tradičnej slovanskej mládeže a predovšetkým na zvyky dospievajúcich.

U žien sa hranica dospievania vyznačuje dvoma hlavnými momentmi, pubertou a tehotenstvom.

V južnom Rusku poznali nedospelú dievčinu podľa toho, že nenosila *ponjavu*, to znamená nešitú sukňu, prichytenú na pase látkovou stuhou. Malé dievčatá nosili na sebe iba košele alebo vôbec nič. Podľa V. S. Karadžiča<sup>100</sup> chodili malé dievčatá v Šibeniku až do pätnástich rokov úplne nahé. Ešte v minulom storočí nebolo nijak vzácné vidieť v Čiernej Hore mladé slobodné dievčatá, ako sedia s odhaleným poprsím pri tkáčskom stave, alebo ako chodia na trh v košeli nazývanej "*opleče*", ktorá ponechávala prsia úplne obnažené (Gasparini 1973: 198). Obliekanie *ponjavy* sprevádzalo množstvo hier, ktorými dievča naznačovalo, ako by sa vzpierala prejsť do nového stavu (Zelenin 1911: 6).

Na Balkáně pokiaľ išla dievčina pri tanci do "kola", verejne tým predviedla, že je už zrelá a prípadne pripravená na manželstvo. To isté sa odohráva aj v Chodsku behom zábavy. V Slavónii dievča, ktoré išlo do "kola" bolo označované ako *pravá divojka*. Boli tu aj ďalšie symboly, ktorými sa vydaná žena odlišovala od slobodnej, predovšetkým účes a pokrytá či nepokrytá hlava.<sup>101</sup>

Dievčatá si samé chystali výbavu, a ako náhle dospeli, často sa schádzali. Nielen že spoločne pracovali, ale často spávali mimo domova v spoločných miestnostiach, keď boli na takzvaných "priadkach". V týchto miestnostiach prijímali občas aj mládencov a pradenie potom na čas odložili. Nie je isté, či bol tento zvyk normou, alebo či bol iba za nejakých okolností tolerovaný. Faktom zostáva, že návštevy u dievčat v dobe "priadok" sa konali predovšetkým v predvečer náboženských sviatkov. V niektorých prípadoch, ako napríklad na Ukrajine, to bolo povinné a kliatba bola uvalená na tých mládencov a

---

<sup>99</sup> Surovým bitím ruských žien zo strany ich partnerov sa zaoberal aj Dostojevskij, ktorý v tom videl svojráznosť „rustva“. Podľa Gaspariniho (1975: 484) sa jednalo skôr o nesprávne interpretovaný relikv rituálneho bitia, ktoré malo evokovať plodnosť manželského zväzku. Že se jedná skôr o symbolický akt, poznal i Niederle (1912: 86-87). Bol ale presvedčený, že bitie nevesty prešlo „do ceremonálu slovanského od susedných Turkotatárov“.

<sup>100</sup> Jedná sa však len o atribúciu V. Čajkanoviča (1934).

<sup>101</sup> Lužickým Srbkám stačil *čěpc*, to znamená páska na čele, aby se odlišili (Černý 1891: 399).

dievčatá, ktorí sa na tom nezúčastnili: *Kogo nema v večerki, triašča to na život, na pečeni!* (Radčenko 1888: XXI.) Zo strany rodičov zrejme nebývali námietky k takýmto stretnutiam, predovšetkým preto, že tento zvyk bol považovaný za starodávny, teda za zvyk zavedený predkami, ktorý je teda potrebné dodržiavať. Zvláštnosťou slovenskej spoločnosti je to, že tu nenájdeme podobné miesta, kde by sa zhromažďovali mladí muži, ktorí nanajvýš a ešte k tomu veľmi zriedkavo prispeli na výdaje za pohostenie, ktoré väčšinou niesli na svojich bedrách dievčatá.

Podľa významných etnografov, ktorí sa zaoberali priamo zvykom priadok, sa zdá, že v 19. storočí už pri návštevách mládencov k pohlavnému styku nedochádzalo, len sa o ňom hovorilo v hádankách a narážkach. Priadky bývali v zásade len príležitosťou zoznámiť sa so slobodnými dievčatami. Boli zaznamenané aj protikladné situácie, kedy na jednej strane vo vzťahoch medzi mladými ľuďmi prevládala nevinnosť a na druhej strane sexuálny moment, avšak len v zmysle magického zásahu do prírody.<sup>102</sup> Taký typ protikladu sa v slovenskej spoločnosti odrážal, a možno dodnes odráža, v hanbe z nahoty, kedy sú napríklad pri krstných alebo svadobných obradoch ženy a muži obnažovaní pred všetkými, a pritom pre ženu by bola hanba ukázať sa bez pokrytej hlavy. Sexuálny akt je u Slovanov spojený s pôdou a mával magický význam. Pokiaľ sa skutočnosť, že sa mladé vidiecke páry spájali na žitnom snope, mohla vysvetľovať ako otázka pohodlia a nie ako prosebný rituál, aby zem bola úrodná, potom nie je jasné, prečo tak robili aj kniežatá a bojari, ktorí si mohli dovoliť lôžko oveľa pohodlnejšie. Aj cár Michail Fjodorovič (Tereščenko [1848] 1997: 97) si dal prichystať svadobné lôžko na 30 žitných snopoch na znamenie úcty k tradícii, ktorá spája pohlavný styk s úrodnosťou pôdy. Mimochodom aj v správach relatívne nedávnych sa hovorí o ruských alebo srbských dedinách, kde prichádzalo k pohlavnému styku, i keď iba simulovane, medzi mladými ľuďmi priamo na osiatych poliach (príklady napr. v Moszyński, 1934). Niekedy, aby sa úrodnosti pôdy "dodala sila", sa údajne používali i spermie kňaza, ktorý sa "vážal" po poliach s niektorou silnou, zdravou dievčinou z dediny (srov. Tereščenko [1848] 1997: 46).

Rovnako ako býva falus dávaný do súvislosti s radlom, tak i ženská nahota a vlhkosť pomáhajú poliam. Sú známe prípady, kedy dievčatá obchádzali nahé po poliach, aby ochránili ich dary pred nadmierou slnečných Lvov (príklady napr. v Gasparini, 1973). V Poľsku chodievali kedysi muži rozbíjať na polia nádoby, v ktorých ženy uschovávali

---

<sup>102</sup> Tu súhlasíme s Gasparinim (1975: 403-404). Gasparini sa však opiera hlavne o prácu „Viedenskej etnologickej školy“ pátera Wilhelma Schmidta. Na rozdiel od Gaspariniho nepovažujeme teóriu o kultúrnych kruhoch Viedenskej etnologickej školy za dostatočne fundovanú.

farby na farbenie vlny, aby ženský moč, používaný na prípravu zelenej a modrej, pôsobil proti suchu. Nemusíme snáď dodávať, že dážď skutočne väčšinou prišiel, moč už bol v nádobe a navyiac sa dala odhadnúť tá najvhodnejšia chvíľa, kedy ho vyliat' na pole a nemuselo sa čakať, až bude žena po ruke (Kolberg 1888).

V slovanskej spoločnosti neexistoval nejaký špecifický moment prechodu zo stavu slobodnej ženy do stavu ženy vydatej. Vydaná žena je v skutočnosti tá, ktorá porodí, dá potomstvo, je plodná, rovnako ako "*popova swynja*" ako sa hovorilo na Ukrajine (Siewiński 1904). Čím bude u ženy materstvo silnejšie, tým bude žena prít'azlivejšia, ako sa spieva v bieloruskej piesni, v ktorej je mladík vyzývaný, aby sa pozrel na obrovskú vagínu dievčaťa, než si ju vezme za ženu (predpokladalo sa teda, že nebude panna): *Piriadoch moj miloj, ma mine gleduči, a ni tak na mine, jak na maju p\*\*\*. A maja p\*\*\* sjami saž širiny* (Dobrovoľskij 1903: 266-267).

K strate panenstva dochádza v dobe, keď dievča začína nosiť zásteru alebo mení účes. Nebol to však nijako zvlášť významný predeľ v živote slobodného dievčaťa, moment, ktorý by mal znamenať prechod z jedného stavu do iného. Prví kresťanskí kronikári považovali predmanželský sexuálny styk mladých Slovanov za odsúdeniahodné správanie. Známa je napríklad pasáž z *Povesti vremennych let*, kde sa hovorí, že Slovania - Radimiči, Viatiči a Severjani "žili v lese ako zver", predovšetkým preto, že "sobáše u nich neboli, len miesta určené k hrám medzi dedinami; schádzali sa k hrám, k rôznym besovským tancom a spevom, a odtiaľto si každý unášal ženu, s ktorou sa kto dohodovil" (Mathauserová 1984: 36). Dalo by sa však očakávať, že behom storočí kresťanského represívneho chovania bolo takéto "chlípne" správanie vymetené. I keď analýza dnešného sexuálneho správania sa môže byť plodom profanácie, ku ktorej došlo rozšírením industriálnej, materialistickej spoločnosti v globálnom merítku, faktom zostáva, že etnografické správy z 19. storočia nenechávajú na pochybách ohľadne pretrvávajúcich predmanželských zvykov a nedostatočnom uchytení v spoločnosti istej "cudnosti". V roku 1900 sa napríklad poľský etnograf Luninski pohoršoval nad tým, keď videl huculské dievčatá, ako sa prechádzajú po uliciach nahé, aj keď toto ich chovanie bolo známe, dokonca sa o ňom zmieňovali aj autori Ottovho slovníka náučného. Bádateľ nechápal, ako je možné, že v spoločenstve natoľko vzdialenom od ostrovov v Tichom oceáne alebo od rovníkovej Afriky a naopak tak geograficky blízkom jeho svetu, nie je nahota hriechom (Łuniński 1900: 437 a násl.). Z tejto doby pochádzajú aj prvé štatistické bádania, z ktorých vyplýva, že napríklad 20 % dievčat zo západného Malopoľska prichádza o panenstvo, navzdory katolíckym konvenciám, ešte pred svadbou. V Srbsku bývalo veľmi vzácné, aby



dievča predstúpilo pred oltár nedotknuté, i keď už nešlo o styky medzi mládežou, ale s ženatými mužmi (Miloslavliević 1914: 122). Valtazar Bogišić (Bogišić 1874: 631-633) okrem iného poukazoval na to, že nezachovaná bezúhonnosť nevesty nepredstavovala prekážku pre uzavretie manželstva ani v očiach srbskej cirkvi, tým menej v ľude. Konštatoval tiež, že v slovanských krajinách nebýva slobodná matka nijako zavrhnutá. Rovnaký postoj nachádzame v kraji pri Chelme, kde "zvedenie nie je považované za zločin". Medzi Goralmi v Sliezske sú sexuálne vzťahy medzi mladými považované za prirodzené, aj keď má cirkev v kraji silný vplyv. Za zvuku veľkonočných zvonov navliekala napríklad huculská dievčina na šnúрку zástery gombíky, pri každom údere jeden. Koľko bude gombíkov, toľko krát sa bude môcť spojiť so svojím milým, bez toho, aby sa bála následkov. Po každom styku jeden gombík stiahne (Schnaider 1899: 214). V Polesí neďaleko Mozyru bolo vzácnosťou, aby dievčina pred svadbou nemala milenca, čo jej však nebolo vytýkané, a obyčajne tá, ktorá mala pomer s viacerými mužmi, zohnala lepšiu partiu. Etnografika však súdi, že väčšinou išlo len o "telesnú lásku", i keď niekedy také hry vyústia vo vášeň (Jeleńska 1891:324).

V Kazanskej gubernii bývalo údajne veľmi ťažké nájsť dievča staršie ako sedemnásť rokov, ktoré by bola ešte panna. Na Sibíri, podľa demografov z druhej polovice 19. storočia, bolo bežné, že dievča malo pohlavný styk už v štrnástich rokoch a pokiaľ jej to príroda umožnila aj v dvanástich rokoch (Jakuškin 1896: 115). V oblasti Vetlугy, gubernie Nižnij Novgorod, dievčatá s vydajom neponáhľajú. V otcovskom dome majú slobodu a vydajú sa, až sa zamilujú, alebo by mal ich sexuálny život, nie milostný, za následok tehotenstvo. Manžel nebude mať proti jej pokleskom výslovne námietky (Pospelov 1887). Podľa Pospelovovho informátora nepresahoval počet mladých panien 0,3 %. Niektorí etnografovia si už vtedy boli vedomí dôležitosti metódy zúčastneného pozorovania a tak sa na slobodnom správaní slovanskej mládeže zúčastnili, ako Jan Witort, ktorý študoval tzv. *Jus primae noctis* u národov na pobreží Bieleho mora a v Onežskom kraji (Gasparini 1973: 409).

V srbskom Sreme prichádzali dievčatá o panenstvo v najútlejšom veku. U neviest v niektorých oblastiach Macedónska nebol na konci 19. storočia pojem panenstvo známy (Volkov 1895: 33). Medzi Rusmi a porušenými domorodcami na Sibíri je ťažké nájsť nedotknuté dievčatá, hovorievalo sa tu, že žena nie je ako chlieb, ktorý keď zješ, je po ňom, teda použitím sa neopotrebováva.

Ročným obdobím, kedy sa mladí ľudia najviac oddávali milostným hrám, bol nepochybne letný slnovrat, oslavovaný známymi sviatkami ako je Jarilo a Kupalo. Cirkev

síce tieto už oddávna zakazovala kvôli "obscénnostiam", ku ktorým pri takých príležitostiach dochádzalo, avšak ľudová mienka považovala účasť mladých na týchto sviatkoch za povinnú: *Bo jak ne prijdeš na Kupalja, to vyidi s tebe duša i para* (Jefimenko 1869: 85-86).

Tiež v Srbsku sa po "*litija*" alebo "*zadušna*" konali nočné tance, ktoré poskytovali mladým ľuďom vynikajúcu príležitosť spočinúť v objatí.

Niekedy mladý pár vstupoval viac či menej intímneho vzťahu izolovane, kedy mladík prespával u dievčiny doma. Ľudové pesničky vo všetkých slovanských krajinách rozprávajú buď o iniciatíve zo strany dievčat (*ty priditka dobryj molodyc, zanačuj, zanačuj u miane nočinku!* v Smolensku [Dobrovoľskij 1903: 404], *Perenaczuj muoj mileňki, choč nuoczku sa mnoj* v Bielorusku [Federowski 1958: 121], *Dojdi, diko, ma u koje doba, moja ti je otvorena soba* v Slavonii [Lovretić 1899: 15]), tak zo strany mládencov (*Moja kasiňko, otwór-ze! Doščem ci sie, Jasiu, došč naotwierzala, zadnej ja sa nocki nie porachowala* v Poľsku [(Jarecki 1905: 317)]). Niekedy otvorí dvere mladému mužovi matka, ktorá radí dcére, nech si užije, dokiaľ je slobodná (*Guljaj, Sašenko, poka voljuška svoja, ne pokrita golova. Pokroetsja golova, minuetsja gulba* u Viatičov [Jakobij 1907: 153]).

Gorali v Sliezsku vyzývali mladých snúbencov, nech idú do predsiene, aby sa lepšie spoznali, pokiaľ tak už neurobili skôr. V noci spávali spolu, hlavne preto, aby mal mládenec možnosť skontrolovať, či dievča nie je "*nienormalnie rozvinieta*". Niekedy túto kontrolu robil kmotor, to znamená, že s dievčinou strávil noc (Malicki [1947] 2004: 95-96).

Evel Gasparini (Gasparini 1973: 423) k tomu podotýkal, že však predmanželská voľnosť predpokladala istú opatrnosť, aby nedošlo k otehotneniu, lebo Slovania veľmi dbali o budúcnosť detí, aby mali otca, ktorý by sa o nech postaral; tento zvyk stavia taliansky bádateľ do protikladu so zvyklosťami východných Fínov, ktorí si naopak podobné problémy vôbec neprípúšťali. V prípade narodenia nemanželských detí existovali aj u Slovanov isté mechanizmy, na základe ktorých im spoločenstvo zaisťovalo prežitie.

Problémom antikoncepcie sa čiastočne zaoberal aj Lubor Niederle (Niederle 1911: 120). I keď sa o tom nikto jasne nevyslovil, zrejme sa odjakživa praktikoval *coitus interruptus*. Keď mužské semeno nemohlo slúžiť k reprodukcii, bolo pravdepodobne darované Matke Zemi, ktorá už vedela ako ho zužitkovať. Tým sa vysvetľuje aj tendencia mladých spájať sa vonku než doma na lôžku.

Typ morálky, ktorá pochádza zo Stredného východu a po Európe sa rozšírila prostredníctvom kresťanstva, sa začínala šíriť aj na vidieku a postupne zasiahne aj tie najvzdialenejšie miesta od nových centier. Sexuálny akt nebýval u mladých ľudí v predkresťanskej dobe znakom hriechu. Stretnutím rôznych mentalít sa vytvorila situácia, v ktorej sa na jednej strane cirkvi nikdy nepodarí do základu vymiesť chuť k predmanželským stykom, na druhej strane sa však bude do spoločnosti stále viac vkrádať pocit hriechu a zvyky sa narušia.

Počínajúc 18. storočím budú strety kultúr čím ďalej tým tvrdšie. Do Volyňska a na Ukrajinu sú povolané žandárske hliadky, ktoré majú dohliadať na dediny a zabrániť mladým sa schádzať (Korobka 1895: 32). V Srbsku od roku 1833 hrozí knieža Miloš v rôznych dekrétach väzením a výpraskom. Aj keď štát a cirkev dosahujú len čiastočné úspechy a ani tými najtvrdšími represáliami sa im nepodarí vymiesť staré slobodné zvyky, stáva sa, že spoločnosť samé robia autocenzúru, pretože hry teraz nadobúdajú povahu sexuálnych a alkoholických orgií a už nemajú žiadnu spoločenskú ani rituálnu funkciu. Okrem toho veľa mladých ľudí má teraz v sebe pocit hriechu, takže sexuálne hry sa pre nich samotných stávajú len zdrojom vyjadrenia ich vývoja.

Pomaly, od začiatku christianizácie ich prvých panovníkov (Bořivoj, Vladimír, Měšek, atď.), ale čím ďalej výraznejšie sa aj medzi Slovanmi vkráda zvyk, ktorý vedie spoločnosť a teda ženícha k tomu, aby vyhľadával bezúhonnú nevestu. Rovnako ako v klasických patriarchálnych spoločnostiach, tak aj v slovanskom svete sa rozšírili rôzne spôsoby, ako skontrolovať, či prišlo k deflorácii. Bolo tiež zistené, že vo východo a juhovýchodoeurópskych krajinách mávala často požiadavka na nevestinu bezúhonnosť účel zachovať zdravé stádo (Gasparini 1973: 423). Ak uvažíme, že stará slovanská spoločnosť bola prevažne poľnohospodárska, je potom zrejmé, že tabu panenskosti je niečo, čo prišlo nepochybne zvonku a čo sa v spoločnosti uchytilo tiež vďaka tomu, že časom sa rozšírili kultúry pastierskeho typu. Tak sa aj v slovanských krajinách stretáme s prípadmi, nie však obvyklými, kedy sa panenstvo nevesty dokazovalo skúmaním prádla. To nás odkazuje opäť k slávnemu "*vexillum castitatis*", teda k zakrvácanej plachte či bielemu plátnu, ktoré sa po svadobnej noci ukazuje priateľom a rodičom, ako sa dodnes deje v niektorých miestach južného Talianska a v arabskom svete.

Nie je nám známe, že by boli robené špeciálne bádania zamerané na postupujúci zvyk trestať slovanské nevesty, ktoré nie sú panny. Pokiaľ v Rusku pravoslávny pop nepotvrdil panenstvo nevesty, nútil ju, aby na druhý deň po svadbe trikrát obišla kostol po kolenách. V iných krajinách, predovšetkým na Ukrajine a v Bulharsku, sa však dochádza

až k prehnanému zaobchádzaniu so ženami, porovnateľnému len s niektorými africkými oblasťami (Gasparini *op.cit.*: 426), zrejme vzhľadom k príliš veľkej poddajnosti slovanskej spoločnosti voči tomu, čo sa násilím požaduje od prostých a čistých vzťahov. Ale slovanské rodiny si dávali dobrý pozor, aby takéto dôkazy neposkytli, vzhľadom k tomu, že len zriedka sa našla rodina s nedotknutou nevestou (Jakuškin 1896: 153). Podľa Lubora Niederleho (1911: 120) napríklad v oblasti Uherského Brodu bolo na sklonku 19. storočia viac ako 90 % neviest deflorovaných pred svadbou.

Cirkevného pôvodu budú pravdepodobne aj tie tabu, ktoré sa niekedy vytvárali okolo menštruačnej krvi, ktorá sa kedysi pravdepodobne používala na prípravu magických nápojov lásky a okolo samotnej menštruujúcej Slovanke (Niederle 1917: 220). V prvých rokoch 20. storočia bolo poukazované na to, že sa v Poľsku často zakazovalo menštruujúcej žene vstúpiť do kostola (Kolberg - Udziela 1910: 288). Je tiež známe, že v Rusku nesmela menštruujúca žena piecť pre muža chlieb a že v Rusku a v Srbsku sa ženy počas ich dní mali skrývať pred rodinnými príslušníkmi (alebo cudzími ľuďmi) mužského pohlavia. Príkladov z etnografickej literatúry by sme mohli uviesť veľa.

Z toho, čo bolo doteraz povedané, snád' možno načrtnúť, ako vyzerala tradičná slovanská morálka: úplná sexuálna sloboda v dobe dospievania za účelom preskúmania vlastného tela a schopnosti uspokojiť partnera i ako všeobecný vzťah síl mladosti k prírode, stálosť manželského zväzku, aby bol zaistený zdravý rast potomstva, aby sa potom žena začala sexuálne správať usadnutejšie a v zásade menej promiskuitne. Aj napriek zákazom sa nikdy nepodarilo definitívne potlačiť jadro tradičnej kultúry, ktorá videla v sexe dôležitý moment pre dospievanie mladých, aj keď magické príznaky už neprichádzali do úvahy.

V určitých momentoch a situáciách sa tolerovalo ako mnohoženstvo, tak aj mnohomužstvo. Ako pomerne známy príklad mnohoženstva môžeme uviesť Vladimírov "hárem" (5 manželiek a 200 až 300 súložníc v každom z veľkých miest Rusi) a Samov (12 "slovanských" manželiek) alebo rôzne dekréty moskovských patriarchov, ktorí od 16. storočia oficiálne prehlasovali, že nepovažujú za cudzoložstvo spojenie ženatých mužov so slobodnými dievčatami (prehľad v Gasparini 1973: 487). Ako príklad mnohomužstva pripomeňme už spomenutý zvyk *snochačestva*. Ďalej možno prihliadať aj k známej citácii Ibn-Fadlana ohľadne zvyku slovanských žien, ktoré po smrti svojho pána najprv súložia so všetkými mužmi v komunite a potom líhavajú so šiestimi z jeho najbližšieho príbuzenstva (najnovšie Lutovský 1996: 77-80).

Zdá sa teda, ako by v základe sexuálneho a spoločenského správania u starých Slovanov boli príkazy "neolitického" typu, totiž uctievanie plodnosti, a to na úkor nejednoznačného a väčšinou málo zrozumiteľného poňatia sexuálnej "vernosti", aspoň v predmanželskom období.

Iný prvok, ktorý nás vracia do obdobia "neolitu" starej slovanskej spoločnosti, sa týka pôrodných zvykov slovanských žien. K pôrodu prichádzala žena väčšinou po tom ako žila skrytá v ústraní. To môže viesť k domnienke, že u slovanských žien pretrvávala, tak ako u žien pravekých, obava z prítomnosti zlých duchov, ktorí by mohli pôrod narušiť. Je nám známe, že pôrodné metódy, dnes nazývané "aktívne", kedy si žena v priebehu pôrodu vyberá polohu, ktorá jej najviac vyhovuje, boli praktikované odjakživa, navzdory nedávnej a obzvlášť dnes všemocnej byrokracii a lekárskej domýšľavosti.

Je typické, že na rozdiel od valnej väčšiny moderných európskych štátov stratili niektoré slovanské štáty len v posledných rokoch povedomie o tom, čo boli ich tradičné sexuálne zvyky. Ešte v auguste roku 1990, uprostred rozhovorov o tom, či má byť pornografia v Juhoslávii povolená alebo nie, upozornila jedna psychologička v istom vysokonákladovom denníku, že by sa stačilo spýtať vlastných babičiek, čo robili, keď boli mladé, na dedinských slávnostiach, a prestali by sme sa pohoršovať.

Iným príkladom slovanskej špecifickosti by mohla byť maximálna blahosklonnosť, s ktorou sa v Českej republike pozerá na problém znásilnenia, zvlášť keď k nemu príde v opitosti. Požiadavka Vojenskej polície Spojených štátov amerických potrestať dvoch českých vojakov z kontingentu IFOR v Bosne, ktorí podľa americkej interpretácie "znásilnili" americkú vojačku, s ktorou predtým niečo popili, bola odmietnutá, ako vysvetľovali vysoké české vojenské miesta, pretože takýto akt v podobnej situácii nie je v rozpore so zákonmi a kultúrnymi zvyklosťami krajiny, odkiaľ obidvaja vojaci pochádzajú (porov. česká tlač a televízia, marec 1996). Toto tvrdenie a k tomu štatistické údaje hovoriace o hrozných počtoch prípadov sexuálneho násillia, ku ktorým sa české ženy priznávajú, ale ktoré nenahlásia, môže byť jedine výzvou k ďalšiemu bádaniu nad minulosťou, aby bolo možné pochopiť prítomnosť i s jej anomáliami.

Že moderný svet prináša anomálie, bolo jasné už starým Slovanom, ktorých predstava sveta, spojená s opakovaním sa doby, v ktorej sex predstavoval jednu z hlavných znakov obrody, bola úplne "ľahostajná" k akémukoľvek pokroku, ktorý mohol zaručiť takzvané "lepšie" životné podmienky.

# **O archeomytologii Mariji Gimbutiene**

## O archeomytologii Mariji Gimbutiene\*

Marija Alseikaite-Gimbutiene (Vilnius 1921 – Los Angeles 1994) emigrovala po sovětské okupaci Litvy s celou rodinou do Tübingenu, kde po univerzitních studiích získala doktorát z archeologie. V roce 1949 se z Německa přestěhovala do Spojených států.

V roce 1950 nastoupila na Harvardovu univerzitu, kde byla pověřena studiem pravěkých dějin Evropy. Prestižní americká univerzita velmi oceňovala její působení, jehož přínosem bylo i to, že Marija Gimbutiene mohla – na rozdíl od většiny svých kolegů z Harvardu – číst v originále práce badatelů z východní Evropy (míněno v politickém smyslu, tj. ze států Varšavské smlouvy a z Jugoslávie).

Na Harvardské univerzitě působila do roku 1963, posléze přešla na Univerzitu v Los Angeles, kde zůstala do svého odchodu do důchodu v roce 1989.

Od samého počátku své archeologické kariéry usilovala o propojení s dalšími humanistickými vědami, zvláště s lingvistikou, etnologií a religionistikou, takže se vyhranila jako vědec otevřený holistickému přístupu, a to v době, kdy toto označení nebylo tak běžné jako dnes. Badatelka sama definovala svůj obor jako „archeomytologie“, což je termín poměrně rozšířený ve vědeckých kruzích, přinejmenším na těch univerzitách, kde působí její bývalí žáci.<sup>103</sup>

Marija Gimbutiene (Marija Gimbutas) proslula ve vědeckém světě zejména jako autorka teorie o Kurganech, v níž dokázala z archeologických podkladů odvodit existenci předpokládaného „indoevropského lidu“, k jehož příznačným vlastnostem patřila bojovnost, dobytvačnost a pastevecký způsob života.

Od roku 1971 se badatelka zaměřila především na tzv. Starou Evropu, chápanou jako jednotný kulturní prostor s centrem na Balkánském poloostrově, zasahující na Ukrajinu, Moravu a Slovensko, do jižní Itálie a k ostrovům ve středním a východním Středomoří.

Její první práce věnovaná „Staré Evropě“ vyšla roku 1974 pod názvem „*The Gods and Goddesses of Old Europe. 6.500–3.500 BC. Myth and Cult Images*“. V ní prokázala, že

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: I. BUDIL - Z. HORÁKOVÁ - M. ULRYCHOVÁ (EDS.), ANTROPOLOGICKÉ SYMPOSIUM IV., PLZEŇ 1.7.-2.7.2005, DOBRÁ VODA U PELHŘIMOVA, ALEŠ ČENĚK 2003, s. 81-93.

<sup>103</sup> „Fond Marija Gimbutas“ na Kalifornské univerzitě obsahuje mj. 12 000 diapositivů s archeologickými materiály sebranými během jejích archeologických výzkumů hlavně na nalezištích v Srbsku, Makedonii a v Řecku.

„Stará Evropa“ se vymezuje roky 6500–3500 př.n.l., tj. obdobím, kdy se do Evropy šíří z Balkánského poloostrova neolitická kultura.<sup>104</sup>

Teoretické východisko prací Mariji Gimbutiene o Staré Evropě je třeba hledat v díle *Das Mutterrecht* Johana Jakoba Bachofena (1815–1887), známém mimo jiné proto, že inspirovalo Bedřicha Engelse (1820–1895), ale také mnohé esoterické kroužky v Evropě počátku 20. století, a dokonce i některé nacistické profesory (srov. Schiavoni 1983).

Základním informačním zdrojem, z něhož vycházel odvážný pokus Mariji Gimbutiene o rekonstrukci religiozity a obecně kultury národů Staré Evropy, byly hlavně keramické sošky, užívané častěji než sošky kamenné, kostěné či keramické k vyjádření symbolického světa těchto národů.

Sošky nezobrazovaly jen bůžky a bohyně, ale i trůny, vázy, obětní oltáře, hudební nástroje, a dokonce i miniaturní chrámy.<sup>105</sup>

Pro Mariji Gimbutiene, zejména v posledních letech jejího života, nepředstavovaly ženské sošky, tvořící většinu archeologických nálezů, jen obecný symbol „plodnosti“. Podle ní byl význam ženského prvku komplexnější, neboť zdůrazněním nahoty se vyjadřovala „přirozená a posvátná sexualita, jež v moderní kultuře upadla v zapomnění“ (Gimbutas 1999). Neolitická Bohyně, na niž se M. Gimbutiene ve svých výzkumech soustředila, ztělesňovala všechny etapy života, smrti a znovuzrození. Tato Bohyně byla „Stvořitelkou, od níž pochází veškerý život – lidský, rostlinný a zvířecí, a k níž se opět vše navrácí“. Její úloha tedy podstatně překračovala pouhé erotično.

Ve Staré Evropě stylizovaná ženská (ale i mužská) těla spolu se symboly, jež na nich byly namalovány, představovala POSVÁTNOU SÍLU. Mnohé sošky z tohoto důvodu nebyly dokončené; pozůstávaly např. jen z prsů, břicha a hýždí, na nichž byly nakresleny znaky ve tvaru dvojitých či trojitých čar, spirál, klikatých linek nebo kosočtverců.

Soustředění na tyto specifické části lidského těla zvyšovalo jejich moc. Prsa kupříkladu symbolizovala výživu, ale i „regeneraci života“.<sup>106</sup> Tutéž hodnotu měla např. i vulva, tj. nešlo tu o význam erotický, nýbrž výhradně duchovní.

Marija Gimbutiene považovala za nezbytné vyložit podobným způsobem také masky, které se rovněž uchovaly z pravěké Evropy ve velkém počtu. Tyto masky nejen ztělesňovaly nadpřirozené síly, jak to vidíme ještě dnes v některých kulturách, ale ve Staré

---

<sup>104</sup> Druhé revidované vydání s „politicky korektním“ názvem vyšlo v roce 1982 (Gimbutas 1982).

<sup>105</sup> Marija Gimbutiene (Gimbutas 1999) odhaduje, že množství sošek nalezených archeology (včetně poškozených) překračuje statisíce.

<sup>106</sup> Prsa bývala často zobrazována na stěnách hrobů, a proto M. Gimbutiene v této souvislosti mluví o „znovuzrození“.



Evropě poukazovaly ke zvláštním aspektům ženského božství, a to prostřednictvím zvířecí podoby.

V neolitickém umění patřili k nejčastěji zobrazovaným zvířatům především ptáci. Na základě etnologické komparace dospěla M. Gimbutiene k závěru, že ptáci, díky schopnosti snášet vejce – zdroj obživy – a díky migraci podle ročních období, jsou hodni respektu a projevů úcty jakožto dárci a obnovitelé života. V tomto duchu badatelka interpretuje četné figurativní sošky zobrazující současně ptáka i ženu, případně i falus jako symbol následné životní síly. Tutéž symbolickou platnost mělo rovněž zobrazení hadů nebo tzv. Hadí bohyně.

Jak známo, pravěcí zemědělci nebyli schopni pochopit biologickou podstatu přírodního cyklu klíčení, růstu a zrání, a ještě méně chápali biologické základy lidské reprodukce. K neolitické revoluci dospěli empirickou cestou, pozvolna a postupně (srov. Lévi-Strauss 1966: 29). V očích pravěkých lidí bylo vše ještě zahaleno tajemstvím a vše se vykládalo na základě magického vědění. Bohyně země, již M. Gimbutiene nazvala TĚHOTNOU BOHYNÍ VEGETACE, je z ikonografického hlediska připodobněna k prasnici schopné rychle přibývat na váze, čímž se evokuje proces růstu a zrání plodů a obilí.

Podle M. Gimbutiene pokračovali evropští zemědělci tvrdošijně v uctívání této bohyně i po zániku Staré Evropy. Badatelka uvádí, že dokonce i z popisů klasických řeckých a římských autorů „vyzařuje archaická atmosféra“.

Přestože v kultuře Staré Evropy převažují ženské postavy, setkáváme se v ní také s votivními soškami zasvěcenými tzv. CELOROČNÍMU BOHU VEGETACE. Měl by to být manžel Těhotné bohyně vegetace, zobrazovaný v různých podobách, podle toho, jaké roční období měl představovat: mladý, nahý a ithyfalický, jakožto mužná síla, jež budí Bohyni ze zimního spánku; ve zralém věku, jakožto Bůh úrody, se srpem opřeným o rameno nebo zavěšeným u pasu; starý, posmutnělý a zamyšlený, sedící na trůně nebo na stoličce s rukama složenými v klíně nebo s podepřenou hlavou. Tento Celoroční bůh vegetace by podle M. Gimbutiene mohl představovat archetyp božstva později zvaného Dionýsos. V podobě smutného umírajícího muže by podle ní přetrvával ve folklóru a mytologii moderních evropských národů i v jejich výtvarném umění jako „zarmoucený Kristus“. Motiv trpícího Boha autorka nazývá „plátěné pašije“. Tento Bůh je bohem mrtvých, ale vždy je spatřován ve společnosti Bohyně. Znamenalo by to, že mýtus posvátného sňatku, *hieros gamos*, s pompou připomínaný a oslavovaný během *Anthesterii*, řeckých dionýsovských slavností, byl rozšířen již ve Staré Evropě, a bylo by také pravděpodobné, jak uvádí M. Gimbutiene (Gimbutas 1999: 51), že v tomto kulturním kontextu docházelo

k rituálním mužským a ženským spojením, uskutečňovaným v zájmu blahobytu a plodnosti země a jejích obyvatel.<sup>107</sup>

Marija Gimbutiene upozorňuje, že Bohyně zrození a života byla současně Bohyní smrti a znovuzrození a že tedy představovala úplný cyklus životního *continua*. Zpodobnění smrti, typická pro starověk a protohistorii, jsou podle badatelky prodchnutá vírou v nový život. Pro vědce moderní doby je to připomínka, že tento cyklus, stejně jako kruhově probíhající čas (srov. Eliade 1949), představoval celek (Dexter 1999: 787).

Ve Staré Evropě, podobně jako v antické Anatolii, byla Bohyně smrti a znovuzrození často zpodobňována jako dravec, jako bílé tělo zkamenělé na kost či jako jedovatý had.

Ptáci a hadi byli považováni za součást smrti a znovuzrození, stejně jako byli součástí života a potravy. Některé figurky nalezené ve starověké Evropě ještě před pátým tisíciletím př.n.l. připomínají Gorgonu z klasického Řecka. M. Gimbutiene k tomu poznamenává, že i v klasických zobrazeních Gorgony se objevují takové symboly znovuzrození, tj. „životní dynamické síly“, jež se vyskytovaly i ve Staré Evropě, a to révové výhonky, hadi, spirály a ještěrky.

Právě symbolům regenerace věnovala badatelka soustředěnou pozornost. Vedle ptáků a hadů mezi těmito symboly figurovali: ŽÁBA, podobná lidskému plodu a žijící v prostředí podobném plodové vodě; RYBA, v symbolice sošek Bohyně zobrazovaná na místě její dělohy; DIKOBRAZ, který se jako symbol regenerace uchoval v klasickém období i v evropském folklóru; PES, jehož celistvé kostry byly objeveny ve svatyních v severosrbské obci Lepenski Vir; KOZA, SKOPEC a *BUKRÁNION* (býčí lebky), jimž je však přisuzována spíše ženská symbolika (děloha) než symbolika mužská, což bylo obvyklé až v následujících obdobích<sup>108</sup>; FALUS, zobrazovaný buď samostatně, nebo jako součást sošky, často zdobený vodními symboly nebo jinak uvedený do souvislosti s regenerací; TROJÚHELNÍK (stydky) nebo DVOJITÝ TROJÚHELNÍK (klepsydra), jehož symbolika dnes fascinuje čtenáře nepřilíš hodnotného bestselleru Dana Browna *Šifra mistra Leonarda*.

Ještě zajímavější a překvapivější je však to, že Marija Gimbutiene podpořila teorii, podle níž se ve starověké Evropě údajně používalo písmo velice podobné minojskému lineárnímu písmu A. Badatelka navázala na směr výzkumu, jež koncem 19. století zahájila Zsófia von Torma (1894) a v němž pokračovali jugoslávští archeologové Miloje Vasić

<sup>107</sup> O kontinuitě tohoto zvyku ještě ve slovanském období, a to zejména na Balkáně, viz má dosud nepublikovaná studie *Sexuální život starých Slovanů* (Maiello 2002).

<sup>108</sup> Umělkyně Dorothy Cameron (1981), na niž se M. Gimbutiene často odvolává, uvedla poprvé do souvislosti obraz *bukránia* s vejcovody.

(1932–1936) a Jovan Todorović (1971);<sup>109</sup> tyto výzkumy dále rozšířila o vlastní zkušenosti získané při archeologických vykopávkách v různých balkánských zemích. M. Gimbutiene dospěla ke kategorickému tvrzení, že duchovní dědictví západní civilizace tedy nepochází od národů Mezopotámie, nýbrž od národů Staré Evropy, které již v šestém tisíciletí př.n.l. vytvořily lineární písmo složené z více než stovky abstraktních, nonfigurativních znaků.<sup>110</sup> Nevylučovala rovněž, že jednoho dne, poté co bude dešifrováno minojské lineární písmo A, by mohl být rozluštěn i způsob psaní ve Staré Evropě.

Přestože vyznávala pravicové politické názory, je dnes Marija Gimbutiene idolem pro feministky na celém světě. Stala se jím především proto, že při svém interdisciplinárním výzkumu Staré Evropy a archeomytologie dospěla k závěru, že struktura tehdejší společnosti byla založena na matrilinearitě a na ženské linii následnictví. Podle jejích představ byla společnost organizována kolem templové komunity, jež se vyznačovala *theou-kratickou* a demokratickou povahou; byla řízena všeobecně uznávanou kněžkou, případně jejím bratrem nebo strýcem, a rada žen fungovala jako vládnoucí sbor. Velmi překvapivé je zjištění, že tato struktura, jak široce doložil italský filolog a antropolog Evel Gasparini (1973), zanechala hluboké stopy v tradiční slovanské společnosti na Balkáně, a to bez ohledu na významné kulturní vlivy a legislativní zákroky ze strany Byzance, Osmanské říše nebo Habsburků.<sup>111</sup> M. Gimbutiene se však nezabývala starověkou Evropou ve vztahu ke Slovanům, přestože jedna její práce publikovaná krátce předtím, než zahájila výzkum Staré Evropy, se týkala právě Slovanů (Gimbutas 1971). Zaměřila se spíše na hledání stop kultury a symboliky Staré Evropy u Mínojců, Řeků, Etrusků, Basků, Keltů, Germánů a pobaltských národů.

Skutečnost, že pozůstatky náboženství a obyčejů starověké Evropy přežily navzdory „indoevropské agresi“ až do dnešní doby, lze, podle M. Gimbutiene, vyložit především tím, že v důsledku invaze Indoevropanů v letech 4300–2900 př.n.l. nedošlo k úplnému vyhubení balkánské neolitické populace. Indoevropanští pastýři se stali vůdčí válečnickou vrstvou, zatímco starověcí Evropané žili i nadále jako zemědělci a řemeslníci, uchovávali přitom své zvyky a pověry.<sup>112</sup> M. Gimbutiene předpokládá, že posléze došlo

---

<sup>109</sup> Rumunský archeolog Nicolae Vlása naproti tomu tvrdí, že starověké nápisy objevené v západorumunské vesnici Tărtăria jsou mezopotámského původu (Vlása 1974; srov. Merlini 2001).

<sup>110</sup> V podstatě jde o teorii, kterou bohatě doložil finský lingvista Haarald Haarman (1995).

<sup>111</sup> Překvapivá odlišnost kulturního a společenského systému starých Slovanů od teoreticky uvažovaného systému tzv. Indoevropanů vedla dokonce italského badatele k závěru, že Slované nepatří do kulturní indoevropské rodiny.

<sup>112</sup> Stopy této kontinuity lze nalézt např. u venkovského umění.

k vzájemnému prolnutí těchto dvou kulturních skupin, jež si navzájem předávaly božstva i náboženské praktiky.

Zejména neolitické bohyně se takto asi rozšířily po celé Evropě, ale míra jejich uchování se v jednotlivých regionech lišila. Pochopení funkce bohyň a bohů Staré Evropy, i přes asimilaci s patriarchálními kulturami protohistorie, může podle Mariji Gimbutiene vést k lepšímu pochopení božstev pozdějších evropských národů, především Řeků.

Takové rozluštění kulturní prehistorie balkánské Evropy shledal Josef Campbell stejně významným, jako když Jean-François Champollion v roce 1822 dešifroval Rosettskou desku (Campbell 1989: 1), neboť tento výjimečný objev umožňuje přesunout těžiště zkoumání původu evropské civilizace ze Středního Východu a Egypta na Balkánský poloostrov.

To je podle našeho názoru podstata archeomytologie: z jedné strany se pustit do interpretace starých časů, kde historikové už mlčí a pole je ponecháno jen archeologům, na straně druhé se pokusit přiblížit se co nejvíce k těm starým časům, a to i za cenu, že vědec může tímto přístupem riskovat výsměch svých pozitivistických kolegů.

Nezbývá na závěr než vyslovit naději, že i čeští a slovenští vydavatelé časem projeví zájem o Mariji Gimbutiene, mimořádnou osobnost světové vědy, která už bohužel není mezi námi.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> Je ale nutno dodat, že osobnost a práce M. Gimbutiene nezůstaly nepovšimnuty Ivem T. Budilem, který se jim ve IV. kapitole *Za obzor západu* precizně a vyčerpávajícím způsobem věnuje (Budil 2001: 441–447). Tento příspěvek v podstatě nedodává nic podstatného, co by již Budil neprezentoval; chtěl však být dalším pokusem rozšíření vědomostí M. Gimbutiene do českého akademického prostředí.

**Italští kritici Mircei Eliada jako  
představitelé období tzv. militantního  
antifašismu**

## **Italští kritici Mircei Eliada jako představitelé období tzv. militantního antifašismu\***

Ostrý útok na osobnost Mircei Eliada vychází z poslucháren univerzity, odkud sám pocházím, tj. z *Università L'Orientale* v Neapoli, a to z konkrétního historického období, kterým jsou 70. léta 20. století. Pro celou Itálii to bylo období charakteristické velkými revolučními nadějemi, především pro určitou část mládeže a určitou vrstvu univerzitních pedagogů. Touha po hluboké společenské změně se projevovala také mezi dělníky (v tzv. dělnické třídě), ale podobné hlasy tu nikdy nebyly ve většině. Tato touha vždy směřovala ke změně v revolučním smyslu. V některých městech, která se vyznačovala velkou nezaměstnaností, se také organizované skupiny nezaměstnaných účastnily spolu se studenty a s mladými univerzitními učiteli demonstrací na náměstích (a často i tvrdých střetů s policejními jednotkami, které se snažily udržet pořádek).

Někteří tuto atmosféru nazývali „dobou dvacátých let“, neboť se zdálo, že se vracejí nepokoje a revoluční touhy dělnické a rolnické třídy (*sic!*), jak tomu bylo po 1. světové válce. Dnes by Italové nejráději na tuto dobu zapomněli, především proto, že boje s ozbrojenými složkami vyvrcholily únosem předsedy křesťanskodemokratické strany Alda Mora.

V této politické atmosféře se začal na různých úrovních běžně praktikovat tzv. hon na fašisty (zatímco fašistické bandy organizovaly, kde jen to bylo možné, „hon na komunisty“ nebo „na rudé“).

Jedním z konkrétních projevů „honu na fašisty“ byly např. menší skupiny mladých lidí, které se ozbrojovaly holemi a železnými tyčemi. V okamžiku, kdy potkaly militantního člena Sociálního hnutí Itálie, tj. tehdejšího hlavního politického seskupení italských fašistů, případně někoho z mládežnické organizace této strany, byl dotyčný zbit holemi nebo dostal nafackováno s výzvou, aby se přestal zabývat aktivní politikou.

Stejný princip platil i pro „fašistické lovce“, kteří kromě toho, že napadali politické nepřátele, častokrát útočili na mladé muže s dlouhými vlasy, popřípadě na ženy oblečené ve stylu hippie. Ženy-komunistky byly v některých horších případech také znásilňovány, což např. v roce 1973 zažila Franca Rame, žena budoucího laureáta Nobelovy ceny

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: L. VALENTOVÁ (ED.), MIRCEA ELIADE V EVROPSKÉM KONTEXTU. PŘEDNÁŠKY PROSLOVENÉ NA DRUHÉM MEZINÁRODNÍM KOLOKVIU ČESKÉ RUMUNISTIKY V PRAZE 28. - 29. LISTOPADU 2006, PRAHA, RUMUNSKÉ ODDĚLENÍ ÚSTAVU ROMÁNSKÝCH STUDIÍ FF UK A ČESKO-RUMUNSKÁ SPOLEČNOST 2008, STR. 75-84.

za literaturu Daria Fo, která byla spolu se svým budoucím mužem velice aktivní v kruzích, jež byly ve své době definovány jako „revoluční levice“.<sup>114</sup>

„Hon na fašisty“ nebyl brán jako iniciační hra nastupující mladé generace, což by asi lépe odpovídalo skutečnosti, ale spíše byl chápán - a společností ve své době často veřejně prezentován - jako prevence před možnou fašistickou reakcí na „probuzení revolučních mas“, jak se to dělo právě v Itálii, ale i jinde v Evropě, během 20. a 30. let 20. století.

Kromě fyzických napadení, která v mnoha případech končila i smrtí napadeného, ať už stoupence pravice, nebo levice, se levicovní studenti snažili vyhledávat osobnosti akademického světa, které se jakkoli zapletly s fašismem. Jestliže byl profesor odhalen nebo vyšel na světlo jeho vztah (ať již dřívější, nebo současný) k fašismu, který nebyl nikdy zrušen nebo odvolán, stal se takový vyučující během přednášek terčem ostrých protestů, bylo mu vyhrožováno a eventuálně byl i fyzicky napaden.

Častokrát se také ukazovalo prstem na profesora-cizince, v těchto případech se však spíše projevovala jistá akademická agresivita, spočívající v sepisování vědeckých článků a ve shromažďování materiálů, které připomínaly spíše kádrové posudky podle politických praktik běžných v zemích za železnou oponou.

V tomto politickém ovzduší napsal jeden ze studentů Alfonsa Maria di Noly, profesora dějin náboženství na *Istituto Universitario Orientale*, diplomovou práci věnovanou osobnosti Mircei Eliada. Tato práce pak di Nolovi posloužila při publikování jeho článku v časopise italských židovských obcí (di Nola 1977).<sup>115</sup> Odtud také vychází a zde pramení polemická diskuse o Eliadově fašistické minulosti, jež se pak rozšířila do celého světa. Pokusíme se ji shrnout a přidat k ní vlastní úvahy.<sup>116</sup>

Di Nola vycházel z informací izraelského bulletinu *Toladot* vydávaného v rumunštině, v jehož prvním čísle z roku 1972 byl publikován tzv. Eliadův spis (*Dosarul Mircea Eliade*). Tam byla uveřejněna některá jeho údajná tvrzení ze třicátých let.

---

<sup>114</sup> Ale tzv. čistokrevní fašisté ženy fyzicky nenapadali, neboť je považovali za nečisté bytosti, s nimiž nemělo smysl si „špinit ruce“ (osobní svědectví ze září 1978).

<sup>115</sup> Kontaktoval jsem svého přítele, knihovníka Univerzity *L'Orientale* v Neapoli, ale k mému zklamání mi sdělil, že všechny diplomové práce, včetně mé a mého kolegy di Notala, autora studie o Eliadovi, byly v 90. letech z knihovny vyřazeny a skartovány! Jedná se o výmluvný příklad, jak mé rodné město respektuje své studenty a jejich práce, mnohdy jediné, ale v některých případech první v jejich dlouhé a plodné kariéře.

<sup>116</sup> Již v 1973 literární historik Furio Jesi definoval Eliada jako představitele „tradiční pravice“ (Jesi 1973: 69), ale prohlásil, že přijímá dialektickou konfrontaci zabývající se otázkou Eliada a analyzováním jeho mýtu.

K nejznámějším z nich patří výrok pocházející ze 17. prosince 1937 (kdy Eliadovi bylo třicet let), podle nějž si toužebně přál „vykoupení rumunského pokolení vyčerpaného bídou a syfilidou, zamořeného židy a oslabeného cizinci“.

Tato slova, podobně jako další tvrzení vyřčená Eliadem ve 30. letech a citovaná v *Toladotu*, byla dostatečným důvodem k očernění chicagského profesora. Kromě toho ve stejném roce, kdy byl publikován článek Alfonsa di Noly, další italský religionista Ambrogio Donini definuje Eliada ve své Encyklopedii náboženství jako „antisemitu a filonacistu“ (Donini 1977: 189).<sup>117</sup> Nebylo nikdy prokázáno, zda se Donini a di Nola na svých prohlášeních ohledně Eliada předem domluvili. Já se domnívám, že ano: je to velice pravděpodobné, přinejmenším na úrovni osobní komunikace. Na druhé straně však zdroje, z nichž čerpá Donini, jsou odlišné od zdrojů di Noly.

Další známý italský antropolog a religionista, Vittorio Lanternari, který se zabýval oživením polemiky proti Eliadovi, publikoval v roce 1986 svou vlastní analýzu tzv. případu Eliade, opírající se o osobní informace Doniniho. Ten tvrdil, že jako bývalý velvyslanec věděl o skutečnosti, že Eliade uprchl ze své země, neboť se zapletl s fašismem.<sup>118</sup>

V roce 1986, v období plném polemik, ještě nebylo Eliadovo stanovisko především k otázkám židovství zcela jasné, neboť na různé italské články a výroky proti němu nereagoval sám Eliade, nýbrž jeho nejvěrnější žák, Ioan Petru Culianu (srv. hlavně 1978; 1984), jenž byl úkladně zavražděn za dosud neobjasněných okolností. Ten si za hlavní způsob obrany svého učitele zvolil bagatelizaci (a v podstatě negaci) jeho fašistické minulosti a zvláště zprávy a články z *Dosarul* obvinil ze lži.

Útoky italských profesorů, kteří jsou jak známo většinou levicově orientovaní, nenechaly na sebe po uveřejnění di Nolova článku dlouho čekat. Furio Jesi v jednom článku, poprvé publikovaném v roce 1978 a později i v jeho sborníku *Cultura di destra* (1979), Eliada klasifikuje jako „antisemitu“ a spojuje eliadovské téma lidské oběti počátku „s mystikou smrti Železných gard“ (srv. Bertagni 2002: XI).

---

<sup>117</sup> Ambrogio Donini (1903–1991) a Alfonso Maria di Nola (1922–1997), přestože patřili k rozdílným generacím, byli přátelé a oba sdíleli jisté sympatie pro Sovětský svaz v letech, kdy naopak Komunistická strana Itálie nesouhlasila s kulturní a sociální politikou Sovětského svazu a dalších takzvaných satelitních zemí.

<sup>118</sup> Eliada také sledovaly různé tajné služby. Anglická tajná služba ho například v době, kdy působil jako rumunský kulturní atašé, považovala za „nejnacističtějšího člena“ rumunského velvyslanectví (srv. Winock 2002:16).



Eliade v té době mlčí, někdy dokonce nařčení z fašismu popírá. V každém případě hlavní (a nevděčnou) roli popírače přebírá Ioan Petru Culianu.<sup>119</sup> Například v roce 1978 Eliade v jednom rozhovoru s Claudem-Henri Rocquetem připouští, možná odvolává se na Jesiho, že:

*Pro Aztéky měla lidská oběť tento smysl: krev lidské oběti živila a posilovala Boha slunce a všechny ostatní bohy. Pro SS mělo zahubení a zničení miliónů lidí v koncentračních táborech svým způsobem stejný smysl, dokonce smysl eschatologický. (...) Je možné si představit, že tito nemocní nebo tito vášnivci, tito fanatici nebo moderní manichejci viděli ztělesněné Zlo v některých rasách: židech a cikánech. Obětovat milióny lidí pro ně nebyl zločin, neboť oni ztělesňovali Zlo, Ďábla... Stejná skutečnost je realizována v gulazích a v apokalyptické eschatologii, jež je chápána jako velké komunistické osvobození. Toto všechno se dá přirovnat k návykům Aztéků: jak jedni, tak druzí věřili, že činí spravedlivě. Aztékové věřili, že pomáhají Bohu slunce, nacisté a Rusové věřili, že píší a realizují dějiny.<sup>120</sup>*

Takováto tvrzení pohoršovala a dráždila italské religionisty. Vittorio Lanternari na základě této eliadovské myšlenky prohlásil, že Eliade se schovává za historicko-náboženská srovnávání „intelektuálně prohnilým a zkaženým“ způsobem, a to ve víře, že „předkládá výklad – téměř ospravedlnění – *shoá*, kterou chybně srovnává se stalinistickými lágry, jako by to byly události „náboženského“ charakteru“ (Lanternari 1997: 349). Otázka politického přesvědčení Mircei Eliada se stala skandálem, protože italský intelektuální svět („levicový“)<sup>121</sup>, jak lze usuzovat z Lanternariho vyjádření, ještě nebyl schopen tolerovat srovnání nacisté = komunisté. Zvláště pak – což platí především v posledních letech – pokládal za nepřijatelnou skutečnost, že politická ideologie „moci a nebezpečí“ (vnímáno ovšem jen u nacismu) byla srovnávána s „archaickým náboženským ritem“ (*ibid.*).

<sup>119</sup> Po zavraždění Culiana, k němuž došlo 21. května 1991, začala sestra Ioana Petra Culiana, Teresa Culianu Petrescu, usilovat o publikování všech děl tragicky zahynuvšího vědce v rumunštině, a to ve spolupráci s nakladatelstvím Polirom z Bukurešti. Culianovy práce přitom vycházely po jeho emigraci z Rumunska (1972) v italštině, angličtině a francouzštině.

<sup>120</sup> Rozhovory s Claudem -Henrim Rocquetem brzy vyjdou i v češtině. Pod titulem *Zkouška labyrintem* je vydává Centrum pro studium demokracie a kultury v Brně.

<sup>121</sup> Musel jsem dát slovo „levicový“ do závorky, protože se domnívám, že italský intelektuální svět považuje sám sebe za levicový (nebo dnes „středo-levicový“), nebo alespoň považuje za přirozené to, že se politicky vymezuje proti politicko-ideologicky orientovanému bloku „středo-pravicovému“. Je pravda, že srovnání nacisté – komunisté je poněkud banální, ale není banálnější než jiná srovnání. Spíše by bylo logické se již tenkrát ptát, proč se Eliade ve svém projevu omezuje jen na nacisty (když mohl rozšířit tento pojem na „Němce“ jakožto na národ, který se přímo podílel na etnické netoleranci), když se neomezuje na bolševiky nebo sověty a naopak útočí na celé ruské etnikum.

Čtenář vzdělaný a svobodný (nebo alespoň usilující o osvobození) od ideologicky předem určených schémat si zřejmě položí otázku: A proč ne?

Tvrdé a násilnické výroky proti Eliadovi se ozývaly nejméně 20 let a ty nejostřejší<sup>122</sup> vycházely především z italského akademického prostředí. V současné době se zdá, že se situace vyjasnila.

Dospěl jsem k přesvědčení, že Mircea Eliade byl opravdu úzce spjat se Železnou gardou, po celý život zůstal v kontaktu s fašistickými intelektuály (nebylo jich mnoho, ale přece jen existovali) a od své minulosti se distancoval pouze do té míry, aby neměl problémy ve Spojených státech amerických, avšak nikoli přesvědčivým způsobem. Zdá se, že můžeme dát za pravdu dalšímu italskému vědci Cesare Fioremu (1986: 22), který píše, že „z prostředí Gardy a z reakčních rumunských kulturních kruhů převzal Mircea Eliade některá charakteristická témata“, která pak procházejí celým jeho dílem.

To, co se týká Eliadovy legionářské minulosti, bylo dostatečně prokázáno a objasněno několika rumunskými vědci. Díky některým překladům (srv. např. Ioanid 1988 nebo Chiva 1993) a díky analýzám eliadologů (srv. např. Mac Linscott Ricketts 1988 nebo Adriana Berger 1989) jsou podrobné a prakticky nevyvratitelné informace k dispozici celé mezinárodní vědecké obci.<sup>123</sup>

Byli to však pravděpodobně opět Italové, kteří v rámci této diskuse poskytli rozhodující materiály. Důkazy mohli těžko předložit levicoví badatelé, ale spíše oni „fašisté“, kteří se buď veřejně hlásili k osobnímu přátelství s Eliadem a s Corneliem Zeleou Codreanem, zakladatelem *Legiunea Arhanghelului Mihail*, neboli Železné gardy (Evola 1972: 139–140), anebo ti, kteří ve svých studiích neskrývali Eliadovu skutečnou minulost (zejména Mutti 1989; 1994), jak se o to pokoušel Culianu.

Po válce si Eliade zvolil takzvanou maskovací strategii (Winock 2002; 17), ale nikdy nepřerušil, bylo-li to jen trochu možné, své vztahy se starými druhy.<sup>124</sup> V současnosti je Eliade, dvacet let po své smrti, stále ještě připomínán a svérázným způsobem oslavován na fašistických internetových stránkách vedle dalších kulturních osobností krajní pravice, jako jsou např. De Maistre, Evola, Codreanu, Romualdi, Guénon aj.

---

<sup>122</sup> Až do roku 1977 nebyla Eliadova ideologie nikdy napadána, neboť zůstávala v podstatě neznámá, zatímco jeho metodu v Itálii kritizovali již italský zakladatel antropologie náboženství Raffaele Pettazzoni a jeho žák Angelo Brelich, posléze také Ernesto de Martino, Cesare Pavese aj.

<sup>123</sup> Mezi ty, kteří ještě pochybují o Eliadově fašistické minulosti, patří např. Bryan S. Rennie (1966) z presbyteriánské školy ve Westminsteru v Pensylvánii.

<sup>124</sup> Julius Evola si s Eliadem v 50. letech dopisoval a později s ním spolupracoval prostřednictvím vědeckého časopisu *Antaios*, jež v roce 1959 založil Eliade s Ernstem Jüngerem. Časopis ukončil svou činnost v roce 1971. Od roku 1992 bylo jeho vydávání znovu obnoveno pod vedením Christophera Gerarda.

Kromě bádání v širším slova smyslu, ať již v pramenech pocházejících z Rumunska či na základě vzpomínek samotného Eliada (ty byly psány ještě předtím, než proti němu byla v roce 1977 vyvolána polemická diskuse), nebo na základě vzpomínek osob, které s ním byly ve styku,<sup>125</sup> se italská kritika zaměřila především na Eliadovu metodologii a filosofii.

Ernesto de Martino, jenž byl konzultantem prestižního nakladatelství Einaudi, např. v 50. letech 20. století doporučuje Eliadova díla v tomto nakladatelství již nevydávat.<sup>126</sup>

De Martino již dříve v několika případech Eliada recenzoval a kritizoval, ale ne kvůli jeho legionářské minulosti,<sup>127</sup> soustředil se především na jeho odmítání dějin. De Martino navíc odhalil, že to byl Herman Lommel (1935), kdo se stal zdrojem známého a diskutovaného Eliadova tvrzení, že dějiny jsou výmyslem židů. Po roce 1948 věnoval de Martino Eliadovu dílu mnoho recenzí a několik veřejných přednášek (srv. de Martino 1947–1948; 1951–1952; 1952; 1954; 1956; 1958; 1962; 1973; *Eliade* 1973). V jeho posmrtné práci (de Martino 1977) nacházíme další zmínky týkající se popření Eliadovy „metahistorické“ myšlenky, popření Eliadovy koncepce vztahu mezi mýtem a technikou, popření Eliadova přístupu k problému marxismus versus nacismus atd. (1977 *passim*).

De Martino nejprve v souladu s Benedetto Croce a pak s Karlem Marxem zastává vůči Eliadovi militantní pozici, neboť ho považuje za představitele iracionálního směru v religionistice, jež sice založil Rudolf Otto, ale již zhruba padesát let před publikováním *Das Heilige* byl připravován a ohlašován jinými umělci, spisovateli a filozofy.<sup>128</sup> Omyl a základní chyba M. Eliada a dalších intelektuálů „iracionalistů“ spočívá podle de Martina v tom, že se ztotožňují s „náboženským člověkem v jeho jednání, v tom smyslu, že stvrzují základní náboženské směřování, odpovídající úniku z dějin“ (de Martino 1954: 9). De Martino rozhodně odmítá možnost, že by západní kultura mohla operativně přijmout chování, které jí není vlastní, jako například magii; naproti tomu zdůrazňuje nezbytnost historismu a materialismu, jež mají studovat kulturně-lidskou

---

<sup>125</sup> Srv. např. deník Mihaila Sebastiana (1993; 132–133), kde je ke dni 7. prosince 1937 u příležitosti voleb poukázáno na Eliadovu militantní aktivitu v Železné gardě.

<sup>126</sup> V tomto nakladatelství vyšly, pravděpodobně na přímluvu Cesara Paveseho, pouze překlady *Techniques du Yoga* v roce 1952 a *Traité* v roce 1954. V obou případech byly knihy přeloženy pod dohledem samotného de Martina.

<sup>127</sup> Sám *Eliade* (1988; 135) de Martina ospravedlňuje. Podle jeho vlastních slov poté, co byly v Itálii publikovány *Tecniche dello Yoga*, dostal na něho italský antropolog několik udání – pravděpodobně z rumunské strany. De Martino odpovídal jak Eliadovi osobně, tak i veřejně, že udavačské argumentace „nevědeckého rázu“ nepřijímá, a jeho rozhodnutí omezit vydávání jeho překladů pro nakladatelství Einaudi nebylo ovlivněno udáními, která byla tenkrát navíc shledána spíše jako neopodstatněná. V roce 1962 de Martino pro nakladatelství Garzanti editoval antologii, v níž představuje Eliadovu koncepci o opakování kosmogonie, vyloženou v *Le mythe de l'Éternel retour* (de Martino 1962; 168–182).

<sup>128</sup> V době, kdy byl de Martino ještě ovlivněn Croceho terminologií, používal termínu „naturalismus“ místo pojmu „iracionalismus“ (srv. Lanternari 1997; 322).

skutečnost v její genezi, struktuře a funkci, „s ohledem na určující podmínky“ (de Martino 1962: 7).

I když ponecháme stranou Eliadovo působení v Železné gardě, zjišťujeme, že jeho základní koncepce je italskými antropology a religionisty odmítána, neboť podle nich radikálně znehodnocuje dějiny „jakožto lidskou možnost kreativní autonomie“ (Lanternari 1997: 323).

Protieliadovská polemika v Itálii odstartovala ostrou kritiku na adresu chicagského profesora. Zdá se, že v některých případech se italské názory snaží naprosto popřít kulturní relativismus, reprezentovaný Wilhelmem Diltheym a Franzem Boasem, který byl charakteristický pro značnou část antropologického myšlení 20. století.<sup>129</sup> Je vidět, že pochybnosti italských akademických kruhů se jasně a bezprostředně projeví právě v rámci protieliadovské polemiky.

Zárodky takovéto intolerance se dají vystopovat v ovzduší studené války, která zasáhla široké oblasti italského akademického světa. Dnes se však můžeme domnívat, že kauza Eliade je již uzavřena.

Jak z Eliadových textů religionistických, tak z jeho povídek je zřejmé, že Mircea Eliade svou mladickou minulost v podstatě nikdy nepopřel, přestože si uvědomoval, že byl „nerozumný a nemoudrý“ (Eliade 1988: 135). Považujeme nicméně za správné nadále bádát v biografii tohoto autora, aby tak byl odhalen jeho politický a kulturní *background* prostřednictvím jeho vlastního díla.

Překvapuje nás ovšem skutečnost, že v akademickém světě se připouští veřejné slovní lynčování, a to pouze z toho důvodu, že názor některého z kolegů není v souladu s majoritní doktrínou společnosti nebo s názory některé význačné instituce, jak se tomu dělo v Itálii v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století, a možná dokonce i později.

---

<sup>129</sup> Úlohy Eliadova obhájce na italské akademické půdě se ujal Roberto Scagno, profesor rumunské literatury na Universitě v Padově a překladatel velké části díla Mircei Eliada do italštiny. Jedním z největších Eliadových kritiků, na něhož bychom neměli zapomenout, je jistě Gianluca Nesi (1998), který je přesvědčen, že Eliade po celý život trval na myšlence obětní smrti, přičemž vyžadovanou obětí pro „založení nového Rumunska“ by měl být „židovský národ“ (Nesi 1998: 294).

## **Zapomenuté lužickosrbské zajímavosti**

## Zapomenuté lužickosrbské zajímavosti\*

Současní badatelé se již vážně nezabývají – a zdá se, že oprávněně – teoretickou koncepcí, jež vykládala veškeré politické a kulturní změny v prehistorické a protohistorické Evropě na základě migračního pohybu národů či kmenových společenství.

Zdá se však, že Slované, kteří z jazykového a kulturního hlediska představovali poměrně kompaktní uskupení, přišli do Lužice přibližně ve stejném období, v němž obsazovali i další území ve střední Evropě, např. české země.

Mnozí renomovaní lingvisté formulovali nápadité teorie, podle nichž etymologie slova **Srb** odkazuje k výrazům označujícím veškerenstvo, bohy apod., což by mohlo nositele tohoto jména naplňovat hrdostí. Pravděpodobnější je však původ tohoto slova v indoevropském *\*serv* s významem stráž. Význačný polský odborník na dějiny kultury Kazimierz Moszyński se domnívá, že šlo o STRÁŽ DOBYTKA. Tuto interpretaci lze považovat za dosti věrohodnou, zvláště vezmeme-li v úvahu skutečnost, již si prozatím nepovšiml žádný historik evropského raného středověku, a sice to, že slovo *befulcus*, podle latinských pramenů jméno, kterým Avaři označovali jimi porobené Slované, znamenalo totéž – strážce dobytka (ostatně i slovo *Charvát* má tutéž etymologii, zejména vezmeme-li v úvahu, že např. v sarmatštině proběhla změna *\*serv/\*xarv.*).

Jméno **Srb** tedy označovalo jakousi obecnou funkci a pravděpodobně bylo mnohem rozšířenější, než si dnes myslíme. Nicméně teorie, podle níž by šlo o původní označení veškerých Slovanů, není dostatečně podložená.

Dvě ze srbských společenství, zmiňovaných v historiografii, zasluhují zvláštní pozornost. První z nich jsou Lužici nebo Lužičané (lat. *Lunsizi*), podle raně středověkých latinských pramenů usazení v oblasti Dolní Lužice, druhou skupinu představují Milčané (lat. *Milzane*), podle týchž pramenů obývající Horní Lužici. V průběhu středověku označení „Milčané“ vymizelo, a tak i slovanští obyvatelé byli nazýváni „Lužičané“, což je termín uchovaný do dnešních dnů.

Mezi Horní a Dolní Lužici se odjakživa rozprostírala řídko osídlená oblast, ještě dnes nazývaná *Hola*. Lužice však představovala jen omezenou část území kdysi osídleného Srby a nacházela se poměrně daleko od etnických a kulturních hranic tehdejší Evropy.

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: ZAPOMENUTÉ LUŽICKOSRBSKÉ ZAJÍMAVOSTI, V: POSPÍŠIL, IVO A KOL. *SLAVISTIKA DNES*, MASARYKOVA UNIVERZITA, BRNO, 2008, STR. 87-94

Historické prameny uvádějí jména některých srbských vojevůdců a šlechticů odpovědných za osud jejich národa. Jako první je zmiňován kníže Dervan (*Dervanus, dux gente Surbiorum*), který se podle Fredegarovy kroniky v roce 630 raději připojil k Sámově říši, než by zůstal nadále spojencem Franků.

Srbská tragédie začala koncem VIII. stol., tj. v době, kdy i Sasové byli obráceni na křesťanskou víru. Po pádu Duryňska se celé Srbsko ocitá bezprostředně v záběru christianizace, jež nemilosrdně ničila tradiční slovanskou kulturu a v nesčetných případech i její nositele.

První porážka, již Srbové utrpěli od křesťanského franko-saského vojska, se odehrála v roce 806, kdy na slovanské straně padl kníže Miliduch (*rex superbus qui regnat in Siurbis*). Po této porážce uplatňovali Srbové vůči Frankům tutéž politiku, již praktikovali Češi v druhé polovině IX. stol., tj. na jedné straně zachovávali formální oddanost vůči Franské říši, v zájmu uhájení vlastního území a jeho obyvatel, na druhé straně se však zoufale pokoušeli uchovat vlastní kulturu, byť s předstíraným uznáním kultury křesťanské. Pravděpodobně z tohoto důvodu franské prameny z roku 826 označují srbského knížete (*dux soraborum*) jménem Tunglo za „nevěrného“. Vzájemné boje slovansko-křesťanské (slovansko-německé) pak pokračovaly v celém následujícím období. Zasáhly přímo Lužici v roce 936, když proslulý „Slovanobijec“ markýz Gero si podmanil Dolní Lužici. Horní Lužice ztratila nezávislost až v posledním desetiletí XI. stol.

Po prosazení křesťanství se příznačné rysy slovanské kultury pozvolna vytrácely. Navzdory tomu, že Lužičtí Srbové jsou dnes považováni za jeden z nejkřesťanštějších národů Evropy (ať jde o protestanty nebo o katolíky), prvky jejich původní kultury přežívaly po mnohá staletí, než definitivně vyhasly v druhé polovině XX. stol.

Pokud jde o kulturní a náboženskou strukturu slovanské společnosti, nelze brát vážně výrok mnicha Helmonda (XII. stol.), který ve své kronice tvrdí, že Slované „uznávají, že je jeden Bůh, který všem vládne, ostatní jsou jeho zplozenci a dostali jen část moci z jeho rukou“. Takovou formu kryptomonoteismu bychom těžko našli u nějakého přirozeného etnika (snad jen ve zvláštních a časově omezených případech); spíše se klade otázka, zda Srbové neměli svá vznešená božstva podobně jako Češi, což by těmto severním sousedům umožnilo déle vzdorovat útokům křesťanských vojsk.

Díky tomu, že část srbské populace – ta, jež obývala Lužici – nebyla ani úplně vyhubena, ani zcela germanizována, dostaly se k nám legendy, písně a jiné útvary lidové

slovesnosti, které umožňují odhalit slovanský kulturní substrát (tzv. pohanský) aspoň v některých slovesných památkách.

V mytologii Lužických Srbů se setkáváme s postavami, které jsou často společné pro folklór celé Evropy, jako je *Dziewitze*, nebo ještě typičtější *Bože sedleško* (d.luž. *Boža łosc*).

*Dziewitze* je krásná paní, která ozbrojena střelou chodí se smečkou psů a děsí lidí, které potkává v poledne.

*Bože sedleško* vypadá jako půvabné dítě v bílém nebo jako modrý plamének, anebo vzácněji jako bílá paní. Oznamuje něčí smrt, což dokládá, že ještě v XIX. stol. uměli Lužičtí Srbové předpovědět smrt s určitým časovým předstihem, stejně jako kdysi etnické národy nebo starověké civilizace. Vyprávělo se např., že jedna žena „pracujíc jednou na poli, viděla, jak před kolemjdoucím mužem, jehož dobře znala, kráčelo malé, zcela bílé dítě, které se potom blízko před ní v hustém křoví ztratilo. Za několik dní onen muž zemřel“. Také v případech nejhorších katastrof, které postihly Lužici v moderní době, ať šlo o morové rány v Budyšině v letech 1519, 1589, 1611, 1612 a 1614, nebo o požár v roce 1634, anebo o záplavy v roce 1552, či o požár v Mužakově v roce 1766 nebo v Kulově v roce 1822, vždy je předem ohlásilo *Bože sedleško* svým žalostným pláčem. Podobně jako řečtí kněží i *Bože sedleško* často oznamovalo katastrofy enigmatickou průpovědkou. Tak např. když se ho v roce 1766 v Mužakově ptali, proč pláče, odpověď zněla: “Neštěstí nestihne toliko tebe, ale všechny ulice“. Z domu, kde ho spatřili, pak vyšlehl požár, který zničil celé město.

Jako každý démon (v původním slova smyslu, tj. s konotacemi, jež nemusely být vždy negativní) mohlo *Bože sedleško* projevovat soucit a ušetřit od neštěstí, bylo-li dostatečně uctíváno, což se takřka mechanicky donedávna dělo ve většině lužickosrbských domácností. Před jeho zlovolným působením ostatně mohly chránit byliny známé svými léčebnými a apotropaickými účinky. Dokonce lze tvrdit, že funkce tohoto démona byla spíše ochranná, jelikož *Bože sedleško* vyzývalo ty, kdo ho potkali nebo zaslechli jeho pláč, aby se pokusili napravit chaotický stav věcí, který mohl způsobit nemoc či následně i smrt.

Postava zvaná *Bože sedleško* se neomezila jen na svět lidových pověr, ale pronikla i do umělecké literatury. Např. v níže uvedené básni, jejímž autorem je **Handrij Zejleř** (1804–1872), ztělesňuje bytostný smutek, příznačný pro Lužické Srby od doby, kdy ztratili svou nezávislost (text viz v Malé čítance, s. XX):

Mezi četnými démony v roli ochránců či škůdců, kteří byli spojeni se světem mrtvých, je třeba připomenout démona zvaného *wódny muž*, prakticky totožného



s vodníkem z českých rybníků a jezer, z něhož katolický duchovní **Handrij Dučman** (1837–1909) učinil protagonistu svého vlasteneckého díla *Wodzan*.

Ještě dnes si Lužičtí Srbové, zejména v Dolní Lužici, dobře pamatují, kdo to je *Serski kral*, tj. bájný poslední panovník Srbů, který v podobě korunovaného hada přináší štěstí do srbských domácností i celému srbskému národu.

Další postavu lužickosrbské soteriologické mytologie představuje čaroděj Krabat. Ten je schopen dát Lužickým Srbům vše, co potřebují – úrodnou zem, déšť, anebo naopak suché počasí, je-li třeba. Je dokonce povýšen na bohatýra, který díky svým kouzlům získá Srbům opětně svobodu. Stojí za zmínku, že postava Krabata, podobně jako jihosrbský bohatýr Marko Kralević, má reálný historický podklad. Jan Schadowitz byl chorvatský důstojník, jemuž saský kurfiřt August Silný daroval nepříliš rozsáhlé panství poblíž obce Wulke Ždžary. Schadowitz, nazývaný *krabat* kvůli svému chorvatskému původu, obdržel tento dar za zásluhy v boji proti Turkům v roce 1696. Zemřel 29. května 1704 a dodnes se neví, zda nebyl spíše kolaborantem, podobně jako historická postava, která inspirovala vznik jihoslovanských legend. Lze však tvrdit, že byl znám dobročinnými skutky v kraji kolem Wulke Ždžary i laskavým přístupem k poddaným. Možná kvůli těmto prostým činům, diktovaným snad jakýmsi panslavistickým cítěním, se Schadowitz proměnil v dobrého démona, v dobroděje Krabata.

Díky tomu, že Lužičtí Srbové nebyli po staletí zasaženi vlivem neautochtonní kultury prosazované školou a církví, podařilo se jim nadlouho uchovat mnohé z jejich tradičních zvyků.

V XIX. století už sice zůstalo jen málo ze staroslovanských obyčejů, s výjimkou pohřebních (což platí i pro jiné kultury), avšak přežívaly tradiční tance, písně a vyprávění – dnes nazývané mýty a pověsti – slovanského původu.

Zásluhou mravenčí etnografické práce několika vzdělavců německých (Heinrich von Büнау, Karl Gottlieb Anton, Ernst Wollkomm, Edmund Veckenstedt, Wilibald von Schulenburg), lužickosrbských (Handrij Lubjeński, Handrij Zejleř, Gottlob Markus, Jan Ernst Smoleř, Jan Wjela-Radyserb, Jakub Buk, Hendrich Jórdan, Michał Hórnik, Jakub Šewčik, Arnošt Muka), českých (František Ladislav Čelakovský, Adolf Černý, Ludvík Kuba) a polských (Andrzej Kucharski) se od XVIII. století a zejména během celého XIX. století zaznamenávala veškerá zachovaná ústní slovesnost lužickosrbského národa, jež díky tomu zůstává k dispozici i dnešním badatelům.

Připomeňme, že již před nástupem romantického hnutí se některé osobnosti, např. **Abraham Frecel** (1656–1740), zajímaly o slovanské lidové vyprávění, předávané ústním podáním mezi Lužickými Srby. Vzdělanci XVIII. století však nemohli pochopit magično, které se v té době ještě zjevovalo na vzdáleném evropském venkově, zejména slovanském; proto i Frecel považoval kolektivní slovansko-lužickosrbské imaginárno za plod tmářských pověr.

**Heinrich von Büнау** (1697–1762) byl synem kancléře saského kurfiřta, studoval na univerzitě v Lipsku a v roce 1741 se stal vyslancem císaře Karla VII. v Horní a Dolní Lužici. Vlastnil knihovnu se 42.000 svazky, v níž jako sekretář v letech 1748-1754 působil proslulý archeolog Johann Joachim Winckelmann. Von Büнау se vášnivě zajímal o historii a nelitoval námahy potřebné k zapsání 43 písní, které zaslechl od svých lužických vojáků. Tyto písně vydal v roce 1783 **Karl Gottlieb Anton** (1751–1818) ve dvousvazkovém spisu *Erste Linien eines Versuches über der alten Slawen Ursprung, Sitten, Gebräuche, Meinungen ud Kentnisse*, který má absolutní prvenství v tom, že představuje celistvý soubor tzv. slovanských starožitností. Dnes bychom tuto práci, jež stojí u zrodu moderní slavistiky, definovali jako kulturně antropologickou.

K prvním badatelům srbského původu patřil **Handrij Lubjeński** (1790–1840), farář v Budyšině, který společně s 18 kolegy hned po skončení napoleonských válek ve střední Evropě obnovil lipský spolek evangelických bohoslovců z Lužice. Lubjeński měl značný vliv na hlavní osobnosti srbského národního obrození; představoval pro ně vzor mj. v tom, jak se věnoval sbírání lidových písní a pověstí. Jejich motivy přejímal do svých vlastních básní, z nichž některé zlidověly.

Mezi jeho žáky vynikl Handrij Zejleř (1804-1872), který již ve 22 letech doprovázel při sbírání lidových písní v Lužici polského slavistu **Andrzeje Kucharského** (1795–1862). Ten dva roky poté absolvoval dvouletý pobyt na Balkáně. Výsledky jeho etnografického studia byly publikovány r. 1838 ve Varšavě v práci *Najdawniejsze pomniki prawodawstwa slowiańskiego*. Jedenáct dolnolužických písní, jež Kucharski zapsal, uveřejnil v roce 1830 **František Ladislav Čelakovský** v Časopise Českého Muzea pod názvem *Prostonárodní písně Slovanů v Lužici*. Byl to první vytištěný soubor lidových písní v lužické srbštině, k nimž Čelakovský připojil i český překlad.

Pod vedením Lubjeňského se Zejleř již jako student v Lipsku uvedl do mezinárodního slavistického světa. Navázal kontakt nejen s Čelakovským, ale také s Františkem Palackým, který během své návštěvy Lipska v roce 1827 vyhledal “mladého lipského teologa”, o němž slyšel v Praze. Totéž učinil i srbský slavista Sima Milutinović

(a potvrdil to rovněž v roce 1868 ruský slavista A. F. Hilferding ve II. stati „o současných otázkách slovanských“) a také Ludovít Štúr během své cesty do Lužice v letech 1838–1840.

Díky osobnímu vztahu s Palackým a dopisovému přátelství s Čelakovským našel Zejleř již v mladém věku dostatek sil k tomu, aby mohl pěstovat vlastní literární činnost. Jeho touhou bylo vydávat knížky v lužické srbštině v Praze, zejména poté, co se od Čelakovského dověděl, že ke čtenářům Lužického semináře patří dokonce i Josef Dobrovský. Právě jemu adresoval Zejleř supliku, v níž žádal o finanční podporu, aby mohl ještě aspoň rok pokračovat ve své činnosti v Lipsku.

Zejeleřova nepříznivá finanční situace se zlepšila v roce 1835, kdy se stal farářem v městečku Łaz v pruské Horní Lužici, kde žil až do své smrti. Ohlasy srbských písní lze v některých případech najít i v jeho původní literární tvorbě, např. v dílech *Hans Wučba*, *Čmejly a wosy* a *Wěnc hórskich spěwow*.

**Ernst Willkomm** (1810–1886) se narodil v Žitavě a po absolvování místního gymnázia studoval filologii a estetiku v Lipsku. Jeho nejvýznamnější příspěvek k šíření lužickosrbské kultury představuje dvoudílná sbírka *Sagen und Märchen aus der Oberlausitz*, uveřejněná v Hannoveru v roce 1843. O něco později, v roce 1845, podnikl Willkomm cestu do Itálie a v dalších letech se věnoval hlavně žurnalistice v novinách *Lübecker Zeitung* a pak v hamburských *Jahreszeiten*.

Handrij Zejleř, jehož vzorem byli čeští obrozenečtí slavisté, uvedl na cestu bádání a práce ve prospěch lužickosrbského národního uvědomění také toho, kdo se později stal nejznámějším představitelem hnutí – **Jana Ernsta Smoleře** (1816–1884). Od gymnaziálních let v Budyšině se Smoleř spolu s některými dalšími kolegy srbského původu věnoval ve volném čase nejen četbě teologických a jazykovědných textů, ale také sbírání lidových písní, pohádek, pověstí, přísloví apod. (šlo o obvyklý postup slavjanofilů v první polovině 18. stol., tj. o zahájení vlastní sběratelské činnosti již v raném mládí a společně s kolegy ze studií, jak ukazuje třeba příklad J. Kollára na Slovensku).

Poté, co se Smoleř v roce 1836 zapsal na teologickou fakultu univerzity ve Vratislavi, pokračoval ve své slavjanofilské činnosti a navázal kontakty se stejně zaměřenými polskými studenty i s dalšími srbskými studenty pocházejícími z jiných oblastí Lužice. Ve Vratislavi založil Spolek pro lužickou řeč a dějiny s odbory srbským a německým (mateřským jazykem některých lužických studentů byla němčina) a zahájil tu i vlastní přednáškovou činnost, díky níž ho mezi své známé přizval Jan Evangelista Purkyně, který tehdy působil ve Vratislavi.

Nelze říci, že by Smolef byl zcela nemajetný. Při návštěvě Vratislavi si ho povšiml pruský král, který ho obdařil ročním platem 400 tolarů, aby se mohl věnovat slovanským studiím a připravil se na dráhu profesora slovanských jazyků na některé z pruských univerzit. Poté byl srdečně přijat i F. L. Čelakovským, jenž ho roku 1842 vzal s sebou do Prahy. Ještě předtím, v roce 1838, zvítězil v soutěži o nejlepší sbírku lužických písní pořádané zhořeleckou Učenou společností. Sbíрка pak vyšla tiskem ve dvou svazcích v letech 1841 a 1843 v Grimmě s názvem *Pjesnički horných a del'nych Lužiskich Serbow*; jako spoluautor je tu uveden německý knihovník Leopold Haupt, který však pouze pořídil překlad písní do němčiny, navíc často chybný. *Pjesnički* jsou komplexně pojatým dílem kulturní antropologie, jelikož se neomezují na uvedení 331 hornolužických a 200 dolnolužických písní, ale popisují i celkový kulturní a společenský kontext s odkazy na historii, jazyk, mýty a topografii země.

Právě zde Smolef uvádí i svou klasifikaci lužickosrbských lidových písní, která se stala klasickou a dodnes ji mnozí badatelé respektují. Rozlišuje sedm druhů písní:

1. *přezpólna* (nejčetnější skupina), tj. balady, romance a elegie zpívané při polních pracích;
2. *hrónička*, které se zpívaly při tanci děvčatům;
3. *reje*, tj. písně doprovázející tanec;
4. *wuženjenja*, žetrovné písně zpívané zamilovaným;
5. *kwasne*, svatební písně;
6. *stonaje*, tj. písně určené k žebrání a vyjádření díky;
7. *podkěruse*, tj. mytologické písně (avšak *hrónička* a *stonaje* jsou, jak uvádí Smolef, typicky hornolužické, neboť se s nimi nesetkal v Dolní Lužici).

Smolef rovněž vyvinul iniciativu k založení lužické Matice podle českého vzoru a tento svůj záměr dovedl zdárně k cíli za pouhé dva roky. V dalších letech působil jako šéfredaktor matičního vědeckého časopisu.

Od roku 1847 se jeho hlavním působištěm stalo Lipsko, kde působil v redakci *Jahrbücher für slawische Literatur, Kunst und Wissenschaft* a v roce 1848 se stal i šéfredaktorem tohoto časopisu, poté, co se jeho zakladatel **Jan Pětr Jórdan** rozhodl přesídlit do Prahy.

Kromě toho, že spolupracoval s publikacemi vědeckého charakteru, zdědil Smolef po Zejlerovi řízení jednoho z hlavních politických orgánů Lužických Srbů, novin *Tydzenska Nowina*, jimž vtisknul ryze konzervativní charakter. V roce 1849 získal saské

občanství a dokonce učil lužické srbštině dědičného saského knížete Alberta, což zahájilo jednu zvláště příznivou etapu v převážně tragické historii lužickosrbského národa.

Z vlastní iniciativy a s vlastními financemi založil v roce 1851 knihkupectví a nakladatelství, které fungovaly jako centrum kulturního života lužickosrbské intelektuální elity. Finanční prostředky se však rozplynuly zejména kvůli Smoleřovým neúspěšným snahám vybudovat Domowinu, a tak tento vzdělanec zemřel zahořklý a vyčerpaný chorobou, jíž onemocněl v Rusku, během poslední ze svých cest, při nichž se zoufale pokoušel sehnat finanční zdroje na podporu lužickosrbských kulturních aktivit.

**Racionalismus Karla Ferdinanda Schertze**  
*a **Magia posthuma***

## **Racionalismus Karla Ferdinanda Schertze a *Magia posthuma*\***

Daniela Tinková (2008: 21) má pravdu, když tvrdí, že „mezi poměrně udržovanými a stále upevňovanými břehy raného novověku i 19. století, mezi barokem a národním obrozením, tak plyne poněkud nepřehledná řeka, jejíž koryto se mění co do šíře i hloubky a na které se zmítá bárka, v níž lakonicky sedí Gelasius Dobner, Josef Dobrovský, Ignác Cornova...“.

Svobodný pán Karl Ferdinand Schertz ze Spálova patří ke generaci téměř o jedno století starší (zemřel 18.10.1724) a v ojedinělých zprávách, jež mu byly věnovány (Kopřiva, 1966; Zezulčík, 1999), získal právě nálepku „barokního autora“.

Dostalo se mu stejného vzdělání jako mnohým jiným mladíkům jeho generace: nejdříve se vzdělával na jezuitském gymnáziu v Olomouci, poté na studiích práv. Od roku 1686 přebírá poměrně chudý spálovský statek a přivydělává si jako kamerální a lenní rada olomouckého biskupa. V zámku na Spálově se nacházela cenná knihovna, která byla velmi pravděpodobně těsně po jeho smrti rozebrána.<sup>130</sup> Tím také končí krátká historie svobodných pánů ze Schertzu započatá povýšením jeho otce do šlechtického stavu roku 1664 a ukončená smrtí Karla Ferdinanda, který umírá bez dědiců.

Podářilo se nám vypátrat téměř všechny Schertzovy spisy a nelze pochybovat o tom, že přízvisko „barokní spisovatel“ mu zcela právem náleží.<sup>131</sup>

Jestliže v devadesátých letech 17. století vznikají jak různé spisy právní a právně-teologické povahy (Schertz 1694, 1697, 1698), tak později se autor začíná hlouběji zabývat heraldikou a vydává studii o moravském zemském erbu (Schertz, 1699), jež se ve formě rukopisu dosud zachovala v Cerroniho sbírce rukopisů Moravského zemského archivu. Věnoval se také umění čtení (Schertz 1701), avšak v této fázi jeho spisovatelské činnosti se mu nedařilo tento rukopis publikovat.

---

\* VYDÁN POPRVÉ V: *SLAVICA LITTERARIA, ŘADA X, 15/2, BRNO, 2012, STR. 215-222*

<sup>130</sup> Knihy a rukopisy, jejichž autorem je prokazatelně K. F. Schertz, se nalézají v Moravské zemské knihovně v Brně a ve Vědecké knihovně v Olomouci. Většinu knih uveřejněných pod jeho jménem lze dohledat v různých odděleních „starých tisků“ moravských a českých knihoven.

<sup>131</sup> Jediný, kdo se pokusil sestavit bibliografii děl K. F. Schertze, byl Christian d'Elvert (1850; 1854); z jeho prací čerpají další autoři včetně Zuberu (2000: 32, pozn. 71). D'Elvert uvádí celkem pouze 10 děl tohoto autora. My jsme prozatím zaznamenali 11 otištěných děl a dalších 6 dosud nepublikovaných rukopisů.

V intervalu ohraničeném roky 1701 až 1714 dochází ke značnému omezení jeho tvůrčí činnosti. Kromě krátké studie nazvané *Magia Posthuma* (rukopis z roku 1703), již se zde budeme zabývat a jedné krátké oslavné básně věnované Alexandrovi Schamskému z roku 1713 (: 16),<sup>132</sup> je nám znám pouze jeden rukopis pocházející z tohoto období, ten ale nebyl zřejmě nikdy otištěn (Schertz 1710).<sup>133</sup>

Pravděpodobně počínaje rokem 1715 začíná autor znovu publikovat. Nejdříve vydává studii o nejvýznamnější řece severní Moravy a Slezska Odře (Schertz 1715), poté knihu chronogramů (Schertz, 1716a)<sup>134</sup> a také ročenku roku 1716 (Schertz 1717a), již se dostalo velkého ocenění v odborných studiích zabývajících se eteostichou (Hilton, 1895)<sup>135</sup>.

Po tomto poeticko-filologickém období se Karl Ferdinand Schertz znovu zabývá právem a tato oblast se stává námětem řady jeho dalších textů (Schertz 1717b, 1718a, 1718b, 1719a), o jejichž barokním duchu nelze pochybovat.<sup>136</sup>

Také těžištěm jeho posledního pojednání (Schertz 1719b) je historicko-právní interpretace nájemního systému nazývaném *arenda*. Schertz jej ostře kritizuje a podaří se mu v této záležitosti u Pražského arcibiskupství uspět, to vzápětí nechává zakázat arendu církevních majetků spadající do jeho správy (srv. Schertz 1720).

Většina prací Karla Ferdinanda Schertze upadla brzy do zapomnění. Hrátky s chronogramy vyšly postupem času z módy, církve částečně ztratila svou autoritu a systém arendy se přestal používat (i když ve své době přispěl k nevyhnutelnému hospodářskému oslabení šlechtické třídy). V místním měřítku se ještě po jistou dobu přihlíželo k Schertzově heraldické studii a k filologicko-geografickému pojednání o řece Odře, ale také tyto práce poznenáhlu ztratily na významu.

Stejnému osudu neušlo v domácím prostředí ani jeho pojednání o vampyrismu v Čechách a na Moravě nazvané *Magia Posthuma* (Schertz 1706). Také na tuto knížečku

---

<sup>132</sup> Děkuji Mgr. Jiřímu Davidovi z Památníku písemnictví na Moravě za upozornění na existenci této dedikace.

<sup>133</sup> Současné umístění rukopisu neznáme, odkazuje na něj Christian d'Elvert (1854: 289–290).

<sup>134</sup> Rukopis sepsaný Schertzem roku 1714 je dodnes uložen v Olomoucké knihovně jako přívazek k tištěné knize.

<sup>135</sup> Schertz 1717a byl přechováván v Oddělení rukopisů a starých tisků v pražském Klementinu, ale nyní je vedený jako „ztráta“. Není nám známo, že by se na českém území nacházely další kopie, každopádně je možné nahlédnout do kopie v Univerzitní knihovně ve Wroclawi.

<sup>136</sup> Veškeré knihy K.F. Schertze z období let 1715 až 1719 byly vydány ve Slezsku, a to převážně v dnešním Brzegu.



se brzy zapomnělo, i když ještě v polovině 19. století na ní několikrát odkazoval Christian d'Elvert (např. 1850; 1854; 1859).<sup>137</sup>

Od roku 1948 se začala v tehdejší Československu uplatňovat zásada, která pohlížela na díla autorů pocházejících z církevních či šlechtických kruhů jako na „reakční“, a tudíž neslučitelné s ideou pokroku (srv. Tinková 2008: 23), s výjimkou „vlasteneckých“ autorů, mezi něž bychom mohli zařadit např. Bohuslava Balbína (srv. např. Kučera 1983), anebo „obrozeneckých“ autorů jakým je např. Josef Dobrovský (srv. např. Hrabák-Jeřábek-Tichá 1984). V tomto ovzduší se rytíř von Schertz, který – jako téměř všichni ostatní spisovatelé 18. století – psal latinsky nebo německy, stává např. pro Bedřicha Šindeláře „pověřivým tmářem“, či dokonce „studovaným hlupákem“ (Šindelář 1986: 214–215).

Není tomu tak dlouho, co byla jeho práce *Magia posthuma* znovu a objektivně popsána. Zabýval se jí Rudolf Zuber (2000; 2003),<sup>138</sup> a také autor tohoto článku, který připravuje ve spolupráci s Martinem Borýskem novodobé vydání.<sup>139</sup>

Navzdory pomluvám těch, kteří jeho dílo nikdy nečetli, sám Schertz (1706: *passim*) považoval exhumování mrtvol domnělých vampýrů za hloupou praxi, jejíž stupiditu dokládala podle něj i skutečnost, že se tyto praktiky děly na vesnicích a nikoliv ve velkých městech. Schertz přesně nevěděl, proč se vampýři a přízraky zjevují, pouze konstatoval, že existují (přičemž stejný názor měl o několik let později samotný olomoucký biskup Hannibal Schrattenbach, pozdější neapolský kardinál a vícekrál, který měl možnost o moravských vampýrech diskutovat přímo ve Vatikánu). Schertz, povoláním právník a ekonom, považoval usvědčení z vampyrismu bez řádného procesu za nezákonné. Tuto úvahu je třeba aplikovat rovněž na případ „usvědčení mrtvol“, jež objektivně způsobovalo morální i ekonomické újmy pozůstalým. Připouštěl, že v případě výjimečných zločinců, mezi něž řadil např. Olivera Cromwella, je možná posmrtná exhumace s příslušným usvědčením, kterému ale musí předcházet řádný proces. Pro moravského právníka bylo

---

<sup>137</sup> Brzy začaly panovat domněnky, že se kniha definitivně ztratila, anebo že ji nelze dohledat (srv. např. Hoch 1900: 36). Navzdory nespočetným odkazům k tomuto textu na internetu napsala ještě na konci minulého století Karen Lambrecht, že se jedná o „*nicht mehr zugänglichen Werk*“ (1994: 67).

<sup>138</sup> Zuberova studie pořízená ve formě rukopisu ke konci 80. let 20. století byla publikována po jeho úmrtí nejdříve ve sborníku věnovaném tematice vampyrismu a čarodějnictví na Moravě (Zuber 2000), a potom jako část čtvrté kapitoly druhého posmrtně vydaného díla Zuberovy monumentální publikace „Osudy moravské církve v 18. století“ (Zuber 2003).

<sup>139</sup> Poprvé a naposledy byla *Magia postuma* vydána, buď v roce 1704, nebo v roce 1706. Nejistota ohledně data vydání spisu je dána interpretací jediného chronogramu, který se nachází na titulním listu. Calmet jej rozluštil jako 1706 a není pochyb o tom, že latinský chronogram *ubi paCIsCenDVM* by měl být takto interpretován. Jak ve sbírce starých tisků knihovny Slezského muzea v Opavě, tak v kopii uložené v Oddělení rukopisů a starých tisků pražského Klementina je na titulní straně tužkou poznačeno datum 1704. Rukopis nicméně pochází z roku 1703 a je uchováván v Moravské zemské knihovně v Brně.

otázkou zásadního významu, aby exhumace probíhaly co nejméně, a pokud k nim již dojde, tak aby byl jejich průběh zcela v souladu se zákonem neboli s *Constitutio criminalis Ferdinanda* z 30.12.1656 a aby probíhaly za účasti civilních, církevních a lékařských autorit. Mělo-li dojít ke spálení ostatků, musel o tom rozhodnout v první řadě představitel lékařské vědy a teprve po nezbytných šetřeních se mohlo přikročit k spálení mrtvoly. Ať tak či onak, Schertz informoval o tom, co se později stalo běžným námětem studií o vampyrismu vzniklých v 18. století, neboli o faktu, že mrtvola může zůstat neporušená nikoliv díky kouzlům, ale jednoduše z přirozených důvodů (Schertz 1706: odstavec V).

Marné bude naše hledání něčeho senzačního a fantastického ve spisku *Magia posthuma*. Popisy historických dokladů vampyrismu pocházející z dobových kronik jsou citovány přesně, a stejně jako právní analýza toho, jak se zachovat v tehdy aktuálních případech vampyrismu se v žádném případě neodchylují od dobového názoru či od možného a vysvětlitelného. Naopak, Schertzův postoj se zdá být nadmíru racionální. Je pravda, že se také často odvolává na příkazy církve, ale proč bychom měli očekávat, že jedinec žijící na přelomu 17. a 18. století na hranici mezi Moravou a Slezskem bude zastávat protiklerikální postoj, který by byl anachronický a nemístný. Jeho racionalismus doprovázený hlubokým klasickým vzděláním naprosto odpovídal požadavkům dobové evropské kultury. Dokonce bychom mohli konstatovat, že Schertz předjímal postoj, který se později stal pro další vědce 18. století – ať již z kruhů církevních či laických – obvyklý.<sup>140</sup>

Schertzův racionalismus je možná důvodem slávy jeho knížečky ve zbytku světa, ale – vezmeme-li v úvahu skutečnost, že *Magia posthuma* byla citována především sekundárně – ona pak nakonec přinesla autorovi smůlu a to tak, že byl nesmyslným způsobem interpretován.

Toto dílo, psané latinsky, částečně německy a dokonce i česky (s příslušným latinským překladem), přečetl v rámci svých studií o vampyrismu ve 40. letech 18. století Dom Augustin Calmet.<sup>141</sup> Calmet, jeden z největších světových intelektuálů poloviny 18. století, přijal racionalistický přístup Karla Ferdinanda Schertze, který s více než třicetiletým předstihem řešil obdobný problém jako tento francouzský benediktýn, za svůj. Jediný rozdíl mezi ním a Calmetem spočíval v tom, že Schertz žil v té části Evropy, v níž

---

<sup>140</sup> Odkazy na evropské autory 18. století, kteří zastávali podobný racionalistický postoj jako K. F. Schertz a na jeho následovníky lze nalézt v mé monografii *Vampyrismus v kulturních dějinách Evropy* (Maiello 2004).

<sup>141</sup> Zdá se, že kopie spisu *Magia posthuma*, která se dodnes nachází v Městské knihovně v Nancy, je ta, kterou Calmet použil v Senones.

byla tehdy víra v upíry velice živá. Calmet citoval Schertze a jeho *Magia posthuma* v VII. kapitole svého druhého pojednání (: 40–42)<sup>142</sup>. Samotný fakt, že Calmetovy *Dissertations* byly uveřejněny ve francouzštině a poté vyšly v průběhu několika let také v německém, anglickém a italském překladu, přispěl k její slávě po celém světě. Díky citacím se stává známým také Schertz, který v porovnání s mnohými jinými autory citovanými Calmetem pocházel, jak již bylo řečeno, z „inkriminované oblasti“, a navíc se jednalo o literáta, který se díky svému stylu a filosofickému postoji mohl těšit vážené reputaci v kruzích evropských intelektuálů.

Jakkoliv Schertz nebyl autorem výrazu *Magia posthuma*, díky němu tento výraz převzal kromě Calmeta (1746; 1751) také Gerard van Svieten (1768, srov. Maiello 2005: 160) a císařovna Marie Terezie (srov. Maiello 2005: 165), která mu dávala přednost před termínem vampyrismus pocházejícím ze slova *vampyr* balkánského původu a šířícího se od roku 1731 Evropou.

Důvod současného mediálního úspěchu Karla Ferdinanda Schertze (byť za hranicemi jeho domoviny)<sup>143</sup> a jeho spisu *Magia posthuma* je velice pravděpodobně dán tím, že z něj citoval Calmet, jehož práce byly od konce 80. let 20. století opětovně vydávány v různých světových jazycích<sup>144</sup> a (od března 2011) se dokonce objevují v elektronické verzi. Na této vlně úspěchu se svezl také rytíř ze Spálova.

Rovněž nelze opomenout fakt, že Karl Ferdinand Schertz se jako úctyhodný pán pečlivě spravující své statky objevuje v románu Václava Kaplického *Nalezeno právem* (Praha, Československý spisovatel, 1971). Také jeho text *Magia posthuma* zůstává stále, byť téměř podprahově, na očích všem současným i budoucím čtenářům novely Josepha Sheridana Le Fanua *Carmilla*, v jejíž 3. kapitole uveřejněné poprvé v březnu 1872 se Schertzova knížečka objevuje na prvním místě seznamu děl v knihovně takzvaného barona Vordenburga.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> Jelikož Jaromír Kozák v roce 2006 přeložil druhé z Calmetových Pojednání do češtiny, z důvodu usnadnění naší práce jsme odkazovali k jeho překladu.

<sup>143</sup> Po zadání hesla „Karl (nebo Carl) Ferdinand Schertz“ na portále google.com v listopadu 2011 bylo vyhledáno jako „přibližný počet výsledků“ pouze 600 stránek v českém jazyce. V anglickém jazyce bychom naopak mohli nalézt 1.310.000 stránek s tímto heslem, v ruském jazyce 107.000 stránek, v německém jazyce 61.600 stránek, ve francouzštině 30.100 stránek atd. Při zadání hesla „*Magia posthuma*“ najdeme jako přibližný počet výsledků 560 stránek v českém jazyce, 10.900 stránek v anglickém jazyce a dokonce 23.500 stránek v ruském jazyce.

<sup>144</sup> Od března 2011 je Calmetova studie *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits* přístupná v elektronické verzi pro elektronické čtečky knih.

<sup>145</sup> Jen díky Nielsovi K. Petersenovi (2009: 7) jsem si všiml, že Schertzova kniha je zmíněna v proslulé novele Sheridana Le Fanua.

## **Bibliografie Karla Ferdinanda Schertze**

Schertz, K. F. (1694), *Lucubrationum juridica de ingratitude*. [Rukopis]

Schertz, K. F. (1697), *Discursus Juridicus De Beatissima Virgine Dei Genitrice Maria*, Olomouci, Typis Joannis Josephi Kylian

Schertz, K. F. (1698), *Iconismus jurium, ut et pseudo-jurium Moraviae*. [Rukopis]

Schertz, K. F. (1699), *Mährisches Landes=Wappen Aus der Historie Und Herolds=Kunst Illuminiret*. Nürnberg, in Verlegung Johann Ziegern (Gedruckt bey Christian Sigmund Froberg)

Schertz, K. F. (1701), *Anagnostica De Illustrissima D. D. Comitum de Kaunitz*. [Rukopis]

Schertz, K. F. (1706 [1704]), *Magia posthuma per juridicum illud pro et contra Suspensio nonnullibi judicio investigata*, Olomouc, Ignác Rosemburg

Schertz, K. F. (1710), *Pedum episcopale juridico-philologicè adornatum*. [Rukopis]

Schertz, K.F. (1713), Slateniczenses iatrice deducere..., V: Alexander Antonio Ignatio Schamsky, *Kurtzer Aufsatz und Beschreibung Des Heylsamen Wassers Zu groß Lattein*, Brünn-Ollmütz, Georg Lehmann Buchhändlern, str. 16

Schertz, K. F. (1715), *Laconismus Philologicus De Genuino Fontis Oderae Loco Situque*. Wratislaviae, Typis haeredum Baumannianis exprimebat Johannes Janckius, Factor

Schertz, K. F. (1716a), *ILLVMInatIo oppaVlae typICe eDIta*, Brigae, Typis Godofredi Trampii

Schertz, K. F. (1716b), *Kurtze Beschreibung der Schreib-Feder*, Brigae, Typis Godofredi Trampii

Schertz, K. F. (1717a), *EteostICha Intra annI praeterItI CVrsVM eDIta atqVe nVnC CVrIoso In strenam Data*, Brigae, Typis Godofredi Trampii

Schertz, K. F. (1717b), *Philologia ad Alphabetum Juridicum*, Brigae, Typis Godofredi Trampii

Schertz, K. F. (1718a), *Quaestionarius juridicus novae materiae de Ex-Jesuvis*. [Rukopis]

Schertz, K. F. (1718b), *Die Ehrerbiethigste Erwögun Des Herrlichsten Sinnbild und Stattlichen Wahl-spruchs Ihro Heheiligten Mayestät Caroli VI. Römischen Kayssern.*  
[rukopis]

Schertz, K. F. (1719a), *Herkomman im ersten Nach-Hieb*, Brieg: Gottfried Tramp

Schertz, K. F. (1719b), *Der Auffrichtige Abrather Des in Arrende=Gebens: Und auch Nehmens Der Land=Güther, Allen besseren Land=Wirthen zu Nutzen vorgestellet*, T.1., Brünn in Mähren – Franckfurt am Mayn, Verlegts Johann Georg Muffat – Gedruckt bey Anton Heinscheidt

Schertz, K. F. (1720), *Der Auffrichtige Abrather Des in Arrende=Gebens: Und auch Nehmens Der Land=Güther, Allen besseren Land=Wirthen zu Nutzen vorgestellet*, T.2., Brünn in Mähren – Franckfurt am Mayn, Verlegts Johann Georg Muffat – Gedruckt bey Anton Heinscheidt

## **Závěr**

## Závěr

Náš pokus sledovat hermeneutický kruh nás přivedl od slavistiky k prehistorii, od prehistorie k animistické víře související se sekundárním pohřbíváním, od kterého jsme se dostali k vampýrům. Od vampýrů potom k jejich studiu a dále ke krizi Evropy 18. století, kdy mimoměstské pověry byly vytlačeny těmi městskými. Ještě předtím jsme však zaměřili pozornost k antickému světu, abychom i zde našli potvrzení – samozřejmě pod jinou terminologií, odvozenou z jiných jazyků – o přítomnosti stejných jevů.

To ale nebylo první překvapení. Kouzlo hermeneutického kruhu nás dovedlo přímo do lůna záhadného ženského vesmíru, kde hraniční čáry mezi životem a smrtí, láskou a smrtí, sexualitou a smrtí, se stávají nepostihnutelné. V každém okamžiku bylo možné vystopovat nit vinoucí se z temnoty časů po dnešní dny. Problémem bylo a navždy zůstane odhalit tuto nit, uchopit tyto chvílky, kdy byla zřetelnější, anebo najít pravděpodobný výklad tam, kde zdroje mlčí. Stejně tak jako ve filologické hermeneutice.

V této fázi není možné tvrdit, že jsme dospěli k definitivnímu výsledku. Hermeneutický kruh, jak jej známe, více než kruh představuje nekonečně se vinoucí spirálu. Při opakujícím se návratu jsme se vydali cestou, která *de facto* už uzavřela svůj vztah s faktografickou historiografií, a během které jsme se odvolávali na dva velké autory 20. století, kteří na této poznávací pouti byli našimi strážnými anděly. Nelitujeme, že jsme si vybrali Mariji Gimbutiene a Mirceu Eliadeho a věnovali jsme jim i dvě krátké studie, kde vyjadřujeme náš pohled na vztah těchto osobností nejen k vědě, ale dokonce i k politice.

Odvolávat se na tyto dva vědce, abychom tím podepřeli naše přesvědčení, že můžeme mýtus vnímat stejně, jako ho vnímal první historik v dějinách Herodotos, může vypadat jako nebezpečný úkon vzhledem k dodnes převažujícímu pohledu, protknutému pozitivismem a dokonce podezíravostí. Vždyť i my bychom ještě před nedávnem měli obavy vyvolávat duchy tradice a ani by nám nepřišlo na mysl pochybovat o pozitivním, lineárním pokroku.

Okolnosti, ale hlavně studium, nás přesvědčily, že volba hermeneutické metody představovala v podstatě alternativu, navíc dostatečně fundovanou, vůči kvantitativním metodám výzkumu, které se zdají, ale pouze na první pohled, přesnějšími.

Zůstává poslední pochybnost: zda se nám podařilo či nikoli přispět vědě nějakým novým odhalením.

S výjimkou výzkumu současných pohřebních zvyklostí naše studie vycházejí převážně ze starých, často zapomenutých textů Slovanské knihovny a Studovny rukopisů a starých tisků pražského Klementina.

Šlo tedy o oprášení starých vědomostí, na které se z těžko vysvětlitelných důvodů zapomnělo. Možná by to mohla být hlavní zásluha této sbírky studií, kterou cíleně motivovala vůle pochopit, ale i se ztotožnit s objektem poznávání. Je to forma zúčastněného pozorování ve světě, který už neexistuje, ale z kterého jsme všichni vyšli – malí človíčky ve světě rychlých proměn.

.



## Citovaná literatura

- ADALBERG, S. (1889–1894). *Księga przysłów*. Warszawa: Emil Skiwski
- AFANASEV, A. N. (1872). *Russkie zavetnye skazki* (Vyd. 1994. Sankt-Peterburg: Bojanyč)
- AGUERRE, J.-C. (1993). Résistance de la chair, destitution del l'âme. V A. Faivre, & J. Miarigny (Editor), *Les Vampires. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 4-11 août 1992 (Cahiers de l'Hermétisme)* (str. 75-91). Paris: Albin Michel
- ANDREEV, N. D. (1986). *Ranne-indojeuropejskij prajazyk*. Leningrad
- Antické novely*. Praha: Stát. nákl. krásné lit, hud. a umění. 1965 (F. Stiebitz, Překl.)
- APOLLONIUS, *Argonautika*. (Čes. vyd. 1924. Praha: Česká akademie věd a umění) (J. Jaroš, Překl.)
- ARIÈS, P. (1977). *L'homme devant la mort 2. La mort ensauvagée* (Čes. vyd. 2000. Dějiny smrti. Díl 2: Zdivočelá smrt. Praha: Argo)
- ARIÈS, P. (1983). *Images de l'homme devant la mort*. Paris: Seuil
- AUGUSTINUS, A. *De civitate Dei contra paganos* (Něm. Vyd. 1909. Lipsiae: Teubner). (B. Dombart, Editor)
- BACHOFEN, J. J. (1859). *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*. Basel: Helbing & Lichtenhahn
- BACHOFEN, J. J. (1861). *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart
- BALANDIER, G. (1985). *Le détour: pouvoir et modernité*. Paris: Fayard
- BARBER, P. (1988). *Vampires, burial and death. Folklore and Reality*. New Haven - London: Yale University Press
- BARTHES, R. (1971). *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Éditions du Seuil
- BASSI, D. (1899). *Mitologia babilonese-assira*. Milano: Hoepli
- BATAILLE, G. (1957). *L'Érotisme*. Paris: Minuit
- BAUDRILLARD, J. (1976). *L'Échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard
- BAUMAN, Z. (1992). *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press
- BERTAGNI, G. (2002). *Lo studio comparato delle religioni. Mircea Eliade e la scuola italiana*. Bologna: Libreria Bonomo editrice

- BISCHOF, F. – d'ELVERT, C. (1859), *Zur Geschichte des Glaubens an Zauberer, Hexen und Vampyre in Mähren und Oesterr. Schlesien*. Brunn: Rudolf Rohrer
- BITÓ, L. (2005). *Boldogabb élet – jó halál: Eutelia – Eutanázia* (Slov. vyd. 2006. Kniha o dobrej smrti: eutélia - eutanázia, Bratislava: Kalligram). (J. Szolnokiova, Prekl.)
- BLOCH, M. - PERRY, J. (Eds.). (1982). *Death and Regeneration of Life*. Cambridge: Cabridge University Press
- BOGIŠIĆ, V. (1874). *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*. Zagreb: Akademia Znanosti i umjetnosti
- BORKOVSKÝ, I. (1948). Pohřebiště obchodníků z doby knížeci v Praze, *Slavia Antiqua I*, str. 460-484
- BOUCHAL, F. (1906). Pověry o mŕe. *Český lid*, XVI/3, str. 167
- BUDIL, I. T. (2001). *Za obzor západu*. Praha: Triton
- BURKHART, D. (1966). Vampireglaube und Vampirsage auf dem Balkan. *Beiträge zur Südosteuropa-Forschung. Anlässlich des I Internationalen Balkanologenkongress in Sofia 26.VIII.-1.IX.1966*, str. 211-252
- CALMET, A. (1746). *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits, et sur les revenans et vampires de Hongrie, de Boheme, de Moravie et de Silésie* (Ital. Vyd. 1749. Dissertazioni sopra le apparizioni de' spiriti e sopra i vampiri, o i redivivi d'Ungheria, di Moravia ecc., Venezia: Simone Occhi). Paris
- CALMET, A. (1751). *Traité sur les Apparitions des esprits et sur les vampires ou les Revenans de Hongrie, de Moravie, etc.* Paris
- CAMERON, D. (1981). *Symbols of Birth and Death in the Neolithic Era*. London: Kenyon Deane
- CAMPBELL, J. (1989). Předmluva k *Marija Gimbutas, The Language of the Goddess*. San Francisco: Harper and Row
- CAPLAN, P. (Ed.). (1987). *The Cultural Construction of Sexuality*. London: Tavistock
- CAREY, C. (1972). *Les Proverbes erotiques russes: etudes de proverbes recueillis et non publiés par Dal' et Simoni*. The Hague-Paris: Mouton
- CARNOJ, A. J. (1917). *Iranian Mythology*. Boston: Marshall Jones
- CASTELLINO, G. R. (Ed.). (1977). *Testi sumerici ed accadici*. Torino: UTET
- COLLIER, F. J. - YANAGISAKO, S. J. (Eds.). (1987). *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press

- CORRADI MUSI, C. (1995). *Vampiri europei e vampiri dell'area sciamanica*. Soveria Mannelli (Catanzaro)-Messina: Rubbettino
- COURTOIS, M. - THOMAS, L.-V. (1991). *Les Mots de la mort*. Paris: Belin
- COX, M. R. (1893). *Cinderella. Three Hundred and Forty-five Variants*. London: Folklore society
- CRAWFORD, O. G. (1958). *The Eye Goddess*. New York: The MacMillan Company
- CULIANU, I. P. (1978). *Mircea Eliade*. Assisi: Cittadella editrice
- CULIANU, I. P. (1984). *Mircea Eliade und die blinde Schildkröte*. V: H. Dürr (Editor), *Die Mitte der Welt, Aufsätze zu Mircea Eliade*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ČAJKANOVIĆ, V. (1934). *Vukova graća*. Rasprave i graća. *Srpski etnografski sbornik* 50, str. 9-93
- ČERNÝ, A. (1898). *Mythiske bytosće Łužickich Serbow*. Budyšin: Hornik & Muka
- ČERNÝ, A. (1891). *Za pieśnia luzycka, notatki z wędrówek po Luzycach*. *Wisla* 5, str. 317-418
- ČESKÁ BISKUPSKÁ KONFERENCE. (1999). *Pohřební obřady*. Kostelní Vydří: Karmelitanské nakladatelství
- D'ALEMBERT, J. L., - DIDEROT, D. (1765). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Sv. 13). Paris
- D'ELVERT, C. (1850), *Historische Literatur-Geschichte von Mähren und Österreichisch-Schlesien*. Brünn: Rud. Rohrer
- D'ELVERT, C. (1854), *Geschichte des Bücher und Steinruches, des Buchhandels, der Bücher-Censur und der periodischen Literatur, so wie Nachträge zur Geschichte der historischen Literatur in Mähren und Oesterreichisch-Schlesien (Beiträge zur Geschichte und Statistik Mährens und Oesterreichisch-Schlesien I. Bd.)*. Brünn: Rud. Rohrer
- D'ELVERT, C. (1859). *Die Vampyren in Mären*. Brünn: Schriften der historisch-statistischen Sektion der k.k. mähr. schles. Gesellschaft des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde
- DAREMBORG, C. V., - SAGLIO, E. (1873-1919). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Paris: Hachette
- DAVANZATI, G. (1774). *Dissertazione sopra i Vampiri* (Vyd. 1998. Nardò (LE): Besa). (G. Annibalis editor)
- DAVIES, D. J. (2002). *Death, Ritual and Belief*. Continuum: London
- DAVIES, D. J. (2005). *A brief History of Death*. Oxford: Blackwell Publishing

- DAVIES, J. (1999). *Death, Burial and Rebirth in The Religions of Antiquity*. London: Routledge
- DE MARTINO, E. (1947-1948). Rec.: M. Eliade, Techniques du Yoga. *Materiali di Storia delle Religioni* XXI, str. 130-132
- DE MARTINO, E. (1952). Předmluva. V: M. Eliade, *Tecniche dello Yoga* (Ital. vyd., str. 9-12). Torino: Einaudi
- DE MARTINO, E. (1954). Předmluva. V: M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (Ital. vyd., str. vii.-x.). Torino: Einaudi
- DE MARTINO, E. (1957). *Il mondo magico*. Torino: Boringhieri
- DE MARTINO, E. (1962). *Magia e civiltà*. Milano: Garzanti
- DE MARTINO, E. (1973). Osservazioni conclusive dell'autore. V: E. De Martino, *Il mondo magico* (II. vyd., str. 313). Torino: Boringhieri
- DE MARTINO, E. (1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi
- DE MARTINO, E. (nedatováno). Rec.: M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition; "Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du «Centre»"; Le Chamanisme. *Studi e Materiali di Storia delle religioni* XXIII, str. 148-155
- DEMELIUS, C. F. (1732). *Philosophischer Versuch, ob nicht die merckwürdige Begebenheit derer Blutsauger in Nieder-Ungarn, an. 1732 geschehen, aus denen principiis naturae könne erleurt werden, zur Verkürtzung müssiger Stunden auf einer Reise nach einer vernünfftigen Art und Weis. b.m. a n. (Leipzig)*
- DEXTER, M. R. (1999). *Poznámky k Marija Gimbutas, The Living Goddesses: Religion in Pre-Patriarchal Europe*. Berkley: University of California Press
- DI NOLA, A. M. (1977). Mircea Eliade e l'antisemitismo. *La Rassegna mensile di Israel* 43, str. 12-15
- DI NOLA, A. M. (1987). *Il Diavolo*. Roma: Newton Compton
- DI NOLA, A. M. (1995a). *La morte trionfata. Antropologia del lutto*. Roma: Newton Compton
- DI NOLA, A. M. (1995b). *La nera signora. Antropologia della morte*. Roma: Newton Compton
- DIPPEL, J. C. (1732). Der Todten Essen und Trinken. *Geistliche Fama VIII*, s.22
- DOBRJAKOV, A. (1864). *Russkaja ženščina v do-mongol'skij period*. S. Petersburg: Bezobrazov

- DOBROVOĽSKIĀ, V. N. (1903). *Smolenskij etnografičeskij sbornik. Zapiski geografičeskago obščestva po Otdeleniju etnografii 27/4*. Santpeterburg: Akademija Nauk
- DONINI, A. (1977). *Enciclopedia delle religioni*. Milano: Teti
- DÖRLER, A. F. (1896). Zaubersprüche und Sympathie - Mittel aus Tirol. *Zeitschrift für österreichische Volkskund II*, str. 149-159
- DUBUISSON, D. (1993). *Mythologies du XXe siècle. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. Lille: PUL
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1975). *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*. Paris: Rober Laffont
- ELIADE, M. (1948). *Traité d'histoire des religions* (Ital. vyd. 1976. Trattato di storia delle religioni, Torino: Bollati Boringhieri). Paris: Payot
- ELIADE, M. (1949). *Le mythe de l'éternel retour* (Čes. vyd. 1993. Mýtus o věčném návratu, Praha: Oikúmené)
- ELIADE, M. (1973). Scienza, idealismo e fenomeni paranormali. V: E. De Martino, *Il mondo magico* (II. vyd., str. 305-311). Torino: Boringhieri
- ELIADE, M. (1976a). *Histoire des croyances et des idées religieuses I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis* (Čes. vyd. 1995 Dějiny náboženského myšlení I. Od doby kamenné po eleusinská mystéria. Praha: Oikúmené)
- ELIADE, M. (1976b). *Initiation, rites, sociétés secrètes* (Čes. vyd. 2004. Iniziace, rituály, tainé společnosti: mystická zrození, Brno: Computer Press)
- ELIADE, M. (1976c). *Mithologies of Death: an introduction*. V: M. Eliade, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religion*. Chicago: The University of Chicago Press
- ELIADE, M. (1978). *L'épreuve du Labyrinthe*. Paris: Belfond
- ELIADE, M. (1988). *Les moissons du solstice*. Paris: Gallimard
- ELIADE, M. (1992). *Le Chamanisme et le technique archaïque de l'extase*. Paris: Payot
- EMLER, J. (Ed.). (1882). *Fontes rerum bohemicarum III. Johannis Neplachonis Chronicon*. Praha: Otto
- EVOLA, J. (1972). *Il cammino del cinabro* (II. vyd.). Milano: Scheiwiller
- FAIVRE, T. (1992). *Les Vampires. Essai historique, critique et littéraire*. Paris: Losfeld
- FAIVRE, A. (1993). Du vampire villageois aux discours des clercs (Genèse d'un imaginaire à l'aube des Lumières). V: Faivre, A.- Miarigny, J. (Eds.), *Les Vampires*.

*Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 4-11 août 1992 (Cahiers de l'Hermétisme)*, str. 45-74. Paris: Albin Michel

FAIVRE, A., - MIARIGNY, J. (1993). *Les Vampires. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 4-11 août 1992 (Cahiers de l'Hermétisme)*. Paris: Albin Michel

FEDEROWSKI, M. (1958). *Lud białoruski na Rusi Litevskiej* (Sv. V.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe

FILOSTRATOS, F. *Τά ἐκ τὸν Τρανέα Απόλλώνιον* (Ital. vyd. 1978. Vita di Apollonio di Tiana, Milano: Adelphi)

FINE, J. J. (1998). In Defense of Vampires. V: A. Dundes (Editor), *The Vampire: A Casebook*. Madison: The University of Wisconsin Press, str. 57-66

FIGLIARELLI, C. (1986). *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*. Roma: Bulzoni

FISHER, B. A. (1988). *Techniques of Crime Scene Investigation*. New York - Oxford: Elsevier

FOSSEY, C. (1902). *La Magie Assyrienne*. Paris: Gallimard

FOUCAULT, M. (1976). *La Volonté de savoir*. Paris: Gallimard

FRANCISCI, E. (1690). *Der Höllische Proteus, oder Tausendkünstige Versteller*. Nürnberg

FRAZER, J. G. (1913). *The Belief in Immortality*. London

FRAZER, J. G. (1890). *The Golden Bough*. New York-London: Macmillan & co

FRINTA, A. (1955). *Lužičtí Srbové a jejich písemnictví*. Praha: ČSAV

FURLANI, G. (1928). *La religione babilonese assira* (Sv. I). Bologna: Zanichelli

FURLANI, G. (1929). *La religione babilonese assira* (Sv. II). Bologna: Zanichelli

GARMANN, C. F. (1709). *De miraculis mortuorum*. Lipsiae: Zimmermann

GASPARINI, E. (1952). La cultura lusaziana e i protoslavi. *Ricerche slavistiche 1*, str. 67-92

GASPARINI, E. (1953). Note sul costume riesumatorio degli Slavi. *Ricerche slavistiche 2*, str. 179-183

GASPARINI, E. (1958). Il rito protoslavo della seconda sepoltura. *Ricerche slavistiche VI*, str. 3-42

GASPARINI, E. (1973). *Il matriarcato slavo*. Firenze: Sansoni

- GEEH LAUSEN, J. J. (1732). *Commercium litterarium ad rei medicinae et scientiae naturalis XVIII*, str. 139-141
- GEERZ, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- GIMBUTAS, M. (1963). *The Balts*. London-New York: Thames and Hudson-Praeger
- GIMBUTAS, M. (1971). *The Slavs*. London-New York: Thames and Hudson-Praeger
- GIMBUTAS, M. (1982). *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*. London: Thames and Hudson
- GIMBUTAS, M. (1989). *The Language of the Goddess* (Ital. vyd. 1997. Il linguaggio della Dea. Milano: Neri Pozza)
- GIMBUTAS, M. (1999). *The Living Goddesses: Religion in Pre-Patriarchal Europe* (Ital. vyd. 2005. Le Dee viventi, Milano: Medusa)
- GINSBURG, C. (1966). *I beneandanti*. Torino: Einaudi
- GINZBURG, C. (1989). *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi
- GIUSTI, W. (1926). Il canto popolare serbo-lusaziano, *Rivista di letterature slave I*, vol. I, Fasc.III-IV, str. 485-493
- GOŁĄBEK, J. (1938). *Literatura serbsko-lużycka*. Katowice, Instytut Śląski
- GOLDSCHMIDT, L. (Ed.). (1929). *Der Babylonische Talmud*. Berlin: Biblion
- GRAVES, R. (1955). *Greek Myths* (Čes. vyd. 1982. Řecké mýty. Praha: Odeon)
- GRENZ, R. (1967). Archäologische Vampirbefunde aus dem Westslavischen Siedlungsgebiet. *Zeitschrift zur Ostforschung* 16/2, str. 165-265
- GRIMALDI, C. (1751). *Dissertazione in cui si investiga quali sieno le operazioni che dependono dalla magia diabolica e quelle che derivano dalle magie artificiale e naturale*. Roma
- GROHMANN, J. V. (1863). *Sagen aus Böhmen*. Prag: Universitätsbuchhandlung-Brockhaus
- GROHMANN, J. V. (1864). *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren*. Prag-Leipzig: Universitätsbuchhandlung-Brockhaus
- HAARMANN, H. (1995). *Early Civilization and Literacy in Europe: An Inquiry into Cultural Continuity in the Mediterranean World (Approaches to Semiotics Series)*. Berlin-New York: Walter de Gruyter

- HARENBERG, J. C. (1733). *Vernünfftige und Christliche Gedanken über die Vampire oder Bluthsaugende Todten, so unter den Türcken und auf den Gräntzen des Servien-Landes den lebenden Menschen und Viehe das Bluth aussaugen sollen*. Wolfenbüttel
- HARTLEY BURR, A. (1916). *North American Mythology*. Boston: Marshall Jones
- HAVLÍK, L. E., (1987). *Slovanské státní útvary raného středověku*. Praha: Academia
- HEMPEL, L. (1894). Jak sobie lud wyobrała istoty 'swiata nad przyrodzonego Wisła. *Wisła VIII*, str. 366
- HENNINGER, J. (1971). Neure Forshungen zum Verbot des Knocherbrechens. *Studia Ethnographica et folkloristica in Honorem Béla Gunda*. Debrecen
- HERTZ, R. (1905-1906). Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. *Année sociologique X*, str. 48-137
- HILTON, J. (1895), *Chronograms collected*. London: Elliot Stock
- HOCK, S. (1900). *Die vampyrsagen und ihre verwertung in der deutschen Litteratur*. Berlin: Duncker
- HOFFMANN, E. T. (1821). *Die Serapionsbrüder*. Berlin: Reimer
- HOMÉR. *ΟΔΥΣΣΕΙΑ* (Čes. vyd. 1984. Praha: Odeon 1984). (R. Mertlík, Editor)
- HORATIUS, Q. F. *Epodon* (Něm. Vyd. 1908. Lipsiae: Teubner). (F. Vollner, Editor)
- HOUŠKA, J. (1856). Čtvrtá sbírka pověr národních v Čechách. *Časopis Musea Království českého XXX/3*, str. 58-68
- HOUŠKA, J. (1854). Druhá sbírka pověr národních v Čechách. *Časopis Musea Království českého XXIX/1*, str. 45-56
- HOUŠKA, J. (1855). Třetí sbírka pověr národních v Čechách. *Časopis Musea Království českého XXVIII/4*, str. 521-551
- HRABÁK, J. – JEŘÁBEK, D. – TICHÁ, Z. (1984), *Průvodce po dějinách české literatury*. Praha: Panorama
- HULTKRANTZ, A. (1961). The Owner of the Animals in the Religion of the North American Indians. *The Supernatural Owners of Nature: Nordic Symposium on the Religious Conception of Ruling Spirits (Genii Loci, Genii Speciei) and Allied Concepts*. Stockholm-Goteborg-Uppsala: Almqvist and Wiksell, str. 53-64
- CHIVA, I. (1992-1993). A propos de Mircea Eliade. Un témoignage. *Le genre humain 26*, str. 89-102
- INTROVIGNE, M. (1997). *La stirpe di Dracula: indagine sul vampirismo dall'antichità ai nostri giorni*. Milano: Mondadori



- INTROVIGNE, M. (2001). Antoine Faivre: Father of contemporary vampire Studies. *Ésotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: Mélanges offerts à Antoine Faivre*. Peeters, str. 395-610
- IOANID, R. (1987-1988). Mircea Eliade e il fascismo. *Critica sociologica* 84, str. 16-29
- JAGIĆ, V. (1885). *Briefwechsel zwischen Dobrovsky und Kopitar (1808-1929)*. Sanktpeterburg
- JAKOBIJ, P. I. (1907). *Vjatiči Orlovskoj gubernii. Zapiski geografičeskago obščestva po Otdeleniju etnografii* 32. Sanktpeterburg: Akademija Nauk
- JAKUŠKIN, J. I. (1896). *Obyčnoje pravo II.* Jaroslav: Tipografičeskaja Gubernskaja Zemskaja uprava
- JANOVIČ, V. M. (1903). Permjaki. *Živaja starina* III/1-2, str. 52-171
- JARECKI, W. (1905). Pieśni ludowe z Morska pod Koszycami. *Wisła* XIX/3, str. 314 - 320
- JASTRZĘBOWSKI, S. (1891). Przyszynek do wierzeń ludu o zyciu pozagrobowem, legienda o „Matusinej dusy“. *Wisła* 5, str. 865–871
- JEFIMENKO, P. S. (1869). O Jarile, jazyčeskom božestve russkich Slavjan. *Zapiski geografičeskago obščestva po Otdeleniju etnografii* 2, str. 77-112
- JELEŃSKA, E. (1891). Wieś Komarowicze w powiecie mozyrskim. *Wisła* 5, str. 290–331
- JESI, F. (1968). *Letteratura e mito*. Torino: Einaudi
- JESI, F. (1973). *Mito*. Milano: ISEDI
- JESI, F. (1979). *Cultura di destra*. Milano: Garzanti
- JIREČEK, K. J. (1911). *Geschichte der Serben. I. Band, (Bis 1371)*, Gotha: F.A. Perthes
- JOHN, A. (1900). Beiträge zum Voksaberglauben im Egerlande. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* VI, str. 107-125
- KALVACH, Z., & kol. (2004). *Umírání a paliativní péče v ČR (situace, reflexe, vyhlídky)*. Praha: Cesta domů
- KARADŽIĆ, V. S. (1818). *Srpski pječnik, istolkovan njemačkim i latinskim pječma*. Beč: Arminien
- KAUTSCH, M. (1908). Sympathiemittel. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde* XIII, str. 110-116

KERÉNY, K. (1951). *Die Mythologie der Griechen: Band 1 Die Götter- und Menschheitsgeschichten* (Čes. vyd. 1996. *Mytologie Řeků I. Příběhy bohů a lidí*, Praha: Oikoumené)

KERTZER, D. I. (1988). *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press

KLANICAZAY, G. (1994). Pozdní hranice ve střední a východní Evropě. V R. Muchembled, & al., *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours* (Čes. vyd. 1997. *Magie a čarodějnictví v Evropě : od středověku po současnost*. Praha: Volvox Globator, str. 185-200)

KLANICZAY, G. (1990). *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and early-Modern Europe*. Princeton: Princeton University Press

KLEIN, R. G. (2000). Archeology and the Evolution of Human Behavior. *Evolutionary Anthropology* 9, str. 17-36

KŇAŽOLÚCKY, V. (1899). Obyčaje a pověry z rolnickéhi predmestia Štálov v Novej Bani. *Sborník Museálnej slovenskej Spoločnosti VI*, str. 138-145

KOLBERG, O. ([1891] 1964). *Chełmskie II.* . Kraków-Warszawa: Polskie Wydawnictwo Muzyczne - Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza

KOLBERG, O. (1874). *Lud VII. Krakowskie*. Kraków: Uniwersytet Jagelloński

KOLBERG, O. (1882). *Lud XV. Poznańskie*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński

KOLBERG, O. (1884). *Lud XVII. Lubelskie*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński

KOLBERG, O. (1888). *Pokucie III*. Kraków: Drukarnnja Uniwersytetu Jagiellonskiego

KOLBERG, O., - UDZIELA, S. (1910). *Tarnów-Rzeszów*. Krakow: Polska Akademia Umiejętności

KOPŘIVA, H. (1966), Karel Ferdinand Schertz, pozdně barokní autor na Moravě a Slezsku. *Novojicko* 8, str. 10–12

KOROBKA, N. I. (1895). Vostočnaja Volyn'. *Živaja starina* 5/1, str. 28-45

KOŠOVÍK, K. (1884). Živoj upyr' v bor'be s umeršimi upyrjami. *Kievskaja Starina* III/VIII, str. 169-171

KOŠŤAL, J. (1891). Můra v podání prostobárodním. *Časopis Musea Království českého*, LXV, str. 273-281

KOVÁČ, M. - KOVÁCS, A. - PODOLINSKÁ, T. (Ed.). (2006). *Cesty na druhý svet. Smrť a posmrtný život v náboženstvách sveta*. Bratislava: CERES

- KOVÁČZ, Z. (1973). Die Hexen in Russland. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 22, str. 51-85
- KOZÁK, J. (2006), *Dom Calmet a jeho Pojednání o upírech*. Olomouc: Fontana
- KRIŽNIK, K. (1906). Jež. Narodna pripovijetka iz Motnika u Kraňskoj. *Zbornik za narodni život i običaje* 11, str. 302-304
- KRUMPHANZLOVÁ, Z. (1961). K otázce vampyrismu na slovanských pohřebištích. *Památky archeologické* LII, str. 544-549
- KRUTINA, I. (1992). Hromadný pohřeb v poloze na Týnici na Budči. *Archeologické rozhledy* XLIV, str. 567-577
- KÜBLER-ROSS, E. (1969). *On Death and Dying*. New York: Simon & Schuster
- KUČERA, J. P. (1983), *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*. Praha: Vyšehrad
- KULDA, B. M. (1975). *Moravské národní pohadky, pověsti, obyčeje a pověry*. Praha: I.L. Kober
- LAMBERTINI, P. (1743). *De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione Libri IV. et Ultimi pars I. Patavii: Typis Seminarii*
- LAMBRECHT, K. (1994), Wiedergänger und Vampire in Ostmitteleuropa, *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde* 37, str. 49-77
- LANG, M. (1912). Samobor. *Zbornik za narodni život i običaje* 17, str. 1-150
- LANTERNARI, V. (1997). "L'antisemitismo culturale" di Mircea Eliade nella lezione di Daniel Dubuisson ed altri. V: V. Lanternari, *Antropologia religiosa. Etnologia, Storia, Folklore*. Bari: Dedalo
- LEVALOIS, C. (1986). *Le symbolisme du loup*. Paris: Arché
- LÉVI-STRAUSS, C. (1954). L'art de déchiffrer les symboles. *Diogene* 5, str. 128-135
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962). *Le pensée sauvage* (Myšlení přírodních národů, Praha: Dauphin, 1996. Čes. vyd.)
- LOMMEL, H. (1935). *Die alten Arier. Von Art und Adel ihrer Götter*. Frankfurt a. Main: Klostermann
- LOVRETIĆ, J. (1899). Otok. *Zbornik za narodni život i običaje* 4, str. 46-110
- LUCANUS, M. A.. *Bellum civile o Pharsalia* (Lipsiae: Hartmann 1829. Něm. vyd.). (C. F. Weber, Editor)
- LUCIANUS. *De luctu* (Basileae. 1521. vyd.). (E. Roterdamský, Editor)

- ŁUNIŃSKI, E. (1900). Na huculsczyźnie. *Ateneum*, str. 437-515
- LUTOVSKÝ, M. (1996). *Hroby předků*. Praha: Academia
- MAGGIONI, G. P. (Ed.). (1988). *Legenda Aurea*. Bottai Tavernuzze-Firenze: Sismel
- MACHAL, H. (1891). *Nákres slovanského bájesloví*. Praha: F. Šimáček
- MACHEK, V. (1971). *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha: Academia
- MACHO, T. (2000). Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich, in: Assmann, J. *Der Tod als Thema der Kulturtheorie* (Čes. vyd. 2003. Smrt a truchlení v kulturologické perspektivě, v : Smrt jako fenomén kulturní teorie, Praha: Vyšehrad, str. 69-91)
- MAIELLO, G. (2002). Calmetova interpretace událostí v Kisiljevu a Medvědje a následující teologický spor. *STUDIA BALCANICA BOHEMO-SLOVACA V*, str. 37-46
- MAIELLO, G. (2004). *Vampyrisms v kulturních dějinách Evropy*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny
- MAIELLO, G. (2005). Ještě jednou o smrti, erosu a pravoslaví v souvislosti se Zakázanými pohádkami. V L. Pavera, & kolektiv, *Žánrové metamorfózy v středoevropském kontextu sv. III*. Opava: Slezská univerzita, str. 192-200
- MAIELLO, G. (2006). Kuriózní sexualita upírů. V: M.Tomandl (Ed.), *Etnologie a kuriozity*, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Ústav etnologie, str. 18-47
- MALICKI, L. ((1947) 2004). *Materiały do kultury społecznej Górali śląskich*. Katowice: Muzeum Śląskie
- MALINOVSKI, B. (1927). *Sex and Repression in Savage Society*. London: Routledge & Kegan Paul
- MALINOVSKI, B. (1929). *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. London: Routledge & Kegan Paul
- MALJAVKIN, G. (1891). Stanica Červlenaja. Kizljarskago otdela Tverskoj oblasti . *Etnografičeskoe obozrenie*, VIII/1, str. 113 – 136
- MARX, M. (1901). Glaube und Aberglaube im bauervolke des Mürzthales. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde VII*, str. 179-181
- MATHAUSEROVÁ, S. (Ed.). (1984). *Povídky ze staré Rusi*. Praha: Odeon
- MCNELLY, T. R., - FLORESCU, R. (1972). *In Search of Dracula*. New York: Greenwich
- MELLAART, J. (1965). *Earliest Civilization of the near East*. London: Thames and Hudson
- MELTON, G. J. (1999). *The Vampire Book*. Detroit-London: Visible Ink

- MERIGGI, B. (1968). *Le letterature ceca e slovacca con un profilo della letteratura serbolusaziana*. Firenze: Sansoni
- MERLINI, M. (2001). *Milady Tǎrtǎria and the riddle of dating Tǎrtǎria tablets*. [http://www.prehistory.it/ftp/tartaria\\_tablets/tartaria\\_tablets\\_01.htm](http://www.prehistory.it/ftp/tartaria_tablets/tartaria_tablets_01.htm) [10.5.2013]
- MĚTŠK, F. (1954). *Prehľad stáwiznow, wot prawěka hač do skónčjenja přenjeje swětoweje wójny*. Budyšín: Serbska šula
- MIGNE, J. P. (Ed.). (1862). *Patrologia Latina. Sv. LXXXIII. Sancti Isidori hispalensis, tomi quintus, sextus et septimus.*, Paris: b.n.
- MIGNE, J. P. (Ed.). (1880). *Patrologia Latina. Sv. XVI. S.Ambrosius*, Paris: b.n.
- MIGNE, J.-P. (Ed.). (1862). *Patrologia Greca. Sv. LXI. S.Johannes Chrysostomos*, Paris: b.n.
- MIGNE, J.-P. (Ed.). (1863). *Patrologia Greca. Sv. XLVI. S.Gregorius Nyssenus*. Paris: b.n.
- MIKLOSICH, F. (1886). *Etimologisches Wörterbuch ser slavischen Sprachen*. Wien: Braumüller
- MILOSLAVLIEVIĆ, S. (1914). *Srpski narodni običaji iz sreza Omoljskog*. Beograd: Srpska kraljevska akademija
- MINERVA, N. (1990). *Il Diavolo. Eclissi e metamorfosi nel secolo dei lumi. Da Asmodeo a Belzebù*. Ravenna: Longo
- MONSCHMIDT, F. S. (1738). *Ministerium exorcisticum, quo exorcista possessos, obsessos et maleficiatos a daemonis liberare potest*. Oppaviae
- MOSCATI, S. (1961). *Le antiche civiltà semitiche* (Čes. vyd. 1969. Staré semitské civilizace. Praha: Odeon)
- MOSCATI, S. (1987). *Antichi imperi d'oriente*. La Spezia: Frateli Melita
- MOSZYŃSKI, K. (1934). *Kultura ludowa Słowian*. Kraków: Polska akademja umiejętności
- MÜLLER-KARPE, H. (1968). *Handbuch der Vorgeschichte. Sv. 2: Jungsteinzeit*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
- MUTTI, C. (1994). *Le penne dell'Arcangelo*. Milano: Barbarossa
- MUTTI, C. (1989). *Mircea Eliade e la Guardia di ferro*. Parma: All'insegna del Veltro
- NARTEN, J. (1985). Avestisch frauua \mathop s.Ú i-. *Indo-Iranian Journal* 28, str. 35-48
- NAVRATILOVÁ, A. (2004). *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad

- NEIMAN, D. (1948). A Canaanite Cult-Object in the Old Testament. *Journal of Biblical Literature* 67, str. 55-60
- NESI, G. (1998). Mircea Eliade e la mitologia nazista del sacrificio ebraico. *Rivista di filosofia* LXXXIX/2, str. 271-304
- NEUSTUPNÝ, J. (1946). *Pravěké dějiny Lužice*. Praha: Společnost přátel Lužice
- NIEDERLE, L. (1911). *Život starých Slovanů. Oddíl Kulturní I*. Praha: Bursík & Kohout
- NIEDERLE, L. (1911). *Život starých Slovanů. Základy kulturních starožitností slovanských I*. Praha: Bursík & Kohout
- NIEDERLE, L. (1917). *Život starých Slovanů II/I*. Praha: Bursík & Kohout
- NOVIČKOVA, T. A. (1995). *Russkij demonologičeskij slovar'*. Sankt-Peterburg: Peterburskij pisatel'
- NYBERG, H.S. (1938). *Die Religion des alten Iran*. Leipzig: Hinrichs
- OHNHEISER, I. (1985). Schloezers Russische Sprachlehre. *Zeitschrift für Slawistik* 30/4/4, str. 544-554
- OINAS, F. J. (1964). Russian golubec "Grave marker, etc." and some notions of the Soul. *International Journal of Slavic Languages and Poetics* 8, str. 77-86
- ORTNER, S. B. - WHITEHEAD, H. (Ed.). (1981). *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press
- OTTO, R. (1918). *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Garnier
- OVIDIUS, P. N. *Fasti* (Čes. Vyd. 1901. Praha: Alois Wiesner). (A. Škoda, Překl.)
- PAJEK, J. (1884). *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*. Ljubljana: Matica slovenska
- PALGI, P. (1973). *The socio-cultural expressions and implications of death, mourning and bereavement arising out of the war situation in Israel*. *Israel Annals of Psychiatry* XI, s. 301-329
- PALGI, P. - ABRAMOVITCH, H. (1984). Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology* 13, 385-417
- PARACELSUS, A. T. (1537). *De Natura rerum* (Vyd. 1928. München-Berlin, Sämtliche Werke, str.309-403). (K. Sudhoff, Editor)
- PARKER PEARSON, M. (1999). *The Archaeology of Death and Burial*. Phoenix Mill: Sutton Publishing

- PEDERSEN, N. K. (2009), *MAGIA POSTHUMA: a Weblog Approach to the History of Central and East European Vampire Cases of the 18th Century*, *Kakanienrevisited* 6, str. 1–8.
- PÉPIN, J. (1958). *Mythe et allégorie*. Paris: Aubier
- PERKOVSKI, J. L. (1989). *The Darkling. A treatise on Slavic Vampirism*. Columbus: Slavica Publishers
- PERKOWSKI, J. L. (1992). *Daemon Contamination in Balkan Vampire Lore*. New York: Dracula Press
- PERKOWSKI, J. L. (1992). *The Vampire as revenant*. New York: Dracula Press
- PETOIA, E. (1991). *Vampiri e lupi mannari*. Roma: Newton Compton
- PETTINATO, G. (2003). *I miti degli Inferi assiro-babilonesi*. Brescia: Paideia
- PLATÓN. *Kritón*. (Čes. vyd. 2005. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón*. Praha: Oikúmené). (F. Novotný, Překl.)
- PLATÓN. *Nomoi* (Čes. vyd. 1997. Praha: Oikúmené). (F. Novotný, Překl.)
- PLATÓN. *Timaios*. (Čes. vyd. 1996. *Timaios. Kritias*. Praha: Oikúmené). (F. Novotný, Překl.)
- PÓCS, É. (1989). *Tündérek, démonok, bószorkányok*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- PODSKALSKY, G. (1982). *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus'*. München: Beck
- POLÍVKA, J. (1901a). Dr.Stefan Hock: Die Vampyrsagen und ihre Verwertung in der deutschen Literatur. *Národopisný Sborník československý VII*, str. 209-211
- POLÍVKA, J. (1901b). Ueber das Wort 'Vampyr'. *Zeitschrift für österreichische Volkskunde VII*, str. 185
- POSPELOV, M. (1887). *Svatebnye obyčai Vetlužskago kraja Makar'evskago uezda*. Nižnij Novgorod: Tip. Nižgorodskogo gub
- PRAHETORIUS, J. (1677). *Philogemata abstrusa de pollice*. Leipzig: Fiebig
- PRAZ, M. (1966). *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*. Firenze: Sansoni
- PREISENDANZ, K. (1973-1974). *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri I. II.*, Stuttgart: Teubner
- PROPERTIUS, S.. *Elegiae* (Něm. Vyd. 1901. Lipsiae: Teubner). (L. Mueller, Editor)

- PROPP, V. J. (1934). K voprosu o proischoždenii volšebnoj skaski (Volšebnoe derevo na mogile). *Sovetskaja etnografija* 1-2, str. 128-151
- PROPP, V. (1963). *Russkie agrarnye prazdniki* (Vyd. 2000. Moskva: Labirint)
- RADČENKO, Z. (1888). *Gomel'skija narodnyja pěsni (bělorusskija i malorusskija)*. Sanktpeterburg: Akademija Nauk
- RADIĆ, A. (1897). Recenze: V. T. Baldžijeva: Studija o našem zenidbenom pravu. *Zbornik za narodni život i običaje* 2, str. 476-480
- RAJKOVIĆ, Đ. (1869). *Srpske narodne pesme (ženske)*. Novy Sad: Matica Srbsk
- RANFTIUS, M. (1725). *Dissertatio historica-critica de masticatione mortuorum in tumulis* (Něm. vyd. 1734. *Tractat von dem dem Kauen und Schmatzen der Todten in Graubern*, Leipzig: Teubner)
- REDFIELD, R., - VILLA ROSAS, A. (1962). *Chan Kom: a Maya village*. Chicago: University of Chicago
- RENNIE, B. S. (1996). *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany NY: State University of New York Press
- RHODE, E. (1894). *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg-Leipzig: Paul Siebeck
- RICE, A. (1976). *Interview with the Vampire*. New York: Alfred a Knopf
- RICHARDSON, R. (1987). *Death, Dissection, and the Destitute*. London-New York: Routledge & Kegan Paul
- RICKETTS, M. L. (1988). *Mircea Eliade: the Romanian Roots 1907-1945*. New York: Columbia University Press
- RINALDI, G. (1957). *Storia della letteratura dell'antica Mezopotamia*. Milano: Nuova accademia
- ROMANAZZI, A. (2005). *Guida alla Dea Madre in Italia. Itinerari tra culti e tradizioni popolari*. Roma: Venexia
- RYBAKOV, B. A. (1988). *Rybakov Jazyčestvo drevnej Rusi*. Moskva: Nauka
- RZĄCZYŃSKI, G. (1721). *Historia Naturalis Curiosa Regni Poloniae*. Sandomiriae: Soc. Jesu
- SEBASTIAN, M. (1996). *Jurnal 1935-1944* (Deník 1935-1944, Praha, Sefer, 2003. Čes. vyd.)



- SHOREY, P. (1920). Sirens. V: J. Hastings (Editor), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edimburg-New York: Clark-Charles Scribner's Sons, str. 577-579
- SCHERTZ, C. F. (1704). *Magia posthuma*. Olomouc
- SCHLÖZER, A. L. (1771). *Allgemeine Nordische Geschichte*. Halle: Bey Gebauer
- SCHMITT, J.-C. (1994). *Les Revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Gallimard
- SCHNAIDER, J. (1899). Z kraju Huculów. 3. Kalendarz huculski. *Lud* 5, str. 207-220
- SIEWIŃSKI, A. (1904). Opis wesela w Liskach. *Lud* 10, str. 59-74
- SKERLIĆ, J. (1921). *Istorija nove srpske književnosti*. Beograd: Izdavačka knjižarnica gece kona
- SKRZYŃSKA, K. (1890). Wieś Krznice w Tomaszowskiem. *Wisła IV*, str. 79-112
- SLABA, F. (1908). O mûře v okolí Nadějkova. *Český lid XVII/9-10*, str. 455
- SOLOV'EV, E. (1900). *Prestuplenija i nakazanija po ponjatijam krest'jan Povolž'ja*. Sanktpeterburg: Akademija Nauk
- STOKER, B. (1897). *Dracula* (Vyd. 1994. London: Penguin Books)
- STORM, D. - VÖKER, K. (1968). *Von denen Vampiren oder Menschengaugern*. München: Carl Hanser Verlag
- SUETONIUS, G. T.. *De vita Caesarum lbri VIII*. [http://la.wikisource.org/wiki/Vita\\_Gai](http://la.wikisource.org/wiki/Vita_Gai) [10.5.2013]
- SUMCOV, N. (1890). *Kul'urnyja pereživanija*. Kijev: „Kijevskaja starina“
- SUMCOV, N. (1891). *Kolduny, vedmy, upyri (bibliografičeskij ukazatel')*. Charkov: Sčasni
- Suidae Lexicon* (Něm. vyd. 1928-1938. Lipsiae: Teubner). (A. Adler Editor)
- SUMMERS, M. (1929). *The Vampire in Europe*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co
- SVENSSON, A. - WENDELL, O. - FISHER, B. A. (1981). *Techniques of Crime Scene Investigation*. New York-Oxford: Elsevier
- ŚWIĘTEK, J. (1893). *Lud Nadrabski: od Gdowa po Bochnię*. Kraków: Akademia umiejętności
- TACITUS, P. C. *Germánia*. (Slov. vyd. 1980. *Agricola, Anály, Germánia, Histórie* Bratislava: Tatran. str. 47-68). (J. Žigo, Překl)

- Talmud babylonský*. (Něm. vyd. 1929-1936. Berlin: Bibliion). (L. Goldschmidt, Překl)
- TEREŠČENKO, A. V. ([1848] 1997). *Byt ruského národa II*. Moskva: Russkaja Kniga
- THIMME, J. (1977). *Kunst und Kultur der Kykladeninseln*. Karlsruhe: Müller
- THOMAS, L.-V. (1975). *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot.
- THOMAS, L.-V. (1979). *Civilisation et divagations. Mort, fantasmes, science-fiction*. Paris: Payot.
- THOMAS, L.-V. (1982). *La Mort africaine : idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris: Payot
- THOMAS, L.-V. (2003). *La mort*. Paris: PUF.
- TÍNKOVÁ, D. (2008), Mezi psem a vlkem. Osvícenské příšeří v české historiografii, in Lorman, J. –Tínková D. (eds.), *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství* (str. 14–29), Praha: FF UK
- TOEPPEN, M. (1867). *Aberglauben aus Masuren mit einem Anhang enthaltend Masurische Sagen und Märchen* (Pol. vyd. 1892. Wierzenia Mazurskie, v: *Wisła VI*, str. 145-184). (E. Piltzówn, Překl.)
- TRAWIŃSKA-KWAŚNIEWSKA, M. (1957). Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej w ziemi krakowskiej w latach 1880–1914. *Prace i materialy etnograficzne* 10/2, str. 129–205
- TRUBAČEV, O. N. (1959). *Istorija slavjanskich terminov rodstva i nekotorych drevnejšich terminov obščestvennogo stroja*. Moskva: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR
- TŘEŠTÍK, D. (1999). *Češi: jejich národ, stát, dějiny a pravdy v transformaci : texty z let 1991-1998*. Brno: Doplněk
- ULANOVSKA, S. (1887). Wśród ludu krakowskiego. *Wisła I/2*, str. 99-105
- UNGER, J. (2002). *Pohřební ritus a zacházení s těly zemřelých v českých zemích (s analogiemi i jinde v Evropě) v 1.–16. století* (Sv. 9. Edice Panoráma biologické a sociokulturní antropologie , J. Malina, Editor) Brno: Nadace Universitas Masarykiana
- URAM-PODTATRANSKÝ, R. (1896). Nemoce a ich liečenie u pospolitého ľudu. *Sborník Museálnej slevenskej Spoločnosti I*, str. 75-79
- USPENSKIJ, B. A. (1985). Antipovedenie v kul'ture Drevnej Rusi. *Problemy izyčeniya kul'turnogo nasledija*. Moskva: Nauka, str. 326-336
- USPENSKIJ, B. A. (1990). Le fiabe proibite di Aleksandr N. Afanasiev. in: A. N. Afanas'ev, *Fiabe russe proibite* (str. 9-29). Milano: Gazanti
- USPENSKIJ, B. A. (1994). *Izbrannye trudy II. Jazyk i kul'tura*. Moskva: Gnozis

- VAILLANT, A. (1931). Slave commun upirů, s.-cr. vòmpřr. *Slavia* X/4, str. 673-679
- VALVASOR, J. V. (1689). *Die Ehre des Herzogstum Crain*. Laybach
- VAN SWIETEN, G. (1768). *Abhandlung des Daseins der Gerpenster, nebst einem Anhang vom Vampyrismus*. Augsburg
- VAN SWIETEN, G. (1787). *Considerazioni intorno alla pretesa Magia posthuma per servire alla storia de' vampiri*. Napoli
- VASMER, M. (1953). *Russisches etymologisches Wörterbuch* (Sv. I). Heidelberg: Carl Winter Universitäts verlag
- VERGILIUS. *Aeneas* (Slov. vyd. 1981. Bratislava: Mladé letá). (V. Turčany, Překl.)
- VERNANT, J.-P. (1985). *La mort dans les yeux*. Paris: Hachette
- VERNANT, J. P. (1989). *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard
- VIOLANTE, P. (1988). I Vampiri di Maria Teresa. V: G. van Swieten, *Vampyrismus*. Palermo: Flaccovio, str. 31-70
- VÍŠEK, J. B. (1902). O můře. *Český lid* XI/6, str. 277
- VLISSA, N. (1974). Neue Beiträge Zur Frage orientalischer Einflüsse im Neolithikum Siebenbürgens. *Praehistorische Zeitschrift* 49, str. 181–192
- VOGT, G. H. (1732). *Kurtzes Bedenken von den Acten-mässigen Relationen wegen derer Vampiren, oder Menschen- und ViehAussaugern, ingleich über das davon in Leipzig herausgekome Raisonement vom Weltgeiste, an gute Freunde gesandt*. Leipzig
- VOLKOV, F. (1895). Svadebnyje obrjady v Bolgarii. *Etnografičeskoje obozrenije* 27/4, str. 1-156
- VUKCEVICH, I. (2001). *Rex Germanorum, populos sclavorum. An inquiry into the origin & early history of the Serbs/Slavs of Sarmatia, Germania & Illiria*. Santa Barbara: University Center Press.
- VUJIĆ, J. (1828). *Putešestvie po Srbii*. Budim: KVP
- W.S.G.E. (25. Červen 1732). Curieuse und sehr wunderbare Relation, von denen sich neuer Dingen in Servien erzeugenden Blut-Saugern oder Vampyris. *Commercium litterarium ad rei medicinae et scientiae naturalis* XXVI, str. 206-208
- WAHYLEWIČ, D. J. (1840). O upjerech a wid'mách. *Časopis Českého Muzea* XIV/3, str. 232-261

- WINOCK, M. (2002). Cioran, Eliade, Ionesco. Trois Roumains et le fascisme. *L'histoire* 266, str. 16-17
- WITORT, J. (1899). Ślady ustroju matky archalnego na Litwie. *Wisla* 13, 505-511
- WOLLMAN, F. (1920a). Vampyrické pověsti v oblasti středoevropské. *Národopisný věstník československý*, XIV/1, str. 1-16
- WOLLMAN, F. (1920b). Vampyrické pověsti v oblasti středoevropské. *Národopisný věstník československý*, XIV/2, str. 1-57
- WOLLMAN, F. (1921a). Vampyrické pověsti v oblasti středoevropské. *Národopisný věstník československý*, XV/1, str. 1-58
- WOLLMAN, F. (1921b). Vampyrické pověsti v oblasti středoevropské. *Národopisný věstník československý*, XVI/1-2, str. 80-96; 133-149
- WOLLMAN, F. (1926). Vampyrické pověsti v oblasti středoevropské. *Národopisný věstník československý*, XVIII/1-4, str. 133-161
- ZELENIN, D. K. (1939). Tabu slov u narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii II. Zaprety v domašnej žizni. *Sbornik muzea antropologii i etnografii IX*, str. 1-166
- ZELENIN, D. (1911). Obydennyja polotenca i obydenyje chramy. *Živaja starina* 20, str. 1-20
- ZELENIN, D. (1927). *Russische (Ostslavische) Volkskunde*. Berlin-Leipzig
- ZEZULČÍK, J. (1999), Karel Ferdinand Schertz zapomenutý barokní autor ze Spálova, *Poodří* 1/1999, str. 9
- ZÍBRT, Č. (1911). J.A. Komenský, znalec lidového podání českého. *Český lid* XX/8, str. 366-376
- ZÍBRT, Č. (1894). *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku (indiculus superstitionum et paganarum)*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy slovesnost a umění
- ZÍTEK, J. (1906). Pověry o můře. *Český lid* XV/9-10, str. 434-437
- ZOPF, J. H. (1733). *Dissertatio de Vampyris Serviensibus*. Duisburg
- ZUBER, R. (1987). *Osudy moravské církve v 18. století: 4. díl Dějin olomoucké arcidiecéze (Sv. 1. 1695-1777)*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství
- ZUBER, R. (2000), Pověry, čarodějnické procesy, vampýrismus, in: Bambera, J. - Bezděčka, J.-Zuber, R., *Z dob prvních letů na koštěti*, Moravský Beroun, Moravská expedice, str. 10–36.

ZUBER, R. (2003), *Osudy moravské církve v 18. století, II. díl.*, Olomouc: Matice cyrilometodějská

## **Abstract**

### **The Polarity of Sexuality and Death.**

#### **A collection of ethno-anthropological studies**

The collection represents an application of the hermeneutic method in ethnology. The extreme points of the hermeneutic circle are represented by the myth of Eros and Thanatos, and between these two opposite points have developed 15 studies on topics such as burial, vampirism and sexuality, but also religion and politics. Most of the sources have ethnographic character and the majority of studies focus on 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries. To understand the types of popular beliefs of Central and Eastern Europe, the collection offers parallels with the classical and the prehistoric world. While for the interpretation of the modern world, a qualitative analysis is applied and at the same time, it is based on the consideration of the significance of the past. Four of the studies are dedicated to specific authors: one of them lived between the 17<sup>th</sup> and the 18<sup>th</sup> century (Karl Ferdinand Schertz), another in the 18<sup>th</sup> century (Augustin Calmet), and two in the 20<sup>th</sup> century (Mircea Eliade e Marija Gimbutas). A brief study is also devoted to the Sorbian ethnographers and to other personalities of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries interested in the Sorbian popular culture.