

# Ukrajinská mytologie mezi texty

## Ukrainian Mythology Between Texts

Mgr. JASNA SKOTÁKOVÁ

Katedra slavistiky, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci  
Křížkovského 10 771 80 Olomouc; e-mail: jasna.s@seznam.cz

### ABSTRAKT:

*Tato studie se zabývá analýzou slovanské mytologie na příkladu ukrajinské lidové tvorby. Je založená na konceptu intertextuality, která nám ukazuje, jak se jednotlivé mytologické intertexty odrážejí na pozadí archetypální aluze rusalky/víly v ukrajinské mytologii. Texty čerpáme od současných ukrajinských folkloristů. Pracujeme také s primárními lidovými texty. Využíváme teorii Michała Głowińskiego o elementech dřívějších textů a jejich přenosu do systémů nových. K analýze jsme si vybrali vodní a lesní duchy, jež odpovídají archetypálnímu pojetí kolektivního nevědomí lidstva. Odkazujeme se tímto k ukrajinské intertextuální tradici Oleny Perelomové, která na odkazech archetypů v textu staví.*

### ABSTRACT:

*This study deals with the analysis of Slavic mythology on the example of Ukrainian folk art. It is based on the concept of intertextuality, which shows how the individual mythological intertexts are reflected in the background of the archetypal allusions of undine/fairy in Ukrainian mythology. We work with material from Ukrainian folklorists. We also work with primary folk texts. We use the theory of Michał Głowiński about the elements of earlier texts and their transfer to new systems. To analyze, we have chosen water and forest spirits that correspond to the archetypal concept of collective unconscious of mankind. We refer to the Ukrainian intertextual tradition of Olena Perelom, which builds on the references of archetypes in the text.*

### KLÍČOVÁ SLOVA:

Intertextualita, intersubjektivita, archetyp, kolektivní nevědomí, slovanská mytologie, lidová tvorba, rusalka, víla, archetypální aluze, pretext, posttext, kulturní symboly, Perelomova, Głowiński

### KEYWORDS:

intertextuality, intersubjectivity, archetype, collective unconsciousness, Slavic mythology, folk art, undine, fairy, archetypal allusion, pretext, posttext, cultural symbols, Perelomova, Głowiński

### ÚVOD

Pojetí literárních textů se koncem 20. století zásadně změnilo. Pro tradiční vnímání textu, vycházející z lingvistického pojetí, bylo typické jeho uchopení jako autonomního a uzavřeného celku. V současné době většina literárních vědců od této metodologie upouští. Ke slovu se totiž dostala sémantika. Aspekt sémantický posouvá analýzu od ryze lingvistické roviny k rovině, ve které je kladen důraz na konotativnost a posléze intertextovost (Hodrová 2003: 537). Hovoříme zde o hlavním rysu textu, kterým je jeho vnitřní provázanost s jinými strukturami – i těmi mimojazykovými. Literatura je brána jako síť, v níž se texty navzájem stýkají a vztahují se k sobě. Jednotliví literární vědci však tuto problematiku vymezují po svém. Představme si nyní některé vybrané autory a jejich myšlenky.<sup>1</sup>

Francouzský strukturalista Roland Barthes provádí analýzu v rovině jednoho textu, přičemž se soustřeďuje na jeho vnitřní dialogičnost, vazbu s jinými texty a jeho složenost z řady textů, přítomných v podobě úryvků, signálů a kódů. Ve své studii *The Theory of the Text* zdůrazňuje, že každý text je intertext a ve více či méně poznatelné podobě jsou v něm přítomny jiné texty kultury; zároveň je intertextovost nutnou podmínkou každého textu (Barthes 1981: 31–47). S významnou teorií přišel polský literární vědec Michał Głowiński. Ten považuje za intertextové ty vztahy k jiným dílům, které se staly strukturálním nebo významovým elementem navazujícího textu, vztahy záměrné a zjevné (Głowiński 1986: 77). Český lingvista Jiří Homoláč se však proti Głowińskému tvrzení o záměrnosti vztahu textu vymezuje: „O tom, co je a co není strukturálním elementem daného textu, co se podílí či nepodílí na jeho významové výstavbě, se rozhoduje při recepci textu a není důvod, proč by právě pro intertextový

odkaz nemělo platit to, co platí pro ostatní strukturální elementy. Proto se nedomníváme, že je při analýze intertextových vztahů nutné předpokládat pouze vazby záměrné.“ (Homoláč 1996: 21) Vzhledem k tomu, že v této studii budeme analyzovat ukrajinskou mytologii, která se odráží v ústní lidové tvorbě, musíme mít na paměti především slova Homoláče, neboť hledání určitého záměru v lidové literatuře by i přes veškerou snahu bylo příliš omezující. Głowiński vychází z toho, že element dřívějšího textu přenesený do jiného textu tvoří element jeho struktury (1986: 82). Pro nás je elementem dřívějšího textu slovanská mytologie, která se přenáší do ukrajinské ústní lidové tvorby – čili do textu jiného. Budeme hledat souvislosti a podobnosti mezi těmito dvěma systémy.

K intertextualistické diskusi patří otázka, zdali vůbec můžeme považovat lidovou tvorbu za intertext. Teorie Głowińskiego říká jasně, že hovoříme o určitém záměru textu „být intertextem“. Shamma Schahadat ve své stati upozorňuje na to, že „ústředním bodem diskusí je i nadále otázka, zda intertextovost je znakem všech textů, anebo zda se jí vyznačují jen některé texty“ (1999: 367). Některé texty mají už od prvopočátku větší potenciál k tomu, aby byly zkoumány intertextově. Užší či širší pojetí intertextuality je „možné přijmout, odmítnout nebo se s ním ztotožnit jen částečně, ale nelze jej obejít“, říká Homoláč (1996: 39). Intertextovost je také způsob zakoušení světa, v němž jde o rozšiřování hranic této zkušenosti, stává se synkretickou teorií, kterou si zároveň osvojuje jako svůj program – jde totiž o model literatury, který se snaží zrušit hranice nejen mezi textem a textem, ale i mezi literaturou a ideologií (Schahadat 1999: 367). Další pohled na danou otázku vnáší Daniela Hodrová: „Textovost, tj. vnímání textového aspektu reality v jejích různých sférách, se zdá být jedním z charakteristických projevů

<sup>1</sup> Příspěvek vznikl za podpory MŠMT, grant IGA\_FF\_2017\_026 *Text a intertextualita ve slovanských literaturách a kultuře 1*.

postmoderní doby, jejíž rysy – zdůrazňování dynamických momentů, pluralita, diference, spor, multiperspektiva, disperze či rozpouštění subjektu, decentralizace aj. – korespondují s dynamickým, procesuálním pojetím textu.“ (2003: 543) V našem případě budeme zkoumat intertextovost slovanské mytologie a textů, které vznikly jejím působením, jejím odkazem. Pro správné pochopení smyslu těchto textů si proto přiblížíme význam mytologie v lidské kultuře.

V současné ukrajinské literární vědě je role mytologie v tvorbě a analýze textu poměrně zásadní. Právě inspirace domnělou slovanskou mytologií v dílech významných ukrajinských spisovatelů nám ukazují na jejich autorskou intencionální intertextualitu. V kapitole *Mytologické a folklorní intertexty v individuální tvorbě umělců slova* je folklor, čerpající přímo ze slovanské mytologie, považován za „nadčasovou konstantu ukrajinského uměleckého diskurzu“ (Perelomova 2008: 85). V analýze mytologických syžetů ukrajinské umělecké literatury se operuje především s jungovským pojmem *archetyp*. Přestože jsou jungiánské postupy dnes vnímány přinejmenším jako spekulativní, nastíníme si zde některé klíčové pojmy, neboť jsou pro chápání ukrajinského folkloru důležité. Archetyp je dle Junga „typická forma chování, která se, když se stane vědomou, projevuje jako představa, stejně jako všechno, co se stává obsahem vědomí.“ (Jung 1997: 87) Jung pro důkaz stejnorodosti psychického dění v prostoru a čase (z čehož později vzniká pojem kolektivní nevědomí) pracoval nejen s materiálem historickým, ale hlavně mytologickým a folklorním. Archetyp neboli praobraz lidstva vychází z onoho charakteru mýtů. Zásadním archetypálním prvkem lidstva je pojetí duše jako *anima* – jedná se o přirozený archetyp, který uspokojivým způsobem zahrnuje všechny výpovědi nevědomí, primitivního ducha, dějin jazyka i náboženství. (Jung 1997: 127) To, jak se anima projevuje dále, zrcadlí jednotlivé mytologické postavy.

Mezi hlavní motivy lidského nevědomí řadí Jung „živou vodu lidského ducha, jenž se stal přírodním“ (1997: 123). Vodní duchové a jejich modifikace v lesní žínky, víly a dále čarodějnice jsou dle Junga produktem morálního ochabnutí lidstva, animy (Jung 1997: 124). Ne náhodou se proto analýza postavy *rusalky* a *víly* stává jedním z ústředních témat v intertextovém pojetí děl Tarase Ševčenka, Mychajla Kocjubynského a Lesi Ukrajinky (Perelomova 2008: 76–84). Široké využití mytologické symboliky totiž dává umělcům možnost vystihnout ne-

ohraňené společenské modely a základní zákony společenského a přírodního prostoru; především díky umělecké tvorbě se umělec dostává blíže k pochopení důležitých psychologických problémů rozvoje národa či společnosti (Perelomova 2008: 75).

V této studii však budeme, na rozdíl od Perelomové, čerpat materiál přímo z lidové tvorby, která je o krůček blíže k vystižení slovanské mytologie jako takové. Nejprve představíme obecnou charakteristiku mytologických postav *rusalky* a *víly* – čili duchů vodních a lesních. Poté se zaměříme na to, jak se tyto postavy zrcadlí v ukrajinské lidové tvorbě sesbírané Volodymyrem Halajčukem, Oleksijem Kononenkem a Valerijem Vojtovyčem.

#### MYTOLOGIE JAKO SLOVANSKÁ ONTOLOGIE

Mytologie jako slovanská ontologie se dělí na vyšší a nižší, což platí především pro mytologii slovanskou. K vyšším formám kultu patří slovanští bohové v čele s Perunem. Mytologie se však u Slovanů plně projevila v nižších formách kultu – démonologii. (Kulcsár 1973: 401). Tato forma kultu byla zároveň mnohem rozšířenější a významnější. Váňa používá pro tuto část mytologie mírně odlišný název „demonolatrie“, o které píše: „Daleko nejširší část starého slovanského náboženství tvoří demonolatrie – kult přírodních duchů, nesčetných bytostí nižšího řádu, oživujících přírodní zákony a síly, jež obklopují člověka.“ (Váňa 1994: 104) V démonologii již nehovoříme o bozích, ale o postavách či nadpřirozených jevech. V našem případě budeme pracovat s antropomorfovanou částí démonologie neboli personifikovanými duchy – jak píše Máchal: „Dušemi zemřelých lidí oživena byla znenáhla celá příroda. Lesy, stromy, pole a vody byly jimi zalidněny. Tak vznikla víra v duchy lesní, polní a vodní.“ (1907: 14) I slovanská mytologie klade důraz na pojem duše-anima: „K hlavním pohanským představám patří animismus, animatismus a antropomorfismus čili oživení, oduševnění a zlidštění okolního světa. Proto jsou přírodní (jevy a samotná příroda (živá i neživá) vnímány jako živé bytosti mající duši.“ (Darmoriz 2010: 169)

Vodní duchové hrají ve slovanské mytologii zásadní roli. V mytologickém chápání se utvořily představy o životě nebezpečných bytostí na březích vod. Vodní bytosti/duchové mívají často ženskou podobu (Váňa 1994: 111). „Jsou to krásné nahé bytosti s rozpouštěnými vlasy, nosí věnečky z kvítí. Tančí na mýtinách při úplňku, vábí lidi a dávají jim těžké hádanky. Lechtají kolemjdoucí, kteří pak umírají v kře-

čovitém smíchu.“ (Gieysztor 1986: 226) Jan Luffer při analýze českých démonologických pověstí odkazuje k primární literatuře vodní panny, i u něj najdeme atributy krásné a nebezpečné ženy (2014: 188–189). Etymologický a významový původ slova *rusalka* je poněkud komplikovanější. „Jedná se v zimě o vodní bytosti a od jara o bytosti polní a lesní. *Rusalky* jsou nebezpečné hlavně během týdne zelených svátků, který je považován za týden duší (ukrajinsky *rusalnyj tyždeň*). Název pochází z pojmu *rosalija*, řecké *rusalija*, *dies rosae*, ale způsob a čas výpůjčky zůstává tajemstvím. Zbytek slovanského areálu v 19. a 20. století přízraky pod tímto názvem neznal. Dívky-víly vystupují v staroruských církevních textech z 11. až 12. století. Tato zmínka se však netýká ruského folkloru, ale čistě ruské literatury, kam se postava *víly* dostala z Balkánu. U jižních Slovanů vystupují víly již od 13. století. Tento název je znám také u západních Slovanů, ale označoval pouze člověka, který byl zbaven rozumu – staropolsky *wiła*, šílenec, blázen. Název mohl být spojen s tím, koho víly očarovaly, určky, a on tak zešilel. Výraz *wiła* (z *viti* – „vinout se“, nebo z *\*vei* – „vát“ společně s litevským *víti* – „sledovat“, avestským *vayeti* – „honit“) odkazuje na pohyb a zdá se, že i přes výše zmíněné pochybnosti se jedná o slovo společné všem Slovanům.“ (Gieysztor 1986: 227) Lubor Niederle hovoří o tom, že je *vila* ekvivalentem k *rusalce* a jedná se o duše zemřelých dívek (1953: 286). Zde se tedy dostáváme k tomu, že jsou pojmy *rusalka* a *vila* ve slovanské mytologii poměrně zaměnitelné.

V podstatě jde tedy o to, že slovanský mytologický systém rozlišuje obě tyto postavy, avšak v některých charakteristikách dochází k jejich záměně či překrývání. U východních Slovanů se nazývá *rusalka*, obdobou u Čechů, Slováků a jižních Slovanů je to v současnosti spíše *vila*, která je romantickou přejímkou od jižních Slovanů. Pravděpodobně původním názvem byla *divá žena* a různé odvozeniny tohoto pojmenování. Například Luffer místo pojmu *vila* užívá spojení *divá žena* (2014: 158–162). Stejně tak *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska* u hesel *rusalka* a *vila* (Brouček, Jeřábek 2007: 867, 1138) odkazují na heslo *divoženka* (Brouček, Jeřábek 2007: 140).

*Víly* i *rusalky* milují zpěv a tanec – k tanci vábí mladé junáky a po své vůli jim udělují dobré či zlé. Podle některých náznaků byly *rusalky* jakýmsi posledním vývojovým stupněm duší nešťastné zesnulých, neboť vedle nich podobně působily *mavky*, rovněž duše nekřtěňátek a utopených, o nichž se vyprávělo, že se

po sedmi letech, pokud je nikdo nevysvobodil z jejich zalket, změnily v *rusalky* (Máchal 1907: 107, 114).

Archetyp *rusalky/víly* ve slovanské mytologii je tedy takový: je zástupce nižší formy, tj. démonologie, je součástí lesního a vodního prostoru a odkazuje k pojmu *duše-anima*. Rusalka bývá popisována jako žena s rozpuštěnými vlasy a věnečkem z květin, která ráda tančí na mýtinách při úplňku, vábí lidi, zadává hádanky a lechtá je, přičemž koná dobré i zlé skutky. Zjevuje se zpravidla ve dnech spojených se zelenými svátky. Její původ odvozujeme z duší náhle či nešťastně zemřelých lidí a z duší nekřtěňátek, z duší nekřtěňátek. Prvotním názvem byla pravděpodobně *víla*, časem se začaly objevovat místní ekvivalenty *rusalky*.

Podívejme se nyní, jak *rusalka* a *vílu* vnímají a analyzují výše zmínění folkloristé na základě sesbíraných materiálů v různých částech Ukrajiny.

#### RUSALKA

Volodymyr Halajčuk se ve své nejnovější práci *Ukrajinská mytologie* (Ukrajinska mifolohija 2016) věnuje také *rusalkám* a *vílám* (*mavkám*). O *rusalkách* píše takto: „Představy o *rusalkách* jsou rozšířené po většině oblastí Ukrajiny. Nejčastěji se s nimi setkáme v Polesí, naopak v oblasti Karpat pouze sporadicky. Někteří vědci spojují název *rusalka* s Rusalným týdnem (většinou se jedná o týden po zelených svátcích, někdy se v západním Polesí setkáme s tím, že je datován na týden před svátky – Rusalný týden, někdy také Ňavský týden), s antickým svátkem mrtvých předků Rosalia (...) Jiní vědci jejich název odvozují od slova *rosa*, *rusý* či *ruslo*. *Rusalky* jsou vnímány jako duchové řek či polí, nebo jako pevná kategorie duší mrtvých předků. Taktéž se setkáme s tím, že jsou spojovány s manisticko-vegetativní koncepcí uchopení světa.“ (Halajčuk 2016: 119) Halajčuk upozorňuje, že je podoba *rusalky* velmi ovlivněna romantickým uměleckým pojetím, které z ní „vytvořilo postavu krásné utopené dívky s dlouhými zelenými vlasy, anebo dceru vodníka, která sedává na březích vod a rozčesává své vlasy zlatým hřebenem, žije na dně vody v křišťálovém paláci. I přesto se s lidovým vnímáním *rusalky* setkáme v úplně jiném kontextu.“ (Halajčuk 2016: 119) Nejtýpickejším svědectvím o *rusalkách* v lidové tvorbě jsou u Halajčuka rusalné písně, které byly hlavním prvkem rusalných průvodů. Například na Volyni však od *rusalek* neočekávali nic dobrého, proto se před nimi chránili „tatarskými bylinkami“ – což jsou byliny se silným aromatem, obvykle se jedná o mátu a pelyněk. (Halajčuk 2016: 161)

Oleksij Kononenko popisuje *rusalku* v knize *Ukrajinská mytologie a kulturní dědictví* (Ukrajinska mifolohija ta kulturna spadščyna 2011). Zmiňuje se o ní jako o *vodní dívce* následovně: „Jsou to mladé *vodní krasavice*, které žijí na dně řeky v krásných křišťálových pokojích. V noci, kdy vyjde měsíc, *rusalky* vychází na břehy jezera nebo řeky, češou si vlasy a tančí. Svým krásným zpěvem vábí dívky a chlapce, potom je topí či lechtají. Velmi rozšířená je verze vzniku *rusalek* z mladých dívek, které se utopily, nebo také z dětí, které zemřely nepokřtěné. Ty žijí ve vodě, ale na jaře vychází z vody a tancují na zemi až do

podzimu. Nejčastěji se ukazují během měsíčních nocí (Kononenko 2011: 223). Kononenko, ač se ukrajinskou mytologií hojně zabývá, neuvádí příliš konkrétní prameny, ze kterých vyvozoval své závěry. Zlomky lidové tvorby, který vystihuje *rusalku*, bychom mohli přiřadit k žánru pořekadel.

Detailněji a poetičtěji se *rusalkami* zabývá ve svých publikacích (Vojtovyč 2007, 2014) Valerij Vojtovyč: „Měsíc je pro *rusalky* jejich slunce, když svítí a vycházejí první hvězdy, opouští své křišťálové zámky, ve kterých žijí na dně řek a jezer, a vychází na hedvábné břehy, kde zpívají čarovné písně.“ (2014: 380) *Rusalky* popisuje jako smutné dívky oblečené do dlouhých bílých košil, nebo také úplně nahé se zelenými věnečky z větviček a dlouhými rozpuštěnými vlasy až po kolena. S *rusalkami* jsou spojena četná pravidla – například v Zelený čtvrtek (čtvrtek v rámci zelených svátků, ne Velikonoc) se nesmělo pracovat ani koupat, aby se *rusalky* nerozhněvaly. Jsou to vládkyně podzemních vod; stala se jimi nepojmenovaná děvčátka – narozená mrtvá či zabitá matkou. Také se říká, že ten, kdo se narodí nebo zemře během Rusalného/Zeleného týdne, stane se *rusalkou*. (Vojtovyč 2014: 381) *Rusalky* jsou velmi chytré a rády dávají lidem hádanky, a kdo neuhodne, toho ulechtají k smrti. (Vojtovyč 2007: 575) Vojtovyč čerpá materiál, stejně jako Halajčuk, z rusalných písní.

#### VÍLA/MAVKA

*Mavky* spatřuje Halajčuk v mnohém jako analogii *rusalek*. Název *mavka* se objevuje především v rámci tradic Karpat, Podillja a historicko-etnografické oblasti Volyně (Halajčuk 2016: 165). Podobnost *rusalek* a *víl* charakterizuje slovy: „Celou řadou svých vlastností jsou *mavky* podobné, často totožné s jinými démonologickými postavami: *majka*, *lesní*, *dáblice*, *bohyňka* atd.“ (2016: 166) V podstatě platí, že charakteristika *mavky* je u Halajčuka lehce zaměnitelná s popisem *rusalky*. Podívejme se, jak ji charakterizuje dále: „*Mavky* jsou odvozovány z duší zemřelých nepokřtěných dětí. I samotný název *mavka* či *ňavka* vědci odvozují ze staroukrajinského názvu *havič* – mrtví. Rozšířená je představa o tancích *mavek* na „hřištích“, která je možné poznat podle toho, že tam neroste tráva. Tancují často ve dnech kolem svátku sv. Jana, těmto dnům se říká *rozehry*.“ (Halajčuk 2016: 165)). Povědomí o *vílách* nemá v lidové kultuře jednotnou formu – setkáváme se s různými zařikáváním a povídkami. Příběhy *víl* byly velkou inspirací pro vznik lidových pověstí a příběhů, které kromě popisu této démonologické postavy obsahovaly celou řadu rad a zvyklostí, jak se chovat v jejich přítomnosti.

*Mavky*, *navky*/*ňavky* popisuje Kononenko (2011: 212) shodně s Halajčukem jako duše dětí, které se narodily mrtvé nebo zemřely nepokřtěné. Zepředu vypadají jako dívky, ale zezadu jsou průhledné a je možné jim vidět vnitřnosti. I tento autor odvozuje název *víl* od praslovanského *nav*, *navy* – smrt, mrtvý. *Mavky* žijí v lesích, jeskyních a zjevují se lidem jako mladá krásná děvčata. Když zmizí sníh, běhají po lesích, horách i dolinách. Sázejí květiny, pletou věnečky, hrají si, koupou se v jezerech a ře-

2 Kult předků (neboli manismus) je forma náboženství, jejímž základem je uctívání zemřelých předků.



kách. Za svátek *mavek* je považován den Ivana Kupaly. Čtvrtek v Zeleném týdnu se zase nazývá *Vilí Velikonoce*, v ten den lidé nepracují, aby si *mavky* nerozhněvali. *Mavky* vábí chlapce a lechtají je, proto také bývají nazývány *loskotnyce* (od ukrajinského *loskotaty* – lechtat). V místě, kde tancují *mavky*, roste hezčí tráva. Lidé se proti *mavkám* chrání cibulí či česnekem – když *mavka* potká člověka bez ochranných prostředků, je s ním konec. Kononenko svou analýzu *mavky* taktéž staví na rozboru lidových zaříkad a démonologických pověstí.

*Mavky* jsou dle Vojtovyče bytostmi původně také lidskými. I on je vidí jako duše mrtvých nepokřtěných dětí, ale na rozdíl od *rusalek* *mavky* žijí v lesích, na polích či v lukách: „Když matka ztratí novorozeně, nebo jej utopí, stane se z něj *mavka*, proto by se nemělo koupat do zelených svátků.“ (Vojtovyč 2014: 386) Lidé se před nimi chrání bylinami, je to především pelyněk, libeček nebo máta. *Mavka*, stejně jako *rusalka*, ráda dává lidem hádanky. I Vojtovyč popisuje *mavku* jako „krásnou dívku vysokého vzrůstu s dlouhými vlasy, která zepředu vypadá jako mladá panna, ale zezadu je průhledná – je v ní otvor, skrz který je možné vidět srdce, plíce i játra, když jde, tak za sebou táhne střeva.“ (2014: 387) Vojtovyč ve svých pracích analyzuje lidová zaříkávání a pořekadla. Legendy o *vílách*, zajímavých a záhadných stvořeních, inspirovaly významnou ukrajinskou spisovatelku Lesju Ukrajinku, jež napsala velmi známé drama *Lesní píseň*. V tomto díle se obraz nepřátelské *vily* a zlověstné *rusalky* přetvořil na symbol lásky a věčného jara.

Srovnáme-li nyní na magicko-symbolické bázi slovanské a ukrajinské pojetí *rusalky*, čili zrcadlení archetypálního slovanského obrazu v ukrajinské archetypální aluzi, docházíme k závěru, že zde existují jisté typové odlišnosti pouze v detailech. Změnu vidíme například v jejím vzhledu – nejčastěji je *rusalka/víla* vyobrazena jako bytost krásná, kdežto ukrajinští folkloristé přicházejí s obrazem poměrně odpudivým. Novým prvkem je také systém ochrany před *rusalkou/vílou*, slovanská mytologie operuje spíše s obřady, které by si měly tyto bytosti předcházet, kdežto na Ukrajině dodnes existuje povědomí o ochranných vonných bylinách. Doba zjevování je v ukrajinském prostředí také pestřejší, kromě zelených svátků je zmiňován i svátek Jana Křtitele (Ivan Kupala). Co se týče samotného pojmenování, tak na Ukrajině se setkáme s celou řadou různých názvů, s tím však slovanská mytologie, v podobě zmínky „místní názvy *rusalek*“, počítala. Přestože bychom na první pohled mohli říci, že je aluzivní obraz *rusalky* poměrně jednoduchý, na následujících řádcích ukážeme, že tomu tak

není. K tomu, abychom si mohli lépe vysvětlit transformace prvků magicko-symbolického pretextu obrazu *rusalky* v prostoru ukrajinské lidové tvorby, je třeba ještě objasnit několik pojmů.

Již několikrát zde byl zmíněn jistý antagonismus spojený s *rusalkou/vílou* (*dobrá – zlá, svět mrtvých – svět živých, voda – země* aj.), který vychází z dualistického mýtu o stvoření světa. Tento mýtus, založený na celkové kosmogonii, je vlastní celé lidské kultuře, jak dokládá Mircea Eliade (2007: 22–24). Gieysztor ve snaze najít zobecnující slovanský mýtus o stvoření světa operuje se zavádějícími křesťanskými pojmy *bůh – ďábel*. Dobro a zlo jsou prvotní koncepty, na které navazují různé lidové představy, jež utváří dualistický systém, který rozděluje celý svět do binárního systému: země a nebe, smrt a život, černá a bílá barva, pravý a levý bok atd. (Hejštör 2014: 153) Kategorii *život a smrt* také odpovídá binární opozice *domácí – cizí/vzdálený*, a to konkrétně u slovanské démonologie: „Skupina slovanských démonů je původu manistického. Jsou to duše předků, které během doby byly přeneseny z bližšího okolí člověka na jiná, určitá místa (...).“ (Niederle 1953: 287) S binární opozicí souvisí i pojetí prostoru a času. Jako první došlo k osvojení pojmu *prostor* – území obývané lidmi dostalo název „tento“ svět, nebo prostě svět (kosmos), oproti tomu stál „jiný“, protilehlý – záhrobní svět (Darmoriz 2010: 87). Cizí svět, ten za hranicemi vlastního teritoria, byl spojován se světem smrti, měl koordináty vertikální: nahoře (ráj), dole (peklo); i horizontální: svět mrtvých byl za potoky, horami, za mezemi (Darmoriz 2010: 87). Důležité zde byly i opozice světlo – tma, bílý – černý/tmavý, rovný – křivý pravý – levý (Darmoriz 2010: 89). Život v záhrobním světě odrazil jisté inverze: v životě lidí je den, u mrtvých noc.

Tímto se dostáváme k další zásadní kategorii slovanské mytologie, se kterou má *rusalka* přímou souvislost, a to je kult předků. Celkově vzato tato kategorie duší mrtvých předků prolíná poměrně velkou částí slovanské démonologie, jak shodně s námi tvrdí i Niederle: „Největší část démonů náleží kategorii duší mrtvých předků.“ (1953: 287) Patří sem také duše nemluvnat, dětí nebo dívek, a také duše vdov a vdovců, duše utracených plodů a jiných lidí násilně zabitých – tito všichni byli z důvodu předčasného ukončení života mstiví, zlostní a nepřátelští (Hejštör 2014: 253). Převládajícím rysem tohoto druhu démonů ve vztahu k člověku je jejich škodlivost. Najdeme zde velké rozpětí toho, jak škodí – od darebáctví po umučení. Smrt jako takovou zosobňovala u Slovanů bíle oděná žena (Váňa 1990: 135).

Zde se opět vracíme konkrétně k *vile/rusalce* – výraznou kategorií lidských démonů představují *navi* (jak jsme již poznamenali výše – odvozeno od *navь* = mrtvý), příčinou jejich zloby je smrt bez křtu, a proto je možné je vysvobodit křestní formulí (Váňa 1990: 141). Váňa akcentuje především jejich škodlivost vůči těhotným ženám a dětem. Tito duchové brání vzniku nového života a také jeho zdárnému plynutí. Pokud *navi* nejsou vysvobozeni (zřejmě křestní formulí) do sedmi let, mění se v *rusalky* (Váňa 1990: 141). Dle Váni právě zde dochází ke *splývání kultu mrtvých s kultem přírody*, což by dle nás mohlo souviset s binárním uchopením světa na *lidský – cizí* (záhrobní svět), *domácí – ostatní* (vše, co se netýká domu, tedy i příroda, která žije vlastními zákony a je lidskému prostředí nepřátelská).

Povšimněme si nyní prvků křtu, který zde byl několikrát zmíněn v souvislosti s démonologií. Zde se již dostáváme k jisté modifikaci slovanské mytologie díky křesťanství. Mircea Eliade se dívá na problematiku křesťanství a mytologie z širokého úhlu pohledu a jejich koexistence si všímá již od dob znatelného rozšíření křesťanství – tj. kolem 2. století. Důležitý je pro nás jeho závěr, že „křesťanství, jak se chápalo a žilo po téměř dvě tisíciletí svých dějin, se nemůže úplně odpoutat od mytického myšlení.“ (Eliade 2007: 118) Smíchání prvků křesťanství a mytologie nazývá Eliade „lidovou teologií“ a upozorňuje na fakt, že toto lidové křesťanství umožňuje dodnes přezívat některým kategoriím mytického myšlení (2007: 125).

#### SLOVANSKÁ A UKRAJINSKÁ RUSALKA: MEZI TEXTEM A KULTUROU

Již jsme si tedy představili důležité kulturní kategorie, které jsou pro intertextuální analýzu stěžejní. Připomeňme si, že intertextualitu vnímáme jako kulturní kód, podobně jako ji Hodrová vidí v souvislosti mezi textem a kulturou (Hodrová 2003: 538), a nejprvotnějším kulturním kódem je pro nás slovanská mytologie. Mýtus jako fenomén kultury je bezpochyby zakódován v samotném jejím základu. Ukrajinská lidová tvorba obsahuje řadu úryvků, signálů a kódů (analogicky s Barthesem), díky kterým můžeme najít přímou souvztažnost čili intertextuální interakci mezi slovanským magicko-mytologickým pretextem a ukrajinským folklorním textem. Abychom mohli tyto „signály“, které v našem případě budou představovat archetypální symboly, lépe určit, resp. převzít do pracovního jazyka naší analýzy, identifikujeme je pomocí slovníku Vitalije Žavoronka *Znaky ukrajinské etnokultury* (2006). Jednotlivé archetypální symboly se budou

vztahovat k výše vymezeným kategoriím: antagonismus „toho“ a „onoho“ světa, lidský – nelidský prostor, kult předků a jeho splývání s kultem přírody, prvky christianizace. Bude nás tedy zajímat, které prvky magicko-symbolického pretextu obrazu slovanské *rusalky* byly přeneseny do prostoru ukrajinského folklorního textu a jakým způsobem byly interpretovány na pozadí tradiční lidové kultury.

Pro zasazení naší analýzy do magicko-mytologického pretextového (intertextuálního) rámce budeme operovat s termíny pro popis jednotlivých postav, kdy se nám bude jednat o *aluzivní obrazy virtuální reality* (Perelomova 2008: 80). Dále se zaměříme na prostředí ukrajinské mytologie, jež se intertextově odráží v *nominacích reálné přírody* (Perelomova 2008: 79), kam je postava *rusalky/víly* zasazena. Odhalíme zásadní atributivní mytologické intertexty, tedy ty, které detailněji charakterizují přenesený obraz slovanské *rusalky* do ukrajinského prostředí – doplňují a upřesňují to, jak vypadá archetypální aluze *rusalky* v ukrajinské lidové tvorbě.

Mytologicko-symbolický pretext se objevuje na několika rovinách. 1. Atributivní intertexty související se vzhledem, oblečením atd. *rusalky*, které tvoří vizuální obraz jejího zevnějšku jako postavy existující „mezi světy“. 2. Magicko-vegetativní intertexty (symboly-fytonyma). 3. Magicko-animalistické intertexty (symboly-zoonyma). 4. Magicko-astronomické intertexty (symboly slunce, nebe, měsíce, hvězd). 5. Magicko-temporální intertexty (doba úsvitu, soumraku, doba sváteční). 6. Magicko-prostorové a lokální intertexty (meze a topos „toho“ a „onoho“ světa). 7. Magicko-aktantní (akcionální) intertexty (ze strany *rusalky* – zájem o kontakt s lidmi na straně jedné a msta lidem na straně druhé, ze strany lidí – strach a obrana před ní). Mezi těmito rovinami nejsou přesné hranice, každá z nich je spojená se skutečnou a virtuální realitou. Středem našeho zájmu se stanou i interakce mezi těmito realitami, které se zrcadlí v interakcích pretextu a posttextu obrazu *rusalky* v ukrajinském lidovém prostředí.

Začneme rusalnými písněmi a dále se přesuneme k různým démonologickým pověstem, lidovým rčením a budeme sledovat, které typy intertextům se v nich objevují a které z nich dominují.

#### RUSALNÉ PÍSNĚ

Jedná se o samostatný žánr ukrajinské lidové obřadní písně, která často zmiňuje *rusalky*, setkání s nimi a jejich průvodů. Někdy jsou doplněny motivy jarních písní „vesnianka“: věštění ze zpěvu ptáků, pletení věnečků, o milých a ne-

přátelích atd. Poněvadž jsou *rusalky* spojovány s duchy země a vody, jsou v těchto písních vyobrazeny nejen archetypální obrazy *rusalek*, ale také obrazy, které je doplňují: noci, měsíce, břehu, řeky, studny, vrby atd. Písně mají obvykle formu vnitřního monologu nebo dialogu. Podívejme se tedy na úryvky textů ukrajinských rusalných písní, abychom blíže popsali archetypální aluzivní obraz této mytologické postavy v tradiční lidové kultuře a tvorbě.

*Provedu svou rusalku do zeleného boru,  
a já sama mladá se vrátím do otcova dvoru.  
Tady máte, rusalky, mátu,  
aby se mně mladičké o vás doma nezdálo.  
Tady máte, rusalky, věneček,  
aby se mi o vás každé ráno nezdálo.*  
(Halajčuk 2016: 148)

V tomto případě se setkáme hned s několika magicko-symbolickými pretexty zapojenými do posttextu. První z nich je magicko-lokální. Dvojice *zelený bor – otcův dvůr (dům)* nás odkazuje na binární pojetí světa; *bor* zde symbolizuje prostředí cizí, nebezpečné, vlastní *rusalkám* a naopak *otcův dvůr* svět lidí. Tato toponyma si v posttextu odporují: pro *rusalku* není mezi lidmi místo, proto jí chce dívka v rusalné písni odvést do zeleného boru („cizí“ prostor) a sama se pak vrací do „svého“. Aby se *rusalka* dívce více doma nezjevovala, dává jí mátu a věneček, symbol vyhnání *rusalky* jakožto cizí bytosti ze světa lidí. Zde vidíme ovlivňování magicko-akcionálních a magicko-vegetativních intertextuálních kódů. Máta má dvojí význam – v tom prvotním jako předmět ochrany před nečistými silami, zároveň je však tato vonná bylina považována za symbol krásy dívčí duše (Žajvoronok 2006: 381). Věneček a zelená barva ve vztahu k *rusalce* jsou obrazem krásné, mladé a nevinné dívky (Žajvoronok 2006: 97, 242).

*Hej, mez – mez se kolem domu vine,  
a po té mezi si to rusalka šine.  
Nedávej, mámo, do díže mouky,  
nepovede se vám chléb ten upéci.*  
(Halajčuk 2016: 139)

V uvedené rusalné písni opět dominuje magicko-lokální intertext, v jehož centru je symbolická *mez*. Jedná se o hranici, která rozděluje „svoje“ a „cizí“, „tento“ a „onen“ svět (Žajvoronok 2006: 359). Právě na těchto pomezích dvou světů se zde *rusalka* objevuje, protože jí to neustále táhne ke světu lidí, se kterým má nevyřízené účty. Je zde zmíněn *chléb* – symbol domu, rodiny, lidského prostoru, božího daru, radosti a hojnosti (Žajvoronok 2006: 618). Do toho pak vstupuje magicko-akcionální pre-

text, který se v posttextu prolíná s pohanskými a křesťanskými motivy. V tomto fragmentu si můžeme povšimnout výstrahy: za přítomnosti *rusalky*, která představuje svět nekřesťanský, bylo zapovězeno dělat činnosti spojené s posvátnými úkony – pečení chleba zajisté mělo tento význam.

*Seděla rusalka na bílé bříze,  
prosila rusalka ženy o „namitku“:  
– Ženušky, sestřičky, dejte mi namitky,  
ale spíše bílou, nežli průsvitnou.  
Seděla rusalka na bílé bříze,  
prosila rusalka dívky o košili:  
– Dívky, sestřičky, dejte mi košilky,  
ale spíše průsvitnou, nežli bílou.*  
(Halajčuk 2016: 15)

V tomto úryvku rusalného charakteru se prolínají magicko-vegetativní a magicko-atributivní pretexty spolu s obecným pretextem akcionálním. Vidíme zde *rusalku* sedící na *bílé bříze* – ta je lidovým symbolem dívčí čistoty (Žajvoronok 2006: 34), povšimněme si i obrazu *rusalky* jako duše panenské dívky. K akcionálně-atributivním intertextům zařazujeme přání *rusalky* proniknout do světa lidí. *Rusalka* se chce obléknout v „lidský“ tradičně ženský obřadový oděv – „namitku“ a košili. „Nमितka“ je součástí tradičních ukrajinských přechodových rituálů, spojených za prvé se svatbou, kdy byla dívka začepena tímto pruhem látky, za druhé se používala při pohřebních obřadech (Žajvoronok 2006: 385). Zde je zobrazen dvojí symbolický význam – *rusalka* prosí o „namitku“, protože je duší neprovdané dívky a zároveň zřejmě nebyla řádně pohřbena, jak tomu bylo u lidí, kteří nezemřeli přirozenou cestou. Bílá barva se zde také ukazuje ve spojení s čistotou, košile potom odkazuje ke smrti – mrtvé dívky byly oblékány do dlouhých košil. Na Ukrajině během Rusalných svátků, kdy se zpívaly tyto písně, vyvěšovaly ženy a dívky kousky plátna v lesích a hájích, což mělo symbolizovat obětiny *rusalkám*, aby nenavštívily lidský prostor (čili košile je zde symbol těla jako schránky duše). Je zajímavé, že v tomto ukrajinském lidovém posttextu *rusalka* prosí o bílou neprůhlednou „namitku“ a průhlednou (ne bílou) košili. Jedná se o aluzi na mytologický pretext – objevuje se zde ukrajinské specifikum virtuálního obrazu *rusalky/mavky*, která mívá průhledné tělo, což její vzhled odlišuje od toho lidského.

*Oj, běží malá dívěnka  
a za ní ta rusalka:  
Poslyš ty mě, krásná panenka,  
zadám ti tři hádanky.*

Když uhodneš – k tátovi tě pustím,  
když neuhodneš – s sebou tě vezmu:  
Copak roste bez kořene?  
Copak běží bez otěží?  
A co kvete bez květu?  
Dívka neuhádla,  
rusalka ji ulechtala.  
– Kámen roste bez kořene,  
voda běží bez otěží,  
kapradí kvete bez květu.  
(Halajčuk 2016: 149)

Uvedený úryvek rusalné písně je zaměřen na magicko-akcionální intertext. *Rusalka* se snaží dostat do světa lidí a pomstít se jim za svůj tragický osud. Zde se setkáváme s motivem hádanek a touhou rusalky kontaktovat lidský svět. Tři hádanky mají jistě symbolický charakter – číslo tři je považováno za první z magických čísel již v pohanství (Žajvoronok 2006: 347). Téma „ulechtávání“ obětí *rusalkami* je taktéž pro ukrajinský folklor typické (Žajvoronok 2006: 513). Pozastavme se krátce u odpovědí hádanek, které svědčí o prostředí vlastní *rusalkám* – voda je místem jejich přebývání a kapradí (vyskytující se na stinných vlhkých místech) je považováno za kouzelné, když jednou za rok v noci na Ivana Kupala rozkvetne (Žajvoronok 2006: 433). V tomto folklorním posttextu tedy vidíme poměrně barvitě nominace reálné přírody, jež jsou úzce spjaty s lokalizací *rusalky* v tradičním lidovém uchopení světa na Ukrajině.

V poli Ivan chrpu kosí,  
mladá rusalka miloučce prosí:  
–Přestaň, Ivane, tu chrpu kositi,  
kde já ubohá teď budu choditi?  
- Přestaň, rusalko, v tom žitě choditi,  
běž domů večeři pojísti.  
– Povečeř, Ivane, buď navždy zdráv,  
na mne však v háječku čeká domov nový.  
- A ty, rusalko vzrůstu nevelkého,  
kdopak ti rozčesává vlasy?  
– Když, Ivane, pili na naše zdraví,  
to mi tenkrát mé družky vlasy rozčesaly.  
I spletly mi z chrpy věneček,  
a tys mi připravil pěkný domeček.  
Ten dům však bez oken, bez dveří.  
Kdybych já věděla, že se mi nezadaří!  
Nevdávala bych se taková mladá,  
po žitě bych teď nechodila,  
od tebe bych, Ivánku, přízně nežádala,  
nekupovala bych ti šál hedvábný,  
darovala bych ti lístek trnový.  
(Halajčuk 2016: 150)

Hlavním motivem této rusalné písně je zrada, se kterou se *rusalka* nedokáže vyrovnat.

Obraz tohoto úryvku je vykreslen spojením vegetativních, lokálních a akcionálních magicko-symbolických pretextů. Vše se odehrává na pozadí dialogu *rusalky* s bývalým snoubencem. Rozhovor se odehrává na poli, kde mladý chlapec Ivan kosí chrpu v žitě. Květ chrpy je v lidových ukrajinských představách symbolem života, mládí a je jednou z dvanácti květin tradičního ukrajinského věnečku – ve svatebních písních symbolizuje dívčí něžnost a ctnost (Žajvoronok 2006: 347). Žito a pole jsou celkově místem, kde se *rusalky* často vyskytují, když jej někdo seče, je zde nebezpečí, že *rusalku* zraní – proto byly v určité dny (především během zelených svátků) zakázány veškeré práce na poli. Opět zde vidíme *rusalku* jako mladou dívku nevelkého vzrůstu s pečlivě rozčesanými vlasy, tentokrát zřejmě zesnulou z nešťastné lásky – přehodnocuje svůj vztah k lidem a své bývalé lásce nabízí trnový lístek jako symbol svého utrpení.

Na svatou neděli, na bílé bříze  
seděla rusalka ptajíc se léta.  
Bylo už léto? Nebo ještě ne?  
Ach, já mladičká, léta jsem se nedočkala.  
(Vojtový 2007: 588)

Zmíněný fragment rusalné písně je spíše nářkem *rusalky*, která vzpomíná na svůj lidský život – kdy se její duše nedočkala léta, tudíž zemřela jako malinké, nebo dokonce nenarozené dítě. To vše se odehrává „na svatou neděli“ – pravděpodobně se zde jedná o neděli v Rusalném týdnu, kdy se slaví svátek Nejsvětější trojice. Zde se objevuje výrazný magicko-temporální intertext s magicko-vegetativními elementy (obraz bílé břízy). Je známo, že *rusalky* vycházely na břehy řek, do lesů, luk a strání, především když bylo teplo – čili během léta nebo pozdního jara. Právě proto je v tomto fragmentu ukrajinského folklorního posttextu dominantní očekávání léta.

#### DÉMONOLOGICKÉ Pověsti

Tento žánr se ve folkloristice a teorii lidové slovesnosti vyznačuje jako druh lidové tvorby, v němž se vypráví o setkání s nadpřirozenými silami, zpravidla vzbuzujícími bázeň. Klíčovým pojmem tohoto druhu lidové tvorby je *pověra* – víra v jevy nebo bytosti, jimž je v rozporu s racionálním myšlením přisuzována nadpřirozená schopnost ovlivňovat budoucnost. Démonologické pověsti charakterizujeme jako „vyprávění o nadpřirozených bytostech a úkazech, s nimiž se jako s výtvořem lidské fantazie člověk setkává v běžném životě“ (Šrámková 1997: 134). Děj se odehrává většinou v přírodě (v bažinách, na pasekách, u studánek...) za určitých časo-

vých okolností (při setmění, v poledne, o půlnoci) nebo při jistých příležitostech (Zelený čtvrtek, Ivana Kupaly). Po tematické stránce vyprávějí tyto povídky o démonických bytostech žijících v přírodě, zejména o *rusalce*. Démonologické pověsti mají buď formu svědecké výpovědi, nebo jen popisují daný jev či bytost bez dějové složky.

*Mavky* žijí na stromech v lesích. *Rusalky* žijí ve vodě. Při soumraku se *mavky* houpu na větvích stromů a vábí k sobě junáky. Potom je ulechtají k smrti.  
(Kononenko 2011: 211)

Tento fragment démonologické pověsti se vztahuje hned k několika mytologicko-symbolickým pretextům: lokálnímu, temporálnímu a akcionálnímu. Hovoří o vztahu *rusalek/mavek* k živé přírodě a lidem. Zejména se jedná o kontakt s lidským světem, který nemá dobrý konec, v tomto případě *rusalky* mladíky přivábí a ulechtají k smrti. Vše se odehrává při stmívání – končí den, začíná noc –, opět vidíme hranici, tentokrát časovou, jež je vlastní době zjevování těchto démonologických postav. Povšimněme si také popisu prostředí, typického pro tyto bytosti – les a voda, prostor cizí lidem, tedy prostor „toho světa“.

Tenkrát, když se dívka styděla, tak dítě zničila – nějak jej ze sebe vydrala a někde zakopala. A to dítě potom roste a stane se z něj víla. A když je nějaký člověk šťastný, stane se, že od něj prosí víla křest. Když takový člověk potom uslyší hlas tohoto dítěte, vezme z levého palce krev, uchopí šáteček a začne křtít: „Jestli jsi dívka, křtím tě na Marii, jestli chlapec, budeš Ivan.“ Potom ten šáteček zahodí a on letí k tomu dítěti, kteří prosilo o křest. No a tak se může z vily stát člověk. Nejvíce se objevují víly na Ivana – na takovém hřišti si ta dítka hrají, zpívají a tancují.  
(Halajčuk 2016: 173)

V této lidové démonologické pověsti, která je dalším zástupcem širšího kulturního pretextu, se setkáváme s motivem vzniku *rusalky* z duše nechtěného dítěte. To bylo po potratu zakopáno na neznámém místě (v nesvaté půdě). Bez křtu, beze jména a bez řádného pohřbu se z duše stává *víla*, která se snaží od lidí vyprosit alespoň zlomek z toho, co by jí bývalo patřilo. Zde můžeme opět spatřit prolnutí mytologie a křesťanství – motiv *vily* prosící o křest. Rituál spojený s vyslyšením proseb *vily* spočívá v tom, že „šťastný člověk“ vezme ze svého levého palce krev a udělá kříž na šátku, přičemž pojmenovává duši *vily*. Proč zrovna z levého palce? Levá strana nás



odkazuje k něčemu nedobrému a nebezpečnému (Žajvoronok 2006: 337). Jméno Marie zde má pravděpodobně odkazovat k panně Marii, k její čistotě a ctnosti, jež jsou nepokřtěným dětem vlastní. Ivan zase implikuje Jana Křtitele (ukrajinsky Ivan totěž co Jan). Ivan Kupala byl v křesťanství nahrazen Janem Křtitelem – právě na Ivana Kupalu se tyto víly scházejí na určeném místě, kde zpívají a tančí. Původ *rusalky* je zde pěkně popsán pomocí elementů archetypálního protikladu narození – nenarození a jejího dalšího vývoje v protikladu pokřtěný – nepokřtěný. Tradiční slovanský mytologický syžet, kdy se *rusalka* obrací na lidi s prosbou, aby byla navrácena v lidský svět, se v *rusalné* písni odráží jako seznam předepsaných úkonů, kterých by se měli smrtelníci po setkání s *rusalkami* držet. Tyto úkony jsou opět prolutím pohanských a křesťanských kulturních textů a mají vést k navrácení „zbloudilých duší“ do řádu lidského světa (rozumějme i křesťanského).

*Když jsou dívky rusalkami přistiženy v popíná-  
vých rostlinách blízko vody, jsou tázány: Pelyněk  
nebo petrželka? Když dívka odpoví pelyněk, ru-  
salky utečou, když řekne petrželka, je rusalkami  
za křiku „poď k nám, naše duše!“ ulehtëána.*  
(Kononenko 2011: 224)

S dalšími příklady interakce mytologicko-symbolických pretextů a posttextů, které se vztahují k *rusalkám*, se setkáváme i v této demonologické pověsti. Vodu jsme již několikrát zmínili jako archetypální element „cizího“, nebezpečného prostředí pro člověka a naopak „svého“, přirozeného pro *rusalku*. Popínavé rostliny jsou v ukrajinské kultuře tradičním symbolem panenství a také „svědkem dívčích slz a žalu – dívka, kterou opustil milý, pláče za hustými popínavými rostlinami“ (Žajvoronok 2006: 341). Pelyněk je symbolem žalu a bídného osudu, lidé věřili, že odhání nečistou sílu (Žajvoronok 2006: 465). Petrželka je v lidových představách obrazem dívky, spolu s pelyněkem také chrání před *vilami* a *rusalkami* (Žajvoronok 2006: 448). Máme tedy opět i zmínku o jedné z hlavních negativních činností *rusalky* – ulehtëání lidí. Zde sledujeme prolínání mytologicko-symbolických intertextů lokálních, vegetativních a akcionálních.

*Našemu Vasilovi sály víly z prsou krev. Proto  
jsme jej zavinuli do svatebního opasku a pod  
hlavu mu dali svatební šátek. Potom jsme kolem  
něj položili církevní ikony. Ten duch, zlý duch  
potom přestal malého mučit, ale začalo to u mě.  
Džálo se mi, jak kolem mě létají ptáci a lechtají*

*mě křídly, celou noc jsem nemohla spát. Ale po té  
noci už nechaly víly náš dům na pokoji.*  
(Halajčuk 2016: 171)

Uvedený úryvek je fragmentem popisu tradičního ochranného léčitelského obřadu proti negativním vlivům *víly* na člověka. V tomto lidovém příběhu se objevují *víly*, které sají malým dětem krev. Vidíme zde možnosti ochrany před nimi v podobě ochranných obřadových předmětů – je to svatební pásek (dlouhý pruh látky) a šátek, obojí mělo symbolický význam v přechodovém rituálu svatby. Používání církevních ikon proti zlým silám je opět důkazem prolnutí křesťanství s pohanstvím. Obraz ptáku je zde bez pochyby také spojen s intertextovými prvky, jež odkazují k činnostem *víly* (v souvislosti s lechtáním) (Žajvoronok 2006: 341). Najdeme také fragmenty pretextu o škození lidem ze strany *rusalky* a posttextové prvky popisující postup činu na obranu před jejími ničivými vlivy. S mytologicko-akcionálními elementy jsou těsně spojeny i fragmenty mytologicko-zoonymické symboliky (obraz ptáka s křídly je aluzí na lechtání člověka *rusalkou*).

#### LIDOVÁ RČENÍ

Lidovým rčením rozumíme lidová pořekadla, zařikávání a kletby jako ustálené výroky, které byly vytvořeny lidovou fantazií. Jsou to krátké ústní slovesné útvary, vyjadřující přání, hrozbu či rozkaz, směřovaný k nadpřirozené bytosti, síle či ochrannému předmětu, který má magicky vést k požadovanému výsledku. Mají podobu neměnné věty, vztahují se na konkrétní situaci.

*Nebýt cibule, česneku nebo vonných bylin, sebraly  
bychom matce právě narozeného synka.*  
(Vojtovyč 2007: 593)

Lidové rčení, které se na Ukrajině běžně traduje, kopíruje domnělá slova *rusalek*. Cibule, česnek i vonné byliny se odjakživa používaly na ochranu před zlými silami (Žajvoronok 2006: 631). Jedná se o rostliny, které mají pronikavý zápach. Svým výrazným aromatem mají odehnat od člověka vše zlé, tedy i *rusalky*. Obvykle se těmito rostlinami zdobí lidská obydlí během zelených svátků, kdy má svět duchů největší moc nad světem lidí. Ochranné atributy bychom mohli zařadit mezi symbolické fytonymické elementy reálné přírody, mající v magicko-mytologickém chápání světa ochrannou moc.

*Nechť není mámě dáno odpuštění, že jsem  
zemřela bez pokřtění!*

*Nechť není mámě dáno odpuštění, že tu chodím  
bez pokřtění!*

*Kéž máma nedosáhne království nebeského!  
Kdyby mě porodila, ještě bych na tomto světě  
byla.*

(Halajčuk 2016: 165)

V těchto lidových kletbách můžeme spatřit především akcionální mytologické intertextuální prvky, které vznikly v širokém slovanském kulturním kontextu pod vlivem křesťanství. *Rusalka* své matce vyčítá, že zemřela bez křtu, respektive že se ani nenarodila – její duše tak nemůže nabýt pokoje. Odplatou necht se duše matčina taktéž nedostane do nebe (Žajvoronok 2006: 629).

*Rusalky-víly, krásná děvčátka, dětičky nepokřtěné,  
dívky – chlapce nekradte, po žitě nedupejte, při  
měsíčku si hrajte, lidi na pokoji nechejte, do  
chalup nevstupujte, špatné dny nepřinášejte, zlo  
nám nečiňte!*  
(Vojtovyč 2014: 388)

Tento text je ukrajinským verbálním doprovodem starobylých ochranných magických rituálů proti *rusalkám*. Lidová zařikávání byla doprovodným jevem spojeným s ochranou proti vlivu *rusalek*, které se snažily o kontakt s lidmi, ne však v dobrém slova smyslu. Způsobovaly neúrodu a přivolovaly špatné časy (Žajvoronok 2006: 248). Motiv „nepokřtěných dětí“ nás opět odkazuje k difuzi pohanství a křesťanství. Měsíc zde evokuje atributy *rusalčina* mládí (Žajvoronok 2006: 349), ale také noc, kdy se objevují – noc můžeme opět vnímat v binární opozici svůj-cizí, lidský-ne-lidský. V uvedeném textu dominuje magicko-akcionální intertext, který postupně pojmenovává pro člověka nepříznivé činy *rusalek* na pozadí mytologicko-symbolického chápání světa Ukrajinci ve formě imperativu-zákazu.

#### ZÁVĚR

Cílem této stati bylo zjistit, jak se přenáší slovanská mytologie do ukrajinského prostředí a jak je v něm interpretována. V intertextuální analýze jsme si na materiálu slovanské mytologie a ukrajinské lidové tvorby představili *rusalku* jako mytologickou postavu žijící „mezi světy“, taktéž chápanou „mezi texty“ slovanské a tradiční ukrajinské lidové kultury. Zde se setkáváme s popisem vzhledu *rusalky* jako mladé, krásné, nevinné a nepokřtěné dívky. Odkazují k němu symbolické atributy: *zelená barva, věneček, chmel a popínavé rostliny, bříza, bílá košile*, tradiční ukrajinská „*namitka*“, *chrpa, dlouhé vlasy, symbol ptáka*. Důležitou roli v prostoru ukrajinského folkloru hraje také doba,

kdy se rusalky zjevují, jsou to tyto symbolické intertextuální prvky: *měsíc a hvězdy, smrákání, noc, Zelený týden, noc Ivana Kupaly, svatá neděle*. Důležité jsou pretexty, které souvisí s vymezením místa, jež je *rusalkám* vlastní – čili „*onoho světa*“ v binární opozici ke světu lidí: *mez, voda, pole (žito), les a stromy, mýtiny*. Činnost *rusalky* je vždy spojována s její touhou kontaktovat lidi. Odpovídají tomu následující mytologické symboly kontaktu s lidmi: *hádky, procházky po žitě, prosba o košili, prosba o křest, a msty lidem – vábení (tancem, zpěvem), ulechtání a prokletí, seslání zlých duchů, kradení dětí, vysávání krve*. V ukrajinské lidové tvorbě se objevují četné magické symboly ochrany před *rusalkami*: *máta, pelyněk, petrželka, cibule, česnek, „odylen-*

*-zilje“*, symbolické ochranné předměty: *svatební opasek a šátek, církevní obrazy, zákazy spojené s dobou zjevování rusalek*.

Aluzivní obraz *rusalky* jako virtuální reality v ukrajinské lidové tvorbě se vyvíjí na pozadí reálné přírody a faktů lidové kultury. *Rusalka* není člověk, ale pouze mytologické stvoření lidské podoby, má několik lidských i nelidských prvků. Přebývá mezi světem živých a světem mrtvých, proto se snaží proniknout zpět do lidského světa a opět získat svou lidskost. Lidé se jí v tom většinou snaží zabránit, protože představuje záhrobní život, který je pro lidi nebezpečný. V ukrajinském folkloru (*rusalné* písně, démonologické pověsti, lidová rčení) nalezneme zmínku o *rusalce/víle* v kontextu

s různými mytologickými a symbolickými pre-texty a posttexty. V různých žánrech ukrajinského folkloru se vyznačují různou intenzitou výskytu, avšak ve všech zanalyzovaných textech převažuje magicko-akcionální intertext: na pozadí popisu vzhledu, místa a času výskytu *rusalek* jsou nejdůležitější jejich činnosti, prostřednictvím kterých se snaží kontaktovat lidský svět.

Takovým způsobem získává archetypální obraz *rusalky* ve slovanské mytologii národní charakter ukrajinských lidových představ. Adaptuje se díky aluzivnímu obrazu poetických figur, které reflektují analogii s mytologickým systémem, jenž je ustálen v symbolické kultuře a kulturním textu Ukrajinců.

#### LITERATURA:

- Barthes, R. (1973). The Theory of the Text. In Young, R. (Ed.), *Untying the Text: A Post Structuralist Reader*. London, Boston: Routledge & Kegan, 31–47.
- Brouček, S., Jeřábek, R. (Ed.) (2007). Lidová kultura: národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska II, III. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky v Praze a Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně v nakladatelství Mladá fronta.
- Darmoriz, O. (2010). Mifologija. L'viv: LNU imeni Ivana Franka.
- Eliade, M. (2011). Mýtus a skutečnost. Praha: Oikoymenh.
- Eliade, M. (1998). Mýty, sny a mystéria. Praha: Oikoymenh.
- Gieysztor, A. (Ed.) (1986). Mitologia Słowian. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Głowiński, M. (1986). O intertekstualności. Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce, literatury polskiej 77(4), 75–100. Dostupné online: <http://bazhum.muzhp.pl/czasopismo/8/?idno=11319>
- Halajčuk, V. (2016). Ukrajins'ka mifologija. Charkiv: Klub Simejnoho Dozvilja.
- Hejštór, A. (2015). Slovjans'ka mifologija. Kyjiv: Vydavnyctvo „KLIO“.
- Hodrová, D. (2003). Text mezi texty. Česká literatura 51(4), 537.
- Homoláč, J. (1996). Intertextovost a utváření smyslu v textu. Praha: Karolinum.
- Jung, C. G., Plocek, K., Barz, H. (Ed.) (1997). Archetypy a nevědomí. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Kerényi, K. (1995). Věda o mytologii. Brno: Tomáš Janeček.
- Kononenko, O. (2011). Ukrajins'ka mifologija ta kul'turna spadščyna. Charkiv: Folio.
- Kulcsár, Z. a kol. (1973). Světové mytologie: nábožensko-mytologické systémy národů světa. Praha: Orbis.
- Luffer, J. (2014). Katalog českých démonologických pověstí. Praha: Academia.
- Máchal, J. (1907). Bájesloví slovanské. Praha: Nákladem J. Otty.
- Moszyński, K. (1967). Kultura ludowa Słowian I. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Niederle, L. (1953). Rukověť slovanských starožitností. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Perelomova, O. (2008). Linhvokul'turni kody intertekstual'nosti ukrajins'koho chudožn'oho diskursu: diachroničnyj aspekt. Sumy: SumDU.
- Profantová, N., Profant, M. (2004). Encyklopedie slovanských bohů a mýtů. Praha: Libri.
- Schahadat, S. (1999). Intertextovost: čtení – text – intertext. In Pechlivanos, M., Rieger, S., Struck, W., Weitz, M. (Eds.), Úvod do literární vědy. Praha: Herrmann a synové, 357–367.
- Šindlářová, I. (2003). Mýty a báje starých Slovanů: božstva, svatyně, bájesloví, tradice. Olomouc: Fontána.
- Šrámková, M. (1997). Slezsko a jeho slovesný folklor. Ostrava: Ostravská univerzita.
- Váňa, Z. (1990). Svět slovanských bohů a démonů. Praha: Panorama.
- Vojtovyč, V. (2007). Antologija ukrajins'koho mifu: Potojbiččja. Ternopil': Bohdan.
- Vojtovyč, V. (2014). Mify ta lehendy davn'oji Ukrajiny. Ternopil': Bohdan.
- Žajvoronok, V. (2006). Znaky ukrajins'koji etnokul'tury. Kyjiv: Dovira.