Karpatské tradice v balkánské perspektivě: etnolingvistické aspekty

A. A. Plotnikovová, J. S. Uzeňovová

Ostravská univerzita –
Ústav slavistiky Ruské akademie věd
Ostrava, 2018

OSTRAVSKÁ UNIVERZITA

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Plotnikovová, Anna Arkad'jevna
[Karpatskije tradicii v balkankoj perspektive. Česky]
Karpatské tradice v balkánské perspektivě : etnolingvistické aspekty / A.A. Plotnikovová, J.S. Uzeňovová ; překlad z ruštiny: Anna Vjačeslavovna Amelinová. -- Vydání první. -- Ostrava : Ostravská univerzita ; [Moskva] : Ústav slavistiky Ruské akademie věd, 2018. -- 248 stran
Anglické resumé
ISBN 978-80-7599-015-0

81:39 * 81'28 * 39 * 81:316.7 * (4-191.2)+(4-11) * (495/498) * (048.8:082)
- etnolingvistika -- Karpaty (pohoří : oblast)
- etnolingvistika -- Balkánský poloostrov
- areální lingvistika -- Karpaty (pohoří : oblast)
- areální lingvistika -- Balkánský poloostrov
- lidová kultura -- Karpaty (pohoří : oblast)
- lidová kultura -- Balkánský poloostrov
- jazyk a kultura -- Karpaty (pohoří : oblast)
- jazyk a kultura -- Balkánský poloostrov
- Karpaty (pohoří : oblast) -- etnografie
- Balkánský poloostrov -- etnografie
- kolektivní monografie

81 - Lingvistika. Jazyky [11]

Recenzenti:
PhDr. Alexandra Navrátilová, CSc.
prof. PhDr. Marta Pančíková, CSc.

© Anna Arkaďjevna Plotnikovová, Jelena Semjonovna Uzeňovová, 2018
© Ostravská univerzita, Filozofická fakulta
a Ústav slavistiky Ruské akademie věd 2018
ISBN: 978-80-7599-015-0, 978-5-7576-0415-2
DOI 10.31168/0415-2

Obsah

6 Úvod. Etnolingvistické zkoumání Karpat v balkánské perspektivě (A. A. Plotnikovová, J. S. Uzeňovová)

ZÁPADNÍ KARPATY

42 Celokarpatský dialektologický atlas a současné entolingvistické výzkumy karpatsko-balkánského regionu (J. S. Uzeňovová)

54 Tradiční kultura středního Slovenska (J. S. Uzeňovová)

60 Slovenská lidová tradice v etnolingvistickém zkoumání Karpat a Balkánu (A. A. Plotnikovová)

JIŽNÍ KARPATY

70 Rumunské Karpaty (A. A. Plotnikovová)

86 Rumunské březnové syžety (A. A. Plotnikovová)

102 Svátek sv. Trojice v karpatsko-balkánské zóně (A. A. Plotnikovová)

VÝCHODNÍ KARPATY

114 Regionální zvláštnosti svatebního obřadu ukrajinských Karpat: karpatsko-balkánské paralely (J. S. Uzeňovová)

124 Zákazy a předpisy v tradiční kultuře Zakarpatí (vesnice Koločava Mižhirského okresu Zakarpatské oblasti) (J. S. Uzeňovová)

134 Zakarpatská lidová mytologie (A. A. Plotnikovová)

144 Závěr. Etnolingvistické výzkumy karpatského regionu jako zdroj poznání etnokulturních procesů (V. Vilímek)

152 Seznam fotografií

153 Seznam map

154 Seznam zkratek

156 Резюме

160 Summary

164 Fotopříloha

202 Jmenný rejstřík

204 Místní rejstřík

212 Předmětový rejstřík

222 Bibliografie

242 O autorkách

ÚVOD. ETNOLINGVISTICKÉ ZKOUMÁNÍ KARPAT V BALKÁNSKÉ PERSPEKTIVĚ

V současné době, kdy je ve výzkumu tradiční duchovní kultury rozšířeno používání etnolingvistických metod [Толстой, Толстая 2013; Толстая 2010], začalo být možné důkladné zkoumání různých karpatských kulturních fenoménů, zejména těch, které se vyskytují v příslušných jazycích a dialektech. Protože karpatská kulturně-jazyková jednota spojuje geneticky různé tradice, její chápání probíhá na základě již rozpracovaných přístupů balkánského jazykového svazu a balkánského obrazu světa, jemuž jsou věnovány studie T. V. Civjanové, G. P. Klepikovové aj., např. [Цивьян 1990, Клепикова 2003]. Balkánská perspektiva je při zkoumání karpatských kulturně-jazykových procesů důležitá nejen z hlediska metodologie, ale i jako složka studií zaměřených na hledání karpatsko-balkánských kulturně-jazykových paralel a také na možnosti interpretace jejich vzniku, neboť velké množství těchto shod je spojováno s procesy osídlování Balkánského poloostrova Slovany, s migrací balkánských národů na sever (s tzv. valašskou kolonizací ve 14.–16. století) a se vzájemným ovlivňováním v oblasti jazyka a lidové kultury.

V ruské etnolingvistice jsou silně zakotveny areálové metody zkoumání jevů lidové kultury [СБФ 1986; Агапкина 2002; Плотникова 2004; Узенева 2010] vyjádřených v jazyce (jazykové termíny, obřadová slovní zásoba aj., o tom viz [Толстая 1989]), i těch, které jazykově vyjádřené nejsou, a to včetně roviny textové (pověrečná vyprávění, balady nebo jejich zvláštní motivy, verbální klišé aj.), rituálně magických jednání a předpisů atd. Starobylost těchto kulturních prvků již dávno není zpochybňována a porovnání jejich genetického základu přispívá k rekonstrukci dávných forem lidové kultury z hlediska jazyka a také symboliky a sémantiky samotných jevů. Tento aspekt zachycuje pětidílný etnolingvistický slovník Slovanské starožitnosti[1]. Areálové metody zkoumání navazující na výsledky kartografování a kulturologie[2] v etnolingvistice nejen že získaly status ilustrací rozšíření určitých jevů lidové kultury, ale staly se i nástrojem zkoumání balkánsko-slovanských areálů z hlediska jejich projevů a vzájemného ovlivňování (podrobněji viz [Плотникова 2004: 250–721]).

Terminologická slovní zásoba tradiční duchovní kultury představuje složitý objekt výzkumu, protože vyžaduje důkladné prozkoumání etnolingvistických charakteristik pojmů z oblasti lidové mytologie, kalendářní, rodinné a zemědělské obřadnosti, aby kartografované lexikální jevy byly srovnatelné mezi sebou svými prvky v jejich vztahu k denotátu[3]. Akademik N. I. Tolstoj navrhl zkoumání nejen izolex, ale i izodox – kartografických linií (hranic) rozšíření jednoho určitého jevu tradiční kultury (např. rituálu, obřadu, pověry, pověsti atd.) [viz např. Толстой 1995: 21–22]. V posledních desetiletích se stále více vyskytují kombinované etnolingvistické mapy, na nichž je zobrazeno jak rozšíření terminologické slovní zásoby národní lidové duchovní kultury (vč. sémantiky její vnitřní formy), tak i rysů samotného denotátu od minimálně formálního konstatování přítomnosti a/nebo nepřítomnosti vlastního obřadu či náboženských představ až po prezentaci detailních rysů. Podrobněji o etnolingvistických mapách a jejich typech viz [Плотникова 2008].

Etnolingvistické mapy prezentují různé konfigurace balkánsko-slovanských areálů, tendence jejich rozšiřování v určitých směrech a různé prostorové pokrytí se zahrnutím severobalkánské (rumunské) a také albánsko-řecké zóny. Problémy lokalizace jižních Slovanů v prostoru Balkánu nutně vyvolávají otázku kulturně-jazykových vztahů s jinými balkánskými národy. V rovině lingvistické a etnolingvistické kartografie je třeba považovat za důležité četné snahy o vytvoření „balkánského atlasu“. Nyní jeden z mnohých pokusů o jeho vytvoření (o těchto pokusech viz např. v úvodu k etnolingvistickému dotazníku [Плотникова 1996]) proběhl v rámci tzv. „pilotního“ projektu Malý dialektologický atlas balkánských jazyků (dále MDABJ) pod vedením A. N. Soboljeva. Atlasu, jenž vznikl v relativně krátké době [viz Домосилецкая, Плотникова, Соболев 1998] a v jehož rámci

[1] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Под общей ред. акад. Н. И. Толстого. Том 1–5. Москва 1995–2012.

[2] Viz např. sborníky 20. stol. na toto téma: *Ареальные исследования в языкознании и этнографии* (Ленинград, 1977; Ленинград, 1983), *Проблемы картографирования в языкознании и этнографии* (Ленинград, 1974).

[3] Bez odkrytí komplexu významných příznaků nelze určit, ke které třídě patří nějaká mytická postava v lidových představách. Např. pro kartografování jihoslovanských názvů čarodějnice (čarodějníka) je třeba projít všechny kontexty, v nichž se aktualizují rysy této postavy, aby ji bylo možné odlišit od jiných „podobných“ démonů – vědmy, mory („zmory“) nebo upíra.

v roce 2005 vyšel díl věnovaný etnolingvistice [МДАБЯ 2005]. Mnohé studie tohoto projektu představují důležité etnolingvistické výzkumy místa a role jižních Slovanů v balkánském okolí [viz Седакова 2007; Узенева 2008a; Узенева 2010]. Ve všech uvedených pracích se hodně pozornosti věnuje řeckým, albánským a tureckým paralelám, v menší míře možná vztahům východorománským (míníme tím bezprostřední sousedy jižních Slovanů – Rumuny, např. rumunské osady nejsou v MDABJ nijak zpracovány).

Aby se zaplnila některá „bílá místa" v etnolingvistickém zkoumání geneticky různorodé karpatské a balkánské kulturně-jazykové jednoty, proběhly roku 2006 nové výzkumy karpatsko-balkánského areálu [viz КБДЛ 2008; КБДЛ 2012; КБДЛ 2014]. Jestliže pro zkoumání balkánské etnokulturní a etnojazykové jednoty slouží jako pracovní termín už po mnohá desetiletí „balkánský jazykový svaz" a v posledních desetiletích „balkánský model světa" (T. V. Civjanová aj.), na karpatskou zónu je možné nahlížet i jako na severobalkánský areál (S. B. Bernštejn, G. P. Klepikovová), protože podle celé řady etnolingvistických a etnokulturních atributů tento areál tvoří strukturně složité karpatsko-balkánské kontinuum. Potvrzují to i údaje Celokarpatského dialektologického atlasu (dále CKDA), který zahrnul karpatskou i balkánskou zónu. Společnými pro etnokulturní a etnolingvistické zkoumání karpatsko-balkánské zóny se nyní stávají takové pojmy, jako „mioritický prostor" a „území mistra Manojla". První je spojen s unikátním jevem rumunského folkloru – baladou Miorica, v níž je vyjádřena pro Balkán typická představa oběti ve spojení s okolní přírodou; druhý je vytvořen na základě společného syžetu: rum. Mistr Manole, maď. Mistr Kelemen, srb. Mistr Manojl, Stavba Skadaru, bulh. Zazděná nevěsta a řec. Artský most. Interpretace vzniku jevů v jazyce a kultuře společných pro karpatskou typologickou jednotu nevyhnutelně vyžaduje analýzu sousedících tradic, a to především balkánských, ale také východo- a západoslovanských. To se týká zejména problémů „karpatské migrace Slovanů" v pozdně praslovanské době a zpětného posunu balkánských národů na sever ve středověku (lingvistické studie V. M. Illiče-Svityče, S. B. Bernštejna). Zkoumání procesů tvoření podobných (a často i jednotných) nebo protikladných

jevů v karpatsko-balkánské zóně vyžaduje lingvogeografický přístup k dialektickým faktům jazyka a kultury. V tomto případě jsou obzvlášť důležité principy odhalení kulturních dialektů, založené v etnolingvistických pracích N. I. Tolstého.

Aplikace lingvogeografického přístupu na kulturní a jazyková fakta probíhá na základě terénních výzkumů pomocí etnolingvistického dotazníku [Плотникова 1996]. Tento dotazník zahrnuje otázky zformulované tak, aby se shromáždila terminologická slovní zásoba geneticky různých jazyků (princip „od významu k slovu") ale i extralingvistické údaje o reáliích samotných. Proto jsou do něj zařazena témata pro šetření o lidovém kalendáři, rodinné obřadnosti (narození, svatba, smrt) a lidové mytologii. Vypracovaná metoda dotazování předpokládá odhalení kulturních jevů nejzásadnějších pro zkoumanou tradici a navazující zjištění jejich lokálních pojmenování. Tyto terénní výzkumy aktivně prováděly A. A. Plotnikovová, J. S. Uzeňovová a mnoho jiných badatelů v balkánsko-slovanských regionech (v Bulharsku, Makedonii, Srbsku a Bosně v letech 1997–2013).

V posledním desetiletí se etnolingvistický dotazník úspěšně používal v regionech na sever od Dunaje, při terénním zkoumání slovanských a neslovanských tradic, tj. v zóně Jižních Karpat v Rumunsku, Východních Karpat na Ukrajině a na Slovensku, Západních Karpat na Slovensku, v severozápadním Maďarsku a jižním Polsku. Zkušenosti práce s etnolingvistickým dotazníkem na sever od Dunaje potvrdily výchozí předpoklad terénních výzkumníků (A. A. Plotnikovová, J. S. Uzeňovová, N. G. Golantová) o možnosti použití tohoto dotazníku, vytvořeného původně pro účely lingvogeografického zkoumání balkánského regionu, i v karpatské zóně. Pokračování ve výzkumu karpatské jednoty z kulturně-jazykového hlediska je zaměřeno na zjištění dialektické terminologické slovní zásoby lidové duchovní kultury a jí označovaných jevů v oblasti lidové mytologie, rodinné obřadnosti a lidového kalendáře na západoukrajinských, rumunských a maďarských vesnicích. V Celokarpatském dialektologickém atlasu (CKDA) a Karpatském dialektologickém atlasu (KDA) nejsou informace o slovní zásobě lidové duchovní kultury uvedeny dostatečně, a to jak z hlediska množství zkoumaných invariantních prvků, tak zejména z hlediska příslušných kontextů, kte-

rým se zvláštní pozornost nevěnovala. Kromě toho rumunské body prezentovány v CKDA pouze na základě rekartografovaných materiálů ze starších lingvistických atlasů.

Po ukončení práce na CKDA a publikaci chybějících bulharských materiálů vyvstal úkol pokračovat v karpatologickém zkoumání z etnolingvistického hlediska. Bylo nutné doplnit existující lingvistický materiál CKDA o údaje o tradiční duchovní kultuře obyvatelstva karpatsko-balkánského regionu. K tomu přispělo uskutečnění terénních etnolingvistických výzkumů: nehledě na publikované nejednotné fakty o duchovní kultuře Karpat, zobecňující práce v této oblasti neexistovaly. Aby se získal srovnatelný materiál vhodný pro kartografování, bylo nutné provést systematický sběr etnolingvistického materiálu podle jednotného programu. Tento materiál při používání strukturně typologického přístupu mohl poskytnout základ pro odhalení shod v oblasti tradiční kultury a stát se bází pro návazné rekonstrukce.

Terénní etnolingvistické údaje značně rozšířily spektrum zkoumané karpatské slovní zásoby. CKDA zahrnuje mapy, jejichž tematika se částečně prolíná s etnolingvistickými materiály. Míníme tím terminologickou slovní zásobu označující zvláštní svátky, rituály, účastníky obřadů a mytické postavy. Počet těchto map však není velký. Pátý oddíl Dotazníku CKDA je věnován příbuzenským vztahům, zvláštním svátkům, zvykům a hudbě. Čtvrtý díl CKDA obsahuje i řadu kulturních jevů. Např. materiály o oslavách Vánoc (mapy 1 Vánoce (svátek), 2 ⁺polaznik; ⁺polaznička); názvy her a schůzek mládeže, besedy (mapy 3 ⁺IGra, 4 Besedy – večerní schůzky dívek, žen (pro práci, předení)); názvy mytických postav (mapy 5 ⁺bosor- fem.; ⁺bosor- mask., 6 ⁺stRIg-); předmětů a loků z oblasti pohřební obřadnosti (mapy 7 Rakev, 8 Hřbitov).

Několik map spojených s rodinnou a svatební obřadností obsahuje 3. díl CKDA. Jsou to mapy 50 Nemanželské dítě, 51 *kopil-, 52 Kmotr, 53 Kmotřenec (obecný název), 56 Porodní bába, 58 Nevěsta (vdávající se dívka v den svatby), 59 Ženich v den svatby, 60 Kamarádka nevěsty v den svatby, 61 *zestra ‘věno’. Část materiálů o duchovní kultuře nebyla kartograficky zpracovávána.

Dokonce i jen výběrové šetření zóny slovenských a ukrajinských Karpat poskytlo viditelné výsledky, tzn. že metoda výběru zvláštních vesnic reprezentujících regionální dialekty je pro analýzu poměrně efektivní. Během expedic byly zjištěny a upřesněny určité balkanokarpatismy jak lexikální, tak i etnokulturní (*polazník* ‘první návštěvník na Vánoce/Nový rok a obřady s ním spojené’[4] , *striga* ‘čarodějnice’, *víla* ‘ženská mytická postava vyskytující se v lese, v horách’[5] , stopy pověsti o „březnové stařeně“ s motivem petrifikace, zaznamenané v pojmenováních horských vrcholů typu *Baba*), a vlastní karpatismy, tj. lexémy nebo jevy nevyskytující se mimo zónu Karpat (*Kračun/Krečun* ‘Vánoce, novoroční chléb’, *bosorka* ‘čarodějnice’, *černokněžník* ‘člověk s magickými schopnostmi zastavovat/způsobovat bouřku, krupobití’, „*dvoudušníci*“ ‘lidé s dvěma dušemi/srdci a nadpřirozenými schopnostmi’).

Sebraný terénní etnolingvistický materiál v řadě případů umožňuje upřesnit hranice areálu rozšíření pojmenování: Např. mapa 1 Vánoce 4. dílu CKDA odhaluje výrazné areály rozšíření termínu typu ⁺*Kračun* v maďarských, rumunských a moldavských dialektech. Hranice rozšíření vede přibližně po jižní hranici Slovenska s Maďarskem. Tento termín se podařilo zjistit ve slovenské vesnici Heľpa, ležící uprostřed Slovenska (Horehroní), což v CKDA chybí (Heľpa nebyla zařazena mezi zkoumané obce středního Slovenska). Přítomnost termínu *kračun* na tomto území posouvá horní hranici rozšíření lexému dále na sever středního Slovenska.

Na mapě 2 CKDA je jedním z kartografovaných prvků malý smrček *po(d)łaznicka*, který se věší pod strop na Vánoce, nebo větev, s níž se chodí koledovat. Tyto lexémy uvádí mapa hlavně na území jižního Polska. Naše údaje poskytují pro tuto mapu dodatečný materiál: v Heľpě (střední Slovensko) je zaznamenán termín *polaznička*, který označuje smrček visící o Vánocích nad stolem.

Zjištěné údaje poskytují nové poznatky o sémantice kartografovaných lexémů. Na stejné sémantické mapě 2 CKDA „polaznik“ nejsou demonstrovány všechny významy lexému. V Zuberci na Oravě (severní Slovensko) jsme zaznamenali termín *polazník/y* ‘dlouhý prut/pruty, s ni-

[4] Srov. [Усачева 1978].

[5] Tento lexém je široce rozšířen mezi jižními Slovany (slovin., chorv., *vila*, srb. *вила*, bulh. *самовила*) [Толстая 1995: 369–371; Плотникова 2004: 614, mapa II-3-1a].

miž přicházel do domu pastýř'. Tento význam slova „polaznik" není na mapě zachycen, na rozdíl od významů: 'muž, který první přichází s blahopřáními na Štědrý den, Vánoce, Nový rok'; 'koledník'; 'malý smrček, jenž se věší pod strop na Vánoce'; 'zvíře, které přiváděli do domu na Vánoce'.

Materiály získané expedicemi zesilují sémantickou amplitudu zvláštních lexikálních karpatismů, např. pro lexém *Kračun*, který má ve CKDA význam 'Vánoce'. V Zakarpatí se termín *кречун/кричун* (vesnice Koločava) a керечун (vesnice Toruň) se používá pro označení vánočního chleba. Např. ve vesnici Toruň chléb *керечун* stál s na něm zapálenou svíčkou na slavnostním stole v předvečer svátku a uschovával se v domě do Nového roku (sv. Vasila), kdy ho dělili mezi celou rodinu. Z chleba odtrhávali po kousku ze čtyř stran křížem a dávali dobytku, aby byl zdravý. První koledník, který přišel do domu, ho odnesl ke studni, aby ho „omyl", a pak vrátil do domu. V Koločavě *кричун* týden po svátku kutáleli po domě a věštili: jestli spadne obráceně, hospodář do roka zemře.

Mezi úkoly, jež se dostávají do popředí, patří odhalení shodných a kontrastních jevů v oblasti dialektické slovní zásoby tradiční kultury, ale i samotných označovaných kulturních reálií, podle možnosti se zaznamenáním motivů a syžetů pověrečných vyprávění ve formě vyprávění (narativních textů). Např. už během prvních expedic byly objeveny v karpatsko-balkánské zóně jednotné syžety o nevyhnutelnosti předpovědí démonů určujících osud (smrt během svatby na zakleté studni; oženění se s dívkou, jejíž osud vyslechl muž), o poznání ženou vlastního manžela ve vlkodlakovi (nebo vampýru-lykantropovi) podle nití (kousku oděvu) v zubech vlkodlaka (psa) apod. Z prvních expedic vyplývají některé předběžné předpoklady geografických zákonitostí shodných jevů: kulturní dialekty bývalé východní Haliče (současné huculské) mají paralely v centrální zóně jihoslovanského areálu (západní Srbsko, severovýchodní Bosna, jižní Slavonie, Posáví), zjištěné na základě dialektické terminologické slovní zásoby lidové duchovní kultury, přičemž v zakarpatských kulturních dialektech verchoviny jsou viditelné kulturně-jazykové prvky zaznamenané v srbsko-bulharském pohraničí (východní Srbsko a západní Bulharsko; podrobněji viz [Плотникова 2013: 303–314]). Tyto shody potvrzují výsledky výzkumů S. L. Nikolajeva na jiném lingvistickém materiálu [viz Николаев 2008].

Zvláštní místo v terénních výzkumech zaujímají jihorumunské kulturní dialekty (území rumunského Valašska), které v celé řadě případů tvoří nepřetržité kontinuum s částí severobulharských dialektů a severovýchodních srbských dialektů (jihorum., severobulh. *Caloian*, 'obřad vyvolávání deště', 'soška z hlíny pohřbívaná v dobách sucha'; jihorum. *căluşar(i)*, severobulh. *калушари*, 'léčitelé, konající kruhový obřad na sv. Trojici'; rum. *ursitoare* 'mytické postavy předpovídající osud', severobulh. *орисници* se stejným významem atd.). Možné jsou i jiné varianty konfigurace areálů v karpatsko-balkánské zóně: např. společný východobalkánský areál lidových představ o mytických postavách v podobě hezkých dívek zanechávajících po nočním tanci stopy ve tvaru neobvyklého kruhu trávy (spálené nebo husté atd.) (*rum. iéle(le)* 'ony' (*fem.*), srb., chorv., slovin. *vila*, maked., bulh. *самовила*, bulh. *самовила, самодива*) nebo celobalkánský areál vyvolávání deště (rum. *paparuda*, bulh. *неперуда*, *неперуга*, *додола*, srb. *додола*, alb. *dodola*, řec. *pipiruna*), přitom pojmenování jako rum. *paparuda* tvoří východní areál balkánských názvů obřadu. Jedním s častých úkolů terénních výzkumů je také zjištění míry zachovalosti jak terminologie, tak i archaických kontextů provádění určitého rituálu a představ o mytických postavách, poněvadž lidová mytologie a pohřební obřadnost jsou ty oblasti tradiční kultury, které se v případě nevyhnutelných vzájemných kontaktů dvou nebo více etnik reprezentují jako nejpříznačnější z hlediska zachování autentičnosti tradice.

Probíhají práce na interpretaci příslušných kulturně-jazykových areálů, což je úkol, jenž se aktualizuje při použití údajů archeologického kartografování (pokud jsou k dispozici), a také izopragmat ve vztahu k jevům materiální kultury určitého historického období. Nehledě na to, že tento úkol v žádném ze zmíněných výzkumů zatím nebyl uložen (výjimkou jsou některé základní závěry tykající se archaiky a inovací zkoumaných jevů), jsou v tomto směru podnikány pokusy o porovnání map příslušných areálů s údaji známými z jiných zdrojů z dalších oblastí

vědy [Плотникова 2004; Плотникова 2008]. Mimo to shromáždění údajů o tradiční duchovní kultuře a jejích jazykových reflexích s prezentací na etnolingvistické mapě nepochybně přispívá k pokroku v oblasti areálové etnolingvistiky a metakartografie.

Areálové etnolingvistické zkoumání balkánsko-slovanských a širších jihoslovanských tradic na jedné straně, a vlastních balkánských tradic (jazyky a dialekty, tvořící balkánský jazykový svaz) na straně druhé má nyní důkladný základ pro porovnání získaných fakt s karpatskými etnolingvistickými údaji. Proto se pro zkoumání karpatských tradic (rumunské, západoukrajinské, slovenské, maďarské) používá stejný etnolingvistický dotazník, jaký byl dříve použit při terénním zkoumání balkánského areálu [Плотникова 1996]. Opora o jednotný program zajišťuje spolehlivou srovnatelnost výsledků.

Karpatské etnolingvistické informace byly sbírány v Jižních Karpatech (Munténie, Olténie, Gorj, Mehedinți a Vrancea v Rumunsku)[6], ve Východních Karpatech (Zakarpatí a Huculsko na Ukrajině, Rusíni na Slovensku)[7] a v Západních Karpatech (Malá Fatra, Orava, Liptov a Horehroní na Slovensku, Maďaři na Hontu na Slovensku, horský masiv Bakoňský les v severozápadním Maďarsku)[8]. Nejúplněji se etnolingvistické údaje podle dotazníku původně zaměřeného na balkánsko-slovanské areály podařilo sebrat v Jižních Karpatech (rumunské vesnice). Takový výsledek se očekával, avšak počet rumunsko-jihoslovanských kulturně-jazykových shod však překonal i nejodvážnější očekávání. Výjimečně důležité se staly etnolingvistické informace sebrané v Zakarpatí (Mižhirský okres a Huculsko), protože se v nich vyskytuje vysoký počet karpatsko-balkánských kulturně-jazykových shod, jejichž regionální diferenciace (Verchovina Mižhirského okresu a Huculsko) reflektuje kontrast ústředního a okrajového jihoslovanského areálu.

Slovenské a maďarské etnolingvistické terénní údaje také doplňují lingvogeografický seznam tzv. „karpatismů" a rozšiřují celkový obraz řady balkánsko-karpatských shod („karpatobalkanismů"). Připomeňme pojetí termínu „karpatismus" u S. B. Bernštejna a G. P. Klepikovové, např. „V praxi synchronních, včetně lingvogeografických,

[6] Expedice N. G. Golantové a A. A. Plotnikovové do Rumunska (2006–2012).
[7] Expedice A. A. Plotnikovové a J. S. Uzeňovové na Ukrajinu (2007–2008, 2011–2012), M. M. Valencovové a M. N. Tolsté k Rusínům na východní Slovensko (2014).
[8] Expedice J. S. Uzeňovové (2007–2009), M. M. Valencovové (2009, 2012–2014) na Slovensko, D. J. Anisimovové (Vaščenkové) do Maďarska (2009–2010).

výzkumů jsou všechny „karpatismy" specifické prvky, příznačné pro jazyky (popř. dialekty) karpatského areálu, bez ohledu na jejich původ (nebo bezprostřední zdroj iradiace)" [Бернштейн 2000: 232–233]. V souvislosti s termínem „karpato-balkanismus" je vhodné připomenout jeho běžné chápání v lingvistice: „je zřejmé, že při zkoumání karpatské situace s ohledem na balkánský materiál, tj. v rozsahu karpatsko-balkánského lingvistického prostoru, je účelně používat termín „karpato-balkanismy"…" – s tou významnou námitkou, že „v diachronních výzkumech se musí rozlišovat jak „karpatismy", prvky, jejichž původ se lokalizuje v karpatské zóně, tak i „balkanismy", celokarpatské prvky, jež vešly do původních jazyků areálu v důsledku migrace balkánského obyvatelstva ve středověku na sever od Dunaje" [Бернштейн 2000: 233].

Jižní Karpaty. Značná část etnolingvistického materiálu sebraného v Munténii[9], Olténii[10], Mehedinți a Vrancei (Rumunsko) koreluje s balkánsko-slovanskými i šíř s balkánskými údaji. Expedice roku 2009 do vesnice Polovragi a Baia de Fier (Gorj, Rumunsko)[11] rozšířila představy o tradičním rumunském Valašsku (v tomto případě oltén-ském). V tomto regionu byl zaznamenán obřad přivítání prvního hosta v předvečer Vánoc, přičemž rituální jednání hlavního účastníka obřadu (musel to být muž) odpovídá tradičnímu jednání „polazníka", známého v balkánsko-slovanské tradici: host posunuje pohrabáčem hořící uhlíky, aby „v domě bylo štěstí", aby zabezpečil prosperitu (*spor*) domu („Jako nehasnou uhlíky v peci, tak ať nezhasne „spor" domu"). Tamtéž je zaznamenán v Olténii vzácný novoroční obřad obchůzek chlapců „s pluhem" (*cu plúgu*), kdy účastníci (*plugări*) jdou se skutečným pluhem po ulicích vsi a dělají brázdu ve sněhu nebo v zemi. Tento obřad se shoduje s rituály imitace orby u jižních Slovanů (masopustní obřady „kukerů" u Bulharů a na západě jihoslovanského areálu – u Chorvatů a Slovinců).

V Gorji je zaznamenán i jiný novoroční zvyk nazývaný *sorcova* (z bulh.), rozšířený ve východní části jihoslovanského kulturně-jazykového kontinua, kde je označován rozvinutou terminologií odvozenou od +*surva*. V tomto případě se novými terénními informacemi potvrzuje nepřetržitý

[9] Viz na závěr dvou expedic vydané etnolingvistické materiály ve společné práci N. G. Golantové a A. A. Plotnikovové [Голант, Плотникова 2012]: vesnice Pietroasele, Merei, Mânzălești, Scorțoasa (Sărata-Monteoru, Dara, Grabicina, Meledic, Bâsceni, Trestioara, Jghiab, Izvoru Dulce).
[10] Viz [Голант 2008].

karpatsko-balkánský areál zvyku a terminologické slovní zásoby, která jej označuje (mapa a popis rozšíření termínu a zvyku v jihoslovanském prostoru uvádí [Плотникова 2004: 420–433]). V oblasti Gorje ne moc časté obchůzky „kalušarů“ měly ve vesnici Polovragi podobu tanců osob přicházejících z jiných vesnic *cu călúşu* ‘s kobylkou’. Tento obřad pokračuje na území Bulharska (bulharští *калушари*), kde se stejně jako v rumunské tradici koná na sv. Trojici (sv. Ducha). Samo pojmenování Trojického týdne *Rusálii* a také v Gorji známý zákaz v této době pracovat (*dácă lucrézi în Rusálii, te pocéşte* ‘jestli pracuješ na Rusálii, zmrzačí tě’) nacházejí početné paralely v balkánsko-slovanských regionálních tradicích.

Pro karpatsko-balkánský areál jsou typická zjištění z Polovragi o jarních zvycích *babele* (první 9 dní března, kdy se předpovídá počasí podle povahy různých žen ze vsi) a o březnových nitích (*mărţişoáre*), jež mají analogie v různých částech balkánsko-slovanského a balkánského kontinua: přitom se březnová doba zvaná „báby“ zaznamenává v přesně vymezeném makedonském areálu (včetně jižních zón východního Srbska a západního Bulharska), „martenice“ jsou známé na celém území Bulharska, Makedonie, Řecka a Albánie (názvy obřadní reálie se odvozují ve všech jazycích hlavně od názvu měsíce března).

K celobalkánským jevům v oblasti rodinné obřadnosti podrobně zapsaným v Gorji se musí zařadit zvyk opakovaného pohřbení zemřelého, nazývaného *a dóuă mormântáre, remormântáre, dezgropáre*, které se koná po sedmi letech od smrti. Hrob se otevírá, vytahuje se z něho rakev, koná se zádušní mše (rakev s pozůstatky stojí jednu noc v kostele), pak se rakev znovu nese na hřbitov, vyjímají se z ní kosti, kropí se olejem a vínem a skládají do pytle z bílého plátna. Typické balkánské syžety o narození dítěte „v čepci“ s nadpřirozenými schopnostmi se také vyskytují i v Gorji prostřednictvím představy, že dítě narozené „v čepci“ (*cu tichie*), bude zvláštním člověkem po celý svůj život: úspěšnějším, smělejším a že také bude moci zázračným způsobem otevřít jakékoli dveře.

V oblasti lidové mytologie jsou zřejmé balkánské paralely s v Gorji zaznamenanými mytickými postavami předpovídajícími osud dítěte: *ursătóri(le)*, *ursitóri(le)* či *ursătoáre(le)*, jejichž příchod ve formě tří žen

[11] Expedice se zúčastnily A. A. Plotnikovová a N. G. Golantová.

v bílých šatech se očekává třetí noc po narození dítěte. Není možné je uvidět, lze však uslyšet jejich hlasy, nebo může jejich rozhovor slyšet matka, porodní bába a podle určitých údajů i jakýkoli člověk, který se nachází ve stejné místnosti jako dítě. Během příprav k příchodu démonů obyvatelé v Polovragi dávají na stůl pohoštění – chléb, víno a ovocnou pálenku – a také různé předměty, poukazující na kýžené vlastnosti dítěte: knihu, tužku, pero (aby se dobře učilo), kleště nebo jiné nástroje (aby bylo dobrým hospodářem) atd. Chléb s cukrem a víno se příští ráno dělí mezi tři děti. Podobné kontexty „setkání“ s mytickými postavami předpovídajícími osud novorozeněte jsou známé i v srbské, bulharské, řecké tradici, a dokonce i u Slovinců.

Celobalkánské motivy jsou zaznamenány i u mytických postav, jež obyvatelé Gorje nazývají *ăle sfínte*, *céle sfínte* (dosl. ti svatí) nebo *sfíntele* ‘svatí’. Podle terénních údajů z vesnice Polovragi tyto postavy tančí v kruhu na kopcích a na těch místech, kde tančily, jsou na zemi vidět kruhy tvořené vyschlou trávou nebo hustě rostoucími malými houbami. Tanec těchto postav, jako i místo s jejich stopami, se označují termíny *hóră* nebo *joc* (oba termíny označují tanec a první z nich je na Balkáně velmi rozšířený). Nezřídka se připomíná, že *ăle sfínte* tančí tam, kde jsou zakopány poklady. Někde se věří, že se na takové místo nesmí šlapat. Člověk, který se octne o půlnoci poblíž místa, kde tančí *ăle sfínte*, a uslyší jejich hlasy (zpěv), se zblázní nebo bude paralyzován (pro označení podobného onemocnění se v Gorji používá výraz *te poceá*, dosl. mrzačí tě, znetvořují tě). Je zaznamenána i místní rumunská verze, podle níž se mytické postavy, jejichž noční hlasy způsobují nemoc, nazývají *éle* (dosl. ony – pl. fem.), zatímco *ăle sfinte* jsou dobří duchové a žádné nebezpečí od nich nehrozí[12]. Pro areálové zkoumání karpatsko-balkánského kontinua jsou také důležité údaje z Gorji o mytických postavách, nazývaných *băbíţe*, – démonech nemoci v podobě ošklivých žen (nebo mužů), škodících dítěti a způsobujících pláč. O dítěti, které nemohlo spát a pořád plakalo, říkali: *e lovít dinbăbíţe* ’uhodily ho *băbíţe*’. Za příčinu se pokládalo to, že matka dítěte porušila jeden ze zákazů stanovených pro rodičky, např. předla během prvních šesti týdnů po porodu. V takovém případě východosrbsko-západobulharský areál pojmenování *бабиџе* ‘démoni

[12] Viz také článek N. G. Golantové založený na terénních výzkumech lidové mytologie v Gorji [Голант 2010].

nemoci novorozence a/nebo rodičky' vykazuje důležité areálové shody na území Rumunska. Přesnější areálový obraz ukazující konfigurace areálů přispěje v budoucnu k osvětlení příčiny existence termínu v této zóně: jako faktum slovanského vlivu na románskou tradici nebo jako výsledek sekundárního jihoslovanského vlivu ve středověku v oblasti Jižních Karpat. Mnohé otázky původu určitých jevů v terminologické slovní zásobě lidové duchovní kultury a příslušných kontextech jejího fungování mohou být vyjasněny pouze při kartografování po husté síti materiálu sebraného v Karpatech.

Etnolingvistická expedice do komuny Ponoarele oblasti Mehedinți v jihozápadním Rumunsku uskutečněná N. G. Golantovou v roce 2010 objevila mnoho předtím v terénu nezaznamenaných rumunských zvyků a pověr podobných jihoslovanským: zvyk vítání prvního hosta (hlavně na sv. Barboru) – člověk, který vešel do domu, musí po nějakou dobu sedět nehnutě, aby slepice klidně seděla na vejcích (speciální termín pro prvního hosta zde neexistuje) a rituál prvního dojení ovcí přes chléb ve tvaru prstenu na sv. Jiří (analogicky ve východním Srbsku a Bulharsku). Kromě toho byly zapsány relikty už dříve zmíněného zvyku opakovaného pohřbívání – smuteční hostina po sedmi letech (*pomana de 7 ani*). Odpovídá srbským pověrečným vyprávěním o moru, pověsti o zbavení se moru představovaného ošklivou stařenou, pro niž vyrobili „morovou košili", a když ji dostala, mor odešel (na památku této události se slaví *vinerea ciumei* – pátek moru). V Mehedinți zaznamenaný název hala, označující žravého člověka nebo divoké či domácí zvíře (*mănîncă ca o hală* – žere jako hala), koreluje s balkánsko-slovanskými pověrami o nenasytnosti létajícího a úrodu ničícího draka jménem *hala* (srb., bulh.), srov. také významy lexému v jihoslovanských dialektech: 'nenasytný člověk', 'žrout'.

Během expedice N. G. Golantové v roce 2012 do vesnic župy Vrancea (Tulnici a Negrileşti) bylo zjištěno, že se zkoumaná tradice vyznačuje jak jevy společnými pro rumunskou tradici, tak i některými specifickými fenomény, jež dříve nebyly při terénním etnolingvistickém zkoumání Munténie a Olténie objeveny. Do první skupiny se řadí taková obřadní terminologická slovní zásoba, jako *întâi mártie* 'první březen'

(svátek začátku jara), *mărţişoare* 'červeno-bílé březnové nitě'; *copíl din flóri* (dosl. 'dítě z květů') 'nemanželské dítě'; *logodnă* 'zásnuby'; *dezgropáre* 'opakované pohřebení zemřelého'; *strigoi* 'upír'; *ursîtori(le)*, *ursitori(le)* 'sudičky' (přicházející k dítěti třetí den po narození) a mnohé jiné. V severobalkánském areálu byli vzácně zaznamenaní *zvârcolaci* (sg. *zvârcolac*) 'démoni žeroucí Měsíc' (v minulosti při zatmění Měsíce ženy bouchaly lžícemi do kovových kotlů apod., aby je vyděsily a oni nechali Měsíc na pokoji); *lunátici* 'děti narozené ve stejném měsíci, ale v různých letech jedné matce, a proto spojené pouty života a smrti na celý život' (je zaznamenáno, že když jeden z nich umírá, druhý, který zůstane naživu, musí rituálně roztrhnout své magické spojení se zemřelým a navázat vztah s jiným člověkem, narozeným ve stejném měsíci). Tyto a jiné etnolingvistické údaje z župy Vrancea odpovídají údajům[13] dříve zaznamenaným v župě Buzău a svědčí o lingvogeografické jednotě tradic za zlomu Jižních Karpat.

Východní Karpaty. První ukrajinsko-karpatskou expedici uskutečnila v říjnu 2007 J. S. Uzeňovová. Ve vesnici Usteriki v Huculsku (region Verchovina) byla zaznamenána v balkánském regionu (a šíř) známá pověst o tzv. „březnové" stařeně [Плотникова 2004: 121–133], která se vydala předčasně pást kozy do hor a zmrzla tam. Zaznamenán byl i pro Balkán důležitý motiv zkamenění (skála připomínající postavu ženy, s níž je pověra spojena). Ve vsi Usteriki jsou známé jarní očistné rituály zaměřené na ochranu lidí, domu a domácnosti před škodlivým působením zvířat, konkrétně hadů. Magické vyhánění hadů se provádělo na Zvěstování, kdy se zapalovala sláma uschovaná od vánoční večeře v čtyřech rozích domu a dům se tak „vykuřoval". Souvislost tohoto obřadu se Zvěstováním je příznačná pro řadu balkánsko-slovanských tradic, především pro tradici bulharskou (viz [Плотникова 2013: 92–95]). Charakteristické je také to, že v této vesnici je téměř stoprocentní vyplnění části substrátového lexikonu sémantického dotazníku sestaveného G. P. Klepikovovou pro potřeby MDABJ (podrobněji o první huculské expedici viz [Узенева 2008]).

[13] Viz [Голант 2008; Голант, Плотникова 2012].

V etnolingvistickém zkoumání Zakarpatí, zahájeném na podzim 2008 (vesnice Toruň spolu s poblíž se rozkládajícími vesnicemi Prislop a Titkovice v Mižhirjí), se pokračovalo v roce 2010. Nová expedice do vesnic Koločava a Nehrovec u řeky Tereble (realizovaná také A. A. Plotnikovovou a J. S. Uzeňovovou) značně doplnila údaje o této zóně a ukázala některé rozdíly mezi koločavskými a toruňskými lidovými představami v rámci jedné tradice. Byla zaznamenána lokální dialektická slovní zásoba spolu s příslušnými extralingvistickými kontexty, v níž se vyznačují pojmenování příznačná pro jiné tradice karpatského areálu: *крэчун* (*кречун*, *кричун*) 'novoroční chléb'; *курайстра* 'první mléko krávy'; *нанашка* 'kmotra'; *нанашко* 'kmotr'; *копыле* 'nemanželské dítě' (pokládalo se za šťastné pro hospodaření); *урочиты* 'uhranout' (severobalkánská analogie uvedených slov), „karpatismy" výjimečné lokalizací této terminologické slovní zásoby v Karpatech: *дводушник* 'chodící nebožtík'[14]; *борсоканя* (*борсоганя*) 'čarodějnice'[15]; *борсокун* 'kouzelník; člověk schopný proměnit se ve vlka' (jiný název *воўкун*) i původní „karpatismus" *шаркань* 'drak' (z maď.; obrovský drak prý nyní leží v zemi pod Koločavou a okolními vesnicemi: „Hlava v Nehrovci – ocas v horách").

V těchto vesnicích byly zapsány početné varianty pověrečného vyprávění s motivem rozpoznání člověka ve vlku, tj. vlkodlaka, podle kousku ženských šatů v zubech (podobné je u balkánských Slovanů – Srbů a Bulharů). Mytologická vyprávění o setkání s démony zobrazují ty funkce démonických postav, které jsou typické pro balkánský areál: čarodějnice sedlá člověka (*борсокане се на тобі носили* – o člověku se zvláštnostmi); *ночни́к*, *блудни́к* zavádí člověka v lese, „jde" s větrem; *повітру́ля* v podobě nebezpečného větru, víru unáší člověka; čaroděj vyvolává bouřku aj.

V roce 2012 expedice ve stejném složení prozkoumala přikarpatskou huculskou ves Zamahora ležící 25 km od rumunské hranice. Byla sebrána terminologická slovní zásoba lidové duchovní kultury spolu s extralingvistickými údaji příznačnými pro tuto archaickou huculskou tradici. Byly také zaznamenány blahopřejné vánoční písně (koledy); svatební písně zpívané během oblékání nevěsty („kněžny") k oltáři; ukolébavky (současně bylo zjištěno, že se všechny vyslechnuté písňové žánry zpívají na stejný motiv tzv. „kolomyjky", který je podobný rumunským lidovým písňovým motivům).

Mezi dochovanými archaickými zvláštnostmi jazyka a kultury vesnice Zamahora (zahrnující více než 1000 rodin žijících roztroušeně na rozsáhlém členitém terénu) je nutné zmínit terminologickou slovní zásobu lidové duchovní kultury. Zajímavé jsou dochované názvy a jazyková klišé spojená se svátkem Ivana Kupaly (svatojánskou nocí): *Иван* 'mladý javorový strom, stavěný a zdobený před domem'; *Ивана затикати* 'zvyk stavět a zdobit strom před domem' (přitom se větve javoru umísťují také na zahradě, „aby nikdo neuhranul zahradu a aby kroupy neponičily úrodu"), ustálené terminologické obraty pocházející z kultu předků *ґрiти дiда* 'dělat obchůzku domů ve středu během předvelikonočního týdne a vyzývat „hřát dědu"' (po této obchůzce domů dětmi večer muži na zahradách zapalují ohně) a mytologická slovní zásoba spolu s v Huculsku poměrně vzácnou sémantikou: *щазник (шчазник), шчазальник* 'čert; nečistá síla (také 'malý čertík vysezený z vejce pro získání bohatství'); *чугáйстер* 'skřítek'; *бiсиця* 'hezká lesní dívka dohánějící k šílenství zamilované muže' (zde se jako synonymum používá lexém *вiдьма*). Mezi ve vsi zapsané karpatismy je možné zařadit termíny spojené s ⁺bosor- (z maď. boszorkány 'duch zemřelého; čarodějnice'): *босорканя* 'ošklivá stará žena, jíž se straší děti' (prý ježibaba), *бусурканя, бусурканиця* (tak nazývají čarodějnici v sousední vesnici Zeljonoje). Byla zaznamenána slovní zásoba a frazeologie duchovní kultury mající jazykové paralely v jihoslovanských tradicích: *су́дци суде́ли* (mytické postavy sedící pod oknem při narození dítěte a předpovídající jeho osud); *чина́тор, чина́торник* 'čaroděj'[16]; *н'а́ўка (ма́ўка)* 'mytická postava zjevující se v pondělí po sv. Trojici' (scházejí se spolu, zpívají, procházejí se, „hrají si", provádějí lidem „špatnosti"; v této době se ženě, které zemřelo nepokřtěné dítě nebo která potratila, zakazovalo spát v poledne, jinak bude slyšet pláč zemřelého nemluvněte); *бабиці* 'nemoc novorozence; průjem'; *кола́стра (кула́стра)* 'první mléko krávy' aj.

V roce 2014 M. M. Valencovová a M. N. Tolstaja prozkoumaly ru-

[14] Viz [Левкиевская, Плотникова 1999].
[15] Podrobněji o karpatské slovní zásobě maďarského původu spojené s ⁺*bosor* viz [Усачева 2008].
[16] Podrobněji viz [Плотникова 2014: 14–15].

sínské vesnice Slovenska (Ruský Hrabovec a Ruská Bystrá v okrese Sobrance Košického kraje a také ves Ubľa v okrese Snina Prešovského kraje). Na Slovensku sebraný rusínský materiál o duchovní kultuře patří k východoslovanskému typu, má společný základ s terminologií lidové kultury ukrajinského Zakarpatí a Podkarpatí a také celkově shodné rysy s východoslovanskou tradicí. Během expedice byly objeveny karpatské rysy v terminologii prozkoumaného území, z nichž většina je známa i na území Balkánu: *poláznyk* 'první návštěvník na Vánoce'; *bosórka, bosorkáňa* 'čarodějnice'; *bosóroš* 'čaroděj'; *veščíca* 'zaříkávačka, léčila uhranutí a uřknutí'; *Kračún* 'štědrý den' a 'vánoční chléb'; *Rusálľa* 'sv. Trojice'; *vítornyk* 'duch větru, víru nebo bouřky'; *chmarnýk* 'duch vládnoucí bouřkami'; *čémer* 'nemoc žaludku způsobující bolení hlavy'; *púdžaťˊ* 'děsí (neosobní)'; *vorožýty* 'vykonával magická a léčebná jednání'; *vorožýľľa* 'zaříkávačka, která umí kouzlit'; *neľápšoj* 'chodící nebožtík', 'člověk se dvěma srdci'; *rudá pádaťˊ* 'déšť při slunci' (= příčina nemocí rostlin); *zastava* 'svatební prapor', *zástavnyk* 'účastník svatby, který nosí prapor'; *kurástra* 'první mléko po otelení krávy'; *pazdírˊ* a '*pazdeří*'; *planíta* 'osudná chvíle, stanovený čas', *šarkaň* 'muž, který se opil a zuří' (nehledě na změnu významu *šarkaň* 'létající had, drak'). V obřadnosti a pověrách mezi karpatsko-balkánské rysy účastníci expedice zařadili plným právem tyto: zákaz první den Velkého půstu o Fedorově týdnu rozdmýchávat oheň v peci, srov. příznakovost Todorova (Fedorova) týdne, zejména soboty, v souvislosti s pověrami o sv. Todorovi na Balkánu, zvyk „vít Fedora" u Huculů, srov. [Агапкина 2014: 21–24]; příkaz potírat krávu česnekem před prvním výhonem na pastviště; pověra o sletu čarodějnic na sv. Jiří za horou, kde se prý spolu praly; magické způsoby vyvolávání deště – vkládání části oblečení zemřelého do vody aj.

Západní Karpaty. Během etnolingvistické expedice do slovenské maďarské vesnice Ipeľské Uľany – Ipolyfödémes (2009) D. J. Anisimovovou (Vaščenkovou) byly zapsány obřady první návštěvy domu zvláštním hostem – pastýřem (*pa:stor*) – v den sv. Ignáce a na Vánoce, které mají mnoho společného s balkánskými: větev, s níž přichází pastýř „polazník" do domu, zde nazývanou *apro:sent* 'malý

svatý', *csorda:sh kuťa:ja* 'pastýřův pes', pastýř jí šlehal hospodyni po nohou, „aby byla čerstvější"; a potom větev stavěli do rohu místnosti a nechávali do koled. Také zde byly zaznamenány údaje o dvojích zásnubách („malé" – *kishlagzi* 'malá svatba', *kendőva:lta:sh* 'výměna šátku a „velké" – *ke:zfogo:* 'držení za ruce', *kendö:laka:sh* 'zabydlení šátků'), o opakovaném pohřbení zemřelého aj. viz [Анисимова 2012: 424–455].

Z oblasti maďarské vesnické lidové mytologie je nutné zmínit zejména maďarské *šarkan*' – létajícího draka, který se objevuje v létě v mraku, doprovázen hřměním a blesky, má tři ocasy, jimiž bije po zemi a ničí úrodu (vesnice Ipeľské Uľany – Ipolyfödémes, zaznamenáno D. J. Anisimovovou), což odpovídá srbsko-bulharskému motivu „požírání" úrody drakem přinášejícím na vesnici mraky nesoucí kroupy a nečas (srb., bulh. *ала*, maked. *ламја*). Je důležité podotknout, že *lexém šarkan*' maďarského původu se ve stejném významu stal pevnou součástí sousedních kulturně-jazykových tradic karpatského areálu (západoukr. *шаркань*, slov. *šarkan*') a severobalkánské zóny (rum. *şărkan*, chorv., slavon. *šarkanj*). Mytická postava nazývaná *šarkanj* je zaznamenaná v lidových pověrách a vyprávěních severní části jihoslovanského areálu – ve slavonských vesnicích Chorvatska a na báčských vesnicích Srbska. Podle údajů z Archivu Etnologického atlasu Jugoslávie uloženého na Univerzitě v Záhřebu „každý pozemek na zemi má svého „šarkaně", a ti bojují mezi sebou. Na území toho, kdo zápas prohraje, budou padat kroupy" (vesnice Vaška, okolí Slatiny [Arhiv EAJ, cJ 324]). Na severu Balkánu se vyskytuje i motiv blízký karpatskému, kdy atmosférického démona – draka – řídí zvláštní mytická postava podobná vládci větrů, čaroději, „černokněžníkovi": „*Šarkan* je drak, jenž žije pod oblaky. Když jde velký černý mrak, naši předci říkávali, že „jde šarkan". Na hřbetě šarkana jede „černokněžník". Jestli mávne šarkan ocasem, zničí všechno kolem sebe" (vesnice Selenča, okolí Bače [Arhiv EAJ, dM 423]). Samotný název *⁺šarkanj* jako označení mytického draka – asi démona počasí – tvoří zvláštní karpatsko-balkánský areál, který ve své balkánské části pokrývá pouze panonskou oblast (sever jihoslovanského areálu).

Etnolingvistická expedice D. J. Anisimovové (Vaščenkové) v roce 2010 do vesnic Sáska a Gyulakeszi (horský masiv Bakoňský les v severozápad-

ním Maďarsku) umožnila porovnání s dřívějšími sběry a také odhalení specifických rysů terminologické slovní zásoby a lidové duchovní kultury v Západních Karpatech. Obyvatelé obou blízko sebe ležících vysokohorských vesnic Sáska a Gyulakeszi mluví zadunajským dialektem maďarského jazyka (výrazně se odlišujícím od palóckého dialektu, jehož reprezentantem je obec Ipeľské Uľany – Ipolyfödémes). U zadunajských Maďarů, jako i u palóckých, byla zaznamenána podobná terminologická slovní zásoba duchovní kultury: *Kara:chon*' 'Vánoce', *kerest* 'kříž', *vi:zkerest* 'Křest' (svátek Tří králů), *na:s* 'svatba', *komata:l* dosl. 'kmotřin talíř' (pohoštění pro rodičku), *bosorka:n*' 'čarodějnice' aj. Chybí lexém *sha:rka:n*' 'drak', známý v tomto významu v palóckých vesnicích, *bosorka:njok* ve významu 'nečistá síla působící v době koledy', *morva:n*' 'chléb, který nevěsta dostává před svatbou', *druzhba:k* 'družbové posílaní do domu nevěsty' aj. Stejně jako u palóckých Maďarů byly zaznamenány obřady mající mnoho společného s balkánskými obřady první návštěvy domu zvláštním hostem – pastýřem (v obci Sáska na Nový rok): pastýř nese větev *apro:sent* 'malý svatý', jíž šlehá především hospodyni a potom i ostatní ženy v domě, aby „byly svěží" viz výše. Řada obřadů má zároveň své obdoby u západních Slovanů a v západoevropských tradicích: *bethlehemeze:sh* – obchůzky vesnice s maketou jeskyně a malými soškami symbolizujícími Krista, pannu Marii a tři krále; *buchu* 'loučení' – místní svátek s dožínkami; *regöle:sh* – dětské blahopřejné obchůzky na Masopust (Gyulakeszi) aj., viz [Ващенко 2014].

Na slovenských vesnicích v roce 2009 aktivně prováděly etnolingvistická zkoumání J. S. Uzeňovová s M. M. Valencovovou v okolí Martina v regionu Turiec, tj. střední Slovensko, na Malé a Velké Fatře[17] (vesnice Bystrička, Belá a Blatnica)[18], na Oravě, na Středním severním Slovensku na hranici s Polskem v Beskydech (vesnice Zuberec)[19], na Horehroní v oblasti Heľpianske Podolie (vesnice Heľpa a Šumiac). Vesnice Belá, Zuberec a Heľpa patří k středoslovenskému horskému typu vesnic založených na tzv. „valašském právu"[20]. Počínaje 17. stol. se „valašští" pastýři postupně začali zabývat zemědělstvím a spolu s chovem dobytka začali pěstovat krmné kultury. Tyto vesnice charakterizuje pastýřský způsob hospodaření známý na celém území západních Karpat a dochovaný téměř až do poloviny 20. století. Kombinace pastýřského a zemědělského typu kultur se projevila i v tradičním oděvu, stravě, architektuře, folkloru a zvycích.

Turčanské a oravské dialekty běžné v těchto vesnicích patří k severní skupině středoslovenských dialektů [Štolc 1994: 63–68], které prokazují nejsilnější shodu s jihoslovanskými dialekty [Куркина 1992: 209–210]. Tradiční duchovní kultura však vykazuje určité rozdíly hlavně v oblasti mytologie. Slovenská *víla* je antropomorfní ženská postava, mladá a krásná, má zvučný hlas, rozpuštěné vlasy, nosí bílý oděv a může se objevit o půlnoci u vody, kde *víly* tančily. Mohly být nebezpečné pro svobodné chlapce a rodičky před úvodem, což je sbližuje s jihoslovanskými *самовилами*. V záznamech se *víly* shodují svou funkcí s čarodějnicemi (strigami), jež se také scházely na mostě nad vodou, aby tančily, ale jen v noci na sv. Lucii 13. prosince (vesnice Belá). Pro označení čarodějnice se ve zkoumaných vesnicích vyskytují různé termíny: *striga*, *bosorka*, *vila* (okolí Martina), *striga*, *bosorka*, *bohinka*, *bohiňa* (Zuberec); poslední postava je příznačná pro západoslovanskou mytologii (Polsko a styčné pohraniční etnické zóny [Виноградова, Толстая 1994:20]), což není náhodou – Orava představuje severní oblast Slovenska na hranici s polskými Beskydami. Název *striga* tady zpravidla označuje čarodějnice odnímající krávám mléko pomocí kousku látky, přes niž ho cedí. Objevovala se v domě po otelení krávy a mohla se proměnit v ropuchu (vesnice Turce a Oravy) nebo kočku (Zuberec). Je zapsáno vyprávění o tom, že ropucha skákala v noci kolem koně a ten byl pak celý zpěněný, jako by na něm někdo jezdil, a měl spletenou hřívu. Stalo se to na místě, kde „*strigy* chodili" (Belá). Podle materiálů A. A. Plotnikovové se lexém *striga* ve významu 'čarodějnice' vyskytuje také na jihozápadě Slovinska [Плотникова 2004: 646, mapa II-3-3].

Je zaznamenán i karpatský název *černokňažník* (Zuberec), patřící k postavě v podobě mnicha v plášti s kapucí, který „vodil" po lese člověka, jenž zabloudil: srov. maďarské etnolingvistické materiály, kde se vyskytují podobné motivy vedle pro Karpaty běžného ovládání bouřky a krup. Termín je příznačný i pro ukrajinsko-karpatský region, kde *černokňažník* nazývali čaroděje, který ovládal bouřku a mraky (vesnice Toruň, Zakarpatí, zapsáno A. A. Plotnikovovou, J. S. Uzeňovovou v roce 2008).

[17] Za organizační podpory Zuzany Profantové, vědecké pracovnice Ústavu etnologie Slovenské akademie věd v Bratislavě.

[18] V roce 2007 s vědeckou pracovnicí Matice Slovenské Vierou Sedlákovou a vědeckou pracovnicí Etnografického muzea v Martině Hanou Zelinovou.

[19] V roce 2008 za přispění ředitele Muzea oravské dědiny v Zuberci-Brestové Richarda Janoštína.

[20] Podrobněji o osídlení území na základě valašského práva, konkrétně v Heľpě viz [Heľpa 1999: 16–17].

Na slovenských vesnicích Horního Hronu (expedice J. S. Uzeňovové a M. M. Valencovové v roce 2009) byly zapsány pověry o věštkyních osudu dítěte nazývaných *sudičky*; texty s motivy kruhového tance prováděného ženskými mytickými postavami (v tomto případě čarodějnice, jež je možné uvidět na sv. Lucii otvorem ve speciálně vyrobené stoličce): pověry a pověrečná vyprávění o ženských postavách shodujících se v základních rysech i pojmenováním s jihoslovanskými (slov., srb., chorv., slovin. *vila*). Nejvíce byla prozkoumána vesnice Heľpa [Валенцова 2012: 298–327], kde byly v slovní zásobě lidové kultury zjištěny karpatismy, jež se už staly při terénních výzkumech tradičními: *polaznička* 'novoroční stromeček, smrk'; *Kračun* 'Vánoce'; *šarkan*' 'létající drak' aj. Řada zde zaznamenaných atributů kulturně-jazykové tradice má analogie v širším karpatsko-balkánském areálu: *vila* je ženská mytická postava podobná jihoslovanské postavě vila (jsou zapsána pověrečná vyprávění o jejich kruhovém tanci, stopách v podobě vyšlapané trávy, schopnostech k smrti utancovat muže, jenž zabloudil v lese nebo v horách atd.); za zvláštnost této tradice je možné pokládat kontaminovaný obraz „polní rusalky" (*polna vila, rusalka*) žijící na poli a zjevující se dříve než padne rosa. Z hlediska karpatsko-balkánských shod jsou příkladné i názvy mytických postav a odpovídající pověry známé v Karpatech i na Balkánu: slavismus (odvozený od **sǫd-*) sudičky – věštkyně osudu dítěte při narození (srov. mapu rozšíření jmen vzniklých od **sǫd-* u Slovanů na Balkánu [Плотникова 2004: 694–711]) a romanismus *striga* 'čarodějnice', příznačný pro celý karpatsko-balkánský areál [viz Клепикова 1996].

V roce 2012 M. M. Valencovová prozkoumala liptovské vesnice Slovenska: Liptovské Revúce, Liptovskou Lúžnou a Liptovské Sliače. Shromážděný etnolingvistický materiál podle badatelky charakterizuje regionální jednotnost (středoslovenský kulturní typ) a specifické jsou pouze jenom údaje z Liptovské Lúžné zachycující ve větší míře oravské (severoslovenské) kulturní představy, tvořící jednotné kontinuum s polskými goralskými představami. V oblasti mytologie je zapsána terminologie a příslušné pověry o čarodějnici (*striga*, *bosorka*), moře (*mora*, *zmora*), víle (*víla*, *lesná víla*), bohynce (*bobinka*, *bohinka*),

premieni, světlonoši (*svetlá noc, svetlonos*), domácím hadovi (*domový had*), *zmokovi* nebo *pikulíkovi*, *vodníkovi* a skřítcích (*trpaslík*, *škriatok*). Během výzkumu bylo zaznamenáno, že v tomto regionu prakticky nejsou přítomny představy o vzdušných démonech ztělesňujících atmosférické jevy (*černokňažník*, *šarkaň*, *veterník*). Mezi karpatsko-balkánskými shodami v terminologické slovní zásobě lidové duchovní kultury byla zaznamenána řada termínů vyžadujících další zpracování jak z hlediska přejaté (nebo původně slovanské) slovní zásoby, tak i z hlediska karpatsko-balkánských (nebo celoslovanských) mytologických motivů: *v čepčeku sa narodilo* 'narodit se „v čepci"' (s paralelami v rumunské tradici podle způsobu označení plodového obalu; podle pověry jsou takovým lidem vlastní démonické rysy); *striga*, *bosorka* 'čarodějnice' (např. *strigy sa schádzajú na Salatín* – „strigy se scházejí na Salatíně"); *strigôň* 'čaroděj' (v příslušném karpatsko-balkánském kontextu: *chodil dievky cícať* = *dúsiť* 'chodil pít krev = rdousit dívky'); víla, lesné víly = divé ženky 'víla, lesní víly = divoké ženy'; *bosorky sa bijú* (dosl. 'čarodějnice se perou') – o silném větru, víru; *sudičky* = mytické postavy předpovídající osud dítěte.

V polských Karpatech byla prozkoumána lidová tradice regionu Spiš, přesněji Spišské Zamaguří (A. V. Gurou a M. V. Jasinskou v roce 2013 ve vesnicích Jurgów, Niedzica a Rzepiska, patřících v současnosti do Malopolského vojvodství)[21], která podle pozorování badatelů projevila mnoho společného se sousední spišskou tradicí Zamaguří na území Slovenska (prozkoumanou ve stejném roce M. M. Valencovovou ve vesnici Osturňa)[22]. Vedle celopolských rysů se (při určité izolovanosti spišské tradice) během expedice do Jurgówa a okolních vesnic objevily shody s jinými karpatskými tradicemi. Mezi karpatismy musíme vyznačit názvy čarodějnice – *strzyga* a *bosiorka* (jsou zapsána vyprávění, v nichž na Vánoce čarodějnice používá věci ukradené v cizích domech k poškozování zdraví jejich vlastníků a odjímání mléka krávám)[23]. Ke spišsko-balkánským paralelám patří název porodní báby *babica* v polském spišském dialektu, srov. rum., srb. a bulh. paralely; podrobněji viz [Плотникова 2013: 40–50]. Je také důležité zmínit i velký počet kruhových tanců, při svatebním obřadu

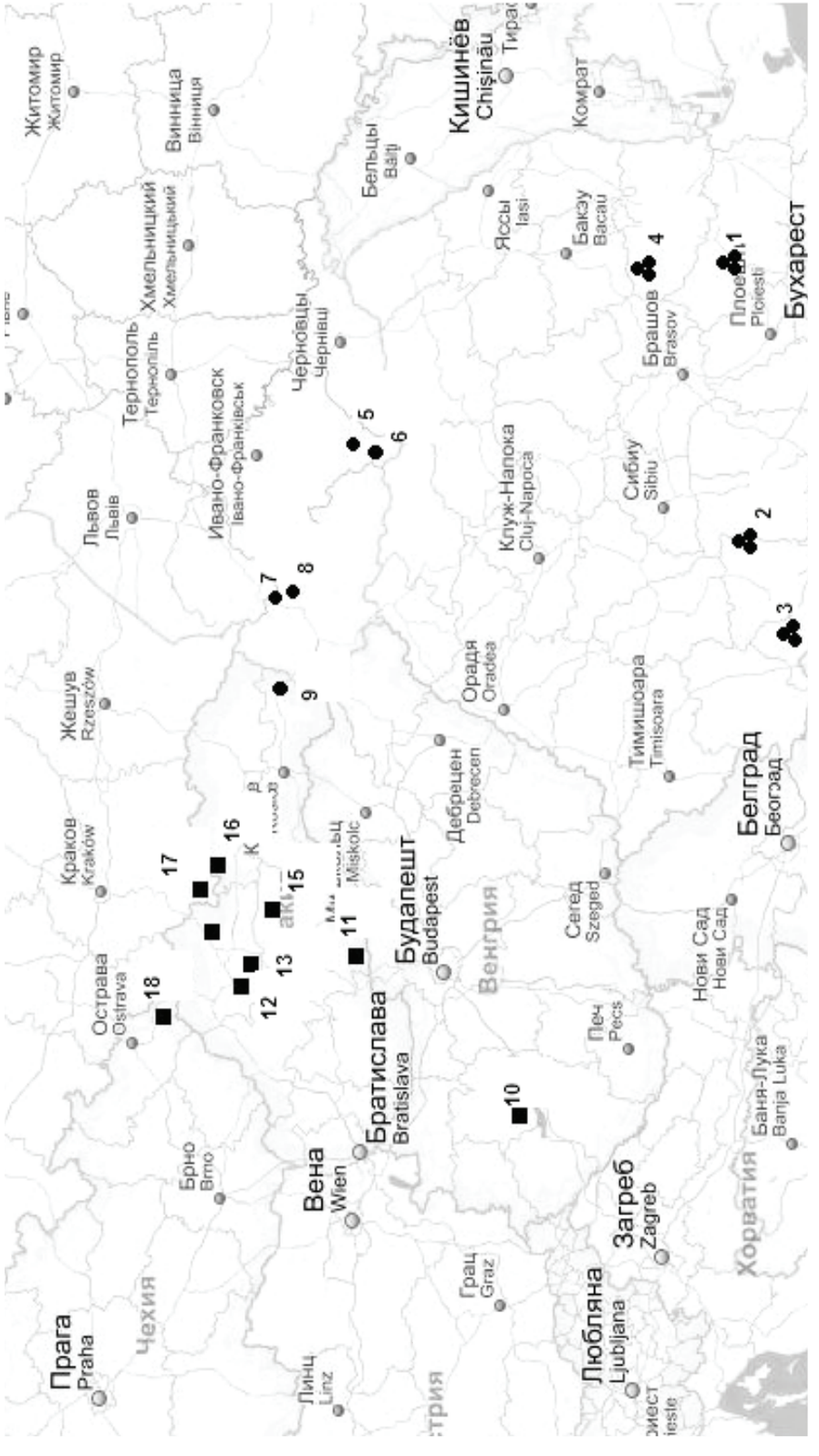
[21] Viz publikace výsledků expedic [Гура 2014; Ясинская 2014].
[22] Viz též její publikaci na základě sebraných terénních materiálů [Валенцова 2014].
[23] Podle materiálů referátu A. V. Gury „Tradice polské Spiše v karpatsko-balkánské perspektivě" na konferenci Etnolingvistická zkoumání Karpat a Balkánu: lidová kultura prizmatem jazyka (archaika a inovace) v roce 2013.

polské Spiše, což sbližuje polsko-spišské tradice především s jihoslovanskými, pro něž je na svatbách příznačné *коло* (srb.) nebo *хоро* (bulh., mak.). V nářečí polského Spiše se kruhový tanec nazýval *kółecko* (řidčeji *kółko* nebo *kółako*): *kółecko* tančili v předvečer svatby a na svatbě, podrobněji o tom a některých jiných karpatsko-balkánských shodách viz [Гура 2014: 165–167, 176–178].

V roce 2014 J. S. Uzeňovová[24] podnikla pilotní expedici do Českých Karpat, do vesnice Oldřichovice obývané etnickými Poláky a rozkládající se v pohraničním slezském regionu mezi Českem a Polskem 50 km od Ostravy a 7 km od Třince. Volba obce byla předurčena její základní povahou (polské dialekty obklopené českým prostředím) a zachovalostí lidové tradice, jako i lokálního dialektu (expedice probíhala během podzimního výročního „svátku úrody" *dožynki*). Zde je znám zvyk první návštěvy na Nový rok, kdy obzvlášť chránili dům před starými ženami a čarodějnicí (*čarodejnica*), které by mohly způsobit škodu na celý rok. Čarodějnice sbírala rosu z pastviny a tím odjímala mléko krávám. Ubránit se jí mohli, jen když nechávali ve chlévě sekeru ostřím vzhůru, o určitých svátcích kreslili na dveřích domu nebo chléva česnekem křížky. Termín, označující uřknutí (*urok*), jako i označení odstraňování, zbavení se uhranutí/uřknutí (*otčinjalo śe*), odvozený od slovesa *činić*, má své shody na Balkánu (Bosna) i v ukrajinských Karpatech (Huculsko). Vyskytuje se karpatsko-balkánský motiv považování za „šťastné" dítěte, narozeného v „čepci" (*v čepcu*) i pověry o zlém duchovi „moře" (*mora*) mučícím v noci novorozené děti a nechávajícím na jejich těle stopy v podobě modřin aj. Bylo také zaznamenáno, že mužský lidový kroj zde má řadu příznačných rysů spojujících ho s karpatskou oděvní tradicí původem z valašské kolonizace (široký kožený pastýřský pás, pláštěnka z vlněné plsti, hůl se sekerou, kožené *kyrpce*).

Etnolingvistické expedice v Karpatech, konané podle projektů Ruské Akademie věd (Karpatsko-balkánský dialektický reliéf: jazyk a kultura ve vzájemném působení v letech 2006–2008 a Karpatsko-balkánské územní dialekty: rekonstrukce tradiční kultury podle jazykových informací v letech 2012–2014), jsou zaměřeny na publikování velkého objemu informací, posbíraných podle jednotného programu, na odhalení společných karpatských a karpatsko-balkánských jevů v lidové kultuře a příslušné slovní zásobě a frazeologii, na porovnání získaných etnolingvistických údajů s výsledky už vytvořených lingvistických atlasů (CKDA a Karpatského dialektologického atlasu) a studií věnovaných zvláštním tématům z oblasti lidové kultury a ji obsluhující slovní zásobě. Mapa karpatských lokalit, prozkoumaných podle jednotného programu, se neustále rozšiřuje (viz mapa 1). Karpatistika jako zvláštní separátní oblast vědy a také v celku s balkanistickými studiemi představuje už rozvinutou tradici pro zkoumání jevů v karpatských tradicích, viz např. [Клепикова 2008: 357–361] má značný a zdaleka nevyužitý potenciál jak z hlediska synchronního zkoumání kulturně-jazykové situace v Karpatech a na Balkánu, tak i z hlediska rekonstrukce slovanských a indoevropských starožitností.

[24] Za podpory pracovníků katedry slavistiky Ostravské univerzity Jany Raclavské a Vítězslava Vilímka.



Jižní Karpaty

1. Region Buzău, vesnice komun Pietroasele, Merei, Mânzălești, Scorțoasa (Rumunsko)
2. Region Olténie, vesnice Polovragi, Baia de Fier (Rumunsko)
3. Region Mehedinți, vesnice Ponoarele (Rumunsko)
4. Region Vrancea, vesnice Tulnici, Negrilești (Rumunsko)

Východní Karpaty

5. Region Verchovina v Huculsku, vesnice Usteriki (Ukrajina)
6. Region Verchovina v Huculsku, vesnice Zamahora (Ukrajina)
7. Mižhirský okres Zakarpatí, vesnice Toruň, Prislop, Titkovice (Ukrajina)
8. Mižhirský okres Zakarpatí, vesnice Koločava, Negrilești (Ukrajina)
9. Košický kraj, okres Sobrance, rusínské vesnice Ruský Hrabovec, Ruská Bystrá (Slovensko)

Západní Karpaty

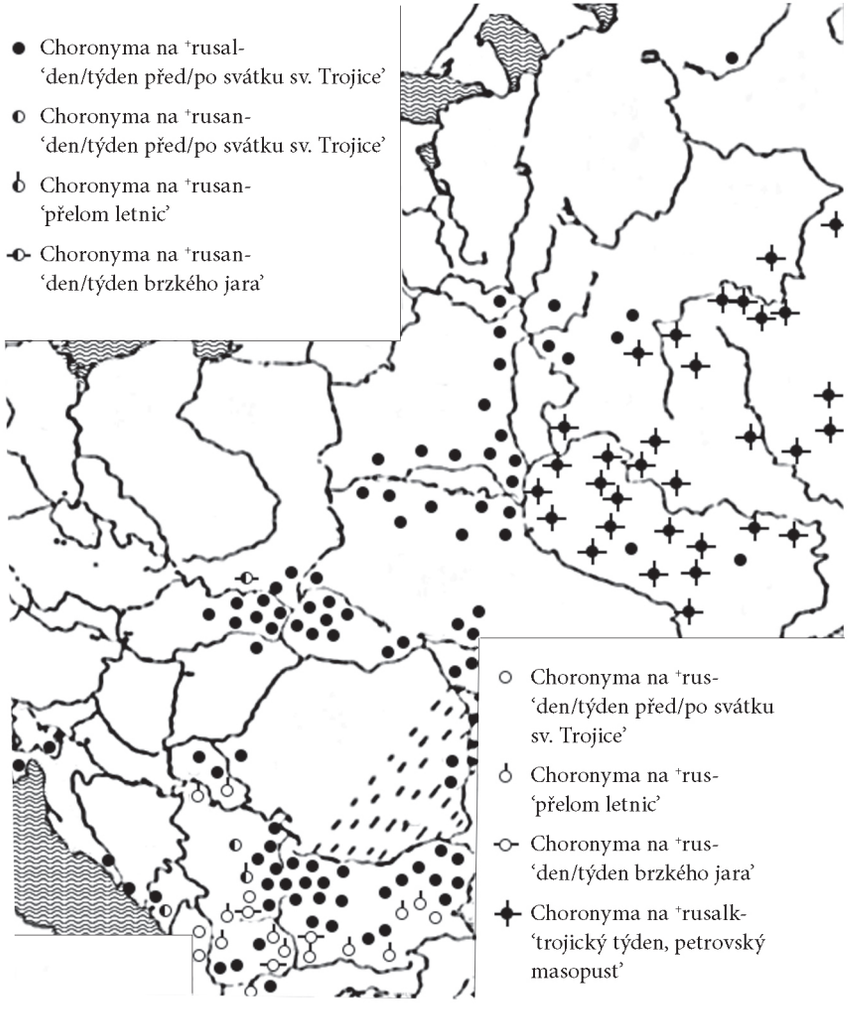
10. Horský masiv Bakoňský les, vesnice Sáska, Gyulakeszi (Maďarsko)
11. Okres Zvolen, maďarská vesnice Ipeľské Uľany – Ipolyfödémes (Slovensko)
12. Horský masiv Malá Fatra, oblast Turce, vesnice Belá a Bystrička (Slovensko)
13. Liptovské vesnice (Slovensko)
14. Region Orava, vesnice Zuberec (Slovensko)
15. Region Horehroní, vesnice Heľpa, Šumiac (Slovensko)
16. Zamaguří, vesnice Osturňa (Slovensko)
17. Spišské Zamaguří, vesnice Jurgów, Niedzica a Rzepiska (Polsko)
18. Beskydy, Těšínské Slezsko, vesnice Oldřichovice (Česko)

Mapa 1
Zkoumané karpatské vesnice
(Rumunsko, Maďarsko, Ukrajina, Slovensko, Česko)

Mapa 2
Rozšíření lexému +*Kračun* ‘Vánoce’
(podle mapy č. 1 Vánoce 4. svazku CKDA)

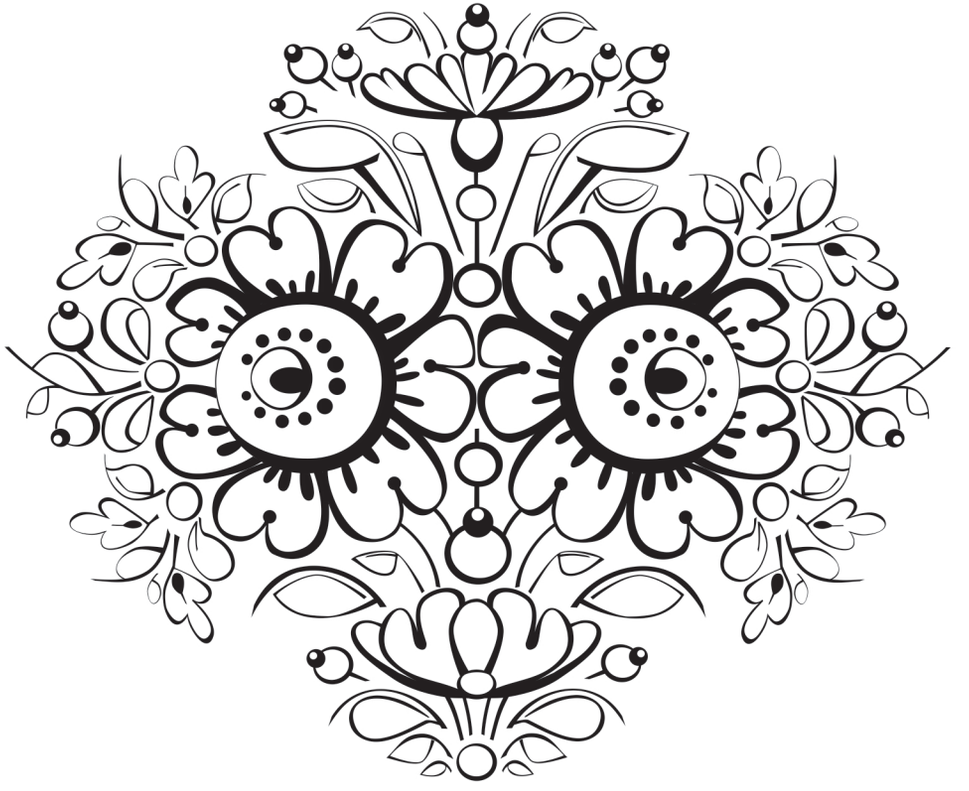
Mapa 3
Rozšíření lexémů s kořenem *⁺polaznik*
(podle mapy č. 2 4. svazku CKDA)

Mapa 4
Zkoumané regiony Slovenska
1 — Turiec, 2 — Orava; 3 — Horehroní



Mapa 5
Choronyma na +ruslal-/+rusan-/rus-
[Аґапкина 2002, 343]

ZÁPADNÍ KARPATY



CELOKARPATSKÝ DIALEKTOLOGICKÝ ATLAS A SOUČASNÉ ENTOLINGVISTICKÉ VÝZKUMY KARPATSKO-BALKÁNSKÉHO REGIONU

Celokarpatský dialektologický atlas byl dokončen v roce 2003 vydáním posledního sedmého svazku [ОКДА 2003]. Projekt atlasu prezentoval S. B. Bernštejn v referátu nazvaném Problémy interference jazyků Karpatsko-dunajského areálu ve světle údajů srovnávací dialektologie a předneseném roku 1973 na VII. Mezinárodním sjezdu slavistů ve Varšavě [Бернштейн 1973]. Jako výchozí teoretický podnět byla přijata představa o existenci lingvistického kontinua[25] karpatsko-balkánské mikrozóny, které tvoří dialekty příbuzných a nepříbuzných jazyků a které se zformovalo během dlouhotrvajících etnojazykových a interferenčních procesů. Byly vyjádřeny i cíle atlasu: „…odhalit… shodné prvky různého původu právě v rovině dialektů, dokázat určitou kontinuitu jejich přítomnosti (nebo jejich nepřítomnost) v dialektech karpatsko-balkánské zóny“ [ОКДА 1987: 9]. Koncepce CKDA předpokládala zkoumání shod pouze v lexikálně sémantické sféře. Bylo také rozhodnuto, že CKDA vznikne právě jako dialektologický atlas, ale nikoliv jako kombinovaný lingvoetnografický atlas [ОКДА 1981: 14].

Později S. B. Bernštejn stanovil lingvistické úkoly karpatistiky: (1) vytvoření CKDA; (2) zjištění karpatismů a balkanismů; (3) historicko--etymologické zkoumání sebraného materiálu; (4) uskutečnění lingvogeografických zkoumání, která „ukáží území rozšíření společných prvků, odhalí izoglosy na území Karpat a mimo ně (na Balkánu)“; (5) zkoumání románského aspektu karpatské jazykovědy [Бернштейн 1976: 9].

Bernštejn také definoval pojmy „*karpatismus*“ a „*balkanisms*“: „Badatel, zabývající se interferencemi jazyků karpatského areálu, pracuje především s karpatismy, tj. se shodami různého původu, které v “různé míře spojují tyto jazyky a dávají je do protikladu s jazyky a dialekty sousedních území (na sever od Kavkazu a na východ od Dněstru). Společné prvky (karpatismy) jsou různého původu a zformovaly se během velice dlouhé doby“ [Бернштейн 2000: 204]. Vyděluje prvky dáckého, getského, keltského, latinského, českého, germánského a slovanského původu. Slovanská slova podle jeho názoru patří nejen k celoslovanskému fondu, ale charakterizují je i typické zvláštnosti jihoslovanských jazyků, poněvadž hlavní úlohu v karpatské migraci Slovanů hrály právě ty kmeny, které se později staly základem jihoslovanských národů.

Jazyky a dialekty karpatského areálu mají však i jiné shody, a to existenci tzv. balkanismů, které S. B. Bernštejn popisuje jako „společné prvky přenesené do oblastí na sever od Dunaje uprchlíky před tureckým jhem, bulharskými rolníky, řemeslníky, kupci a také balkánskými pastýři slovanského, albánského, románského a řeckého původu… V rámci slovanských, románských a řeckých shod je tedy nutné odlišovat starobylé prvky (tj. vlastní karpatismy) a balkanismy“ [Бернштейн 2000: 205].

Autoři atlasu si několikrát všímali nutnosti hlubokého zkoumání materiální a duchovní kultury a s ní spojené slovní zásoby karpatských národů [ОКДА 1976]. První kroky v tomto směru učinila Mezinárodní komise pro výzkum lidové kultury v Karpatech (MKKK), vytvořená na podnět polských etnografů v roce 1959. Právě etnografové – především polští a slovenští – si všimli karpatského kulturního komplexu a skutečnosti, že obyvatelstvo této zóny, mluvící různými jazyky a patřící k různým etnickým skupinám, má hodně společného v oblasti materiální a duchovní kultury včetně folkloru. Díky jejich snahám se etnografie Karpat vydělila jako samostatný obor etnografie Evropy.[26]

Nicméně sestavovatelé CKDA rozhodli o „neúčelnosti vytvoření komplexního lingvoetnografického atlasu“ vzhledem k závažným rozdílům v metodologii lingvistického a etnografického kartografování [Бернштейн 2000: 195]. Chápali, že i ryze lingvistický atlas může obsahovat pro etnografy a historiky kultury velmi cenné informace a že podrobné lingvistické zkoumání sémantických polí lexémů porovnávaných

[25] Představa o zvláštní roli karpatského regionu a o nutnosti speciálního zkoumání balkanismů v Karpatech byla vyslovena N. I. Tolstým a V. M. Illičem-Svityčem na zasedání Celoslovanského lingvistického atlasu v Užhorodě 25.–28. 9. 1973.

[26] Předběžné výsledky výzkumů etnografů byly prezentovány např. ve sborníku k Celokarpatskému dialektologickému atlasu [ОКДА 1976].

s určitou sférou materiální kultury umožní „odhalení těch vzájemných vztahů a fungování prvků lidové kultury, které mohou zůstat v pozadí při nejdůkladnějším etnografickém popisu“ [Бернштейн, Клепикова 1984: 40]. CKDA skutečně obsahuje údaje důležité pro zkoumání typologie a variování různých sfér materiální kultury a příslušné terminologie karpatsko-balkánské zóny.[27]

Jednou z posledních návazných prací karpatské jazykovědy[28] se stal článek G. P. Klepikovové „Karpatská jazykověda a Celokarpatský dialektologický atlas“ [Клепикова 2003]. Autorka v něm definuje karpatistiku jako vědecký obor, stanovuje její úkoly spočívající ve „stálé pozornosti věnované balkánskému materiálu, zkoumanému v celém rozsahu balkánskou jazykovědou, s cílem odhalit v balkánských jazycích jevy korespondující s karpatskými nebo naopak konstatovat v obou zónách neshodné jevy“ [Клепикова 2003: 12]. Ukazuje, jak je strukturován karpatský areál a jaké závěry mohou být učiněny o jeho geografii na základě údajů k tomuto okamžiku dokončených atlasů, a to Karpatský dialektologický atlas (KDA) a Celokarpatský dialektologický atlas (CKDA). G. P. Klepikovová pokračovala v práci na tomto tématu, zveřejňovala ještě nevydané údaje karpatských atlasů a kartografovala je [Клепикова 2006][29]. Některé závěry z práce na CKDA shrnula ve studii nazvané K dokončení projektu Celokarpatský dialektologický atlas [Клепикова 2006/2][30].

Roku 2008 byly vydány jednotlivé fragmenty nedokončené monografie G. P. Klepikovové Studie z karpatské dialektologie [Клепикова 2008], kde se autorka věnuje pojmům karpatské (resp. karpatsko-balkánské) jazykové jednoty, hodnotí areálový výzkum dialektů karpatsko-balkánské zóny, popisuje zdroje zkoumání karpatských nářečí a s oporou o práce N. I. Tolstého [Толстой 1997: 70] v oblasti lexikologie a sémasiologie upřesňuje některé otázky terminologie, spojené se zkoumáním lexikálně sémantické sféry geneticky heterogenního kontinua,

[27] V roce 1974 vyšla monografie G. P. Klepikovové КЛЕПИКОВА, Г. П. *Славянская пастушеская терминология. Ее генезис и распространение в языках карпатского ареала*. Москва 1974.

[28] Obraz vývoje karpatské jazykovědy v SSSR za více než čtyřicet let (od r. 1946 do r. 1989) a také jejích hlavních problémů, etap vývoje teorie, zásad, metod a úkolů CKDA je možné vytvořit z anotovaného bibliografického seznamu [КДО 1972; СИМ ОКДА 1978; ОКДА 1981; Можаева 1989]. Bibliografie zahrnuje lingvogeografické výzkumy karpatské zóny, etymologické a onomastické studie a dialektologické atlasy (hlavně publikované svazky CKDA). Podrobný přehled historie a problematiky výzkumů o karpatsko-ukrajinsko-jihoslovanských jazykových shodách do r. 1984 sestavil V. V. Nimčuk [Нимчук 1984].

vzniklého v průběhu konvergenčního vývoje příslušných jazyků či dialektů.

Vědci karpatisté opakovaně poukazovali na přítomnost zvláštního spojení mezi karpatskými a balkánskými jazyky, zejména jihoslovanskými, a na nutnost dalšího zkoumání četných lexikálních shod a balkanismů [Бернштейн 2000: 218; Клепикова 2003: 358; Гриценко 2008: 47]. Někteří autoři CKDA si při analýze materiálů sebraných během expedic začínali uvědomovat, že je nutné zkoumat nejen jazykový, ale i etnografický materiál. Tak V. V. Usačovová uskutečnila podrobný výzkum karpatsko-balkánského obřadu „polazník“ (příchod prvního návštěvníka domu na Vánoce) s oporou nejen o terénní údaje, ale i o archivní údaje a publikované lingvistické a etnografické zdroje [Усачева 1978]. Dospěla k závěru, že i přestože materiály KDA obsahují fragmentární informace, jsou velmi důležité pro etnografii a dávají představu o existenci dvou různých typů obřadu a o jejich stratifikaci. Kromě toho nové materiály značně rozšířily existující představy o sémantice lexému полазник, umožnily načrtnout areál rozšíření termínu v jihozápadních ukrajinských dialektech až k Dněstru a poukázaly na dominanci obřadu se zoomorfním „polazníkem“ na těchto územích [Усачева 2008a: 26]. Ukázalo se, že v severoslovanských jazycích má tento lexém a jeho deriváty vyspělejší sémantiku než v jazycích jihoslovanských. Např. u Ukrajinců vývoj významů probíhal „cestou jejich přenosu na obřadní předměty, a to jídlo nechávané od večeře v předvečer Vánoc, jež ráno dávají zvířeti „polazníkovi“; může být určeno i duším zemřelých předků. Jiný význam, jenž se objevil v důsledku tohoto přenosu, je ‘obřadní chléb opásaný lnem, jímž obdarovávají návštěvníka v jeden ze zimních svátků – polazníka’“ [Усачева 2008a: 83][31].

V rámci Moskevské etnolingvistické školy [Толстая 2003] se aktivně rozvíjí entolingvistická areálová studia, užívající při analýze jazykových a kulturních jevů metodu etnolingvistického kartografování, při němž jsou demonstrovány na jedné mapě jak lingvistické, tak i extralingvi-

[29] Kartotéka materiálů sebraných podle dotazníků KDA a CKDA je uložena v Ústavu slavistiky Ruské akademie věd.

[30] Bibliografie prací G. P. Klepikovové z let 1957–2002 je shrnuta ve sborníku *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 8. Москва 2002 a z let 2003–2008 v *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 13. Москва 2008.

[31] Později se badatelka stala součástí skupiny pro etnolingvistiku a folklor, která pracovala na celoslovanském etnolingvistickém slovníku Slovanské starožitnosti (*Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. акад. Н. И. Толстого. Том 1–5. Москва 1995–2012).

stické (kulturní) jevy jihoslovanského kulturně-jazykového materiálu [Плотникова 2004].

V roce 2005 moskevské řešitelky projektu Malého dialektologického atlasu balkánských jazyků (MDABJ) A. A. Plotnikovová a G. P. Klepikovová, které se zabývaly sbíráním materiálů na území jižních Slovanů podle etnolingvistického dotazníku speciálně sestaveného pro MDABJ A. A. Plotnikovovou [Плотникова 1996], přišly na myšlenku rozšířit areál terénního zkoumání o dáksko-rumunské území na sever od Dunaje a o sousední karpatsko-slovanské regiony (západoukrajinský, slovenský, jihopolský) [Плотникова 2008: 10][32].

V současné době po ukončení CKDA a dodatečné publikaci bulharských materiálů[33], které předtím chyběly, vyvstal úkol pokračovat v karpatologických zkoumáních z etnolingvistického hlediska. Bylo nutné doplnit existující lingvistický materiál CKDA o údaje o tradiční duchovní kultuře obyvatel karpatsko-balkánského regionu. Důležitým cílem bylo obnovení terénních výzkumů, neboť jednotlivé fakty duchovní kultuře Karpat byly publikovány na různých místech a zobecňující práce o této oblasti chyběly. Aby byl získán srovnatelný materiál vhodný pro kartografování, bylo třeba provést systematický sběr etnolingvistického materiálu podle jednotného programu. Právě tento materiál při použití strukturálně typologického přístupu mohl dát podklady pro odhalení shod v oblasti tradiční kultury a stát se základem pro navazující rekonstrukce.

Během šesti let (2006–2012) účastníci projektu vykonali 18 expedic, při nichž byly prozkoumány Jižní Karpaty (Munténie, Olténie, Gorj, Mehedinţi, Buzău v Rumunsku – N. G. Golantová, A. A. Plotnikovová), Východní Karpaty (Huculsko a Zakarpatí – A. A. Plotnikovová, J. S. Uzeňovová), Západní Karpaty (na Slovensku Martin, Orava – J. S. Uzeňovová; Horehroní – M. M. Valencovová, J. S. Uzeňovová; Liptov – M. M. Valencovová; Maďaři z Hontu a horský masiv Bakoňský les v severozápadním Maďarsku – D. J. Vaščenková). Kromě toho proběhly dodatečné terénní výzkumy v řadě východobulharských a rodopských vesnic (vesnice Osmar, Šumenská oblast, vesnice Tenevo, Jambolská oblast, vesnice Momčilovci, Smoljanská oblast, vesnice Starcevo, město Zlatograd ve Smoljanské oblasti – J. S. Uzeňovová; gagauzská vesnice Bolgarevo ve Varenské oblasti, město Tvyrdica ve Slivenské oblasti – O. V. Trefilovová).

Hlavním úkolem etnolingvistických expedic bylo pokročit v karpatologických výzkumech v oblasti tradiční duchovní kultury a identifikovat v ní karpatismy a balkanokarpatismy. Výsledky synchronních kulturně-jazykových výzkumů předpokládaly „získaní závěrů o původu, zdrojích přejímek a cestách rozšíření lexikálních a odpovídajících kulturních jevů v slovanských a východorománských tradicích“ [Плотникова 2008: 13].

Proběhla aprobace dříve zmíněného dotazníku A. A. Plotnikovové na materiálu „nových“ (nebalkánských) tradic jak slovanských (západoslovanské, slovenské; východoslovanské, západoukrajinské), tak i neslovanských (rumunské, maďarské) na karpatském území. Výzkumy podle etnolingvistického programu v těchto regionech proběhly poprvé. Při sbírání materiálu o kulturně-jazykových tradicích zkoumaných zón byla zvláštní pozornost věnována dialektické terminologické slovní zásobě a odpovídajícím jevům lidové duchovní kultury. Kromě toho se však sbíral i materiál podle sémantického dotazníku Lexikálního programu MDABJ [Домосилецкая, Жугра 1997: 70–73], sestaveného G. P. Klepikovovou na základě údajů CKDA. Sebrané údaje umožňují analyzovat lexikum i sémantiku a rozšířit množství a sféry karpatismů a balkanismů.

A. A. Plotnikovová při analýze expedičního materiálu k tradiční kultuře Rumunů definovala prvky společné pro rumunskou a balkánsko-slovanskou tradici (a v některých případech i pro balkánskou neslovanskou tradici), mimo karpatsko-balkánský areál neznámé, které nazvala „balkano-karpatismy“ [Плотникова 2008: 18–19], tzn. „nejdůležitější prvky společné pro makrozónu“ podle terminologie G. P. Klepikovové [Клепикова 2008: 361]. Nejdůležitější závěry těchto výzkumů shrnuje článek Entolingvistické zkoumání Karpat v balkánské perspektivě [Плотникова 2010]. Viz také sborníky nové série Karpatsko-balkánské studie [КБДЛ 2008; КБДЛ 2012] Ústavu slavistiky Ruské akademie věd a článek A. A. Plotnikovové Karpatské tradice v balkánské perspektivě: etnolingvistický aspekt [Плотникова 2012].

[32] Na tomto základě byl připraven a realizován projekt Karpatsko-balkánský dialektický reliéf: jazyk a kultura ve vzájemném působení, podpořený Programem hloubkových vědeckých studií Prezidia Ruské akademie věd (2006–2008). Ve zkoumáních se pokračovalo prací na novém projektu „Karpatská kulturně-jazyková jednota v balkánské perspektivě“ v rámci Programu Oddělení historicko-filologických věd Ruské akademie věd (2009–2011) a projektu Programu hloubkových vědeckých studií Sekce jazyka a literatury Oddělení historicko-filologických věd Ruské akademie věd „Karpatsko-balkánské územní dialekty: rekonstrukce kultury podle jazykových informací“ (2012–2014). Hlavní řešitelkou všech tří projektů byla A. A. Plotnikovová.

Co nového přináší současné terénní etnolingvistické výzkumy karpatsko-balkánského regionu v porovnání s údaji CKDA?

Podle etnolingvistického programu byly prozkoumány vesnice, které v řadě otázek lexika rozšířily síť CKDA. Dodatečně bylo prozkoumáno 5 rumunských, 5 západoukrajinských, 8 slovenských a 2 rumunské vesnice.

Terénní materiál značně rozšířil spektrum zkoumané slovní zásoby Karpat v porovnání s CKDA, v němž je pouze málo map zahrnujících kulturní lexikon, tj. názvosloví jednotlivých svátků, rituálů, obřadních osob a mytických postav.

Pátý oddíl Dotazníku CKDA je věnován rodinným vztahům, některým svátkům, zvykům a hudbě. Svazek 4 CKDA obsahuje i řadu kulturních jevů, např. materiály o oslavě Vánoc (mapy 1 Vánoce (svátek), 2 +polaznik; +polaznička); názvy her a schůzek mládeže, besed (mapy 3 +IGra, 4 Besesdy – večerní schůzky dívek, žen (pro práci, předení)); názvy mytických postav (mapy 5 +bosor- fem.; +bosor- mask., 6 +stRIg-); předmětů a loků ze sféry pohřebních obřadů (mapy 7 Rakev, 8 Hřbitov).

Několik map spojených s rodinnými a svatebními obřady obsahuje 3. svazek CKDA. Jsou to mapy 50 Nemanželské dítě, 51 *kopil-, 52 Kmotr, 53 Kmotřenec (obecný název), 56 Porodní bába, 58 Nevěsta (dívka vdávající se, v den svatby), 59 Ženich v den svatby, 60 Kamarádka nevěsty v den svatby, 61 *zestra 'věno'. Část materiálů o duchovní kultuře shromážděných pro CKDA se nekartografovala.

Dotazník A. A. Plotnikovové „Materiály pro etnolingvistické zkoumání balkánsko-slovanského areálu" obsahuje okolo 400 otázek z různých sfér tradiční duchovní kultury: kalendářní a rodinné obřady (narození, svatba, pohřeb), hospodářské zvyky, mytologii a také témata k besedám o kalendářních, rodinných obřadech a mytologii, umožňující odhalení zjištěných etnokulturních jevů v jiných, zejména neslovanských tradicích. Dotazník je sestaven podle zásady „od významu ke slovu", což zabezpečuje srovnatelnost výsledků a spolehlivost závěrů při práci s geneticky heterogenním jazykovým kontinuem.

[33] V prvním svazku Karpatsko-balkánských studií byly poprvé zveřejněny bulharské terénní materiály pro Celokarpatský dialektologický atlas [КБДЛ 1: 355–479] připravené k tisku kolegyněmi z Ústavu pro bulharský jazyk Bulharské akademie věd L. Vasiljevovou, M. Vitanovovou a S. Keremedčijevovou. Samy údaje jsou značným přínosem k vývoji karpatsko-balkánských výzkumů a představují rozsáhlý materiál pro zjištění nových lexikálních a jiných shod.

[34] Viz [Усачева 1978].

[35] G. P. Klepikovová v článku věnovaném sémantice karpatsko-balkánského +*StrIg-* uvádí údaje o existenci forem začínajících na *str-* zaznamenaných v arumunských dialektech a v Černé Hoře (*strigna* 'zlá žena'), formy s *štr-* jsou zaznamenány v chorvatských nářečích ve významu

Dokonce i jen výběrové zkoumání zóny slovenských a ukrajinských Karpat ukázalo, že metoda výběru jednotlivých vesnic reprezentujících regionální dialekty je pro analýzu dost efektivní. Během expedic byly zjištěny a upřesněny jednotlivé balkanokarpatismy jak lexikální, tak i etnokulturní (*polaznik* 'první návštěvník na Vánoce/Nový rok a s ním spojené'[34]; *striga* 'čarodějnice'[35]; *vila* 'ženská mytická postava vyskytující se v lese, v horách'[36]; stopy pověsti o „březnové stařeně" s motivem zkamenění, zaznamenané v pojmenováních horských vrcholů jako *Baba*) i vlastní karpatismy, tj. lexémy a jevy nevyskytující se mimo zónu Karpat (*Kračun/Krečun* 'Vánoce; novoroční chléb', *bosorka* 'čarodějnice', černokněžník 'člověk s magickými schopnostmi zastavovat/způsobovat bouřku, krupobití', „*dvoudušníci*" 'lidé se dvěma dušemi/srdci a nadpřirozenými schopnostmi').

Jedním z úkolů expedic bylo identifikovat přejaté jevy v jazyce a kultuře různých etnik obývajících Karpaty.[37] Na zakarpatských vesnicích jihozápadní Ukrajiny (Toruň, Koločava) a ve slovenské vesnici Heľpa byly zaznamenány jednotlivé přejaté termíny (vedle již široce známého *bosorka* (z maď.) a *striga* (z rum.)), a to šarkaň 'drak, létající had, atmosférický démon' (z maď.), který je rozšířenější.

Během ukrajinských expedic byly v oblasti rodinných obřadů zapsány termíny *нанаш/нанашка* mající často dva základní významy: (1) 'muž/žena nahrazující na svatbě rodiče'; (2) 'kmotr/kmotra'. Tento lexém byl zaznamenán při popisu svatby u huculů v Podkarpatí (*davo/нанашка*) (vesnice Usteriki a město Verchovina), u zakarpatských Rusínů (*nanaška/nanaško*, 'kmotra, kmotr', vesnice Toruň) [Николаев, Толстая 2001: 128], нанашка/нанашкы 'kmotra, žena, nahrazující na svatbě matku' (vesnice Koločava, Mižhirský okres Užhorodské oblasti). Termín je znám i Moldavanům (нанаш/нанашка)[38], moldavským Ukrajincům (*нанашул/нанаша*, vesnice Musaitu, Taraklijský okres)[39], Rumunům (*năná̧ş/năná̧şă*, *naş/ná̧şă*) a starověrcům (*нанашка*)[40] žijícím v Rumunsku. Pokud jde o původ slova, za nejlogičtější pokládáme verzi přejímky z rumunštiny, ve prospěch čehož svědčí i zóna rozšíření toho

'čarodějnice, zlá žena' a v alb. 'čarodějnice' [Клепикова 1996: 116]. Jestliže lexémy odvozené od +*StrIg-* mají shody v karpatském a zčásti v balkánském areálu, areál rozšíření slov s kmenem +*bosork-* se omezuje na Karpaty (viz mapa k článku G. P. Klepikovové) [Клепикова 1996: 126].

[36] Tomuto tématu ve slovenské tradici je věnována kapitola práce M. M. Valencovové [Валенцова 2003: 24–26]. Lexém je široce rozšířen u jižních Slovanů (slovin., chorv., *vila*, srb. *вила*, bulh. *самовила*) [Толстая 1995: 369–371; Плотникова 2004: 614, mapa II-3-1a]. Podle názoru M. M. Valencovové je v polštině a češtině tento lexém knižní výpůjčkou, ale ve slovenštině je to nejspíš vlastní lexém označující ovšem jiné mytické postavy, než „víla" u balkánských Slovanů [Валенцова 2003: 25].

lexému: Rumunsko, Moldávie a Ukrajina, zejména Huculsko a Zakarpatí. V porovnání s CKDA, kde je mapa věnovaná zkoumanému termínu (sv. 3, mapa 52), naše materiály upřesňují areál jeho rozšíření na územích, hraničících s Rumunskem.

Sebrané terénní etnolingvistické materiály v některých případech umožňují upřesnit hranice areálu rozšíření termínů. Např. mapa 1 'Vánoce' 4. svazku CKDA odhaluje přesné areály rozšíření termínů typu *+Kračun* v maďarských, rumunských a moldavských dialektech. Hranice jejich rozšíření vede přibližně po jižní hranici Slovenska s Maďarskem. Podařilo se nám zaznamenat tento termín ve slovenské vesnici Heľpa, ležící v samém středu Slovenska (region Horehroní), což v CKDA chybí (Heľpa nebyla zařazena do prozkoumaných obcí na středním Slovensku). Přítomnost termínu *Kračun* na tomto území zvedá vrchní hranici rozšíření lexému dále na sever středního Slovenska.

Na mapě 2 CKDA se kartografuje slovo *po(d)*łaznicka, což je název malého smrku, zavěšovaného pod strop na Vánoce, nebo větve, s níž se chodí koledovat. Tento lexém na mapě zaujímá území jihu Polska. Naše údaje poskytují dodatečný materiál: slovo je známé v Heľpě (střední Slovensko), kde *polazníčka* znamená 'smrk věšený nad stolem na Vánoce'.

Námi získané údaje dávají nové informace o sémantice kartografovaných lexémů. Na stejné sémantické mapě 2 CKDA „polazník" nejsou uvedeny všechny významy lexému. V oravské vesnici Zuberec (severní Slovensko) jsme zapsali termín *polazník/y* 'dlouhý prut/pruty, s nimiž přicházel do domu pastýř'. Tento reprezentant semému „polazník" není na mapě *přítomen*. Jsou zaznamenány významy: 'muž, který první přichází s blahopřáním v předvečer Vánoc, na Vánoce, na Nový rok'; 'koledník'; 'malý smrk, který se věší pod strop na Vánoce'; 'zvíře, které zaváděli do domu na Vánoce, Nový rok'.

Materiály expedic zesilují sémantickou amplitudu jednotlivých lexikálních karpatismů, např. u lexému *Kračun*, který má v CKDA význam 'Vánoce'. V Zakarpatí se termín *кречун/кричун* (Koločava), *керечун* (Toruň) používá pro označení vánočního chleba. Dialektické záznamy dokumentují široký kontext fungování termínu. Např. ve vesnici Toruň se na chlebu *керечун* zapalovala svíčka, ležel na svátečním stole v předvečer Vánoc

[37] Při práci s materiály CKDA S. B. Bernštejn podotýkal, že „jednou z nejdůležitějších otázek, které jsou nyní dost přesně objasňovány na hotových mapách CKDA, je otázka role maďarského a východorománského jazyka při formování lexikálních 'karpatismů'" [Бернштейн 1988].
[38] Údaje z Moldávie laskavě poskytla N. G. Golantová, za což jí autorka srdečně děkuje.
[39] [Калашникова 1980].

a uschovával se v domě až do Nového roku (sv. Vasila), kdy ho rozdělili mezi celou rodinu. Z chleba odtrhávali po kousku křížem ze čtyř stran a dávali dobytku, aby byl zdravý. První koledník, který přišel do domu, s ním šel k studni, aby ho „omyl", a pak ho vracel do domů. V Koločavě týden po svátku *кричун* chléb kutáleli po domě a věštili budoucnost: když se zastaví spodní kůrkou vzhůru, hospodář do roka zemře.

Sběr entolingvistických informací předpokládal zaznamenání širokého etnokulturního kontextu fungování termínů duchovní kultury, což také umožňuje upřesnění a rozšíření sémantické sféry lexémů. Na jihozápadní Ukrajině tak byl zapsán velký počet pověrečných vyprávění o člověku, který se proměňoval ve vlka a kterého poznala jeho žena podle kousku látky z jejích šatů, sukně nebo zástěry, který uvázl v zubech muže-vlkodlaka. Tento motiv byl rozšířen u Srbů a Bulharů. Zatímco na zakarpatských vesnicích je znám jako termín (*воўкун*) i jako pověrečné vyprávění, na huculské vesnici Zamahora, ležící na hranici Ukrajiny a Rumunska, existuje narativ v podobě vyprávění o skutečně žijících vesničanech, termín zde však chybí.[41]

V materiálech z ukrajinských expedic se objevilo větší množství shod s balkánskou tradicí než ze slovenských. Např. ve vesnicích Usteriki (Verchovinský okres Ivanofrankivské oblasti) a Koločava (Mižhirský okres Zakarpatské oblasti) je znám rituál vyhánění hadů na Zvěstování Panny Marie zapálením slámy ve čtyřech rozích domu. V zakarpatské vesnici Toruň je zaznamenán termín *прапор*, označující svatební prapor, hůl se zvonkem ozdobenou šátkem, stuhami a kyticí barvínku na špici. Prapor nesl družba v čele svatebního průvodu. Podobný termín pro prapor *прянор* a další pojmenování odvozená od kmene *прянор-* (<**parparъ*, **parparьсъ*<**perą* 'letět' – БЕР 5: 599) jsou velmi běžné v středovýchodním Bulharsku, severních a východních Rodopech i ve východní Thrákii (podrobněji viz mapa 14 Názvy svatebního praporu [Узенева 2010: 224]).

Je zajímavý i název závěrečného tance nevěsty před rozloučením se svobodou, tzv. *золотый танец* (vesnice Toruň). Motiv zlata a jeho symbolika jsou přítomny i v bulharském svatebním obřadu a korespondují s bulharskou slovní zásobou spojenou s pojmem panenství nevěsty.

[40] Materiál posbírala A. A. Plotnikovová během expedic do Rumunska v letech 2007–2008.
[41] Expedice do vesnice Zamahora Ivanofrankivské oblasti byla vykonána za účasti A. A. Plotnikovové v září a říjnu 2012 při organizační podpoře profesora N. P. Lesjuka z Podkarpatské univerzity Vasyla Stefanyka, kterému za ni autorky srdečně děkují.

Pojmenování panenství bulh. *злато* ‘zlato’ má shodu i v označení ztraceného panensti nevěsty: srov. výrazy: *на булката ни е паднал варака* ‘z naší nevěsty spadlo pozlacení’ (severo-západní Bulharsko), i v mnohých obřadních předmětech a reáliích (symbolických náhradách nevěsty), vyráběných a zdobených po svatební noci, byla-li nevěsta panna. Rodičům novomanželky posílali pozlacená jablka, nádobu s horkou rakií, kytice zimostrázu – *варакосани китки* (okolí Vracy), pravý střevíc nevěsty, rohy obřadního beránka a násadu praporu (okolí Montany), a také kohouta, kterého kmotr daroval ženichovi před svatební nocí a který zůstal v pokoji novomanželů do rána (okolí Kotelu). Matce novomanželky posílali placku pokrytou lístkovým zlatem. Přivážel ji švagr, jehož kůň byl také ozdoben na čele zlacením (vesnice Padež, region Ograždеn). A v okolí Vracy tchýně sama odnášela rodičům novomanželky *честния леб* oblečená v šatech a šátku nevěsty a s kroužkem ze zlata připevněným na čelo; podrobněji viz [Узенева 2010: 78–80].

Ve struktuře ukrajinsko-karpatské svatby se vyskytují určité analogie s balkánskou tradicí, a to příprava kytic pro účastníky svatby, majících stejné názvy ve zkoumaných dialektech i v bulharštině (zakarp., bulh. *китки*, hucul. *киткê*), zdobení obřadního atributu stálezelenými rostlinami, přinášení oběti v podobě vína a chleba rostlině (barvínku nebo stromku), kterou řežou na svatbu, kolový tanec kolem rostliny, výroba svatebního praporu a také první činnosti nevěsty v ženichově domě spojené s ohništěm, a to zapalování ohně, příznačné pro balkánské Slovany.

Druhým podobným prvkem je pečení chlebů pro děti. Jak v Bulharsku, tak i v Zakarpatí dívky pekly na svatbu chléb a speciální malé bochníčky *калачи* s dírou uprostřed určené pro obdarování všech dětí příbuzných pozvaných na svatbu. Jejich počet někdy dosahoval stovky. Ve svatební den nevěsta dávala každému malému hostu „kalač“ navlečený na stuze (ukr.). Huculské nevěstě i ženichovi na pravou ruku šátkem přivazovali malý „kalač“. Je nutné poukázat i na shodu termínu pro označení hlavního chlebového pečiva na svatbě – *колач*, *калач* – jak v jihobalkánském areálu (Makedonie, jižní Bulharsko), tak i na Huculsku a v Zakarpatí.

Svatební obřad huculů se svou strukturou a obsahovou náplní také hodně blíží balkánskému (včetně bulharského). U oděvu nevěsty se

objevují shody s oděvem bulharské nevěsty: mnohovrstevnatost, pestrost, dominance červené, bílé a zlaté barvy, bohaté zdobení, mince na pokrývce hlavy (hucul. *чіл›цê* ‘kovová páska s malými kovovými přívěsky pokrývající čelo nevěsty’, totožná s ozdobami z bulharské sofijské oblasti), náhrdelník v obou tradicích nazývaný podobným termínem *гердан* (převzato prostřednictvím tur. *gerdan* z pers. *gerdan* ‘krk’ [БЕР 1: 238]) nebo hucul. *згарда* ‘bílá ovčí vesta bez rukávů bohatě ozdobená barevnou výšivkou, vlněné ponožky, svrchní oděv z bílé vlny’, *гугля* (srov. bulh. *гугла* ‘kapuce; špičatá čapka’ z rum. *glugă* ‘kapuce’ [БЕР 1: 292]) aj.).

Terénní etnolingvistické zkoumání zvláštností jazykové a kulturní interference popisovaného regionu, prováděné podle jednotného programu, přispívá k poznání původu, zdrojů přejímek a cest rozšiřování lexikálních a kulturních jevů v slovanských a neslovanských tradicích. Současně tvoří bázi pro vytvoření kulturně-jazykového atlasu karpatsko-balkánského areálu.

V poslední době se na Slovensku zvýšil zájem o tradiční kulturu, o čemž svědčí vydávání četných publikací věnovaných tomuto tématu. Jsou to jak zásadní monografické výstupy výzkumů jednotlivých regionů a vesnic [Pančuhová 2004, Sedlák 2006, Podolák 1999, Bumová 2000], tak i zobecňující práce o regionalizaci slovenské tradiční kultury [Beňušková 2005], sborníky o rodinných a kalendářních obřadech v zápisech z konce 20. stol. [Leščák 2005, Leščák 2006], dialektické texty spojené s různými tématy duchovního bohatství slovenského národa [Balleková, Smatana 2005, Dvornická, Smatana 2007, Bužeková 2007] i dialektické slovníky [SSN]. Zvláštní místo zaujímají práce o lidové kultuře Slováků v zahraničí. Rozsáhlou práci provádějí také společně slovenští a maďarští vědci zkoumající slovenskou menšinu v Maďarsku [Krupa 1996, Krupa 1997, Krupa 1998].

V letech 2007–2008 jsme zorganizovali dvě expedice do vesnic středního Slovenska: do regionu Turiec, okolí Martina (Blatnica, Belá, Dubové, Bystrička)[42] a na Oravu do Zuberce[43]. Turčanská a oravská nářečí, běžná v těchto vesnicích, patří k severní skupině středoslovenských dialektů [Štolc 1994: 63–68], které vykazují největší shody s jihoslovanskými dialekty [Куркина 1992: 209–210]. Tradiční lidová duchovní kultura však ukázala některé rozdíly, především v oblasti mytologie[44], jíž budeme věnovat zvláštní pozornost[45].

Velký zájem vyvolala mytická postava *vila*. Tomuto tématu v slovenské tradici věnovali své články Jozef Holuby [Holuby 1958] a M. M. Valencovová [Валенцова 2003]. Vyprávění o *vile* se nám podařilo zapsat v obci Belá (okolí Martina). Tento lexém je široce používán mezi jižními Slovany (slovin., chorv., *vila*, srb. *вила,* bulh. *самовила*) a tuto postavu také nazývají balkánskou rusalkou [Толстая 1995: 369–371; Плотникова 2004: 614, mapa II-3-1a]. U Čechů má tento lexém význam ‘mytická, pohádkově krásná žena’ [Kuchtiak, Maťkuliak 1993: 147].

[42] Expedice proběhla od 16. do 21. 6. 2007 za účasti Viery Sedlákové, vědecké pracovnice Matice Slovenské v Martině a Hany Zelinové, vědecké pracovnice Etnografického muzea v Martině (součást Slovenského národního muzea), kterým autorka upřímně děkuje.

[43] Expedice byla realizována v červnu 2008 za organizační podpory ředitele Muzea oravské dědiny v Zuberci-Brestové Richarda Janoštína, kterému je autorka velmi vděčná.

Shody s východoslovanskou rusalkou potvrzují Holubyho údaje z Bošácké doliny [Holuby 1958: 361] a kartotéka slovníku slovenských dialektů Jazykovědného ústavu Ľ. Štúra v Bratislavě, kde se nám podařilo najít informace o tom, že *vila* je svobodná žena, budoucí nevěsta, zemřelá před svatbou v době ohlášek (srov. totéž na středním Slovensku v Liptovských Sliačích [KSNS 1998: 510]. *Vily* často viděli tančit (okolí Trenčína, severozápadní Slovensko). V obci Belá u Martina jsme zaznamenali vyprávění o *vilách*, které se sházely v noci na mostě a tančily. V textu z vesnice Závod u Bratislavy se *vily* objevují jako dívky v bílých šatech (je jich celkem šest) tančící kolový *žabčí tanec* (srov. pověry o čarodějnici měnící se v ropuchu). Po setkání s *vilami* starce, hrdinu pověrečného vyprávění, našli v hlubokém lese v trní, kde pro poranění a chlad málem zemřel [Bužeková 2007: 38–39].

Slovenská *vila* je tedy antropomorfní postava ženského pohlaví, krásná, mladého věku, bíle oblečená, mající zvučný hlas a rozpletené vlasy, jež se mohla objevit o půlnoci u vody, kde *vily* tančily. Mohly být nebezpečné pro svobodné chlapce a rodičky, které ještě nebyly v kostele u úvodu, což je sbližuje s jihoslovanskými *самовилами*. V našich záznamech se *vily* svými funkcemi shodují s čarodějnicemi (strigami), jež se také scházely na mostě nad vodou, aby tančily, ale jen v noci na Lucii 13. prosince (vesnice Belá).

Pro označení čarodějnice se ve zkoumaných vesnicích vyskytují různé lexémy: *striga*, *bosorka*, *vila* (okolí Martina) a *striga*, *bosorka, bohinka*, *bohiňa* (Zuberec)[46]. Poslední je příznačná pro západoslovanskou mytologii (Polsko a pohraniční etnické zóny [Виноградова, Толстая 1994: 20]), což není náhodou: Orava představuje severní oblasti Slovenska na hranici s polskými Beskydami. *Bohinka* však v sobě spojuje znaky několika postav: čarodějnice, protože chodila za měsíčních nocí a odebírala krávám mléko, i lesního ducha, poněvadž žila v lese a mohla uškodit náhodnému chodci. *Bohinky* obývaly husté lesy, bažinatá místa a horská jezera. Byly krásné a mladé, měly děti a muže. Jejich typickým rozlišovacím znakem byla obrovská prsa. Byly známé „sklonem“ ke krádežím: unášely zdravé děti a měnily je za svá nedužívá *bohinčata*, braly r*ůzné všední předměty* (bylo zaznamenáno vyprávění o chycené *bohince*, která ukradla holínky).

[44] S. M. Tolstaja systematicky pracovala na problematice klasifikace mytických postav. Ve spoluautorství s L. N. Vinogradovou navrhla schéma jejich popisu [Толстая, Виноградова 1989; Виноградова, Толстая 1994].

Ve vsi vyprávěli o jedné mladé ženě, kterou unesly *bohinky*, aby pečovala o jejich děti. Jednou ji potkal jakýsi člověk u horského jezera, kde prala prádlo. Žena ho požádala, ať poprosí jejího manžela, aby jí přinesl vejce od černé slepice a mák, pomocí nichž chtěla utéct: *bohinčata* si budou hrát s vejci a nerozpláčou se, *bohinky* budou sbírat rozhozený mák a nedoženou ji. Muž všechno udělal, ale ženě se nepodařilo utéci a *bohinky* ji zabily [Kuchtiak, Maťkuliak 1993: 26]. Je pozoruhodné, že někteří informanti podotýkají, že *bohinky* mají dvě duše („dvoudušníci" jsou typický karpatský motiv, srov. také údaje z Heľpy a Horehroní, kde byli známi lidé se dvěma srdci – *ľudi s dvomí srdciami* [Podolák 1999: 198]). Zaznamenali jsme vyprávění o dívce, která spala doma ve své posteli a ráno se budila zpocená a unavená a říkala, že v noci „cestovala" do jiných vesnice a krajů (Zuberec).

Striga je zpravidla čarodějnice, odnímající krávám mléko pomocí kousku látky, přes který ho cedí. Objevovala se v domě po otelení krávy a mohla se proměnit v ropuchu (turčanské a oravské vesnice) nebo kočku (Zuberec). Je zapsáno vyprávění o tom, že ropucha skákala v noci kolem koně a ten byl pak celý zpěněný, jakoby na něm někdo jezdil, a měl zacuchanou hřívu. Stalo se to na místě, kde „*strigy* chodili" (Belá). Podle materiálů A. A. Plotnikovové se lexém *striga* vyskytuje také na jihozápadě Slovinska [Плотникова 2004: 646, mapa II-3-3].

Ve vesnicích Turce na sv. Lucii obcházely domy dívky oblečené do bílých látek a mlčky vymetaly smetí, tj. zlé duchy. V noci pak šli chlapci na křižovatku, kde se dívali otvorem ve zvláštní stoličce vyrobené za několik dní mezi svátky, aby poznali čarodějnici. Hospodáři dělali česnekem kříže na dveřích proti zlým duchům a čarodějnicím. V Zuberci se chlapci dívali na střechu skrz stoličku a čekali, že uvidí čarodějnici.

Chodící nebožtíci, vampýři, jsou ve slovenské tradiční kultuře známi. V Martině jsme zaznamenali postavu *upira*, která škodí, pije krev a může se vyskytovat v podobě člověka nebo zvířete. V Bystričce zůstal zachován původní význam 'člověk, který někomu vysává síly'. Na Oravě jsme zaznamenali zajímavá pověrečná vyprávění o upírech nazývaných *sedlisko*, což je spojeno s tím, že podle lidových pověr se upír usazuje na

[45] Výzkum tradiční vesnické kultury a ji obsluhující slovní zásoby se prováděl podle programu A. A. Plotnikovové Materiály pro etnolingvistické zkoumání balkánsko-slovanského areálu [Плотникова 1996]. Terénní výzkumy na Slovensku jsou pokračováním aprobace „balkánského" dotazníku na území Karpat [Узенева 2008].

[46] Původ a sémantika termínů *босорка* a *богинка* v karpatské oblasti viz [Усачева 2008].

člověka, rdousí ho a saje krev. Upíři přicházejí do domu v noci, trápí lidi a zanechávají na kůži podlitiny po pokousání. Ve vesnici Dubové, ležící 80 km od Martina, podobnou funkci plní jiná postava *mory*, která si lehá v noci na lidi, znemožňuje jim dýchání a dusí je. Stejný termín a funkce charakterizují podobnou postavu bulharské tradice (potvrzují to vlastní záznamy z vesnice Gega v okolí Petriče). Jsou zaznamenány i pověry o duších nekřtěňátek nebo potracených dětech, které se objevují v noci u oken domů svých matek a pláčou (Zuberec).

Většina námi sebraných pověrečných vyprávění je věnovaná nočním zjevením, svádějícím v noci nebo ve dne chodce z cesty, zvaným *svetlonoci, svetla noc* (Zuberec). Informanti ukazovali místa, kde je „vodilo", „výskalo „ichu-u!"": u staré vrby, na bažinatém místě, u potoka, na mostě a na horských loukách. V noci se tam objevovaly ohníčky, které prý ukazovaly chodci cestu, načež se ráno ocital daleko od místa, kam šel, celý mokrý. Někdy se v takových místech objevovala divoká zvířata (medvěd, jelen). Jsou zapsána vyprávění o setkání se zvířetem (býkem) v lese, po němž se ztracení volové objevili zpěnění, jakoby na nich někdo jezdil (vesnice Dubové). V Zuberci vyprávěli, že rozzuřený býk napadl ženu, která se cestou opozdila, a jezdil na ní.

Někdy se postavy s podobnými funkcemi nazývají *černoknažník*. Objevoval se v podobě mnicha v kutně s kapucí a „vodil" po lese člověka, který zabloudil. Tento termín je příznačný pro karpatský region, kde však *чорнокнижник* říkali čarodějníkovi ovládajícímu bouřku a mraky (vesnice Toruň, Zakarpatí, zapsáno A. A. Plotnikovovou a J. S. Uzeňovovou v roce 2008).

Na Balkánu existuje pověra o domácím hadu, hadu-ochránci: bulh., maked., východosrb. *смок* [Плотникова 2004: 54, 680–683; Гура 1997: 307–319]. V polštině a češtině je *smok* okřídlený plaz, drak [Младенов 1941: 594]. V okolí Martina jsme zaznamenali pověru o *zmokovi* – černé slepici, která prý přináší bohatství. U Slováků je to domácí duch obohacovač [Виноградова, Левкиевская 1999: 154]. Obyvatelé Zuberce o *zmokovi* slyšeli, ale domnívají se, že to živí lidé straší v noci na hřbitově naivní venkovany. V turčanském regionu byly zaznamenány pověry o hadovi hospodáři, který žije pod prahem. V Zuberci se takové údaje zjistit nepodařilo.

Některé karpatsko-balkánské paralely se objevují i v kalendářní obřadnosti středoslovenských vesnic. V balkánské tradici je široce známa postava *полазник* [Усачева 1977] – první host na Nový rok, Vánoce přinášející do domu štěstí pro příští rok. V Zuberci domy navštěvoval pastýř, který dostával odměnu za práci. Přinášel s sebou dlouhé vrbové pruty *polazníky*, do jejichž konců byly vpleteny klasy posvěceného ovsa a ječmene. Pruty uchovávali v domě do jara, kdy se jimi vyháněl dobytek poprvé na pastvu.

Existují zde i pověry o člověku, který musí navštívit dům první v předvečer Nového roku a přinést štěstí do příštího roku, ale zvláštní termín pro něho není (okolí Martina). Věřilo se, že žena přináší neštěstí, ale muž štěstí (Zuberec). V Martině tuto funkci plnil pastýř nebo kostelník *boženik*, který patřil ke skupině vánočních koledníků, mezi hosty byli také i zvoník, vyvolávač a hrobař. *Boženik* nosil hůl s háčkem na konci, s níž se páslo v létě stádo, a bil dívky, aby byly zdravé (okolí Martina).

Pro zajištění plodnosti slepic se využíval předvečer Vánoc na *Štedry deň*, kdy šel hospodář do kurníku a sháněl proutkem slepice z bidélka, aby se jim „zadečky nesešily" – aby nesly vejce. V Zuberci slepicím přinášeli zbytky jídla z vánočního stolu.

Jedním z výraznějších karpatismů je lexém *vatra* (*вапра*) [Клепикова 2003]. V Zuberci a v okolí Martina byl tímto slovem označován velký oheň, který zapalovali vysoko v horách, kde byly pastviny pro ovce. Na Oravě ohně zapalovali o svatojánské noci na třech místech na vrcholech hor v okolí vesnic. Chlapci sbírali součky a odpad a zapalovali ohně, spouštěli s vrcholů hořící kola a dívky přeskakovaly oheň. Obřad se nazýval *pálenie Jána* (srov. totéž v českém a moravském kontextu [Агапкина 2002: 665]).

Obřadní obětování, tak příznačné pro Balkán, nebylo na Slovensku zaznamenáno. I u dalších západních Slovanů je však beránek stále částí velikonočního stolu. Ve vesnici Belá na Velikonoce pekli evangelíci vánočního beránka *veľkonočnij baránok* a katolíci pekli *koláč baranček*.

Informant ze sousední vesnice Sklabiňa (okolí Martina) nám sdělil zajímavou informaci o tom, že na všechny velké svátky tam pekli velký

pletený koláč z bílého pšeničného těsta, zvaný *bosman*. Tento termín je dobře znám ve Slovinsku, kde označuje svatební chléb [Orel 1942–1943].

Tradiční duchovní kultura několika prozkoumaných vesnic středního Slovenska tak předvedla rysy, které ji sjednocují s kulturami různých regionů slovanského prostoru: západoslovanské (polské), východoslovanské (karpatské) a jihoslovanské (balkánské a slovinské). Zmíněné fragmenty tradiční kultury středoslovenského regionu se shodují s podobnými fakty na Balkánu a v Karpatech. Otázka původu těchto jevů je však předmětem samostatného badání.

SLOVENSKÁ LIDOVÁ TRADICE V ETNOLINGVISTICKÉM ZKOUMÁNÍ KARPAT A BALKÁNU

Slovenská kulturně-jazyková tradice po mnoho let vyvolává velký zájem představitelů Moskevské etnolingvistické školy. Jako neoddělitelná část slavistických studií v oblasti rekonstrukce dávné slovanské kultury rozšířila geografii archaických regionů zachycených v etnolingvistickém slovníku Slovanské starožitnosti redigovaném N. I. Tolstým [СД 1995] a S. M. Tolstou [СД 1999; СД 2004; СД 2009; СД 2012]. Důležitou pomůckou byly studie vědců ze samotného Slovenska, zkoumající národní duchovní kulturu v oblastech, které si uchovaly rysy lidové tradice a shodují se se zvláštnostmi jazyka a kultury zaznamenanými v jiných archaických regionech slovanského areálu (např. v Polesí, u Kašubů atd., viz práce N. I. Tolstého, např. [Толстой 1995:50]) a mající celoslovanský základ. Kolektivní studie moskevských entolingvistů, věnované zdrojům a metodám rekonstrukce dávné slovanské duchovní kultury, zahrnovaly příspěvky vědců z různých zemí (viz např. [СБФ 1989]), což přispělo i k seznámení s pracemi o slovenské kulturní tradici [Хорватова 1989]. Slovenský kulturně-jazykový materiál má velký význam pro zkoumání slovanských tradic jako celku i pro vlastní rekonstrukci dávné slovanské duchovní kultury. Příčinou je mj. i konzervace archaických zvláštností lidové kultury zejména v horských částech země. Kromě toho slovenská kulturně-jazyková tradice reprezentuje jeden z nejzajímavějších slovanských typů, neboť má rysy společné pro karpatskou zónu a současně vykazuje karpatsko-jihoslovanské a karpatsko-balkánské shody v jazyce (především v jazyce) a příslušných jevech lidové duchovní kultury.

Od roku 2006 v Ruské akademii věd probíhají etnolingvistické výzkumy zaměřené na poznávání karpatské kulturně-jazykové jednoty v balkánské perspektivě. Při zkoumání regionálních tradic Karpat, včetně slovenské, se klade hlavní důraz na vysvětlení těch jevů a procesů, které spojují každou jednotlivou tradici s jevy celokarpatskými a šíř i balkánsko-slovanskými a balkánskými. V letech 2006–2009 byl realizován projekt „Karpatsko-balkánský dialektický reliéf: jazyk a kultura“ v rámci programu Prezidia Ruské akademie věd „Adaptace národů a kultur k změnám přírodního prostředí, sociálním a technogenním transformacím“. Tehdy, na počátku karpatsko-balkánských etnolingvistických zkoumání, byly vytyčeny účely tohoto bádání karpatských tradic docela skromně. Poněvadž jako materiálový podklad pro projekt měli řešitelé k dispozici značný korpus terénních materiálů sebraných v Bulharsku, Makedonii a Srbsku podle jednotného dotazníku [Плотникова 1996] (celkem byly tehdy zpracovány 32 balkánsko-slovanské vesnice)[47], předpokládalo se rozšíření území terénních výzkumů směrem na sever od Dunaje. Zpočátku se plánovalo zpracování části karpatského areálu za účelem aprobace dotazníku na základě materiálu neslovanské karpatské tradice (Rumunsko) a východoslovanské karpatské tradice (západní Ukrajina).

Sbírání karpatských etnolingvistických údajů a pokračování v práci na Balkánu mělo vytvořit základnu pro areálové zkoumání kulturně-jazykové tradice karpatsko-balkánského kontinua s cílem určit kompaktní a vzájemně kontrastující areály této zóny, jež je zásadně důležitá pro zjištění cest etnogeneze Slovanů a jiných národů na Balkánu. Předpokládá se, že synchronní kulturně-jazyková zkoumání území s použitím areálových metod povedou k závěrům o původu, zdrojích přejímání a cestách rozšiřování lexikálních a jim odpovídajících kulturních jevů v slovanských a východorománských tradicích. Zkoumání vzájemně provázaných jazykových a kulturních jevů v této zóně se může stát základem pro sestavení kulturně-jazykového atlasu karpatsko-balkánské zóny, protože východiskem pro výzkum slouží etnolingvistická metoda analýzy jazykových jevů v těsné součinnosti s jevy kulturními.

Pro výzkum byl použit etnolingvistický dotazník, který obsahuje části Lidový kalendář, Rodinné obřady (narození, svatba, pohřeb), Zemědělské obřady a Lidová mytologie a je seřazen podle zásady „od významu

[47] Viz např. dotazníky pro etnolingvistické zkoumání Slovanů na Balkánu vydané ve třech svazcích Исследования по славянской диалектологии (sv. 7, 10, 12): [Узенева 2004, Трефилова 2004, Плотникова 2006].

ke slovu“. Interview přitom probíhá na principu odhalení kulturních jevů nejpodstatnějších pro zkoumanou tradici s navazujícím zjištěním jejich lokálních názvů. Ve středu pozornosti sběratele terénního materiálu se tak nachází slovní zásoba tradiční duchovní kultury vesnice a jí označované kulturní fenomény. Další badatelská práce probíhá ve dvou navzájem spojených směrech: z hlediska vlastní dialektické slovní zásoby (původní lexikální prvky v románské nebo slovanské tradici a výpůjčky z různých historických období) a z hlediska korespondujících kulturních jevů, které se mohou ukázat jako původní, přejaté, společné pro řadu tradic atd.

Srovnatelnost výsledků terénních údajů sebraných podle jednotného programu v geneticky různorodých regionech je považována za hlavní záruku úspěšnosti řešení projektu. Z hlediska definování karpatsko-balkánských areálů se důležitou metodou stává metoda etnolingvistického kartografování, kdy jsou na jedné mapě prezentovány jak lexikální, tak i extralingvistické (kulturní) jevy.

Pro dosažení cílů projektu – sběru, analýzy a areálového zkoumání kulturně- jazykového materiálu v karpatsko-balkánské zóně – se plánovalo během tří let realizovat expediční výzkumy na území Rumunska, západní Ukrajiny a také v horských oblastech Slovenska. Zpracování sebraných údajů, zprávy o expedicích, publikace terénního materiálu, jeho analýzy a sestavení etnolingvistických map jsou další etapou vědeckých bádání v karpatsko-balkánské zóně. Po ukončení prvních tří let práce byl představen odborné veřejnosti sborník „Karpatsko-balkánský dialektologický reliéf. Jazyk a kultura“ věnovaný památce G. P. Klepikovové [КБДЛ 2008]. V tomto sborníku byly publikovány výsledky terénního výzkumu jižních Karpat (župa Vâlcea v Olténii, Rumunsko) pomocí etnolingvistického dotazníku poprvé použitého na sever od Dunaje [Голант 2008]. Úspěšná aprobace dotazníku v Jižních Karpatech byla prvním krokem k etnolingvistickému zkoumání karpatsko-balkánské zóny, poněvadž určitým podnětem k zahájení celé práce se stala právě nerozpracovanost z hlediska etnolingvistických terénních zkoumání rumunské zóny, která je současně karpatskou i balkánskou (přitom tvoří podle názoru řady vědců severobalkánskou část Balkánu).

V letech 2009–2011 se ve vědeckých výzkumech v této oblasti pokračovalo v projektu „Karpatská kulturně-jazyková jednota v balkánské perspektivě“ (programu vědeckých studií Oddělení historicko-filologických věd Ruské akademie věd „Geneze a součinnost sociálních, kulturních a jazykových jednot“). Po ukončení bádání byl sestaven druhý svazek v řadě sborníků „Karpatsko-balkánský dialektický reliéf. Jazyk a kultura“ [КБДЛ 2012], v němž byla vyhrazena důležitá úloha terénním výzkumům karpatských tradic včetně neslovanských, a to rumunských a maďarských (viz [Анисимова 2012; Голант, Плотникова 2012]). V rámci druhého tříletého projektu byla podle etnolingvistického programu prozkoumána lidová tradice autochtonních Maďarů žijících na území Slovenska (reprezentující vesnice palóckého nářečí maďarského jazyka) i v samotném Maďarsku (reprezentující vesnice zadunajského nářečí). V centru pozornosti vědců byly lidové tradice představující jednotné kulturně-jazykové kontinuum[48]. Během etnolingvistické expedice k slovenským Maďarům byly získány cenné údaje o slavismech (přesněji slovenismech) v kulturní slovní zásobě palóckých Maďarů na území Slovenska (např. *morva:n’* ‘chléb, který nevěsta dostává před svatbou’, *druzhba:k* ‘družbové posílaní do domu nevěsty’ aj.). Další porovnání maďarských kulturních dialektů na území Maďarska a Slovenska umožňuje odhalení shod a rozdílů v terminologické slovní zásobě duchovní kultury a příslušných kontextech fungování termínů.

Třetí tříletý projekt na toto téma („Karpatsko-balkánské územní dialekty: rekonstrukce tradiční kultury podle jazykových informací“ realizovaný v letech 2012–2014 v rámci sektorového programu Prezidia Ruské akademie věd „Jazyk a literatura v kontextu kulturní dynamiky“) byl ve větší míře zaměřen na rekonstrukci lidové duchovní kultury na základě údajů slovní zásoby a frazeologie se zřetelem k extralingvistickým kontextům termínů, zastoupených ve specifických „památkách“[49], konkrétně v dialektických textech sebraných při terénním výzkumu. Jeho cíle spočívají (1) v terénním sběru a popisu terminologické slovní zásoby tradiční kultury na závěr etnolingvistického zkoumání zvláštních regionálních dialektů pomocí jednotného dotazníku (viz [Плотникова 1996]); (2) v zaznamenání příslušných extralingvistických kontextů fun-

[48] Terénní výzkumy na základě etnolingvistického dotazníku na území Slovenska (2009, maďarská vesnice Ipeľské Uľany – Ipolyfödémes v oblasti Hontu na jihu středního Slovenska) a vlastního Maďarska (2010, vesnice Sáska a Gyulakeszi, horský masiv Bakoňský les v severozápadním Maďarsku) uskutečnila D. J. Vaščenková (Anisimovová), viz [Анисимова 2012].

gování lexika v oblasti duchovní kultury; (3) v porovnání jazykových a kulturních údajů různých karpatsko-balkánských tradic včetně již sebraných dialektologických dotazníků pro oblast srbské, makedonské, bulharské a bosenské tradice; (4) v odhalení archaické kulturní sémantiky lexémů, společné pro řadu karpatských a balkánských tradic, a jejich areálové analýze (např. ⁺*kračun*, ⁺*polaznik*, ⁺*šarkan*' atd.); (5) v lingvokulturologické analýze terminologické slovní zásoby tradiční duchovní kultury, zahrnující rekonstrukci její archaické sémantiky v různých etapách historického vývoje.

Slovenská zóna už v prvních fázích karpatsko-balkánských etnolingvistických výzkumů zaujala pozornost ruských vědců. V letech 2007–2008 v rámci karpatsko-balkánských výzkumů proběhly první etnolingvistické expedice do slovenských (západních) Karpat. J. S. Uzeňovová pracovala se zmíněným dotazníkem v několika vesnicích v okolí Malé Fatry na středním Slovensku (Blatnica, Bystrička, Dubové, Belá) a na Oravě (Zuberec). Samozřejmě se úměrně vzdalování od balkánských regionů strukturní a obsahové složení kulturních dialektů značně mění, lexikální, sémantické a kulturní shody se však v řadě tematických sfér vyskytují nejen z hlediska celoslovanských analogií, ale i v těch případech, které je možné zařadit mezi vlastní karpatsko-balkánské shody. Např. ve vesnicích na Malé Fatře byly zaznamenány lexémy *vila* (se zaznamenanými kontexty fungování termínu: tyto mytické postavy se prý scházejí a tančí na mostě), na Oravě byl také zaznamenán *polazník* 'vrbový prut se vpletenými klasy posvěceného obilí' (který pastýř přinášel do domů hospodářů na Vánoce) atd.

Je nutné zmínit, že terénní etnolingvistické údaje v karpatském areálu intenzifikovaly pozornost věnovanou dříve vydaným dialektickým zdrojům, především lexikografickým a regionálním etnografickým, které popisují Bošáckou dolinu v Bílých Karpatech [Holuby 1958], Tatry a přilehlé podhorské regiony [Olejník 1978], Zamaguří [Zamagurie 1972] a také středoslovenské oblasti (např. v polovině 20. stol. byla podrobně prozkoumána hornická obec Žakarovce [BDŽ 1956], region Horního Pohroní [Horehronie 1969]) aj. Podobné práce byly hodnotné zejména jako zdroje pro výběr a porovnání s terénními údaji obecně

[49] Viz práce N. I. Tolstého a S. M. Tolsté [Толстой, Толстая 1983: 14].

známými z celokarpatských kontextů fungování termínů tradiční kultury, jež jsou etnology poměrně často zaznamenávány. Konkrétně potvrzení v karpatských a balkánských regionech známého lexému *polaznik*[50] v různých příbuzných významech uvádí monografie E. Horváthové „Rok ve zvycích našeho národa" právě na Oravě (*polazňar* 'první host-pastýř'; *polazeň* 'prut, větev, jíž přináší na Vánoce pastýř' a jíž hospodář švihá dobytek, aby byl zdravý [Horváthová 1986: 62–63]). V monografii Zamaguří jsou zaznamenány termíny *pudlažnicka* ve významu 'vánoční větev, přinášející úrodnost a plodnost dobytka' a *pudlažnik* 'vánoční strom' (spolu se zákazem věšet je na dům, pokud se drží smutek, vesnice Osturňa) [Zamagurie 1972: 230, 234]. Širší spektrum záznamů představuje Slovník slovenských nářečí, kde se objevují slovotvorné varianty lexému poukazující na rituál, jednání, subjekt (název vykonavatele), obřadní předmět. Ve významu 'větev' se termín *polazník* (var. *polazovník*) zaznamenává v příkladových ilustracích dialektické řeči na západě banskobystrického regionu (Králiky) a v okolí Dolného Kubína (vesnice Osádka mezi Malou Fatrou a Liptovem) termín *polazovať* (*polazúvať*) ve vesnici Pucov (Dolný Kubín) a Kysuckém Novém Mestě (jižně od Malé Fatry) [SSN: 943–944]. Je zajímavé, že tyto záznamy byly získány na středním Slovensku v podhůří Tater. Za důležitý se považuje přenos významů produktivní magie vykonavatele obřadu (první host, pastýř, muž, šťastný člověk) na obřadní předměty, jejichž prostřednictvím probíhá působení kontaktní magie (větev nebo prut určitých druhů stromů zajišťující plodnost, úrodu, blahobyt v domě). Zaznamenání termínu v terénu ve významu 'větev, s níž přichází do domu host-pastýř' na oravské vesnici (Zuberec) při novodobých etnolingvistických výzkumech svědčí o prostorově-časové kontinuitě rozšíření termínu na území Slovenska a v přilehlých karpatských zónách.

Při analýze slovenských zdrojů, doplněných o materiály etnolingvistických expedic, se zjišťuje přítomnost termínu známého jako celoslovanský, avšak v kulturním kontextu příznačném pro karpatskou zónu: např. na středním Slovensku (Žakarovce, mezi Spišem a Gemerem) se lexémem *džmij* (vytvořeným od **zmьjь*) nazývá duch obohacovač, jehož majitel „vypěstuje" z vejce černé slepice, které nosí po 9 dní pod levou

[50] Viz např. přehled karpatských a balkánských tradic na toto téma v hesle Polazník ve slovníku Slovanské starožitnosti [Усачева 2009].

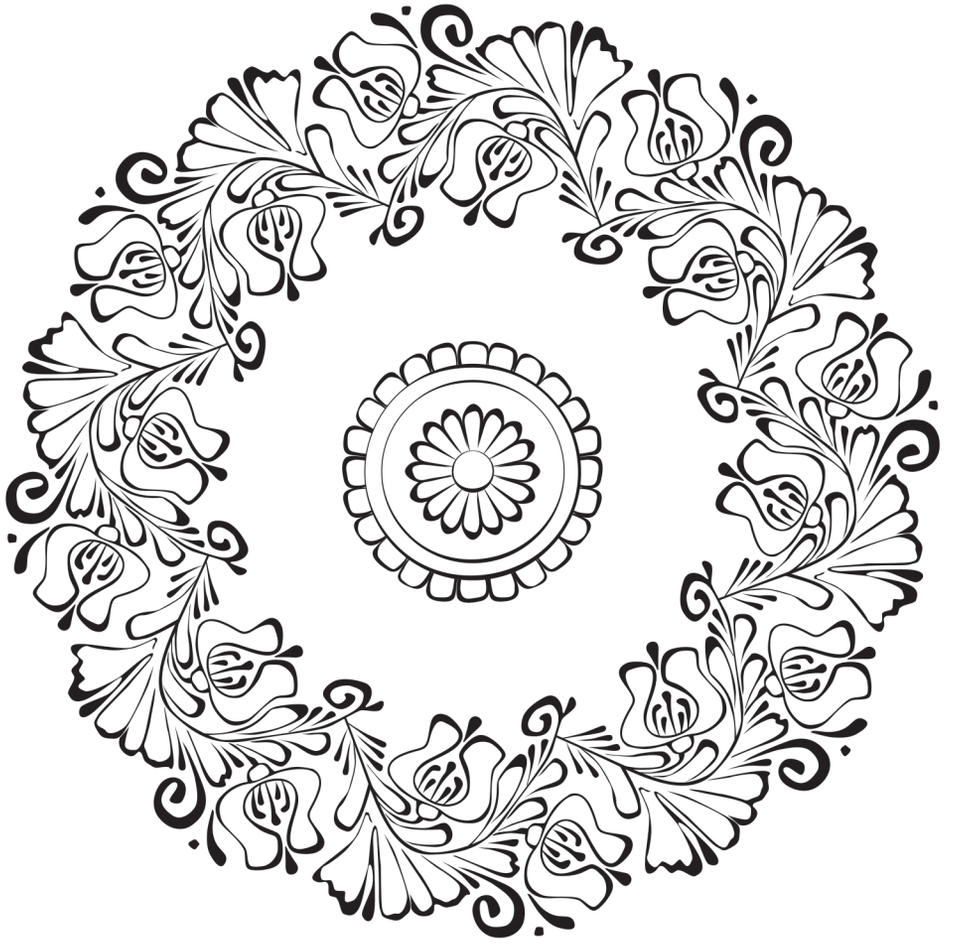
paží a dodržuje mlčení. Devátý den se líhne mokré černé kuře (*džmij*), které přináší hospodáři peníze, rádo sedí na peci, protože z něj stéká voda atd. [BDŽ 1956: 466]. Jinými slovy, podle shromážděných terénních údajů je to mytická postava, typická svojí genezí a funkcí pro karpatské tradice a patřící do kategorie pro člověka nebezpečných duchů obohacovačů, kteří se ovšem v sousedních tradicích nazývají jinak: v ukrajinském Zakarpatí *домовык* a v Rumunsku *spiriduș*. Podobné paralely ze sféry lidové mytologie, týkající se různých kulturních termínů a jednotného extralingvistického kontextu jsou pozorovány na Horehroní, v Tatrách, Bošácké dolině (okolí Bílých Karpat) atd., např. *striga*, *veštica*, *mamuna* a jiné, z nichž každý zasluhuje zvláštní pozornost.

Za poměrně celistvý obraz ze sféry lidové mytologie, jenž charakterizuje značnou karpatsko-balkánskou jednotností představ o funkcích a zevnějšku na jedné straně a pojmenování na druhé straně, je možné pokládat tzv. „vílu": slov. *vila*, srb., chorv. *vila* (o geneticky a typologicky příbuzných lexémech – maked. *самовила*, bulh. *самодива* viz [Плотникова 2004: 614–625], tamtéž je uvedena mapa rozšíření pojmenování a extralingvistických kontextů v kulturně-jazykovém kontinuu jihoslovanského prostoru). Svědectví o této mytické postavě na území Slovenska (hlavně pověrečná vyprávění a pověry) tíhne k horským oblastem středního a západního Slovenska (viz [Holuby 1958: 361–368; Валенцова 2002: 24–25]). Terénní materiály nedávno sebrané podle jednotného etnolingvistického dotazníku (expedice do liptovských vesnice M. M. Valencovové roce 2011)[51] potvrzují informace o přítomnosti jak termínu, tak i příslušných extralingvistických kontextů. Nehledě na to, že *víla* jako pojmenování krásné ženy přinášející škodu nebo blaho všem kolem je na slovenských vesnicích podle slov informantů známo „z pohádek", podle záznamů M. M. Valencovové se o těchto zjeveních vyprávělo, že to jsou krásné bytosti s dlouhými vlasy, oblečené celé v bílém, a lze je uvidět brzy ráno na louce, na horách, v houštinách a u vody. „*Víly*" tančí v kruhu, zpívají, rozmlouvají a lákají k tanci mládence, kteří potom zůstávají ležet v bezvědomí (o tomto stavu říkali, že ho *víla vylákala* 'víla zlákala'). Jestli mládenec přišel domů vyčerpaný a v roztrhaném oblečení, říkal, že to jsou následky působení tance: *víla ma mátala, víla ma nosila, nahaňala a trhala* („víla" mě motala, nosila, pronásledovala a uhodila; vesnice Turík). Je známo, že škodlivé působení tance krásných „víl" na člověka, který se dostal mezi ně (nebo šlápl na jejich stopy), bylo zaznamenáno u balkánských Slovanů (Homolje, Nišský kraj a další oblasti Srbska, řada oblastí Bulharska a Makedonie [Плотникова 2004: 209, 626–632]). Zájem těchto zázračných postav o mladé muže je běžným folklorním motivem v Srbsku, Černé Hoře a Bulharsku.

Shody v oblasti lidové duchovní kultury vyjádřené slovní zásobou a frazeologií Slováků a jižních Slovanů se vyskytují ve všech zkoumaných sférách, a to v rodinných obřadech, lidovém kalendáři i lidové mytologii. Podrobné bádání zasluhuje verbální stránka projevu lidových představ, protože jazyk zachovává ty formy lidových pověr, které se časem ztrácejí. Jejich zkoumání přispívá k rekonstrukci dávné kultury na základě kulturně-jazykových areálů vyčleňovaných při zkoumání karpatsko-balkánských analogií a shod. Rekonstrukce je možná minimálně ve dvou směrech: (1) z hlediska archaismů v terminologické slovní zásobě lidové duchovní kultury a odpovídajících kontextech včetně jejich geografického rozšíření; (2) z hlediska vlastních mechanismů lidové kultury charakteristických pro karpatský areál, které jsou v řadě atributů analogické balkánskému obrazu světa. Tak je možné hlouběji zkoumat kulturních dialekty na území karpatsko-balkánské zóny jak z genetického, tak i z typologického hlediska.

[51] V roce 2011 M. M. Valencovová podle etnolingvistického dotazníku prozkoumala vesnice Liptovská Teplá, Ivachnová, Turík, Lúčky a Potok.

JIŽNÍ KARPATY



RUMUNSKÉ KARPATY

Terénní etnolingvistické výzkumy rumunské části Karpat byly zaměřeny na prokázání existence „balkanismů“, tj. jevů společných pro všechny balkánské tradice v rámci terminologické slovní zásoby lidové duchovní kultury a příslušných specifických extralingvistických fenoménů. Vypracovaná metoda interview předpokládala odhalení kulturních jevů nejpodstatnějších pro zkoumanou tradici s následným zjištěním jejich lokálních pojmenování. Jedním z dílčích úkolů terénních výzkumů bylo také zjištění míry zachovalosti jak terminologie, tak i archaických kontextů provádění určitého rituálu, představ o lidové mytologii apod. Terminologická slovní zásoba tradiční duchovní kultury vesnice (objektu zkoumání) a odpovídající kulturní fenomény byly středem pozornosti sběratelů terénního materiálu.

Při rozšiřování území terénního zkoumání na sever od Balkánu se původně předpokládalo zpracování části karpatského areálu (jižní Rumunsko a západní část Ukrajiny) za účelem aprobace etnolingvistického dotazníku [Плотникова 1996] na materiálu neslovanské karpatské tradice (Rumunsko) a východoslovanské karpatské tradice (západní Ukrajina). Díky tomu byly v letech 2006–2008 úspěšně prozkoumány Jižní Karpaty v Rumunsku (župa Vâlcea v Olténii a Buzău v Munténii) a bojkovské[52], huculské[53] a verchovinské zakarpatské dialekty[54] západní Ukrajiny.

V jižních Karpatech v Rumunsku byl kladen hlavní důraz na podhorské krajiny Olténie[55] a Munténie, přičemž munténský region Buzău (na zlomu Karpat) byl prozkoumán podle etnolingvistického dotazníku jak v jeho západní podhorské části[56], tak i severní horské[57]. Volba (pod)horské části jižního Rumunska tj. historické oblasti Valašska, byla předurčena (1) sousedstvím balkánsko-slovanských tradic – bulharské a srbské, (2) snahou o odhalení výsledků „karpatské migrace Slovanů“ v pozdněslovanském období a také zpětného stěhování balkánských národů na sever ve středověku (v 14.–16. století) na materiálu terminologické slovní zásoby tradiční duchovní kultury a příslušných extralingvistických jevů[58]. Archaické tradice rumunské zóny Jižních Karpat byl považovány za obzvlášť zajímavé pro terénní etnolingvistické zkoumání i s ohledem na paralelní zkoumání ukrajinských Karpat, což potvrdily výsledky realizovaných expedic.

Mezi kulturně-jazykové atributy prozkoumaných regionálních tradic Olténie a Munténie, které mají přímé analogie v balkánsko-slovanských (a neslovanských balkánských) tradicích v rovině kulturní terminologie i označovaných zvyků, obřadů, rituálů, pověr, mytologických obrazů, je možné zahrnout celou řadu zaznamenaných kulturně-jazykových fenoménů. Uvedeme jen některé z nich.

V oblasti lidového kalendáře:

1. *Sórcova* – novoroční zvyk s použitím obřadních předmětů, a to hůlek plodnosti (olt., munt.);

2. *Pluguşóru* – novoroční zvyk obchůzky s pluhem (olt., munt.);

3. *Bábele* ‘prvních 9 dnů března’ (olt.), *bábele*[59], *zílele bábelor* ‘dny stařen, 1.–9. března’ (munt.)[60], názvy prvních dnů března spojených s pověstí o březnové stařeně, srov. také *baba bună* ‘dobrý, hezký den’ (dosl. „dobrá bába“, olt., munt.), *baba rea* ‘špatný deštivý den v březnu’ (dosl. „špatná bába“; olt., munt.);

4. *Mărţişór* – ozdoba amulet na 1. března (olt., munt.);

5. *Căluşári* – obchůzky domů na sv. Trojici (olt.);

6. *Paparúda* – okazionální obřad vyvolávání deště s poléváním účastníků/hlavní účastnice vodou (olt., munt.);

[52] Vesnice Mežibrody Skolivského okresu Lvivské oblasti byla prozkoumána profesorem Lvovské státní univerzity N. V. Chobzejem v roce 2006.

[53] Vesnice Usteriki a Křivorovňa Ivanofrankivské oblasti byly prozkoumány J. S. Uzeňovovou; Usteriki Verchovinského okresu v říjnu 2007, Křivorovňa Kosovského okresu v červenci 2008.

[54] Vesnice Toruň s přilehlými vesnicemi Prislop a Titkovice Mižhirského okresu byly prozkoumány v březnu 2008.

[55] Na základě zkoumání v Olténii v roce 2006 byly publikovány výsledky práce s etnolingvistickým dotazníkem N. G. Golantové v regionu Vâlcea, komuna Mălaia [Голант 2008].

[56] V říjnu 2007 proběhla expedice do vesnice Sărata-Monteoru komuny Merei s přesahem do vzdálenější vesnice Dara, patřící k sousední komuně Pietroasele. Sběratelkami materiálu jsou A. A. Plotnikovová (Ústav slavistiky Ruské akademie věd) a K. Sekarová (Ústav etnografe a folkloru Rumunské akademie). Při této příležitosti autorka děkuje ředitelce Ústavu etnografie a folkloru Sabině Ispasové a pracovnici Rumunské akademie Taťjaně Opreskuové za organizační a vědeckou pomoc.

[57] Komuna Mânzăleşti spolu s nedalekou vesnicí Meledic byly prozkoumány v lednu 2008 N. G. Golantovou (Ruské etnografické muzeum, Petrohrad).

[58] Z hlediska rekonstrukce obsahové stránky zkoumaných tradic je nutné brát v úvahu i antický odkaz u východních Románů a jižních Slovanů. O tom blíže [Златковская 1978].

7. *Caloián* – okazionální obřad vyvolávání deště, zahrnující imitaci pohřbu panenky za tímto účelem zvlášť vyrobené (munt.).

Z lidové mytologie:

8. *Urs*ătóri(*le*)[61], *céle trei ursătóri*, *ursitóri* (olt.), *ursitoare* (munt.) – ženské mytické postavy předpovídající osud novorozence;

9. *Ăle sfinte* (olt.), *iéle(le), sânzâiéne(le)* (munt.) – mytické postavy přízračných dívek nechávající po nočním tanci na trávě stopy ve tvaru zvláštního kruhu (srb., chorv., slovin. *vila*, maked., bulh. *самовила*, bulh. *самовила*, *самодива*);

10. Pověry o démonických rysech dítěte narozeného „v čepci" (*cu tichíe pe cap*), které se po smrti považuje za potenciálního upíra (olt.).

Z oblasti rodinných obřadů:

12. Pověry o nepřetržitém spojení osudů lidí narozených ve stejném měsíci, nazývaných *lunátici* od *lună* 'měsíc' (olt., munt.);

13. *Reînmormântáre* – (dosl. znovupohřbení, opakované pohřbení zemřelého; olt., munt.).

Dále stručně popíšeme kontext části uvedených údajů pro doplnění těch, které byly z této stránky už prozkoumány ve sborníku projektu „Karpatsko-balkánský dialektický reliéf. Jazyk a kultura. Památce Galiny Petrovny Klepikovové" [КБДЛ 2008][62].

1. ***Sórcova***. Při novoročním zvyku „sorkova", zapsaném v Olténii a Munténii, se používají obřadní atributy, a to hůlky (pruty), jimiž účastníci obřadu bijí hospodáře pro zajištění zdraví a štěstí. Je běžný hlavně v jižním Rumunsku v oblastech přiléhajících k bulharskému kulturně-jazykovému kontinuu (*umblă*, *merg cu sorcova* 'jdou se „sorkovou"'). Tento obřad je rozšířen ve východní části jihoslovanského kulturně-jazykového kontinua, kde je označován rozvinutým názvoslovím odvozeným od +*surva* [Плотникова 2004: 420]. Kromě toho se i v severořeckých oblastech zaznamenává celé spektrum významů +*surva*, známých v bulharském a makedonském jazyce: τα Σούρβα 'večer před Novým rokem'; 'skupina dětí nebo dospělých obcházejících domy s blahopřáním na Nový rok'; 'novoroční noc'; 'dary koledníkům a pro

[59] Zkratka olt., odkazující na olténskou tradici a používaná zde a dále, se vztahuje k materiálu sebranému v regionu Vâlcea N. G. Golantovou a vydanému ve sborníku shrnujícím výsledky práce na projektu [Голант 2008].

[60] Zkratka munt. odkazuje na munténskou tradici a vztahuje se k materiálu sebranému v regionu Buzău na vesnicích Sărata-Monteoru (komuna Merei) a Dara (komuna Pietroasele) A. A. Plotnikovovou a K. Sekarou.

ně určený obřadní chléb', ale také 'dřínová hůlka nebo větev, jíž koledníci bili náhodné chodce o novoroční noci' [Зайковская, Зайковский 2001; 159]. V tomto případě je karpatsko-balkánský areál výskytu zvyku a příslušné slovní zásoby zřejmý.

Podle řecké verze původu obřadu a s ní spojené terminologie, σούρβα 'obřad novoročního bití větvemi' a 'větev, obřadní předmět' jsou spojeny s σούρβα 'plody plané hrušky' (σουρβιά 'planá hruška' od lat. *sorbus* 'hruška') [Филипова-Байрова 1969; 161]. Existuje hypotéza, že zvyk bulharského сурвакани se objevil původně v Makedonii a východní Thrákii pod vlivem podobných zvyků v Byzanci (dosud známých v Pontu a Kappadokii), které byly svého času přejaty od Římanů [Филипова-Байрова 1965: 515–519.

Slovanská verze původu termínu je spojena s *суров* ve významech 'mokrý, vlhký', 'životodárný' (T. Todorov), případně s významem 'pevný', 'tvrdý' (S. Mladenov). Přitom severořecké termíny se pokládají za přejímky (jako i sám obřad) z bulharštiny, poněvadž se jedná o území těsných slovansko-řeckých kontaktů [Тодоров 1993/1994: 344]. V této souvislosti jsou podle našeho výzkumu důležité periferní formy *сировари* (jižní a jihovýchodní Srbsko) a *сироваритине* (západní Bulharsko), které někdy pokládají *zastánci řecké etymologie* za působení „lidové etymologie" v jihoslovanských jazycích, zesilující shodu s významy 'vlhký, mokrý' apod. V slovanské verzi původu termínu se zdůrazňuje fungování +*surva* jako původně zařikací formule (na začátku blahopřání: *Сурва, сурва година* nebo *Сурова, сурова година*), přitom sekundární je sloveso *сурвакам*, deverbativní substantivum *сурвакане* apod. [Тодоров 1993/1994]. Docela logické je, že se rumunské podstatné jméno *sorcova* 'větev pro novoroční obchůzku s bitím' potom považuje za odvozené od slovesa *a sorcovi*, které pochází z bulh. *сурвакам*. Je zajímavé, že právě v rumunské tradici se v rovině vlastního obřadního textu zachovává představa o švihání „živou, vlhkou, čerstvou" větví: na sv. Ondřeje si děti v Olténii uřezávají větve ovocných stromů, a to jabloní, hrušní, třešní a švestek, dávají je na teplé místo do nádoby s vodou, aby na Nový rok při obchůzce používali ke švihání rodičů a příbuzných větve, které už pustily listí [Pamfile 2005: 230–231]. Tato pozorování

[61] Ve vesnicích komuny Mălaia má tvar mužského rodu, ale s určitým členem ženského rodu [Голант 2008: 316].

[62] Viz např. komentář k terminologické slovní zásobě z oblasti rodinných obřadů [Плотникова 2008a: 17–18], které se v této práci podrobněji nevěnujeme.

zaznamenaná na konci minulého století se potvrdila i v terénu ve vesnici Sărata-Monteoru (region Buzău v Munténii): respondenti vypověděli, že na sv. Ondřeje odřezávají a dávají do džbánu s vodou větve jabloně, hrušně, mirabelky nebo šeříku, které rozkvétají na Nový rok. Během obchůzek účastníci obřadů švihají hospodáře „těmi kvítečky" po zádech a říkají: „Sórcova veselă, péste vără, primăvară, să trăiești, să bătrînești, ca un măr, ca un păr, ca un fir de trandafír…" (Veselá *Sórcova*, žijte do stáří jako jabloň, jako hrušeň, jako výhon růže...).

Areálový obraz užití termínu ukazuje, že podle první (řecké) verze probíhalo šíření obřadu a termínu z jihu na sever (z Řecka přes celé Bulharsko do Rumunska) a zasahovalo i do přilehlých oblastí jižního a jihovýchodního Srbska, kde jsou známy formy typu *сиров-* (*сировари* apod.). Podle druhé verze je nutné hledat centrum iradiace termínu na území východní části jihoslovanského kontinua, možná na území řecko-slovanských kontaktů, tj. u Slovanů právě v thrácké oblasti Řecka, odkud se rozšířili dále na sever, nebo v zóně archaického srbsko-bulharského pohraničí, v jeho jižní části, kde jsou dosud zachovány formy s *сиров-*, tj. na okraji celého jihoslovanského areálu *⁺surva*. Obě verze balkánské, jihoslovanské nebo řecké přejímky termínu *sorcova* spolu s obřadem, který označuje, potvrzuje areálové kritérium.

2. ***Pluguşóru***. Novoroční zvyk obchůzek s pluhem nazývaný *pluguşóru*(olt., munt.) se prováděl v předvečer Nového roku. V regionu Buzău jsou zaznamenány obřady *Pluguşóru Mic* (malý pluh), *cu Pluguşóru ăl Mic* (s malým pluhem) a *Plúgu ăl Máre* (velký pluh), *cu Plúgu ăl Máre* (s velkým pluhem) (Sărata-Monteoru). S „velkým pluhem" obcházeli chasníci, zapřahali do něj čtyři voly a táhli ho, aby udělali brázdu. Den předem (nebo dříve ve stejný den) se konala obchůzka dětí s „malým pluhem", zřejmě s miniaturním modelem pluhu. Ve všech případech zněly koledy a přání dobrého úrodného roku[63]. Zvyky obchůzek s pluhem v balkánsko-slovanských tradicích nemají jména spojená s **plugъ*[64]; sám rituál imitace orání s navazujícím setím (tj. rozházením semen) je však zaznamenán u jižních Slovanů v jednotlivých bulharských oblastech (obřad *кукери*) a na západním okraji jihoslovanského prostoru – v Chorvatsku a zejm. ve Slovinsku (Валенцова 2004: 656–657). Zatímco u Rumunů se rituální orání provádí na sv. Basileia (na Nový rok) a první brázda se dělá ve sněhu, u jižních Slovanů se obdobné obřadní manipulace konají o masopustu a také v den po masopustním týdnu (bulh. *Кукеровден*, *Куковден* – den kukerů). Bulharský obřad *кукери* je znám ve východní a jižní Thrákii, Rodopech, Sredné Goře v jednotlivých oblastech východního Bulharska. Vrcholením „kukerských" her, při nichž je karnevalové rozdělování rolí („král", „bába" aj.) povinné, je obřadní „orání a setí". Obvykle dělá „král" nebo hlavní „kuker" na návsi tři brázdy a osévá je s přáním dobré úrody. Je nutné zmínit, že stopy rituálního orání o jarních svátcích se zachovaly i u západních Slovanů, konkrétně u Čechů [Валенцова 2004: 657]. Jednotný areál zimně-jarních rumunských a bulharských obřadů zahrnujících imitaci orání neexistuje. Lokální rozšíření obřadu *pluguşór(ul)* v samotném Rumunsku zaznamenala T. V. Civjanová: „Moldávie, Bukovina, Munténie, Dobrudža, vzácněji Olténie, zvláštní ostrůvky v Sedmihradsku, MSSR" [Цивьян 1984: 112]. Druhá složka obřadu – novoroční rituální setí – je zároveň široce rozšířena i u východních Slovanů, včetně karpatsko-ukrajinských regionů. Za balkanismus je zvyk *pluguşóru* možno považovat pouze z typologického hlediska (vezmeme-li v úvahu zvláštní specifikum balkánské typologie v pojetí T. V. Civjanové[65]).

3. ***Bábe(le)***. Termín *bábe(le)*, dial. *babi(le)*, zaznamenaný při terénním zkoumání Olténie a Munténie jako označení prvních devíti dní března, je znám na rozsáhlém rumunském území (Gorj, Neamț, Tutova, region Sibiu v Sedmihradsku, Ialomița)[66] a přesně odpovídá maked. *баби(ме)*, obvykle používaným ve vztahu k prvním třem dnům března, přičemž areál jihoslovanského názvu pokrývá i k Makedonii přilehající regiony jižního Srbska a jihozápadního Bulharska [Плотникова 2004: 468]. Označení jednotlivých dnů začátku března jako *baba bună* 'hezký, den plný pohody' (dosl. dobrá bába, olt., munt.) a *baba rea* 'špatný, deštivý den v březnu' (dosl. špatná bába, olt., munt.) poměrně přesně odpovídají makedonskému materiálu: „*Три баби* jsou první dny března: jestli se ten den udělá hezky, říkáme, že první bába byla dobrá, druhá stejná, a třetí obvykle šedá, špatné počasí, to znamená špatná bába – *лоша баба*"[67]. V jihorumunských Karpatech si ženy také vybírají jeden

[63] Mytopoetickou analýzu textu koledy Plugoşóru podrobně zpracovala T. V. Civjanovová [Цивьян 1984]; tamtéž je uvedena i bibliografie.

[64] Zaznamenávána jsou pouze pojmenování účastníků obřadu jako „oráči" (slovin., chorv.), ale také v jižních a západních Čechách pojmenování celého obřadu *voračky*, *voráček*, spojená se slovem oráč [Валенцова 2004: 657].

[65] Viz [Цивьян 1990: 67].

[66] Viz [Muşlea, Bîrlea 1970: 353].

[67] Tyto terénní údaje byly zapsány v září 2008 ve vesnici Galičnik (jihozápadní Makedonie, sběrateli jsou A. A. Plotnikovová, A. N. Soboljev a J. S. Uzeňovová).

den a podle počasí v tento den se usuzuje, „jaká bude žena během roku – dobrá nebo zlá“ [Голант 2008: 282–283]. Někdy se tímto způsobem usuzuje obecně o povaze ženy nebo dívky: jestli v jí vybraný den sněží nebo prší, znamená to, že srdce člověka je stejně špatné – *baba rea* (špatná žena; Sărata-Monteoru, Buzău). Výrazné karpatsko-makedonské lexikální paralely tak nejsou vůbec ojedinělé a vyskytují se i v západoukrajinském a makedonském lexikálním materiálu viz [Гриценко 2008]. V našem případě příklad *babe(le)* demonstruje mezijazykovou lingvokulturní shodu dácko-rumunské a balkánsko-slovanské tradice jižního okraje jihoslovanského areálu. Areál rozšíření názvů prvních tří březnových dní *баби* (právě v této formě, na rozdíl od jiných typů, např. srb. *бабини дани* apod.) na jižním okraji jihoslovanského prostoru je uzavřený [Плотникова 2004: 716].[68]

4. ***Mărţişór***. Název březnové niti, amuletu *mărţişór* není u Rumunů jediný, i když je nejčastější. Na mapě 597 Malého lingvistického atlasu Rumunska jsou zaznamenána i některá další jména, a to *Luna lui Marta* (Teleorman), *Luna lui Martie* (Vâlcea), *Mart*, *Marte* (Iaşi), *Marţ* (západní Karpaty), ale také *Dochia* (Bacău) (viz [Ghinoiu 2005: 57]). U balkánských Slovanů je název ozdoby amuletu prakticky všude spojen se jménem měsíce března: odvozeniny od +*mart-* se vyskytují v bulharských a makedonských oblastech (bulh. *мартеница*, *марта*, *мартичка*, maked. *мартинка*, *мартинче*). Vzácné jsou názvy odvozené od bulharského slova *китя* ‘zdobit’ (bulh. *китица*, *китичка* apod.). V západní Makedonii je zaznamenán zvláštní termín *моњак* (*млњак*) spojený se speciální mužskou obřadní praktikou o svátku *Летник* (1./14. března), kdy se tyto amulety vyrábějí pro všechny členy rodiny mužského pohlaví jako ochrana před bleskem [Петреска 1998: 46–47]. Areál rozšíření této obřadní reálie pokrývá i neslovanské balkánské zóny – řecké a albánské, přičemž tam je její název také spojen se sémantikou měsíce března: řec. *ου Μαρτ’*, *ου Μαρτ’ς* [Зайковская, Зайковский 2001: 161], na ostrově Karpathos το Μαρτοάτονο [Пономарченко 2001: 187], alb. *ver’or/e* [Юллы, Соболев 2002: 394]. Západní hranice jihoslovanského areálu „martenice“ se prakticky shoduje se státní hranicí Bulharska. Ve východní části Balkánu se tak vyskytuje kontinuální a poměrně velký areál kulturního jevu a příslušného pojmenování, vytvořeného od kmene *mart-* nebo se sémantikou ‘březen’.

U balkánských Slovanů je s březnovou nití spojen celý komplex rituálně obřadních aktivit pro zajištění zdraví a prosperity rodiny. Zahrnuje zvláštní způsoby zhotovení ozdoby, skládání barev nití nebo příze se symbolickým významem, termíny povinného nošení nití, věštění podle amuletu sundaného z těla atd. V jihozápadní Makedonii se rituální ozdoba *мартинка* tradičně plete mlčky, se zamhouřenýma očima nebo s rukama za zády, načež se podle počtu naslepo vpletených červených a bílých nití předpovídá úroda vína a obilí (vesnice Peštani, okolí Ohridu, Malý dialektologický atlas balkánských jazyků, vlastní pozn.). Někdy se do ozdoby vplétají další předměty: mince, kovové amulety, sušený česnek, mušle aj. Např. ve vesnici Galičnik (okolí Debaru v jihozápadní Makedonii) se do „martinky“ vyrobené z bílé a červené nitě dává zlatý peníz a ozdobu zavěšují dětem na krk, „aby byly zdravé a pevné jako zlato“[69]. Amulet se přivazuje na ruce, nohy nebo krk, připevňuje k oděvům; mnohdy jej věší na krk dobytku, hlavně mladému, a také na sazeničky ovocných stromů, vinné révy a na stavby (dveře domu, ohrady, úly atd.). U balkánských Slovanů se březnové nitě tradičně nosí po tři, devět (do svátku Čtyřiceti mučedníků) nebo dvacet pět (do Zvěstování panny Marie) dnů (nebo dokud nerozkvete první ovocný strom, dokud se neuvidí první jarní pták, dokud se neuslyší první volání kukačky apod.). Pak se sundávají a schovávají pod kámen, věší na ovocný strom nebo růžový keř, házejí do řeky nebo vyhazují na střechu domu. V jižních oblastech Bulharska se podle „martenice“ zanechané pod kamenem věští přírůstky dobytka (někdy jeho zdraví), kdežto v severním a středním Bulharsku a v západní Makedonii převažuje forma rituální výměny s ptáky: když vidí ptáka, ozdobu vyhazují do výšky nebo ji věší na strom a přejí si získat za odměnu zdraví a blahobyt; viz mapa v [Плотникова 2004: 714].

V Rumunsku se podle názoru I. Ghinoiua od začátku 20. stol. *Mărţişór* stává ve větší míře dárkem pro děti, dívky a mládence (darují ho ráno 1. března před východem slunce). Březnová nit, k níž se přivazuje zlatý nebo stříbrný peníz, se nosí na ruce, někdy na prsou

[68] Sémantickou shodu se jménem *баби* nacházíme u Albánců jako plakat ‘stařeny’, což se vztahuje k označení tří posledních dnů března (30. 3.–1. 4.) [Юллы, Соболев 2002: 404], ale má společné kořeny v balkánské pověsti o rozmarné stařeně; terénní údaje ze současné doby i v tomto případě potvrzují záznamy z poloviny 19. stol. [Hahn 1854: 102].

[69] Terénní údaje z vesnice Galičnik v jihozápadní Makedonii (zapsané v září 2008. A. A. Plotnikovovou, A. N. Soboljevem a J. S. Uzeňovovou).

nebo na krku do určitého jarního svátku (Čtyřiceti mučedníků, Květné neděle, Velikonoc, sv. Jeremiáše) nebo do začátku rozkvětu určitých keřů a ovocných stromů (šípku, plané nebo domácí růže, hlohu, třešně atd.), kdy ji přivazují ke kvetoucím větvím. Ten, kdo dostal jako dárek *mărţişór*, věřil, že ho nespálí jarní slunce, že bude zdravý a hezký jako květiny, milý a milovaný, bohatý a úspěšný, chráněný před nemocemi a uřknutím [Ghinoiu 2005: 58]. V disertaci N. G. Golantové „Březnový obřadní komplex Rumunů a Bulharů v etnokulturní tradici karpatsko-balkánského regionu" je již jasněji vyjádřena myšlenka, že v moderním Rumunsku se „ztrácí se dávná funkce březnové nitě, a to funkce ozdoby a amuletu" [Голант 2007: 117] a do popředí vystupuje funkce dárku. Avšak při přesnosti této poznámky o zachování obřadní povahy březnové nitě v současném Bulharsku a jejím možném postupném vymizení, u Rumunů ukázaly terénní výzkumy v okolí Buzău poněkud jinou situaci, která se zdá být zvlášť zajímavá z hlediska adaptace tradice na globalizační procesy. Ve vesnici Sărata-Monteoru se 1. března skutečně darují různé předměty (často připomínající brože), dosud však zůstává zachována i sakrální funkce magické březnové nitě. S přivázanou březnovou nití na ruce se dosud chodí krmit slepice, „aby se dařila kuřata a aby se dařila drůbež" a celý měsíc s ní sázejí zeleninu na zahradě, „aby se vedly okurky a rajčata". Konstrukce se slovesem *a lega* (*leg*) 'uvazovat (se)', nabývá dodatečného významu podle principu verbální magie: nit uvazovaná na ruce přispívá k vedení, tj. úrodě zeleniny. Právě tuto nitku přinášející štěstí nosili na ruce, dokud nezačínal kvést šípek, a pak ji věšeli na tento kvetoucí keř. Archaická kulturní vrstva se v této tradici dochovává dodnes.

5. ***Căluşári***. Obchůzky domů na sv. Trojici (sv. Ducha), nazývané *căluşári*, jsou zaznamenány při terénních výzkumech v Olténii: v komuně Mălaia v 60.–70. letech 20. stol. skupina účastníků čítala 20–30 nebo 6–10 mladých chlapců/chasníků, přicházejících „z daleka". Měli oblečené kroje a k nohám přivázané zvonečky (*clopoţei*). Účastníci obchůzky tančili tance, které místní obyvatelé nazývají *horă* a *sârbă*, zpívali a podskakovali. Většina obyvatel vnímají jejich tance jako zábavu, i když někteří tvrdí, že mohly uzdravovat nemocné. „Hospodáři domů, ke kterým přicházeli, jim dávali peníze. Být zapojen do jejich tance (*a întra în hora când jucau ei*) se považovalo za velké štěstí. Dívky se připravovaly na jejich příchod předem a oblékaly si své nejlepší šaty. Podle slov obyvatel vesnice Mălaia *căluşarii* přestali přicházet do vesnice poté, co jednou došlo k rvačce mezi nimi a chlapci z Mălaie" [Голант 2008: 291]. G. I. Kabakovová uvádí, že od slova *cal* 'kůň' s pomocí deminutivní přípony *-uş* je odvozen valašský název jak obřadu, tak i praporu účastníků *căluş* a také samotných účastníků *căluşar(i)*, místní podobě (Dolj) *căluşiţe* aj. [Кабакова 1989: 195]. Jedním z atributů účastníků obřadu je koňská hlava na tyči. Ve zmíněné studii G. I. Kabakovová uvádí místa, kde byl obřad zaznamenán (Banat, Dolj, Olténie, západní Munténie)[70] a která tvoří jižní areál sousedící s bulharským územím [Кабакова 1989: 195]. V téže (olténské) formě slovo *калушари* znamená v severním Bulharsku obchůzku léčitelů [БМ 1994: 302; Маринов 1984: 151], což je zřejmě možné vysvětlit přímou přejímkou pojmenování z rumunštiny. Pokud jde o vlastní obřad, v bulharských oblastech se vykonává už bez koňské hlavy, tedy bez hlavního atributu, který dal celému obřadu název. Další sakrální rysy zůstávají zachovány: rituální tanec léčící nemocné i obřadní atributy (prapor, tyče aj.). U Bulharů existuje i jiný název této skupiny obřadů, *русалии*, který je spojen s tím, že obřad – stejně jako u Rumunů – časově souvisí se svátkem sv. Trojice (sv. Ducha), *Русаля*, *Русалия*, ale také s jiným významem termínu русалии 'nebezpečné mytické postavy, zjevující se na sv. Trojici'. Známé přejímání podoby nadpřirozených postav po dobu konání rituálu (s navazujícím očistěním), které je nevyhnutelnou podmínkou dosažení výsledku „proměny", dodržují Rumuni i Bulhaři. V regionální tradici v okolí Buzău jsme zaznamenali termín *Rusálii(le)* ve dvou významech: 'svátek sv. Trojice' a 'nebezpečné mytické postavy na svátek sv. Trojice': „jestli budeš pracovat na sv. Trojici, vezmou tě „rusalie" a odnesou si tě" (*că te ia rusáliile… şi te dúce*)[71]. Areálové kritérium – společný jihorumunsko-severobulharský areál obřadu *căluşar(i)* – svědčí ve prospěch buď kulturní přejímky z rumunštiny (spolu s pojmenováním), nebo o jeho společných dácko-thráckých kořenech (srov. kult koně v starověké Thrákii[72]).

[70] Obřad je znám i v Moldávii pod názvem *căluceni* [Кабакова 1989: 195].

[71] Otázku původu lexému *Rusálii* 'Trojice' (svátek sv. Ducha), existujícího právě v této formě v rumunštině a jejích dialektech, je třeba posuzovat s ohledem na široký slovanský kontext existence tohoto chrononyma.

6. ***Paparúda***. Příležitostný obřad přivolávání deště s obchůzkou domů a poléváním hlavní účastnice nebo účastníka (příp. všech účastníků) vodou, zvaný *paparúda*, je v olténské a munténské tradici zafixován poměrně dobře. Je znám ve všech balkánských tradicích, slovanských i neslovanských (mimo rumunskou také v řecké a albánské). Jeho jiný, ale rozšířený název je *dodola*. U jižních Slovanů na východním Balkánu převažují pojmenování typu *peperuda*, v západní *dodola* – viz mapa [Плотникова 2004: 510–523], což potvrzují i etnolingvistické výzkumy balkánské, albánské a řecké tradice [МДАБЯ 2005: 204–205]. Z hlediska areálového kriteria obřad představuje výrazný balkanismus. Podle V. V. Ivanova a V. N. Toporova jsou oba jeho názvy spojeny s indoevropským odkazem zachyceným v lotyšském *dūdina pērkuoninš* (hřmívá) [MC 1991: 194].

7. **Caloián *(Scaloian)***. Příležitostný obřad vyvolávání deště, při němž se imituje pohřeb zvláště pro ten účel vyrobené panenky zvané *Caloián (Scaloian)*, je v terénních výzkumech zaznamenaný pouze v munténské tradici, v západní a střední části regionu (Buzău)[73]. Na otázku, co je *Paparuda*, informátorka původem z vesnice Grabicina (komuna Scorţoasa) v okolí Buzău vysvětlila, že se „paparuda" prováděla, když nepršelo: „dělali jsme Kalojana". Z hlíny vymodelovali človíčka, dali ho na prkénko, obložili květinami, dva mládenci nesli Kalojana, jeden nesl kříž, šla také mládež a starší ženy, které křičely a skutečně plakaly. Děti v procesí nebyly, účastnil se ho však vesnický kněz s diákonem. Když panenku pouštěli po řece, zapalovali svíčky a starší ženy plakaly jako nad nebožtíkem:

„Caloiéne, Iéne, Iéne,
deschíde portíţele,
să cúrgă ploíţele.
Că de când n-a mai plouát,
tot pământu s-a crăpát
şi iárba s-a uscát…"

(Kalojane, -jane, -jane,
otevři vrátka,
aby polily deštíky.
Protože co u nás nepršelo,
všechna země popraskala
a tráva vyschla…)[74]

Potom se přímo u vody uspořádala smuteční hostina. V podhorské vesnici Sărata-Monteoru obřad prováděly děti („když jsme byly děti, dělaly jsme Kalojana"): z hlíny dělaly trup, hlavu, oči, ruce a nohy, na prkně (márách) v krabici (rakvi) nesly květinami obloženého Kalojana k řece, přitom plakaly a naříkaly jako nad nebožtíkem. „Házejí ho do vody, aby přišel Kalojan s vodou". Zpívaly: „Kalojane, -jane, dej Pane Bože, aby zapršelo…", načež u vody pořádaly smuteční hostinu (připravovali ji dospělí, ale jedly pouze děti, které se účastnily obřadu). Kněze a diákona hrály samy děti. Obřad byl časově spojen s velikonočními svátky (dva až tři dny před Velikonocemi).

Obřad *Caloián* se podle etnografických zdrojů [Muşlea, Bîrlea 1970: 372–373] vyskytoval na jihovýchodě a východě země (region Tulcea v Dobrudži; Brăila, Ialomiţa, Buzău v Muténii, dále na sever Iaşi, Suceava). Na území celého severního a řady oblastí východního Bulharska (včetně Strandži) je znám podobný obřad zvaný *Герман*, řidčeji *Георги*, *Гошо* apod., v severní Dobrudži také *(С)Калоян*, *Кабаиван* [БМ 1994: 84]. Bulharské varianty obřadu se mírně liší od zapsaných variant z okolí Buzău v Munténii: např. Bulhaři panenku pohřbívají u vody[75] (někdy ji třetí, devátý nebo čtyřicátý den vykopávají a házejí do vody, v podunajských vesnicích ji házejí do vody hned); někdy ji vymění za mrtvou nebo živou žábu, kočku, husu apod.; když se vracejí do vsi, ženy přecházejí z pláče do smíchu [Кабакова, Седакова 1995: 499–500]. Část munténských pláčů nad Kalojanem vyzývá pomyslnou postavu – pohřbívanou panenku – k pomoci (prosí ji otevřít vrátka nebo ji posílá pro klíče od nich[76]), avšak pro bulharské motivy pláčů nad Germanem je příznačný popis pracovního života Germana, který zemřel na následky sucha [Кабакова, Седакова 1995: 499]. Nicméně struktura imitace pohřbu, procedura tvoření hlavního subjektu obřadu, jeho jméno a povinné atributy pohřebního průvodu poukazují na jednotný typ.

[72] [Филиповић 1986].
[73] Další záznamy z regionu Buzău viz [Muşlea, Bîrlea 1970: 372].
[74] Za pomoc s dekódováním nářečních textů děkuji N. G. Golantové.
[75] Pohřbívání panenky je známo na jednotlivých rumunských vesnicích, např. na severu [Muşlea, Bîrlea 1970: 372]. L. Şăineanu ve svém slovníku zmiňuje pouze zakopávání panenky na poli [Şăineanu 1922: 94].
[76] [Andrei 2007: 55–56].

Východní lokalizace souvislého bulharsko-rumunského areálu obřadu, který není znám v jiných balkánských a slovanských zónách, svědčí o jeho společných starých kořenech, pravděpodobně místního původu.

8. ***Ursitoáre(le).*** Ženské mytické postavy předpovídající osud novorozence *ursitoare* apod. byly zaznamenány v terénních výzkumech v Olténii i Munténii. V Sărata-Monteoru v okolí Buzău o nich říkají, že *ursitoáre* jsou tři ženy v černém, které prorokují osud dítěte při narození. V sousední vesnici Dara v předvečer jejich předpokládaného příchodu prostírali stůl, kladli na něj zlato, peníze a jiné věci (např. knihy, tužku), aby ovlivnili budoucí osud dítěte. Je zajímavé, že podle údajů z Olténie jedna z těchto postav je Rumunka, druhá Maďarka a třetí cikánka[77]. Rodiče první noc po narození dítěte pro tyto mytické postavy připravovali pohoštění na „stole věštkyň", kam umisťovali jídlo a nápoje, aby věštkyně byly na dítě hodné (podrobněji viz [Голант 2008: 316]). Analogické postavy jsou známé po celé Jižní Slávii, vzácně v některých regionech u východních Slovanů (Huculsko)[78], jsou však k dispozici i ojedinělé údaje o jejich existenci u západních Slovanů. V Řecku je nazývají „moiry", do bulharských a rumunských tradic však vstoupila poněkud jiná přejímka z řečtiny, od *ορίζω* 'určit, stanovit', srov. srb-chorv *odurisati* 'určit, přidělit' z 15. stol. [Skok II: 544]. Názvy odvozené od kmene *орисници, урисници* apod. jsou rozšířeny ve středním a severním Bulharsku a jsou zaznamenávány také na jihu v regionech sousedících s Řeckem, kde však, jako v Makedonii, převažuje termín slovanského původu *наречници* apod., vytvořený od **rek-*, viz mapa [Плотникова 2004: 694]. Toto rozdělení grecismů a slavismů (grecismus na severu, slavismus na jihu Balkánu) je zřejmě spojeno se snahou slovanských národů obývajících zóny sousedící s řeckými zachovat svůj původní lexikální fond. V důsledku na severu balkánsko-slovanské zóny vzniká areál názvů ženských démonů osudu odvozovaných od *ορίζω*, který je jednotný s rumunským, a názvy jsou proto oprávněně považovány za balkánské grecismy[79].

9. ***léle(le)***. Představy o mytických postavách v podobě zázračných dívek, zanechávajících stopy po nočním tanci ve tvaru zvláštního kruhu v trávě, byly zaznamenány při terénních výzkumech v Olténii i Munténii. V Olténii po tanci těchto postav, nazývaných *ăle sfinte* (ty svaté), „je tráva buď spálená, nebo tmavší a šťavnatější než v jiných místech" [Голант 2008: 314]. V munténských představách v okolí Buzău tam, kde *iéle(le)* (ony; tabuizované jméno) tančily kolový tanec, bývala tráva suchá, spálená a zůstával nedotčený pouze střed (vesnice Buştea, komuna Mânzăleşti). Představy o kruhu zvláštní trávy (pomačkané, suché, zčernalé, ušlapané kolem stromu, označené kruhem jedovatých hub atd.) jsou zaznamenávány prakticky v celé východní části jihoslovanského areálu: srb. *вилино коло, вилинско коло*, bulh. *самодивско хоро, самодивско игрище*, maked. *самовилско место* [Плотникова 2004: 626–632]. Druhým atributem, podle něhož se tyto rumunské a odpovídající jihoslovanské mytické postavy identifikují jako jeden typ, je vítr, vír, v němž v noci tančí a který doprovází jejich zjevení (*luat de iele* – zatočený vichrem). Jeden z jejich rumunských názvů je *Vântoasele* (větrné, vichrné) [Şăineanu 1922: 302]. U jižních Slovanů podobným představám odpovídají pojmenování makedonská, bulharská a východosrbská, která tvoří jednotný areál (viz mapa [Плотникова 2004: 614])[80]. Do tohoto balkánského souboru atributů mytických postav je třeba zařadit i pověru o onemocnění způsobeném „vilami", „samovilami" u jižních Slovanů – srov. rum. *luat din iele* (paralyzovaný) [Şăineanu 1922: 302]. Jim podobné řecké („nereidy") a albánské („zany", „ory") postavy jsou charakterizovány stejným souborem atributů (mimo jiné). Je to případ tvoření balkanismu z obsahového, mimolingvistického hlediska. Hlavní jména těchto postav jsou totiž téměř ve všech případech autochtonní (románského, slovanského a řeckého původu).

10. ***Cu tichíe pe cap***. Pověry o démonických vlastnostech dítěte narozeného „v čepci", přesněji „v čepičce" (*cu tichíe pe cap*), které je považováno po smrti za potenciálního upíra, jsou zaznamenány v Olténii. Při terénním výzkumu v okolí Buzău se nám podobné pověry zaznamenat nepodařilo, ale podle údajů z téhož regionu, sebraných na konci 19. století, analogické pověry existovaly a lidé věřili, že dítě narozené „v čepci" (*cu căiţă pe cap*) se po smrti promění v upíra [Gorovei 1915: 309]. U jižních Slovanů (Srbů, Černohorců, Chorvatů, Slovinců) se démonické vlastnosti za živa i po smrti přisuzovaly dítěti narozenému „v čepci" (*у кошуљици* – v košilce). Ve východní části jihoslovanského kultur-

[77] Jsou možné i další podobné varianty zachycující etnickou pestrost sousedních regionů.
[78] U Huculů jsou to mužští démoni *судци*. Takové pověry zaznamenala J. S. Uzeňovová v průzkumech v rámci projektu ve vesnici Usteriki [Узенева 2008: 325], což potvrzuje přetrvávání pověr o dvanácti neviditelných „sudcích" určujících osud dítěte do dnešní doby [Шухевич 1999: 12].

[79] Hojnost derivátů je známá v rumunštině (*a ursi* 'předurčovat, předpovídat', *ursire* 'předurčení atd.), i v bulharštině (*орисвам* 'předurčovat' budoucnost, *орисия* 'úděl', osud aj.).
[80] Zjevení těchto postav za doprovodu větru a víru je zaznamenáno v řadě míst na západním okraji jihoslovanského areálu, což v největší míře charakterizuje etnogenezi jižních Slovanů.

ního kontinua byl ten, kdo se narodil „v čepci“, považován za šťastného, neporazitelného, majícího heroické vlastnosti. Pro srbskou tradici jsou příznačné oba typy pověr a Srbsko je podle tohoto rysu protikladem východní části (viz podrobněji [Плотникова 2004: 542–549]). Pověry o negativních démonických rysech dítěte narozeného „v čepci“ byly zaznamenány v severovýchodním Srbsku, přiléhajícím k jihozápadním rumunským oblastem. Vzácná co do frekvence je shoda rumunských pověr s tradicemi právě západní části jihoslovanského areálu a vyžaduje dodatečné zkoumání.

Uvedený seznam rumunsko-jihoslovanských kulturně-jazykových shod je možno pokládat za neuzavřený. Zhuštění sítě terénního zkoumání rumunských lokálních tradic podle jednotného etnolingvistického dotazníku povede ke zvětšení počtu těchto shod a jejich interpretace. Mnohé otázky původu konkrétních jevů v terminologické slovní zásobě lidové duchovní kultury a odpovídajících kontextech jejího fungování mohou být objasněny pouze pomocí kartografování husté sítě materiálu sebraného v Karpatech.

RUMUNSKÉ BŘEZNOVÉ SYŽETY

Myšlenka prozkoumat na základě balkánského dotazníku kulturně-jazykové dialekty severně od Dunaje je těsně spojena s výzkumy karpatsko-balkánské zóny, a to do jisté míry s pokračováním práce na OKDA, ovšem již s etnolingvistickým materiálem (podrobněji viz [Плотникова 2008a]). Tato studie se pokouší ukázat, jaké balkánské motivy, konkrétně březnové syžety (už dostatečně prozkoumané v regionech balkánsko-slovanského areálu), se podle údajů terénního výzkumu s etnolingvistickým dotazníkem aktualizují v rumunských místních tradicích.

Volba Buzău pro terénní zkoumání regionu byla podmíněna snahou o zpracování pásu podhorských okresů jižních Karpat (Buzău, Prahova, Argeş, Vâlcea, Gorj)[81]. V letech 2007–2008 proběhly dvě expedice do regionu Buzău: do vesnice Sărata-Monteoru (komuna Merei) s cestou do vzdálenější vesnice Dara, patřící k sousední komuně Pietroasele (říjen 2007)[82], a do komuny Mânzăleşti spolu s vesnicí Meledic (leden 2008)[83]. V této studii se konfrontuje materiál sebraný během první expedice A. A. Plotnikovové a K. Sekary. Specifikum zkoumání vesnice Sărata-Monteoru spočívalo v tom, že ji lze podle různých ukazatelů zařadit mezi tzv. „turisticky atraktivní vesnice". Jsou to výskyt minerálních pramenů, evropsky ojedinělé ropné těžní věže, archeologická naleziště z období neolitu a doby bronzové, palácový komplex hraběcího rodu Monteoru, s jehož jménem je spojena druhá část názvu vesnice (od roku 1895; první část odkazuje na stejnojmennou řeku Sărata – slaná), a také trosky „domu loupežníků" (jeskyně v horách)[84],

[81] Region Vâlcea prozkoumaný podle etnolingvistického dotazníku je popsán ve studii [Голант 2008].

[82] Sběrateli materiálu jsou A. A. Plotnikovová (Ústav slavistiky Ruské akademie věd) a K. Sekara (Ústav folkloru Rumunské akademie).

[83] Sběratelkou materiálu je N. G. Golantová (Ruské etnografické muzeum, Petrohrad).

[84] O „loupežnickém domě" vyprávěla M. Marinová, autorka knihy o vesnici „Sărata-Monteoru. Turistické informace", Buzău, 2007.

[85] Za pomoc s dešifrováním terénních záznamů z regionu Buzău srdečně děkujeme N. G. Golantové. Při předvádění dialektických textů jsme se pokusili o vyjádření fonetických a dalších zvláštností místního nářečí.

kteří utekli před Turky a v okolí ukryli četné poklady, jež na Velikonoce v noci světélkují (*jucá comorili*)[85]. Současně se domníváme, že úspěch této expedice do „turistické" vesnice byl spojen s existencí paralelních a prakticky se neprotínajících[86] vrstev tradiční kultury: kulturně-historické, která se aktualizuje při přítomnosti turistů, rekreantů atd., a vlastní lidové tradice, která existuje zcela samostatně a přirozeně obsahuje jarní obřady. Přitom mnohé informace je možno pokládat za unikátní co do nedotčenosti rituálně magických jednání[87].

Materiály sebrané podle etnolingvistického dotazníku ve vesnicích Sărata-Monteoru a Dara se týkají různých březnových syžetů, které je možno seřadit do několika velkých tematických skupin: březnová nit, „dny stařen" a s nimi spojená pověst o bábě Dokii, ohně a očisťující rituály na den Čtyřiceti mučedníků, pečení obřadního chleba a magie úrodnosti a březnové smuteční obřady.

Březnová nit

Je známo, že zvyk nosit prvního března ozdobu-amulet vyrobený z různobarevných nití zahrnuje u Slovanů balkánskou část jihoslovanského prostoru (viz mapa v monografii [Плотникова 2004: 476–485])[88]. Konfigurace izodoxy 'březnová nit' přitom probíhá téměř paralelně s izodoxou 'vyvěšování červené látky (na plotě, na domě)' [Плотникова 2004: 714], což potvrzuje názor L. Jordanové o genetickém spojení těchto dvou zvyků. Motivace zvyku vyvěšovat na dvoře předměty červené barvy (látka, části oblečení apod.) první březnový den jsou zpravidla spojeny s rituálem udobření měsíce Března (Март), představovaného jako náladová žena nebo stařena. Např. ve vesnici Ilindenci (Pirin) na dvoře, na kůlně nebo stromech vyvěšují červené oblečení, „aby byla bába Marta veselá, nezlobila se a nenaháněla sníh a metelici" [ПК 1980: 438–439]; ve vesnici Letnica v okolí Loveče „aby se bába Marta zasmála a aby svítilo slunce" [Маринов 1981: 521] nebo „aby bába Marta nespálila

[86] Výjimkami jsou lidové pověsti a historické narativy o životě hraběcích rodů, jejich rodových statcích apod. Např. samo příjmení hrabat Monteoru informanti chápou jako Munteoru, tj. *munte de aur* „zlatá hora" (NZ, OZ) v souvislosti s pověstí o tom, jak si rozdělovali tyto země budoucí bohatí vlastníci statků, když do nich přišli.

[87] S podobnou situací se autorka článku setkala při terénním výzkumu v makedonské vesnici Peštani, lázeňského městečka na břehu Ochridského jezera (1999), kde byl sebrán bohatý etnolingvistický materiál v rámci projektu Malého dialektologického atlasu balkánských jazyků, viz např. [МДАБЯ 2005].

sluncem ženám pleť“ [ЛК 1999: 308] atd. Uvedená mapa ukazuje, že širší areál má „březnová nit“, to je pravděpodobně spojeno s dodatečnými konotacemi amuletu každého člena rodiny, a to orientace na jeho zdraví a úspěch; kromě toho se objevuje i zvláštní funkce obřadního předmětu jako ozdoby žen a dětí.

U balkánských Slovanů je s březnovou nití spojen celý komplex rituálně obřadních aktivit, zaměřených na zajištění zdraví a blahobytu členů rodiny. Tento komplex zahrnuje: zvláštní způsoby zhotovení ozdoby, skládání barev nití nebo příze mající symbolický význam, termíny povinného nošení nitě, věštění podle amuletu shozeného z těla atd. V jihozápadní Makedonii se rituální ozdoba *мартинка* tradičně plete mlčky, se zamhouřenýma očima nebo s rukama za zády, načež se podle počtu naslepo vpletených červených a bílých nití předpovídá úroda vína a obilí v příštím roce (vesnice Peštani, Malý dialektologický atlas balkánských jazyků, vlastní pozn.). Někdy se do ozdoby vplétají předměty jako mince, kovové amulety, usušený česnek, mušle a jiné. Např. ve vesnici Galičnik (okolí Debaru v jihozápadní Makedonii) se do „martinky“ z bílé a červené nitě dává zlatý peníz: ozdobu věší dětem na krk, „aby byly zdravé a pevné jako zlato“ (vlastní pozn.)[89]. Březnová ozdoba-amulet se přivazuje na ruce nebo nohy nebo krk, připevňuje se k oděvům, mnohdy se věší na krk dobytku, hlavně mladému, a také na sazenice ovocných stromů a vinné révy nebo na různé stavby v hospodářství (dveře domu, ohrady, úly atd.). Balkánští Slované tradičně nosí březnové nitě po dobu tří, devíti (do svátku Čtyřiceti mučedníků), dvaceti pěti (do Zvěstování) dnů (nebo dokud nerozkvete první ovocný strom, neobjeví se první jarní pták, neuslyší se první kukačka apod.). Potom je sundávají a ukrývají pod kámen, věší na ovocný strom nebo růžový keř, házejí do řeky nebo vyhazují na střechu domu. V jižním Bulharsku podle „martenice“ ukryté pod kamenem předpovídají přírůstek dobytka (někdy zdraví). V severním a středním Bulharsku a také v západní Makedonii převažuje forma rituální výměny s ptáky: když je vidí, ozdobu vyhazují vzhůru nebo věší na strom a přejí si zdraví a blahobyt (viz mapa [Плотникова 2004: 714]).

U balkánských Slovanů je název ozdobného amuletu prakticky všude spojený se pojmenováním měsíce: odvozeniny od *⁺mart-* se zaznamenávají v bulharských a makedonských oblastech (bulh. *мартеница*, *марта*, *мартичка*, maked. *мартинка*, *мартинче*). Vzácné jsou názvy vytvořené od bulharského slovesa *китя* – zdobit (bulh. *китица*, *китичка* apod.). V západní Makedonii je zaznamenán zvláštní termín *моњак* (*млњак*), spojený se speciální mužskou obřadní praxí nosit o svátku *Летник* (1./14. března) tyto ozdoby vyráběné pro všechny členy rodiny mužského pohlaví, aby je chránily před bleskem [Петреска 1998: 46–47].

Na území Rumunska je tato ozdoba-amulet nejvíce známa pod názvem *mărţişor*, také odvozeným od názvu příslušného měsíce, ale I. Ghinoiu ve své studii nazvané Poklad vesnic: lidový kalendář uvádí mapu z Malého lingvistického atlasu Rumunska, kde jsou zaznamenána i některá další jména, a to *Luna lui Marta* (Teleorman), *Luna lui Martie* (Vâlcea), *Mart*, *Marte* (Iaşi), *Marţ* (západní Karpaty), a také *Dochia* (Bacău), viz [Ghinoiu 2005: 57] s odkazem na mapu 597 Malého lingvistického atlasu Rumunska. V knize Rumunské svátky a zvyky I. Ghinoiu konstatuje, že termín *mărţişor* z důvodu svého spojení s názvem měsíce března vešel do běžného užívání na úkor starších pojmenování této reálie *Dochia* a *Dragobete* [Ghinoiu 2007: 233]. Podle něho je zvyk vyrábět ozdobu-amulet „neoddělitelný od tradice karpatské Dokie“ [Ghinoiu 2005: 58]. Březnová nit je personifikací příze báby Dokie, kterou splétala cestou do hor s ovcemi. Obyčejná nebo vlněná nit symbolizuje neustále plynoucí čas: „ursitoare“ (mytické postavy věštící osud) předou nit lidského života od narození, Dokia přede nit roku od začátku jara [Ghinoiu 2005: 58]. Dvě barvy spletených nitek (bílá a červená, v minulosti bílá a černá) představují protiklad zimy a léta, světla a tmy, tepla a chladu, plodnosti a neplodnosti, života a smrti [Ghinoiu 2007: 233–234]. Podle I. Ghinoiua se od začátku 20. stol. „mercišor“ stává ve větší míře dárkem pro děti, dívky a mládence (dávají ho ráno 1. března před východem slunce). Březnová nit, k níž přivazují zlatý nebo stříbrný peníz, se nosí na ruce, někdy na prsou nebo na krku do určitého jarního svátku (Čtyřicet mučedníků, Květná neděle, Velikonoce, sv. Jeremiáše) nebo dokud nezačnou kvést určité keře a ovocné stromy (šípek, šípková nebo zahradní růže, hloh, třešeň atd.), kdy ji přivazují ke kvetoucím větvím. Ten, kdo dostal „mercišor“ jako

[88] Mapa je sestavena na základě terénních údajů z etnolingvistického dotazníku s použitím všech informací, dostupných autorce v době sestavení mapy z publikovaných etnografických a dialektologických zdrojů.

[89] Jednodenní expedice do vesnice Galičnik a města Debar proběhla v září 2008 (v den exkurzí během 14. Mezinárodního sjezdu slavistů v Ohridě) z podnětu A. N. Soboljeva. Sběrateli terénních materiálů podle etnolingvistického programu ve vesnici Galičnik a městě Debar byli A. A. Plotnikovová, A. N. Soboljev, J. S. Uzeňovová.

[90] Na základě své disertace autorka v roce 2013 vydala knihu o obřadní problematice začátku března u Rumunů [Голант 2013].

dárek, věřil, že ho nespálí jarní slunce, že bude zdravý a hezký jako květiny, milý a milovaný, bohatý a úspěšný, chráněný před nemocemi a uřknutím [Ghinoiu 2005: 58]. V disertaci N. G. Golantové „Březnový obřadní komplex Rumunů a Bulharů v etnokulturní tradici karpatsko-balkánského regionu“[90] je již jasněji vyjádřena myšlenka, že v moderním Rumunsku „se ztrácí dávná funkce březnové nitě, a to funkce ozdoby a amuletu“ [Голант 2007: 117] a do popředí vystupuje funkce daru. Při vší přesnosti této poznámky o zachování obřadní povahy březnové nitě v současném Bulharsku a jejího možného postupného vymizení, současné terénní výzkumy u Rumunů v okolí Buzău ukazují poněkud jinou situaci. Nehledě na to, že Sărata-Monteoru je částí rumunského obyvatelstva vnímána jako výhradně turistická, „lázeňská“ vesnice, právě zde byly zaznamenány dodnes existující pověry o rituálně magické funkci březnové nitě.

Podle sdělení obyvatel Sărata-Monteoru březnovou nit, kterou tam nazývají *mărţişór* („jedna červená nit, jedna bílá, s takovýma dvěma malýma štětičkama s mašličkou“, EN), vyrábějí pro děvčata a ženy. Také ji však věší na krk mladým domácím zvířatům (telatům a jehňatům): „Věší, na ovce, na jehňata, takto… My jsme ji věšeli ještě na telata, jo, *mărţişórile* (pl.) jsme věšeli… Připravujeme i tele na prvního března, říkám: „Tady máš, tele, něco pěkného na krk“ (*Hái, viţél, cevá frumós la gât*). I jehňata, když se bahnily ovce… tak, a pokud (ovce) vrhla jehně do prvního března, tak prvního března věšeli *mărţişór* na krk nejdříve jemu“ (GC). Krávě takový amulet uvazovali proti uřknutí: „I na krávu ho věšeli. I krávě nasazovali červenou šňůrku, aby ji neuřkli“ (GC). Březnová nit se pokládá za dobrý prostředek pro zesílení účinku plodnosti drůbeže: „Vážou *mărţişór* i na ruku… Nit takto vázaná, aby se mi plodila kuřata, abych chovala kuřata… Prvního března, jo, takto vážou, vážou na ruku, aby se plodila drůbež. A vždycky se mi plodila drůbež“ (GC). Motiv „vázání“ se přenáší také na semena a úrodu zeleniny na zahradě, přitom se při vysvětlení rituálu používá konstrukce se slovesem *a lega* (*leg*) – zavazovat (se), nabývající dodatečný význam verbální magie (*ca să lege castraveţii în gradină,să lege fasolea, să lege roşiile*): „i na zahradě, když sázíme, vážeme šňůrku na ruku, když sázíme okurky, abychom podvázali (zavazovaly se) okurky, abychom podvázali (zavazovaly se) fazole, abychom podvázali (zavazovala se) rajčata, používáme nitku, jak jsem se to naučila od starých, od babičky a dědečka“ (GC).

V regionu Buzăui je rozšířené věšení „mercišoru“ na stromy a keře: např. ho nosí devět dní, potom věší na strom a poškozené ozdoby pálí („…když už nejsou pěkné, házíme je do ohně“). Dříve amulet věšeli po devíti dnech i na kříž na hrobě: „A, *marţişór, mărţişór…* právě prvního března a nechávali do devátého. A pak ho přivazujeme buď na strom, nebo… kdysi dávno jsem slyšela, že ho nosí na kříž, na hřbitov…“ (EN).

Mnohdy se hovoří o věšení „mercišoru“ (nebo pouze po něm zbylé nitky) na šípek, konkrétně mezi ženami, které se přestěhovaly do Sărata-Monteoru z jiných vesnic regionu Buzău, např. z Mânzăleşti: „A, *mărţişoárele* (pl.) – no, jak je dělali, dělali je z… z… kartonu, z různých… blbostí dělali *mărţişoáre*. A od prvního března ho teda nosili do devátého března, devátého března ho dávali… Nosili teda na krku, věšeli na ruku… A potom (pravděpodobně po devátém březnu)[91] tu nitku vázali na ruku, tu nitku. Říkalo se, že to přináší štěstí. Sundávali ji teda z ruky, teprve když rozkvétal… šípek“ (DC). Informace o věšení „mercišoru“ na šípek potvrzují i údaje z vesnice Dara: „Tak říkají, březen, od prvního do devátého, to nosí takhle, na krku *mărţişór.* Nesmíte to nosit pořád … Nitky, kterými vyšívali na bílém plátně, dvě bílé nitky a dvě červené, takhle je trošku zkroutíš přiváţeš je na ruku. Ale později dělali nějaká kolečka z kartonu[92]… A potom, když je „mercišor“ hotový (*şi pe urmă, când se termina cu mărţişoru*), bereš ty nitě a odnášíš na šípek. Neseš ho na šípek a vážeš ho tam, protože teda, aby bylo štěstí“ (EM)[93]. Ve vyprávění informátorky z vesnice Dara, stejně jako i v předcházejícím případě, je zřejmý rozdíl mezi „mercišorem“ jako ozdobou na svátek a taneční zábavy (*la horă, la bal, la… unde treceai* – „ve ‘sboru’, na tancovačce, všude, kam jdeš“, EM) a sakrální nití, s níž sázejí zeleninu, krmí drůbež (viz výše) a kterou je pro štěstí třeba přivázat na rozkvetlý šípek. Expediční záznamy N. G. Golantové z Olténie (komuna Mălaia, župa Vâlcea) potvrzují představu o nutnosti nosit nit od prvního března, až dokud nezačnou kvést trnité keře – *mărăcini* – pravděpodobně šípky, plané růže atd. [Голант 2008: 282].

Východorománský areál zavěšování březnové nitě na kvetoucí šípek

[91] V rozhovoru informátorka ještě jednou podotýká, že sám „mercišor“, tj. komplexní ozdoba z nitek, perliček apod., se nosil jenom do 9. března: „No, od prvního do devátého ho nosili, a po devátém už nenosili“ (DC). A dále: „Vázali jsme teda na ruku tu nitku a nosili na ruce, dokud nerozkvétal šípek. Když rozkvétal šípek (červen, květen), sundávali jsme si ji z ruky a věšely na šípek“ (DC).

[92] Dále následuje podrobné vyprávění o pozdějším složitějším způsobu výroby ozdoby z tří červených a tří bílých nití, s kuličkou (květinou) z nití, penízem apod.

[93] Z vyprávění nevyplývá, ale zřejmě se předpokládá, že po nošení během devíti dní nitě uchovávali a odnášeli na rozkvetlý keř šípku. Srov. předcházející vyprávění o „mercišoru“ a také informaci, že „u nás se nesmí nosit pořád“.

a jiné keře a stromy zaujímá značnou část Rumunska (viz [Голант 2007: 93–94]) a rozšiřuje severobulharské kontinuum zvyku odevzdávání amuletu ptákům vyhazováním do výšky nebo věšením na strom. V poměrně výrazné podobě je stejný zvyk zaznamenán v jihozápadní Makedonii. V okolí Loveče (severní Bulharsko) *мартеници* – amulety z červených a bílých nití – vážou na ruce dětem, na krk jehňatům, na ovocné stromy a když se zpozoruje první vlaštovka,[94] sundávají se a zavěšují na růžový keř [ЛК 1999: 308]. V tarnovské oblasti amulet z červených a bílých nití nazývali *март'онца* a první březnový den vázali na ruku dětem, které, když se objevila první vlaštovka, je házely na růžový keř nebo jabloň, aby si je odtud ptáci odnesli [СбНУ 1900: 21]. V Ochridu v předvečer svátku *Летник* (1. března) dětem na ruce a krk nasazují *мартинки* s penízem, které nosí do té doby, dokud nespatří vlaštovku. Potom amulet házejí na keř plané růže [Целакоски 1973: 213].

„Dni stařen" a pověst o Bábě Dokii

V regionu Buzău je sakrální doba prvních devíti březnových dní zaznamenána i v dalších březnových syžetech, do nichž, podle názoru většiny vědců, zapadá rituálně magický text březnové nitě. Devítidenní doba nošení „mercišoru" odpovídá tzv. „dnům stařen":

- Od prvního března do devátého, na Mučedníky (*la Măciniści*), jsou „stařeny" (*bábili, bábile*). Tak jim říkají tady u nás. A každý si vybírá den. A jak ten den je hezký, tak i srdce… člověka. Když prší a sněží, nebo je zima, tak takový je i člověk v duši. Tak je to i s našimi „stařenami".

- Devět dní se nazývá „stařeny"?

- „Dny stařen" (*zí lelebá belor*). Ano. Od prvního do devátého března." (SM)

Po dnech stařen" podle slov některých informátorů následují „dny starců":

- „Dni stařen" (*zí lili bábilor*) – od prvního března do devátého března jsou „dni stařen". Prší, sněží a příští den je slunečno. Tak to vím. Potom, po devátém březnu do… dvacátého jsou to (dny) starců (*a móşilor*). Jednou trochu prší, podruhé je trochu slunce…" (EN)

Podle jiných údajů „dni starců" předcházejí „dnům stařen":

„Den stařeny" (*zíua bábei*), „den starce" (*zí ua mó şului*) je v březnu…

[94] Srov. úlohu jarní vlaštovky v novořecké a starořecké březnové obřadnosti [Анфертьев 1979]. Ve většině bulharských oblastí, kde se ozdoby ukrývají pod kámen pro následující předpovídání přírůstku chovu dobytka, to také dělají, když spatří prvního jarního ptáka, zpravidla vlaštovku (viz [Плотникова 2004: 479–483]).

Vybíráš svůj den. Napřed jsou „starci" (*móşii*), a pak jdou „báby" („stařeny") (*bábili*). Tak si vyber den… Dívky říkají: „Vybrala jsem si dnešní den".

- Pozorovali jste počasí?

- Počasí? No, jaké počasí je teda dnes, jestli jsem si vybrala (tento den) a počasí je hezké, na hezké počasí říkají: „Vidíš, byla jsi ctižádostivá, byla jsi špatná".

- A co se říká o „dni stařen"?

- Den stařen (*zí uabábelor*) je, jak se říká, tradice starobylá (*o tradiţie din bătrâni*). Říká se, „stařec" nebo „starci" (*móşii*): „Dneska je jeho den. Podívej se, jak je hezký den, jaké je počasí…". Pak odcházejí „starci" (*tréce Móşii*), začínají „báby" („stařeny") (*începe Bábili*). „O, vybrala jsem si dnešní den, o, mám velké štěstí," *říká se…* (GC)

Při interviev respondenti zpravidla vědomě nespojují představy o „dnech stařen" s pověstí o bábě Dokii. Mnohé odpovědi na téma báby Dokie však zachycují známý motiv pověsti o bábě Dokii, která „prvních devět dnů března shazuje po jednom z devíti kožichů"[95], pročež se mění počasí. Během rozhovoru s informátorkou narozenou v Mânzăleşti se podařilo zjistit určité spojení mezi devíti dny nazývanými *bábile* a představami o bábě Dokii:

- Teda, od prvního března do devátého března je devět „bab" (*nóuă bábe*). Teda si i vybírají… „Dnes je moje Bába" (*Ázi e Bába meá*). Já, jestli si chci vybrat první březen, je to hotové, jestli jsem si vybrala první, to je můj den, teda „špatná bába" (*bába reá*) nebo „dobrá bába" (*bába bunǎ*) – podle počasí.

- Jestli den je ošklivý, prší, padají kroupy?

- Škaredý? No, no, říká se, že to je špatná bába (*că e bába reá*). Ano. Jako: „Koukni, jak špatná (zlá) baba je ta, co si vybrala tento den".

- A kolik je bab?

- Devět. Devět bab (*nóuă bábe*).

- A kdo je bába Dokia?

- Právě to je bába Dokia. Teda bába Dokia s devíti kožichy (*Bába Dóchia cu nóuă cojoácele*), a na devátý den shazuje ze sebe kožichy a teda se začíná počasí oteplovat a mění se úplně. (DC)

[95] Motiv shazování devíti (řídčeji dvanácti) kožichů bábou Dokií pod vlivem deštivého počasí se zaznamenává v rumunských oblastech Gorj, Ialomiţa a řadě jiných (bába se vydávala s ovcemi do hor a kvůli stálému devítidennímu dešti sundává po jednom kožichu denně, načež udeří mrazy a zmrzne i s ovcemi) viz např. [Muşlea, Bîrlea 1970: 353].

Ve vesnici Dara byl zapsán i pro rumunskou tradici typický text pověsti o bábě Dokii, který je také podmíněně možno vztáhnout k „bábě Dokii s devíti kožichy“. Není v něm však přítomen motiv spojení s „babskými dny“:

- Nevím, v které to bylo době… bylo horko. Někdy v únoru snad… Bylo horko. A bába řekla, že už nemůže déle sedět, že pustí ovce do lesa. Oblekla se pořádně, do devíti kožichů, tak nám to říkal tatínek, a počasí se změnilo. Pořád bylo teplo několik dnů, teplo, teplo, dobře. A říká si: „Radši se obléknu“. A odešla oblečená, ale kvůli horku shodila tady jeden kožich, ušla ještě nevím kolik a shodila ještě jeden, ušla ještě… Pak shodila všechno. A přišly tuhé mrazy. Říkají, že začaly tuhé mrazy a bába Dokia zmrzla (*şi a îngeţat Bába Dóchia*). S devíti kožichy (*cu nóuă cojoáce*), tak to říkají, tak jsme to slyšeli, otec nám to tak povídal, když jsme byli děti. Říkají ji “bába Dokia s devíti kožichy“ (*Bába Dóchia cu nóuă cojoáce*). Když nás (děti) viděli, že se tak oblékáme: „Dej pozor, oblékla ses jako bába Dokia…“ (EM)

Rumunský termín *bábe(le)*, dial. *babi(le)* je jako označení prvních devíti dnů března zaznamenáván na značně širším území (Gorj, Neamţ, Tutova, Ardeal, Ialomiţa)[96]. Přesně odpovídá makedonskému *баби(те)*, obvykle používanému pro prvním tři dny března („Tři báby (*Три баби*) jsou první dny března: jestli se udělá hezky, říkáme, že první bába byla dobrá, druhá taky taková, a třetí je obyčejně mokrá, nečas, teda špatná bába (*лоша баба*)“)[97], přičemž areál rozšíření jihoslovanského názvu pokrývá i k Makedonii přilehlé regiony Srbska a jihozápadního Bulharska [Плотникова 2004: 468, 716]. Tak výrazné karpatsko-makedonské sémantické paralely nejsou zdaleka ojedinělé. Vyskytují se i v západoukrajinském a makedonském lexikálním materiálu, viz [Гриценко 2008]. V našem případě příklad *babe(le)* demonstruje mezijazykovou lingvokulturní shodu východorománské a balkánsko-slovanské tradice jižního okraje jihoslovanského prostoru.

Svátek Čtyřiceti mučedníků: ohně a okuřování

Závěrečný devátý den svátků na začátku března je označován jako ukončení nošení nitě ve vesnicích Sărata-Monteoru a Dara (i v mnohých

[96] Viz [Muşlea, Bîrlea 1970: 353]. Podobný terénní materiál posbírala N. G. Golantová v Olténii (okolí Vâlcea, komuna Mălaia): *Bábe(le)* je prvních devět dní března: ženy si také vybírají jeden z dní a podle počasí ve vybraný den určují, „jaká bude žena během roku: hodná nebo zlá“ [Голант 2008: 282–283].

jiných rumunských tradicích) a samozřejmě i jako samostatný svátek, a to den Čtyřiceti mučedníků. Ve vesnici Sărata-Monteoru ho nazývají den Čtyřiceti čtyř mučedníků (*Pátru-ş-pátru de muceníci* – Čtyřicet čtyři mučedníci, *Patruzéci şi pátru de Sfínţi* – Čtyřicet čtyři svatí apod.)[98], někdy krátce *Zíua de Măceníci* – Den mučedníků (Sărata-Monteoru a Dara). Vykonávání očistných rituálů v tento den je také spojeno s dvojí funkcí tohoto jarního dne: ukončení sakrální doby prvních dní března a začátek teplého jarně-letního období.

Ještě před východem slunce se v tento den se zapalují ohně: spaluje se smetí, skáče se přes oheň a pak se obcházejí domy s uhlíky a kadidlem a říkají se zaklínadla, aby se vyhnalo veškeré zlo, hadi, myši, plazi apod. Podle vzpomínek jednoho z informátorů se takové ohně nazývaly „ohně báby Dokie“ – *fócur'le lui Bába Dóchia* (NZ). Při skákání přes takové ohně mládež křičela: „Ať odejde nemoc!“ (*Săpléce boála de la míni!*). O přesnějším časovém spojení očistných ohňů se dnem Čtyřiceti mučedníků hovořili mnozí obyvatelé vesnice:

- Co všechno ženské nedělaly! Prý to je dobré, a to je dobré… Např. na Mučedníky (*la Muceníci*) před východem slunce… skákaly přes oheň, nevím kolikrát. A skákaly první, a ještě děti…

- Kolikrát skákaly?

- Třikrát. (AA)

Bohužel se v některých případech motivace pro zapálení ohně v tento den už ztratila:

- Aha, počkejte, vždyť zapalují oheň i na zahradě… Jo, zapalují, děláme na den Mučedníků oheň na zahradě… Jo, jo, jo. Takový zvyk je… Oheň za domem, aby… nevím, proč…“ (EN)

Nebo:

- Zapalují oheň na den Mučedníků. Pálí všechno smetí ze dvora, větvičky ovocných stromů, které sbírají, suché, zapalují oheň…

- Proč?

- Nevím. (SM)

Zapalování ohně poblíž domu v sadu nebo na zahradě je podle mnoha jiných informátorů nutné i pro uskutečnění určitých očistných magických obřadů:

[97] Terénní údaje byly zapsány v roce 2008 ve vesnici Galičnik (jihozápadní Makedonie, sběratelé A. A. Plotnikovová, A. N. Soboljev a J. S. Uzeňovová).

[98] Podle vysvětlení jednoho z informátorů bylo mučedníků původně čtyřicet, ale Hospodin dodal ještě čtyři a bylo jich čtyřicet čtyři: *Patruzeci de mucenici, e mai dat… Dumnezeu i-a mai dat patru, patru-şi-patru* (NZ).

- To přetrvává od předků, že se dělá oheň… Když jsme neměly kukuřičná stébla (klasy), sbíraly jsme… nějaké větvičky a pálily jsme oheň.

- Proti hadům, proti myším?

- Proti čemukoli! Tehdy, jo, na Den Mučedníků (*Zíua de Măceníci*), tehdy. Nejprve, nejprve, jak se probudíš – oheň. Zapaluješ velký oheň na dvoře, aby šlo teda dobro do domu… Bereš plamen a chodíš kolem domu a říkáš tam Otčenáš (*Tátăl nóstru*). Několik slov, moc neznám celý Otčenáš, ale několik slov, takhle, a šly jsme a chodily kolem.

- Co se říká?

- Co řekneš: „Hospodine Bože, pomoz, aby bylo dobro v domě… proti zlu, aby všechno zlo odešlo, nepřiblížilo se k domu, aby dům byl čistý, světlý… (*Doámne, Dumnezéule ajútă în bíne la cásă, să… de réle, di toáte… céle… să se dúcă, să nu se aprópie de cásă, să… fíe cása curátă, luminátă…*) (GC)

Podle některých informátorů 9. března zapalovali oheň za účelem vyhnání divokých zvířat:

- Zapalovali oheň tam, na zahradě, dělali velký oheň, a… aby nepřicházela divoká zvířata, tak to dělali naši předci, aby nepřišla divoká zvířata… Proti divokým zvířatům (*cóntra lighióilor*).

- Proti kterým zvířatům? Vyjmenujte je.

- Hadi, ještěrky, mravenci, všechno to, co tam je, myši…“ (NZ)

Podobné vyprávění o rituálech spojených se zapalováním ohně v tento den a magickým očištěním prostředí od hadů, s okuřováním domů a staveb bylo zapsáno u obyvatelky Sărata-Monteoru, narozené v komuně Scorţoasa vzdálenější od vesnice (vesnice Grabicina):

- Tehdy zapalují oheň. Zapalují na Čtyřicet čtyři mučedníků.

- Proč zapalují oheň na Čtyřicet čtyři mučedníků?

- Aby byla půda pro práci měkčí. Když přeskočíš oheň, chrání tě před zlem. Zvyk. Aby se ochránily před zlem, děti většinou skáčou, musí skákat přes oheň.

- A kde dělají oheň?

- To je u nás tam, odkud jsem. V Grabicině. Na dvoře.

- A kde na dvoře?

- Paní, dokud nevyjde slunce, zapalujete oheň, nutíte děti přeskočit

oheň. A pak jim děláme „mučedníky“ (výrobky z těsta). Ale než se zapálí oheň, jedna z žen vychází a okuřuje, obchází všechny stavby. Schovávají se vidle na seno, schovává se přeslice, na které se přede, tak… Schovává se všechno, v ten den to nesmí vidět. Dáváš rukama (krmení) krávám a všemu, co je ve chlévě. Nesmí být vidět vidle, přeslice. A dýmem okuřuješ, aby nepřicházeli hadi na dvůr.

- Co se říká?

- Neříká se nic. Ne. Okuřujeme dýmem celý dvůr, nezaleží na tom, jak je velký. Zapaluju velký hadr z bavlny, zapaluju ho a chodím po celém dvoře, dokud nevyjde slunce. Pak, když není člověk, který by zapálil oheň, když to neudělají muži, vezmu a položím tam několik větví a zapálím a… „Tak honem, skočte!“ Když přeskočí oheň, dáváme jim „mučedníky“.

- Hadi nepřicházejí?

- Říkají, že se nepřiblíží hadi. Je to proti hadům. (AA)

V tomto interviev se vyskytují také zákazy brát do rukou předměty připomínající vnější podobou hada: vidle na seno (*furca de fân*), přeslice (*furcă cu care tors*), zřejmě aby se nepřiplížili na dvůr hadi. Kromě tohoto vyslovená praktická motivace zapálení ohně v den Čtyřiceti mučedníků, a to „aby půda byla pro práci měkčí“, odpovídá dalším, mytologickým karpatsko-balkánským motivům prohřívání země a snaze urychlit přiblížení tepla: za tímto účelem zapalovali ohně i v dalších okresech Munténie, také v Olténii (Mehedinţ) a na jednotlivých vesnicích Neamţu [Голант 2007: 129]. Rumuni ze srbského Banátu na Čtyřicet mučedníků zapalovali ohně kolem vesnice a při skákání přes ně křičeli: „Vycházej, teplo, zvítěz nad zimou“ [Maluckov 1985: 276][99].

Ve vesnici Dara ráno na svátek Čtyřiceti mučedníků třikrát obcházejí dům a okuřují ho kadidlem. Obcházejí přitom i všechny stavby, kde se chovají domácí zvířata a drůbež, aby vyhnali hady a veškeré zlo – *că să fugă serpii, să fugă relele* (dosl., aby utekli hadi, aby uteklo zlo), přitom se obracejí k Panně Marii: „Pomoz nám, ochraňuj před zlem náš dům“ a modlí se Otčenáš:

- Vstává se ještě za tmy, zapalují se zbytky sena po zvířatech a rozdělává oheň na ušlapané ploše u domu, dokud nevyjde slunce. A bere

[99] O „ohřívání země“ pomocí ohňů 1. března u Bulharů viz [Агапкина 2002: 111].

[100] Dále se při zpřesnění zjišťuje, že jsou to tlející uhlíky (*jar*).

se hrnek s kadidlem a hadr. Zapaluje se ten hadr, aby hořel, a tluče se… třikrát…, aby zmizeli hadi, aby odešlo zlo… z domu, jo. Jo, bere se hrnek s hořícím uhlím a jde se a vykuřuje se domácí zvířata, prase, drůbež, všechno… (EM)

Při pokračování rozhovoru informátorka ještě jednou opakuje své vyprávění o rituálně magických očistných obřadech na den Čtyřiceti čtyř mučedníků:

- A bereme hrnek s kadidlem, s plamenem a obcházíme třikrát kolem domu. Takhle, kolem domu. Pak jdeme k praseti i k drůbeži a zvířatům, aby nás ochránil Bůh, říkáme: „Hospodine, ochraň nás před zlem, před neštěstím, před jedním, druhým…“ (*Doámne ferește ne di réli, de năpáste, di úna, di álta…*)… Modlíme se Otčenáš a jdeme domů, abychom dali „mučedníky“ (výrobky z těsta) na oheň a rozdali…

- A co říkáte?

- „Hospodine, pomáhej nám“ (*Doámne, ajútă ne*), děláme znamení svátého kříže, „Hospodine, pomáhej nám a ochraňuj před zlem náš dům“ (*Doámne, ajútă ne și păstrézi rélele de la cása noástră*), modlíme se Otčenáš, takhle… třikrát.

- S ohněm?

- Ano, s ohněm (*cufocu*)[100]. S kadidlem. (EM)

Údaje z terénních výzkumů N. G. Golantové z Olténie (okolí Vâlcea, komuna Mălaia) potvrzují rozsáhlé rozšíření rituálů zapalování ohně a vykuřování na svátek Čtyřiceti mučedníků: „V tento den hodně lidí uklízí dvůr a zahradě a pálí smetí…, aby urychlili příchod teplého počasí. Pro ochranu lidí a domácích zvířat před hady se také tradičně dýmem z tlejícího hadru a kadidla (*tămâie*) okuřuje dům, dvůr a hospodářské stavby, především prostory pro dobytek a kurník“ [Голант 2008: 283]. Podobné případy spojené se zapálením ohňů po dvorech a zahradách ráno 9. března se zaznamenávají i v jiných vesnicích regionů jižního Rumunska [Ghinoiu 2007: 236]. Zvyk zapalovat ohně za účelem okuřování domů a staveb se zaznamenává i v širším areálu Rumunska. Zahrnuje nejen jih země, ale i vesnice v Sedmihradsku a Maramureši – viz vybrané údaje o ohních a okuřování prostorů na svátek Čtyřiceti mučedníků ve studii [Голант 2007: 131–133]. Jihorumunský areál těchto rituálů tvoří

[101] Např. podle záznamů J. S. Uzeňovové z roku 2006 ve vesnici Kalipetrovo (okolí Silistry): „Na Čtyřicet mučedníků obcházeli dům s klackem, na který přivázali papír od bílé chalvy a zapalovali, klepali železem a říkali: „Utíkejte, hadi a ještěrky, nohy vám shoří““.

[102] G. I. Kabakovová se domnívá, že tvar osmičky u rituálních chlebů pečených na svátek Čtyřiceti mučedníků „je schematickým zobrazením svatého“, analogií chlebového pečiva v podobě lidských

jednotný celek se severobulharskými a západobulharskými zónami, kde se také praktikuje okuřování domů a staveb na den Čtyřiceti mučedníků (podrobněji viz [Плотникова 2006]). V severním Bulharsku jsou tyto případy nejvýrazněji reprezentovány v okolí Silistry v Dobrudži, Provadii (zapsáno J. S. Uzeňovovou[101]; viz též [Съботинова 1998: 94; Добруджа: 324–325; Седакова 2004]) a v západním Bulharsku v okolí Sofie, v Pirinském kraji aj. [СК 1993: 248; ПК 1980: 440]. V ostatních regionech Bulharska je zapalování jarních rituálních ohňů a s ním spojené okuřování častější na Zvěstování, na svátek, jenž má tady neméně důležitý význam jako Čtyřicet mučedníků: např. v Lovečském kraji (severní Bulharsko), ve vesnicích Pirinského kraje (jihozápadní Bulharsko), v Plovdivském kraji aj. [ЛК 1999: 309; ПК 1980: 440; ПлК 1986: 265; Маринов 1984: 129].

Den Čtyřiceti mučedníků: obřadní chléb

Obřady devátého březnového dne ve vesnicích Sărata-Monteoru a Dara vedle povinného zapalování ohně nezbytně zahrnují také přípravu obřadního chleba, pečiva ve tvaru osmičky[102] nazývaného *măceníci, măciníci* ‘mučedníci’ (sing. *măcenícu* ‘mučedník’)[103]. Rituální důležitost tohoto chleba v místní tradici se projevuje v obřadním textu svátku Čtyřiceti mučedníků: připravují se hned po zapálení očisťujícího ohně (EM) nebo se dávají (už předem připravené) dětem, poté, co třikrát přeskočily oheň (AA). Nerozlučné spojení dvou složek obřadnosti tohoto dne potvrzují i údaje o tom, že děti zapalovaly ohně a přeskakovaly je namazané těstem na přípravu tohoto obřadního chleba, a kromě toho musily tímto těstem mazat ovocné stromy na zahradě:

- Ve všech rozích zapalovali po větvičce, takhle… plamenem, aby nepřicházely myši nebo ještě něco jiného do domu. Protože, jestli se okouřily, tak do domu nevlezli hadi, ještěrky, myši… I já si to pamatuju, když jsme byli malí, maminka nás nutila zapalovat oheň u rohu domu, nutila nás, pořádali jsme hromadu smetí, abychom zapálili oheň… Nutila nás, mazala nás… tím, od připraveného koláče, chleba, co nám tam dělala, tím těstem, a my jsme si vybírali strom a dávali ho tam (těsto), aby dávalo ovoce i v příštím roce. (NZ)

figurek v jiných oblastech Rumunska [Кабакова 1989: 50].

[103] Způsoby výroby „mučedníků“ mohou být různé: častěji je spařují a potom posypávají drcenými vlašskými ořechy a vanilkovým cukrem (do těsta se může přidat skořice s citronem); někdy se krátce zapékají a následně spařují (Sărata-Monteoru), nebo jen zapékají či jen spařují sladkým sirupem (Dara).

Z vyprávění je zřejmá magie úrodnosti spojená se svátkem Čtyřiceti mučedníků a s jeho vnímáním ve zkoumaných vesnicích jako základního svátku nastávajícího jara. I. Ghinoiu o svátku Čtyřiceti mučedníků píše, že zvyky na Den mučedníků tvoří specifický rituální scénář Nového roku: příprava obřadního jídla v podobě obřadních buchtiček; rituální opíjení se, které je podporováno předpisem vypít v tento den 40 nebo 44 sklenic vína[104]; otvírání hrobů a vrat do ráje; zapalování ohňů na zahradách atd. [Ghinoiu 2007: 235]. Magie „prvního dne" je zaznamenána i v těch oblastech jižní zóny rumunských Karpat, kde místo obřadních chlebů v den Čtyřiceti mučedníků připravují sladkou kaši (rum. *colivă*), jako např. v regionu Argeş: „Devátého března mažou „kolivem" ovocné stromy, aby rodily, jako klasy rodí zrna" [Stănciulescu 2006: 186].

V Sărata-Monteoru se zvyk mazat těstem na rituální pečivo v den Čtyřiceti mučedníků zaznamenává v komplexním rituálu zastrašování neplodných stromů, který se provádí také v tento den: „Na Mučedníky. Když máš… ovocný strom a ten neplodí a neplodí, dáváš tam vrbu… A pokud pořád neplodí, jdeš k němu s nožem a malým množstvím těsta a třikrát uděláš zářez: „Jestli tento rok nepřineseš (ovoce), skácím tě! Nechám tě ještě toto léto, a jestli nebudeš plodit, skácíme tě". Tak to uděláš třikrát a do těch zářezů dáváš těsto" (AA). Zde poznamenáváme, že zvyk zastrašování ovocných stromů oháněním se sekerou a vyhrožováním je v balkánsko-slovanských tradicích (Srbsko, Makedonie, Bulharsko) až na vzácné výjimky[105] časově spojen se svátečním obdobím Nového roku [Толстой 1984: 31–34].

Smuteční funkce pečiva připravovaného na svátek Čtyřiceti mučedníků ovlivňuje i takové nakládání s hotovým chlebem, jako je jeho rozdávání sousedům, příbuzným a rodákům:

- A potom (po zapálení ohně) se dají do vaření „mučedníků"… Jak mučedníky děláme dnes? Necháváme je na tácech, aby vyschly, a příští den se ráno probudíš, zapálíš oheň, necháš vodu zavařit, a až začne kypět, jdeš vařit „mučedníky". „Mučedníky" se nejí, dokud se nerozdají. Napřed se rozdávají, a až potom co se rozdají, se můžou jíst. Taková je tradice, prý je dobře, jestli rozdáš za rodiče, za zemřelé z rodiny.

- Nechávali je tam?

[104] Tento zvyk je zaznamenán i v Sărata-Monteoru: „Na Čtyřicet čtyři mučedníků vypij čtyřicet čtyři sklenic. Tak se říká" (AA); „A pak devátého března dělají „mučedníky" a pijí prý čtyřicet čtyři sklenice vína" (GC); „Na Mučedníky rozdávají čtyřicet čtyři sklenice vína" (NZ).

[105] Např. v bulharské Dobrudži v jednotlivých vesnicích ovocné stromy „zasekávají" (засичат) v den prvního března, tj. na sv. Eudokii (Толстой 1984: 34).

- Nechávali, ano, nechávali jsme u sousedů… Za matku i za otce…

- Pokládaly se na hřbitově?

- Ano… Jde se s nimi do kostela… A rozdáváme za rodiče, za nebožtíky (*péntru mórţi*). (GC)

Jak je vidět, v různých složkách březnových obřadů vesnic Sărata-Monteoru a Dara v regionu Buzău, které byly prozkoumány podle etnolingvistického programu, se výrazně prolíná sémantika začátku roku, nového blahobytu lidí a nové úrodnosti rostlin a stromů, plodnosti dobytka a drůbeže. Prvních devět dní března se ukazuje jako zvláště významné v tomto kontextu začátku jarně-letního období. Toto specifikum se s velkou mírou pravděpodobnosti ukazuje při zapojení materiálu nejen rumunských územních kulturních dialektů, ale i jiných balkánských tradic.

Seznam informantů

AA – *Anica Andronache*, Sărata-Monteoru, nar. 1938, 4 třídy, původem z vesnice Grabicina (komuna Scorţoasa).

DC – *Doina Cristea*, Sărata-Monteoru, nar. 1941, 4 třídy, původem z vesnice Bâsceni (komuna Mânzăleşti).

EM – *Ecaterina Marcu*, Dara, nar. 1923, 4 třídy.

EN – *Elena Nojiţă*, Sărata-Monteoru, nar. 1941, 5 tříd.

GC – *Georgeta Cârstea*, Sărata-Monteoru, nar. 1946, 8 tříd.

NZ – *Nicolae Zaharia*, Sărata-Monteoru, nar. 1922, 5 tříd.

OZ – *Ovidiu Zaharia*, Sărata-Monteoru, nar. 1956, střední odborné technické vzdělání.

SM – *Stefan Moise*, Sărata-Monteoru, nar. 1929, střední odborné technické vzdělání.

SVÁTEK SV. TROJICE V KARPATSKO-BALKÁNSKÉ ZÓNĚ

Při terénních karpatsko-balkánských expedicích posledního desetiletí byl podle programu etnolingvistického výzkumu balkánsko-slovanských tradic sebrán velký korpus etnolingvistických údajů lidového kalendáře – viz [Плотникова 1996]. V jeho rámci byly zkoumány také balkánské neslovanské tradice. Na tomto místě se zaměříme na společné a odlišné rysy lidových pověr spojených se svátkem sv. Trojice u Srbů, Makedonců, Bulharů a Rumunů. Zvláštní pozornost budeme věnovat lidovým mytologickým představám a terminologické slovní zásobě spojené s *⁺rus(al)*, která se vyskytuje v severobalkánské zóně, a to v Jižních Karpatech a v Mutrénii a Olténii v Rumunsku. Rituální aktivity v době kolem sv. Trojice – sv. Ducha (včetně manipulací s rostlinami) a zákazy a předpisy typické pro trojický týden budeme posuzovat v kontextu obdobných slovanských a balkánských rituálů.

Pro komplexní karpatsko-balkánské výzkumy je charakteristická rumunská valašská tradice. V Munténii se terénní etnolingvistické expedice konaly v komuně Buzău a na základě jejich výsledků byly publikovány etnolingvistické materiály, z nichž vybíráme příslušnou část:

„47. **Sv. Trojice**

47.1. **Svátek sv. Trojice, letnice (neděle):** *Rusálii*(*le*). V tento den si lidé dávají za pás pelyněk (*pelín*), přinášejí ho domů, aby „Hospodin pomáhal“ nebo aby člověka nenašly „rusalie“ (*ca să nu te găsească rusálile*) (Sărata-Monteoru), zavěšují jej na okna a dveře (Dara). Listí vlašského ořechu přinášejí z kostela a věší v místnosti (Sărata-Monteoru).

Po tři dny – v neděli, pondělí a úterý – se zakazuje pracovat, aby se vyhnulo ztrátám na poli a neuškodilo domácím zvířatům (Sărata-Monteoru – Bâsceni).

47.2. **Svátek sv. Ducha je následující den po letnicích: *a dóuă zi de Rusálii* ‘druhý den rusalií’**.

47.3. **Předvečer letnic:** *sâmbăta mórţilor* ‘sobota zemřelých’, *Móşii de vără* ‘letní starci’, ‘letní předkové’.

47.4. **Název Trojického týdne, následujícího po letnicích** se nepodařilo zjistit. *Rusálii* se podle tvrzení informantů slaví dva dny.

47.5. **V této době se objevují mytické postavy ženského pohlaví, mladé, hezké, nahé, s rozpuštěnými vlasy do pasu (u Rumunů i jako ošklivé stařeny)**: *rusálii*. Na otázku, kdo jsou *Rusálii*, informanti odpovídali: „Jsou to nějací zlí duchové“ (*Sînt níşte spírite réle*), popsat je však neuměli (Mânzăleşti, Trestioara, Meledic). Tomu, kdo o těchto svátcích pracuje, říkají: „Vezmou si tě rusalie“ (*că te iá rusáliile*) a „odnesou pryč“ (*şi te dúce*) (Bâsceni).

47.6. **Obchůzka masek léčících nemocné v této době:** není.

47.7. **Vůdce účastníků obchůzek**: není.

47.8. **Místa pohřbu masek zabitých v boji mezi skupinami účastníků obchůzek:** nejsou.

47.9. **Příčiny nemoci člověka v této době**: *te scúture Rusálii* (vytřepávají tě Rusálie), *te iá Rusálii* (berou tě Rusálie) (Meledic). Předpokládá se, že se to může stát těm, kdo v těchto dnech perou prádlo nebo vytřepávávají rohožky (*scútură preş*). Vypráví se o ženě, která na sv. Trojici vytřepávala rohožku, kvůli čemuž se zvedl vítr, zdvihl ji do nebe a pak spadla na zem (Meledic). Podle některých údajů se podobné zákazy dodržují během tří prvních čtvrtků po sv. Trojici (Izvoru Dulce).

47.10. **Léčivá rostlina kvetoucí v této době**: není. Ve dnech oslavy svátku sv. Trojice (*Rusálii*) je v domě tradičně rozmisťován a nošen za pasem pelyněk (*pelín*), protože ho nemají ráda zjevení nazývaná *Rusálii* (Meledic), a listí vlašského ořechu (*frúnze de nuc*) (Izvoru Dulce)“ [Голант, Плотникова 2012: 395].

Tak jsme v regionální tradici v okolí Buzău zaznamenali termín *Rusálii(le)* ve dvou významech, a to ‘svátek sv. Trojice’ a ‘nebezpečné mytické postavy na sv. Trojici’: „když budeš pracovat na svatou Trojici, vezmou tě *rusálie* a odnesou“ (*că te ia rusáliile… şi te dúce*).

Podle terénních údajů z vesnice Polovragi v Olténii (Gorj), prozkoumané podle stejného programu v roce 2009 (materiály nebyly zatím publikovány)[106], má kulturní termín *Rusalii* význam ‘svátek sv. Trojice’: na

[106] Etnolingvistické expedice do regionu Gorj (vesnice Polovragi a Baia de Fier) se účastnily N. G. Golantová a A. A. Plotnikovová.

sv. Trojici a také v pondělí a v úterý se dodnes dodržuje zákaz pracovat. Informátoři upřesňují předpokládaný trest: „Jestli někdo bude pracovat, *Rusalii* člověka potrestají. Do takového člověka uhodí blesk, srazí ho hrom“. Je nutné poukázat, že podle ústně zachycených lidových pověr trest vychází „z rusálií“: *te poceşte din Rusalii* „kazí tě (zohyzďuje) kvůli Rusáliím“ (dosl. z Rusálií). Existoval zvyk věšet na vrata domu ve dnech svátku lípu a libeček. Tyto rostlinné amulety se pokládaly za zdroj síly pro lidi a domácí dobytek.

Podle dalších údajů ze stejné olténské vesnice v Gorji právě o svátku Rusálie (*Rusalia*) obvykle tančí „*jele*“ (‘ty, ony’, mytické postavy podobné svojí funkcí a podobou srbské „vile“, bulharské „samovile“ nebo „savodivě“). Existuje pověra, že tam, kde tyto mytické postavy tančí, jsou zakopány poklady.

Při analýze terénních údajů posbíraných v karpatsko-ukrajinském areálu se ukazuje, že název svátku odvozený od *⁺rus(al)* s příslušným mytologickým kontextem je znám v řadě zakarpatských vesnic, a to v Mižhirském okrese ve vsi Toruň a přilehlých osadách Prislop a Titkovice[107]. Informátoři z Toruně uvádějí, že existuje název *русална п’ятниця*, vztahující se k pátku před nedělí na svatou Trojici (před „svatým týdnem“). Důležitým potvrzením mytického podtextu svátku se přitom stala poznámka o tom, že v tento pátek před polednem se nesmělo pouštět krávu na pastvu, protože kolem chodili „různí *ворожкы́* “. Na otázku, jaký svátek během roku byl podle pověr kvůli aktivitě místních čarodějnic v této vesnici nejnebezpečnější, informátoři odpovídali: „*Русална п’ятниця май більше*“ (v pátek před svatou Trojicí nejvíce). V tento den krávu potírají česnekem a říkají: „Тоды бы ти поворожили, коли на тебе сирсть поличат!“ (Aby tě uřkly, až ti všechny chlupy spočítají!); zvíře také třikrát „osévají“ mákem a říkají: „Тоды бы ти поворожили, коли сись мак вызбирают“ (Aby tě uřkly, až ten mák sesbírají!). V dalších východoslovanských tradicích, konkrétně v Polesí, se tyto rituálně – magické aktivity vykonávají na svátek Ivana Kupaly (o svatojánské noci), na sv. Jiří a na Velikonoce.

Svátek nazývaný *русална п’ятниця* podrobně popisuje jedna informátorka z Toruně. Stručně vyložené vyprávění vypadá takto: „Říká se, že

[107] Účastnicemi etnolingvistické expedice do Toruni, Prislopu a Titkovic byly A. A. Plotnikovová a J. S. Uzeňovová (2008).

se *русална п’ятниця* přirovnává k tak velkým svátkům, jako *Великдень* (Velikonoce). Ten pátek je *дуже велика п’ятниця*. Pátky po Velikonocích využívají ворожыл’i (čarodějnice), a obzvlášť tento pátek. Svlékají se do naha, rozplétají si vlasy, berou *вила́х* (plachtu) – to všechno musí dělat do východu slunce… Bere plachtu, jde po mezi a sbírá tím prostěradlem rosu, přichází domů a ždímá tu rosu do té putýnky, která se používá na dojení krávy. Pak té rosy dává krávě napít. A zase začíná její kráva dávat mléko, a ty, komu tu rosu sebrala, už všechny zůstávají bez smetany…“ Na jednu takovou čarodějnici si podle informátorčiných slov ženy počíhaly, vystopovaly ji, chytily a potrestaly.

Tyto představy o škodlivém jednání čarodějnic v pátek před sv. Trojicí nazývané *русална* ukazují na shodu s obdobnými pověrami u východních Slovanů o neméně nebezpečném dni Ivana Kupaly (Jana Křtitele, svatojánská noc). Proto se další otázky výzkumu týkaly případných událostí na svátek Ivana Kupaly (zde *Иванде́ль*) a následovala odpověď, že „Na *Иванде́ля* to taky bylo – toho čarodějnice využívají“, tj. čarodějnice využívaly tohoto svátku pro své nepřátelské účely. Na *Иванде́ль* začínají kvést byliny a říká se, že se obvykle chodí na byliny k dobrým činům: borůvky trhají a dávají je jíst dětem, které bolí oči. Ale léčivé byliny se sbírají dopoledne: když oschne rosa, byliny ztrácejí sílu. V tento den svazují tři hlavičky česneku a svazek věší nad dveře proti všem nečistým silám.

Příznačné je vyprávění o těchto dvou svátcích současně v odpovědi na otázku: „Jak se u vás nazývá svátek sv. Trojice?“: „*Свята́* (*с’ята*, *сьвята*) *неді́ля*. Nejdříve je п’ятниця русална, pak *субота вели́ка*, kdy se modlí za zemřelé, *неді́ля с’ята* se u nás jmenuje ještě *зеле́на неді́ля*. U nás na *с’яту неді́лю* vždy *заквитчуют* v kostele a doma *мая́т*. A na *Иванде́ль* dělají totéž. Na *Иванде́ль* také natrhají takové věte… *мая́т хыжы́*, u nás se tomu tak říká. To se dělá na *с’яту неді́лю*: nakosí se tráva a vystýlá se všechno v domech nebo *стріхы мая́т*, všechno kolem se zdobí“. Podle všeho se tady představy o dvou svátcích, a to o sv. Trojici (*Сьвята неді́ля*) a Ivanu Kupalovi (*Иванде́ль*) značně vzájemně promísily nejen kvůli časové blízkosti svátků v kalendáři, ale i z hlediska hojných lidových představ o nutnosti věšet v domě rostliny a byliny jako amulety v důsledku aktivizace škodlivých sil v těchto „nebezpečných“ dnech.

Pro území Zakarpatí chrononyma *Русална п'ятниця* ‘pátek před sv. Trojicí’ a také *Русаля* ‘sv. Trojice’ potvrzuje slovník I. Kerči, přičemž první chrononymum uvádí s komentářem, a to s dialektickým textem a jeho překladem do ruštiny, kde se říká, že „pátek před sv. Trojicí není svátek, v tento den však se pracuje málokde, a místo toho se sbírají různé kořínky a byliny pro věštění a léčení“, význam lexému *Русаля* ‘sv. Trojice (lid.), svátek sv. Trojice’ je pak doprovázen ilustračním dialektickým citátem o tom, že existuje zvyk světit v tento den oseté pole [Керча 2007/2: 306]. Proto heslové slovo „Зелені ся́та (círk.)“ odkazuje k termínu *Русаля*, ale v samém slovníkovém hesle se uvádí extralingvistická informace (v dialektickém citátu) o tom, že se v tento den zabodává do země u schodů do domu bříza na znamení příchodu sv. Trojice [Керча 2007/1: 355]. Jestli se obrátíme na pramen tohoto citátu, na sborník textů Ukrajinská zakarpatská nářečí, ukazuje se, že dialektický záznam byl pořízen ve vesnici Soločin v Svaljavském okrese, přičemž v pokračování textu stojí: „у пйатниц'у ни́ко ни^{e} їде на по́ле, бо ни^{e}вало́ўшно, а б о русáлки задаўл'áт'“ [УЗГ 2004: 63] (rozšířila autorka). Ve stejném sborníku dialektických textů se nachází i další zmínka o chrononymu *Русáля* (‘Trojice, Zelené svátky’), a to záznam z vesnice Voročevo Perečynského okresu u Užhorodu, obsahující pouze informace o obřadních aktivitách v tento den – zdobení krav věnci na pastvišti [УЗГ 2004: 38] – a které jsou v jarně-letním období typičtější pro západní Slovany.

Ve slovníku I. Kerči se geografie chrononym *Русаля*, *русальный* neuvádí, poněvadž „hlavní úlohou citátů je… výhradně ilustrace používání slov“ [Керча 2007/1: 18]. Jednotlivá místa, kde byly termíny zaznamenány, je zřejmě možno nalézt pouze prostřednictvím pramenů, na něž autor odkazuje. Zkratky *míst.* ‘místní, dialektické’, a také *obec.* ‘obecně platné’ u uvedených hesel chybějí. V tomto případě může jako důležitá pomůcka při zkoumání geografie terminologické slovní zásoby ukrajinských Karpat posloužit Karpatský dialektologický atlas, v němž se nachází mapa Rozšíření slova *русаля* a slovního spojení *русална п'ятниця* [КДА 1967, 115]. Právě v západním Zakarpatí, kam patří v ukrajinských zdrojích uvedené a dříve zmíněné vesnice Soločin a Voročevo, i během našich etnolingvistických expedic prozkoumaná vesnice

Toruň se svými osadami (v KDA u č. 128 se uvádí Lopušně, které je částí tzv. toruňské skupiny vesnic), jsou běžné kulturní termíny *русаля* a *русална п'ятниця*, které fungují v příslušném mytologickém kontextu, jak je zřejmé z publikovaných pramenů a terénních materiálů.

Etnolingvistickými expedicemi byla prozkoumána také zakarpatská vesnice Koločava Mižhirského okresu, v KDA uváděná pod číslem 126 a atlas označuje neexistenci terminologické slovní zásoby tohoto druhu. Při terénním etnolingvistickém výzkumu na Koločavě se tyto údaje potvrdily. Jinými slovy, na Koločavě o „rusáliích“ nikdo nic neslyšel, a sám svátek se tam nazýval *Троица* (Trojice). Přitom sám přenos rituálů sběru bylin a jejich magického užití příznačný pro svátek Ivana Kupaly (svatojánskou noc), je tam znám: dříve na *Ивандель* obyvatelé vesnice přibíjeli na dům větvičky lípy, nyní se to dělá na *сьвяту неділю*; kromě toho se na teď sv. Trojici podlaha domu vystýlá bylinami rostoucími kolem domu (někteří obyvatelé pravidelně přinášejí domů větvičky šeříku), což podle svých vlastních slov nikdy předtím nedělali.

Dvě prozkoumané zakarpatské vesnice reprezentují dvě protikladné (nejméně podle tohoto příznaku) tradice, a to zakarpatskou a tu, která je územně bližší k huculské. V Koločavě, jako i v celém areálovém masívu „nerusálského pátku a nerusálií“, je zaznamenána pouze *сьвята неділя* ‘svatá neděle’ jako název svátku sv. Trojice.

Při etnolingvistickém výzkumu na Huculsku byla zaznamenána pouze chrononyma *Зелені свята* a *Сьвята неділя*, označující svátek sv. Trojice. Ve vesnici Usteriki Verchovinského okresu Ivanofrankivské oblasti, která se v KDA uvádí s číslem 72, je podle údajů sebraných v roce 2007 J. S. Uzeňovovou jako označení svátku sv. Trojice známa *Зелени свята*: „V tento den zabodávali do vrat a do rohů chalupy zelené větvičky stromů. Umývali se, aby byli zdraví“ [Узенева 2008: 334]. Terénní etnolingvistické zkoumání horské vesnice Zamahora Verchovinského okresu Ivanofrankivské oblasti[108], vzdálené od větších obcí (na mapách KDA jsou vyznačeny pouze přilehlé vesnice Krasnoilja a Zeleně pod čísly 69 a 68, Zamahora leží mezi nimi), také potvrdily nepřítomnost termínu odvozeného od $^{+}$*rus*(*al*)-. V této vesnici byly však zaznamenány lidové pověry a předpisy spojené s pondělím

[108] Etnolingvistickou expedici do Zamahory podnikly A. A. Plotnikovová, J. S. Uzeňovová (podzim 2012).

po sv. Trojici (*Розигри*), podle nichž se ženě, které zemřelo nekřtěné dítě (varianta: která potratila), zakazovalo v tento den spát, jinak bude slyšet pláč zemřelého dítěte (srov. východoslovanské mytické pověry o původu rusalek z duší zemřelých nekřtěných dětí). Zvlášť je třeba zmínit oslavu svátku Ivana Kupaly (svatojánské noci) v zakarpatské Zamahoře, kdy se ve vyprávěních zaznamenává nejen tradiční sbírání bylin, pálení ohně (ватра), ale i specifický zvyk „zacpávat Ivana", tedy zasazovat a zdobit před domem z lesa přinesený javorový stromek. V této vesnici, pro níž je příznačná archaická tradice lidového kalendáře, jsou zvyky se zelení časově spojené pouze se svátkem Ivana Kupaly. Jak podotýká informátorka Paraska Kicnaková (nar. 1946), na jiných huculských vesnicích zdobí obydlí na svátek sv. Trojice (*Сьвята неділя*), ale není známo, proč to dělají *na Ivana*: jdou do lesa, kácejí mladý javorový stromek, zabodávají ho před chalupou („*Вроде це Иван таки, ми тичемо Ивана, затикаемо*" - Taky je to Ivan, zarazíme ho), pak zapichují kolem domu větvičky různých stromů, hlavně javorových, zejména jich umisťují mnoho na zahradu, aby ji někdo neuřkl, aby kroupy nepobily úrodu, aby se všechno dařilo, „zacpávají Ivana" před domem, zdobí ho květinami a větvičkami (*заквитчують цего Ивана*).

Uvedené expediční materiály ukazují, že etnolingvistické údaje z karpatsko-ukrajinských regionů z poslední doby (spolu s extralingvistickými kontexty fungování kulturních termínů) zcela potvrzují lexikální údaje mapy 115 KDA z poloviny minulého století.

Na mapě sestavené pro všechny slovanské zóny T. A. Agapkinovou je také možno vidět jak protiklad zakarpatského ukrajinského a huculského regionu, tak i skutečnost, že severovýchodní a jihovýchodní Srbsko kontrastuje se střední částí jihoslovanského areálu podle téhož příznaku a přítomnosti nebo nepřítomnosti chrononym odvozených od *+rus(al)-* [Агапкина 2002: 343], (viz mapa 5). Nehledě na nedostatek přesné dokumentace k této mapě (dokumentace je zčásti popsána v textu knihy), údaje z posledních expedic do jihoslovanských regionů potvrzují obraz areálového rozšíření termínů. Dále stručně shrneme údaje sedmi etnolingvistických expedic (1998–2005).

[109] Expedice pod vedením B. Sikimićové, etnolingvistický materiál sbírala A. A. Plotnikovová (2005).

Boljevacký kraj[109], severovýchodní Srbsko: *русáлница* – pondělí na sv. Trojici (vesnice Ruište); *Русáлна недéљаје* celý trojický týden, následující po letnicích, který se tady, stejně jako v jiných částech Srbska, nazývá *Духови*, *Троица*. Na „Rusalnici" se pak dodržuje zákaz praní: *не пере се од рýсу*, aby se neonemocnělo kožní nemocí, která byla podobná alergii: *То је била нека руса. То чóвеку изáђе као нéшто, као сад алéргија. Најопасно ту, кад изáђе у кóсу, у глáву, не мóже да се очéшља*. Pomáhá proti ní léčivá bylina žluté barvy nazývaná *русáлница*.

Jak vidíme, přítomnost celého hnízda kulturních pojmenování odvozených od *рус-/русал-* svědčí o životaschopnosti tohoto termínu lidové duchovní kultury v regionu severovýchodního Srbska. Další „posun" po východním Srbsku na jih směrem k hranici s Makedonií tento závěr potvrzuje.

Vesnice Donja Kamenica[110] a Zaglavak (východní Srbsko): *русáлна недéља, русáлница* je týden, následující po letnicích, tj. týden po svátku sv. Trojice; *русáлница* je nemoc postihující člověka v této době: *русалница је болес*. Руса je podle výpovědi některých informantů z vesnice Donja Kamenica opar.

Vesnice Novo Korito[111] a Zaglavak (východní Srbsko): *русáља* je týden po letnicích; rostlina v této době nejnebezpečnější (*најлоша биљна*); nemoc (*русáља увáти човéка*). Existuje představa o nejnebezpečnějším dni tohoto týdne: *русáљски нéтак*. Jsou známy narativy a vyprávění o tom, že některá místa v regionu se nazývají *руселújска грóбишта*.

Vesnice Jelovica[112], region Gorni Visok v Pirotském kraji (východní Srbsko): *Духови* jsou všechny tři dny svátku (neděle, pondělí, úterý), ale *русална недеља* a *русаља* jsou názvy celého trojického týdne po letnicích. *Руса* je kožní nemoc projevující se u člověka v této době; přitom, podle informantů, *има травкá од рýсу* (je jakási bylina proti této nemoci).

Vesnice Ravna Gora[113], region Vlasotince (jihovýchodní Srbsko): v názvech svátku sv. Trojice termín chybí (*Тројица, Дукови* – letnice, dále pak: *Друга Тројица, Трећа Тројица* – pondělí, úterý), ale zaznamenávána jsou pojmenování jako *руса,* což je kožní nemoc projevující se u člověka v jakékoli době; *русаљка*, *русаљница* je léčivá rostlina kvetoucí v této době.

[110] Expedice v rámci výzkumů Malého dialektologického atlasu balkánských jazyků (vedené A. N. Soboljevem), sběratelkou etnolingvistického materiálu byla A. A. Plotnikovová (1997).
[111] Etnolingvistické expedice se zúčastnili N. Bogdanović a A. A. Plotnikovová (1997).
[112] Etnolingvistické expedice se zúčastnili D. Zlatković a A. A. Plotnikovová (1998).
[113] Etnolingvistické expedice se zúčastnily A. A. Plotnikovová a B. Sikimićová (1998).

Vesnice Jablanica[114], region Pčinja (jižní Srbsko, na hranici s Makedonií): je známa pouze *русаља* – nějaká rostlina, není jasné, kdy kvete a k čemu se používá. Je zaznamenán jakýsi nebezpečný den s názvem *Руса среда*, informanti si však nemohli přesně vzpomenout, během kterého týdne po Velikonocích nebo po sv. Trojici.

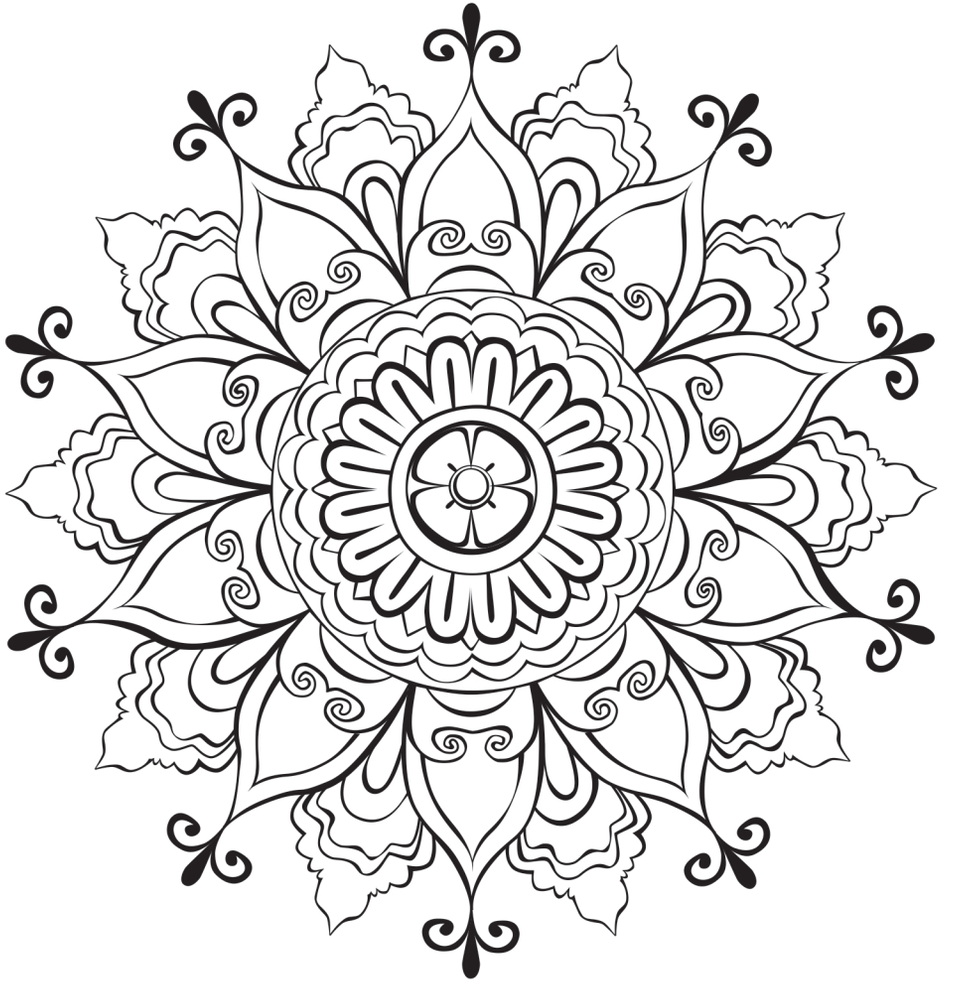
Dostatečný počet názvů trojických svátků odvozených od *+rus(al)-* se vyskytuje i na druhé straně srbsko-bulharské hranice.

Vesnice Železna[115] poblíž městečka Čiprovci (severozápadní Bulharsko): *Троица* – letnice (neděle); *Свéти Дух* – pondělí (*задушница* – předvečer, sobota); *русáл'а, русája* – název trojického týdne následujícího po letnicích. Kromě toho jsou z rozmanitého souboru „rusalských" termínů, tj. termínů s tímto kmenem, zaznamenány: *русáлска трева́, русáлската трáва* – léčivá rostlina kvetoucí v této době; *русáлски венéц (венчé)* – rusalský věnec z bylin, který se plete v této době.

Údaje terénních etnolingvistických výzkumů v jihoslovanském areálu ukazují, že různorodost termínů, spojených se svátkem sv. Trojice, dobou před a po svátku a odvozených od *рус-/русал-* a lišících se odkazem na denotát, slábnou od severu k jihu a k západu jihoslovanského lingvistického kontinua. Na západě Srbska (Dragačevo, Rudno atd.) taková terminologická slovní zásoba neexistuje, jak to dokládají údaje našich etnolingvistických expedic (v tomto textu nejsou uvedeny, protože ve všech případech byla zaznamenána neexistence termínu). Podle tohoto příznaku se zjevně kontrastující areály jihoslovanského prostoru shodují s karpatsko-ukrajinskými: západní část Zakarpatí, kde se vyskytuje geografická koncentrace termínů spojených s *+rus(al)-*, kontrastuje s Huculskem. Tato pozorování geografického rozmístění jihoslovanské a karpatsko-ukrajinské kulturní slovní zásoby odvozené od *+rus(al)* potvrzují areálové výzkumy v oblasti historické a dialektické akcentologie provedené S. L. Nikolajevem (Николаев 2008). Přesně stejné údaje zaznamenané na Huculsku (a to ve „východohaličských nářečích", jak je S. L. Nikolajev nazývá) odpovídají údajům ze střední části jihoslovanského areálu a údaje ze Zakarpatí materiálům ze srbsko-bulharského pohraničí.

[114] Etnolingvistické expedice se zúčastnily A. A. Plotnikovová a B. Sikimićová (1998).
[115] Účastnicemi etnolingvistické expedice byly A. A. Plotnikovová a J. S. Uzeňovová (2000).

VÝCHODNÍ KARPATY



REGIONÁLNÍ ZVLÁŠTNOSTI SVATEBNÍHO OBŘADU UKRAJINSKÝCH KARPAT: KARPATSKO-BALKÁNSKÉ PARALELY

Jednou ze základních tezí etnolingvistiky[116] jako lingvistické disciplíny je možnost a nutnost použití lingvistických pojmů a metod při analýze jevů tradiční kultury a jejího jazyka. Pojem synonymie je původně čistě lingvistický a v překladu z řečtiny znamená „spolupojmenování, spolunominace". Použití tohoto pojmu ve vztahu ke kultuře má metaforickou povahu. V jeho pojetí je hlavní zaměnitelnost znaků. V kultuře existuje málo speciálně vytvořených znaků. Zpravidla jsou to prvky světa, které odkazují na prvky významu nebo na ideovou podstatu (koncepty). Do popředí zde vystupuje problém explikace významů v kultuře a problém synonymie a izofunkcionality, tj. shody funkcí. Reálné prvky světa mají různé vlastnosti. Mnohdy jsou jim vlastní polysémie a polyfunkcionalita. Např. chléb může znamenat úrodnost, bohatství, nevěstu, budoucí potomstvo, sloučení rodů apod. Všední předměty nabývají zvláštního významu, poněvadž byly vyrobeny v určité době, určitými lidmi, na přesně stanoveném místě atd. Předměty s obdobným významem vytvářejí synonymické řady, které současně mají různé roviny abstrakce. Na povaze atributů, které se staly základem významů předmětů, záleží i míra synonymičnosti. Pro jazyk a kulturu je typické, že předměty, jednání, osoby aj. jsou v určitých kontextech zaměnitelné[117].

Je známo, že různá jednání s obdobou motivací nebo funkcí a vyjadřující společnou obsahovou představu tvoří celou synonymickou řadu–paradigma jednání [Толстой 1982: 68]. Na příkladu svatebního obřadu je nejjasněji vidět použití širokého spektra různých kategorií synonym v rámci jednoho obřadu. Jsou to: předmět a jednání (zrní a posypávání),

[116] [Толстая 2003: 11–22].

[117] Podrobně byl tento problém objasněn v referátu S. M. Tolsté na konferenci Tolstojovská čtení 16 (Jasná Poljana 23.–25. května 2012).

předmět a osoba (nevěsta a části jejího oděvu), část a celek (chléb celý a jeho kousek), metonymické symboly (panenskou nevěstu mohly symbolizovat prapor a stromek, červená barva, ozdobený beránek, teplá slazená pálenka, sladký chléb, celý chléb, zlatý alobal v kyticích, celá láhev vína apod.).

Zanalyzujeme na bulharském svatebním obřadu. Základní průběžný motiv svatby, který se uplatňuje se ve všech rovinách textu svatebního obřadu, je motiv úrodnosti (plodnosti, rození dětí), honosti/bohatství, sloučení, krádeže (*крадена мома*, *грабена мома*, *грабена пита*, *грабуване*), koupě a prodeje. Jednotnost a systémovost svatebního diskurzu se projevuje i ve společném symbolickém pojetí takových příznačných vlastností, jako: **sladký** (*сладка пита*, *блага погача*, *блага ракия*, *блага чорба*, *блажи се*, *благовест*, *блага невеста*), **bílý** (oděv nevěsty – *бяла ґ'унка*, použití bílých předmětů – *бяла кърпа, бяло платно*, *бяло котле*, *бяла забрадка*), **červený** (obřadní reálie červené barvy – *червено було* 'závoj nevěsty', *червена ракия*, *червен конец*, *червена вълна*), **zlatý** (použití pozlacení (*варак*) při zhotovování atributů a ozdob nevěsty – *златна тел*, *злато*, chléb – *погача вараклия*, popis panenskosti jako *злато*), **pestrý** (*шарен леб*, *хляба се шари*, *шарън шекер*, *шарено хоро*, *шарена черга*, *шарена бъклица*, *шарена торба)*, **celý** (dívky připravující chléb – *целокупни моми*, pohoštění pro kmotra – *цало*, peníz jako dárek nevěstě – *цало*, *цалка*, svatební chléb – *цал леп*, *цалу*, *неначената булка* 'poctivá nevěsta'), **nový** (nové oblečení účastníků, nové předměty při přípravě chleba a dary nevěstě – nové kotle na vodu, nová přeslice; časová spojitost rituálu s novem – *на нова месечина*), **první** („první chléb" – *пуртоксума*, návštěva novomanželů u rodičů nevěsty – *първиче*, první návštěva kostela – *първа църква* účast prvních dětí v rodině jako obřadních postav – *първородени*), **plný** (konání obřadu na novoluní – *като се пълни месечината*, účast těhotné ženy obřadech – *пълна жена*, vracení plných nádob při obdarování) apod.

Zastavíme se pouze u některých z nich. K zajištění plodnosti novomanželů (a úrodnosti v širším smyslu) se používaly ze sémantického hlediska synonymické atributy: potraviny (obilí, mouka, chléb, víno), síto a oděvy (košile, zástěra), ovocné stromy (plody), postavy (děti, provdané ženy)

a jednání (posypávání, dělení chleba, polévání, pokleknutí, vyskakování, houpání, bití, vití, točení aj.), řečová klišé (blahopřání). Často vystupují společně v jednom konkrétním rituálu (tzv. propojování symbolů):

1. Zhotovování nebo použití mnoha předmětů: pečení velkého množství chlebů, používání spousty semen, malých mincí, početné části oděvů nevěsty (tři zástěry, dva závoje, ozdoby na pokrývku hlavy);

   Zde je nutné poznamenat, že stejný předmět může znamenat různé pojmy. Např. mince jako množina symbolizuje obecně nadbytek, ale také bohatství.

2. Jednání, a to posypávání (symbolické setí) novomanželů zrním (*засеване* – okolí Sofie, [Цанкова 1987: 156]; *пресяване* – okolí Malka Tarnova, Strandža)[118], moukou, obdarování chlebem, zlomení chleba nad jejich hlavou; prohlížení si novomanželů skrz síto[119], použití různých předmětů spojených s přípravou chleba v svatebních obřadech (váleček sundávali nevěstě závoj)[120]; vyhazování pšenice a vína ke stropu („pro dobrou úrodu“)[121]; vykonávání takových produkčních jednání, jako je houpání mladých žen po svatební noci (*люлене на булките*)[122], „bití“ novomanželů a mladých žen.

Největší počet manipulací se prováděl s nevěstou. Konkrétně to bylo polévání vlasů nevěsty vínem nebo umývání vínem, utírání obličeje zástěrou symbolizující ženskou plodnost (okolí Vracy) [Манкова 1982: 143], plnění svatební košile se stopami krve novomanželky (nebo její symbolické náhražky) pšenicí a plody[123], zvedání novomanželky při uvítání manžela v domě; obdarování novomanželů, vyskakování při obdržení daru (Rodopy) [РодСтар 1890/1892: 28], chytání nevěsty za nos ženichem, štípání jí a nadzdvihování její sukně, „aby se množil dobytek“ [Апостолов 1905: 4].

Některé rituály se prováděly u ovocných stromů, nevěsta se oblékala do bílých šatů, novomanželům (nevěstě a ženichovi) usazovali na klín dítě – děti se ve velkém množství účastnily mnohých rituálů atd. V manželově domě si novomanželka sedala tchýni na klín, kde ležely čepice malých chlapců, načež čepice přehazovali přes nevěstu a přáli jí mužské potomstvo [Извори 1998: 366].

V rituálech po svatební noci byla důležitá účast provdaných žen, které už rodily, což symbolizovalo nejen přechod nevěsty do statusu

[118] Při opuštění rodičovského domu nevěsta kropila přítomné vodou pomocí kytičky bazalky a házela oves přes práh a přitom všichni křičeli: *„Да се роди!“* (Ať urodí!; vesnice Ljutibrod, okolí Vracy) [РКС, č. 7].
[119] „Aby byl sytý rok“ (Strachilovo, okolí Velika Tarnova) [РКС, č. 36].
[120] Např. kmotr sundával nevěstě závoj váleček [Извори 1998: 366].

vdané ženy, ale mělo zajistit rychlé narození prvního dítěte. V okolí Strandži se obřadu v domě ženicha po svatební noci (*баници, плакети*) účastnily pouze provdané ženy nazývané *баби*, které přinášely pečivo баница. Souviselo to s budoucím narozením dítěte: tchýně podávala kmotře svatební košili novomanželky, kterou žena, nahrazující na svatbě matku, rozvazovala, narovnávala, třikrát převracela na ruby a kladla na síto, načež ženy házely na košili peníze a tchyně darovala kmotře mýdlo a kytici bazalky a polévala jí ruce vodou [Странджа 1996: 289]. Srov. podobná jednání při porodu a v den porodních babiček (*Бабинден*).

Jednou z forem vyjádření magické představy „úrodnosti“ je vití, kroucení a točení, které má v obřadu rovněž produkční funkci a je interpretované jako rozvoj, zvětšení určitého majetku, bohatství a šíř jako vytvoření nové struktury [Плотникова 1996а: 106]. V bulharském jazyce se vznik nové rodiny a domu asocioval s pojmy „vrtění“ a „točení“ (pravděpodobně na základě analogie s rojením včel). V Peruštici při přivítání novomanželů u vrat je tchýně třikrát otáčela dokola [Гълъбов 1894: 66], v domě ženicha kmotr třikrát poklepával hlavami novomanželů o komín a říkal: *„Да сте живи и здрави, дом да завъртите*!“ (Buďte živi a zdrávi, dům vytvářejte! [Извори 1998: 369]; srov. motivaci otáčení nevěsty tchyní před vstupem do domu manžela: „aby byla dobrou hospodyní“ *въртокъщница да бъде* – dosl. ‘vrtěla domem’ (Rodopy) [Йорданова 1983: 93]. Mnohá obřadní jednání se zakládala na magii analogie. Při prosívání mouky na svatební chléb kladli pod necky ženichův opasek, „aby, jako on se ovijí kolem těla, které ho nosí, tak i budoucí manželé „vili“ úspěšně svůj dům, „ovití“ láskou a vzájemnou úctou“ (město Zlatograd) [РодСтар 1890/1892: 28]. Každému účastníkovi zasouvali za pás větvičku břečťanu, „aby, jako se břečťan vije kolem stromu, i mladí vili se kolem sebe (*да се свиват*) a „vili dům““ (vesnice Enikjoj, Rodopy) [РодСтар 1890/1892: 25].

Není náhodou, že i proces přípravy obřadních předmětů a chleba se označuje jako „vití“. Vijí prapor (*байракът се вие* – okolí Karnobatu), [Василева 1993: 215], kytice (srov. v písni: „Ходихме в гора, мари, гора зелена, стяг да сечеме, мари, китки да *виеm*“ – Rodopy) [Хайтов 1985: 206], věnce (obřad *виене на венци*; „Зелен се орех развива, за булка

[121] Nevěsta tyto manipulace prováděla v domě manžela (Peruštica) [Гълъбов 1894: 66].
[122] Okolí Gabrova [Цанкова 1987: 270]. Houpání se v tradiční kultuře přisuzoval produkční význam, přičemž nejen z rituálně svatebního, ale i z agrárně hospodářského hlediska. [Агапкина 1996: 233].
[123] Srov. obdobná jednání v Bělorusku, kde namlouvačky plnily košili žitem, vkládaly do něj stříbrný peníz a darovaly matce nevěsty (Minská gubernie) [Зеленин 1916: 691].

венец навива…“, vesnice Bjalopole, okolí Simeonovgradu) [Маламов, Каменов 1986: 122], pecny („Мийте бели ръки, краваи сме *вили*“ [Маламов, Каменов 1986: 122]; srov. i názvy chleba – *вит колак, навита баница*, *превитак*).

Během rituálů označujících přechodný stav ženicha a nevěsty (holení ženicha, splétání vlasů nevěstě a vyprovázení novomanželky) se zpívaly písně zobrazující novomanželé jako vijící se rostliny „*Вий се, вий, млад, кавальо, окол дърво брешнелово, окол моми хубавелки*“, (Vij se, vij se, mladý kavale (píšťalka), kolem stromu břečťanu, kolem dívek krasavic – vesnice Kosti [Странджа 1996: 284]; „Ела се вие, превива, мома се *с* рода прощава…“ (Smrk se vije, kroutí se, dívka s rodem loučí se) [Извори 1998: 364].

Typická jsou označení pohybu v kolovém tanci (choro), který se točí kolem chleba a novomanželů: *хорото се вие* (vije se), *върти се* (točí se) [Странджа 1996: 281], *залюля* (rozhoupala se) (město Koprivštica) [Груев 1895: 827].

Bohatství v lidových představách jižních Slovanů je skoro vždy dáváno do souvislosti s úrodností, a proto jednání s cílem zajistit novomanželům bohatství jsou mnohdy izofunkčními jednáními s výsledným zaměřením na plodnost. Při prosívání mouky pro svatební chléb rodiče ženicha házeli peníze do síta „pro úrodu“ a „bohatství“ nové rodiny (*забогатяване* – město Žeravna [Константинов 1948: 446)]. Při odkupu nevěsty tchán stavěl z peněz symbolický dům (*егрек* ’ovčín’), „aby byla mladá rodina bohatá“ (okolí Sofie) [Велчева 1975: 65]. Obřad lámání a rozdávání chleba během zásnub je doprovázen přáním: „Aby mladí byli bohatí“ (Bulhaři na Ukrajině) [Демиденко 1970: 67].

Spojení novomanželů bylo cílem jiné skupiny rituálních jednání. Od nejjednodušších, když se spojovaly ruce a hlavy novomanželů, po akty se složitou sémantickou strukturou, kterých se účastnily jiné osoby (děti nebo svatebčané), nebo se používaly předměty s příslušnou symbolikou. Mezi zásnubní dary pro nevěstu dávali dohromady spojené „mužské“ (háček) a „ženské“ (smyčku) spony, „aby se i mladí pevně spojili“ (vesnice Svoboda, okolí Staré Zagory [Стоянов, Стоянов 1971: 179]; vesnice Belozem [ПлК 1986: 220]). Mladí společně pojídali srdce beránka

darovaného ženichem, „aby měli jedno srdce, tj. milovali se po celý život“ (okolí Smoljanu) [РодСтар 1890/1892: 29].

V řadě rituálů se spojovaly chleby a jejich části, při pečení chleba se mísily suroviny (kvásek, mouka), přinesené z domů ženicha a z domu nevěsty. Při zadělávání těsta na chléb mouku prosívali chlapec a dívka svázaní jedním šátkem, což mělo „symbolizovat manželský svazek novomanželů“ [Демиденко 1970: 69]. Při odchodu z domu rodičů dívka házela směrem k příbuzným ženicha tři jablka, která dělili mezi všechny přítomné příbuzné na znamení uzavření svazku mezi dvěma rodinami (Chersonská gubernie) [Державин 1914: 131].

Během svatebního obřadu pokrývali hlavy novomanželů pokryty červeným pásem (vesnice Orechovo) [Царева 1991: 55], jejich pravé ruce svazovali jedním šátkem (Besarábie) [Титоров 1905: 257] nebo se vraceli z kostela s rukama provlečenýma dírou v jednom koláči [Странджа 1996: 280]. Po svatbě kmotra spojovala hlavy novomanželů a lehce jimi o sebe poklepávala (vesnice Stefanovo) [ЛК 1999: 388]. V bulharských muslimských vesnicích během svatebního rituálu (*подписване*) stáli novomanželé s rozvázanými pásy, které po ukončení ceremoniálu na znamení uzavřené smlouvy zavazovali [Родопи 1994: 158].

Při vstupu do domu ženicha novomanžele zapřahali do volského jařma a šlehali z obou stran na znamení toho, že „teď budou v jednom postroji táhnout spolu a budou se dělit o radost a smutek života“ (vesnice Ljutibrod, okolí Vracy) [РКС, č. 7]. Někdy tchyně přehodila kolem krků novomanželů svůj pás nebo zástěru (město Zlatica, okolí Sofie) [Младенов 1993: 37–38] a tak je uváděla do domu (okolí Panagjurište) [Вакарелски 1961: 73]. Před ulehnutím na svatební lože novomanželé společně jedli jedno jablko a zouvali jeden druhého (vesnice Radkovici, okolí Gabrova, záznam J. Raděvové) [AEÚM, č. 994-II]. Srov. také používání břečťanu při připravování svatebních atributů.

Výměna jako forma vyjádření motivu „sloučení“ je ve svatebním obřadu zastoupena explicitně. Novomanželé si vyměňovali různé předměty: „kalače“ zavěšené během svatebního obřadu na jejich pásech [СК 1993: 215], zapálené svíčky, když stáli na prahu domu nevěsty (vesnice Vodňanci, okolí Belogradčiku) [РКС, č. 12], před obřadem se dívali do

jednoho zrcadla, „aby vždy byli spolu“ (okolí Michajlovgradu, nyní Montana) [Елчинова 1989: 119], načež příbuzní nevěsty poklepávali jejich hlavami o sebe a „odpouštěli“ jim (okolí Loveče, vesnice Kykrina) [ЛК 1999: 386]. Novomanžele třikrát „krmili“ (*захранване*) jedním krajícem chleba se solí[124], „aby se milovali jako chléb a sůl“ (vesnice Pisarevo, okolí Gorné Orjachovice) [РКС, č. 21], a „napájeli“ (*запойване*) je vínem z jednoho šálku na znamení toho, že „se stávají jedním tělem a jednou krví“ (vesnice Kalenik, okolí Loveče) [РКС, č. 11].

Jestliže jsem se zatím věnovali jazykové a kulturní synonymii v rámci jedné jihoslovanské (převážně bulharské) tradice, dále se pokusíme definovat společné synonymické řady v karpatské (zakarpatské a huculské) tradici v porovnání s balkánskou.[125]

Analýza karpatského materiálu s tématikou svatby umožňuje s jistotou tvrdit, že ve srovnání s Balkánem je zde menší počet činností a předmětů tvořících synonymické řady. Koncepty bohatství, úrodnosti a hojnosti v karpatsko-ukrajinském svatebním obřadu symbolizují hlavně předměty (mince), atributy spojené s chovem dobytka (vlna a výrobky z ní), prorokování a blahopřání. Na Huculsku se např. bohatě zdobený kroj skládal ze spousty částí a svrchní oděv se vyráběl z bílé vlny nebo se používala vesta z ovčí kůže, i svatební stromek se zdobil nepředenou vlnou.

V huculském svatebním oděvu se zachovaly archaické rysy, např. kovové náprsní ozdoby, dívčí věneček apod. Huculky nosily košili s mnohobarevnou výšivkou, pás a místo sukně zástěru ze dvou druhů plátna. Hlavu ženy zdobila *чільце* – kovová čelenka s malými kovovými přívěsky, podobná svatební pokrývce hlavy bulharské nevěsty. Základními barvami lidového huculského kroje jsou bílá, černá a červená (obecně se vztahující k úrodnosti a bohatství). Volba bílé a červené barvy v oděvu nevěsty na území Bulharska (pokrývky nebo šátku, ponožek, palcových rukavic)[126] také nebyla náhodná. Kombinace těchto barev je v bulharské lidové kultuře spojena s „martenicemi“ a symbolizuje největší blahobyt člověka – úrodnost. Podle mínění vědců červená barva reprezentuje představu manželství, počátku života a úrodnosti, ale často se jí přiznává i role „ochránce“ této úrodnosti.

[124] V okolí Gabrova před vyváděním nevěsty z rodičovského domu novomanželé jedli jeden druhému z klína po kousku chleba na znamení starosti o sebe a přání dobrého soužití [Молов 1988: 68].

[125] Materiály o svatebním obřadu autorka posbírala během terénních výzkumů v Zakarpatí (vesnice Toruň a Koločava) a v Podkarpatí (město Verchovina a vesnice Křivorivňa, Lipča a Usteriki)

Na Verchovině se v svatebním oblečení vyskytuje mimo tradiční barvy i mnoho žluté, oranžové a zelené. Poslední uvedená barva symbolizuje mládí a zdraví, resp. i úrodnost a hojnost, jako i samy bohatě ozdobené šaty ženicha a nevěsty, svatební stromek, chléb, a také početné drobné předměty (zrna, bonbóny, mince, sušené plody), jimiž jsou novomanželé posypáváni.

V Zakarpatí do střevíce nevěsty před svatbou kladli stříbro nebo rtuť „proti uřknutí“ a mince, „шоб гроші велися“ (aby se jí držely peníze). „Aby přibýval dobytek v domě“, odstřihovali kousek srsti ze všech zvířat (krav, prasete, ovce apod.) a dávali nevěstě do botů. Sníh a déšť během svatby se pokládaly za dobré znamení: novomanželé budou žít bohatě. Když chtěla mít nevěsta mnoho dětí, dávala si za ňadra dva boby, aby se narodili dva chlapci, a jednu fazoli, aby se narodil děvče.

„Щоб худоба велася“ (aby se dobytek v domě množil), vítala tchyně novomanželé na dvoře a držela láhev vína ve vlněné rukavici. Novomanžele posypávali semeny, blahopřáli jim a rozbíjeli před nimi talíř s cukrem a pšenicí „на шчастя, на здоровье и добра життя“ (Pro štěstí, pro zdraví, pro dobrý život). Někdy novomanžele po návratu z kostela vítala v domě ženicha tchyně (баба), která stála na prahu se dvěma „kalači“ na vyšívaném ručníku: jedním s velkou dírou uprostřed pro ženicha a nevěstu a jedním malým bez díry pro dítě, které předtím v domě posadili nevěstě na klín. Podle jiných údajů měl i malý „kalač“ díru a nevěsta ho věšela chlapci na krk.

Prapor (symbol nevěsty) zdobili množstvím (dvanáct) různobarevných malých šátečků. Při jeho zhotovení družky nevěsty přísně dbaly, aby se nedělaly uzlíky, protože by nevěsta neměla děti (Zakarpatí).

Jiným významným okamžikem bylo pečení velkého množství chlebů pro děti. Stejně jako v Bulharsku, i v Zakarpatí pekly dívky zvláštní malé chleby *калачи* s dírou uprostřed, kterými se obdarovávaly všechny děti svatebčanů. Někdy se jejich počet blížil stovce. V den svatby nevěsta rozdávala každému malému hostu „kalač“ na stužce. Je nutné zmínit i jednotnost termínu označujícího nejdůležitější chlebový výrobek na svatbě – *колач*, *калач* – jak na Balkánu, tak i na Huculsku a v Zakarpatí.

v letech 2007–2010 v rámci projektů Karpatsko-balkánský dialektický reliéf: jazyk a kultura ve vzájemném působení (2006–2008) a Karpatská kulturně-jazyková jednota v balkánské perspektivě (2009–2011), řešitelka A. A. Plotnikovová.

[126] Nevěstě se zakrývaly části těla, které měly souvislost s plodností ženy (vlasy, ruce, nohy, břicho). Vlasy se v tradiční kultuře často pojí se silami plodnosti a nezakryté končetiny s pohlavními orgány.

Zdobení hostů a všech svatebčanů kytkami je příznačné pro obě tradice. V Zakarpatí se po vykoupení nevěsty konal zvláštní rituál, kdy nevěsta připínala ženichovi na prsa květiny (*косичат ся*). Totéž dělaly i všechny nesezdané mladé páry.

Motiv „sladkosti" je zaznamenán v huculské tradici stejně jako v balkánské. Ve vesnici Usteriki tchýně vítala novomanžele po oddavkách na prahu svého domu. V rukou držela síto se semeny, chléb a sklenici s medem, jímž pak hostila novomanžele a všechny hosty. Ve vesnici Lipča med a chléb nabízeli po svatbě pouze svobodným. Novomanželé vycházeli z kostela v doprovodu lidové písně bránou vytvořenou z vyšívaných ručníků a společně se dívali na slunce přes díru ve svatebním „kalači" (srov. podobný bulharský obřad symbolického sloučení novomanželů), který potom rozlomili na dvě části, hádali, kdo bude hlavou rodiny, a potom nabízeli početným hostům.

Je nutné si povšimnout i polyvalentnosti jednoho symbolu, např. stromku. Stejně jako různé předměty a jednání mohou symbolizovat totéž, tak i stejný atribut může mít různé významy.

V Zakarpatí v polovině minulého století existoval zvláštní symbolický obřad oznamující přání mladíka dvořit se dívce: před námluvami přibíjel k vratům jejího domu mladý stromek (např. topol). Mohl strhnout stromek přibitý jiným nápadníkem a zavěsit tam svůj. Stávalo se, že ráno na vratech nejlákavější nevěsty z vesnice bývaly až tři stromky. Nyní na vrata připevňují mladý smrk na znamení, že je v domě svatba.

Na Huculsku ozdobený stromek – znamení svatby v domě – po jejím ukončení věšeli na ovocný strom v zahradě, přičemž výška umístění stromku měla symbolický význam: čím více zbývalo dětí v rodině, tím výše ho věšeli. Jestli už žádné dítě nezůstalo svobodné, stromek po svatbě posledního dítěte připevňovali na kořeny stromu.

Heteromotivační (neúplná) synonymie je pro tyto tradice příznačná. Na Balkánu a v Karpatech je zaznamenána různá motivace jednoho zákazu. Šťastné dny pro konání svatby (u jižních a zakarpatských Slovanů) byly zpravidla úterý a čtvrtek. V sobotu se neoddávalo, jelikož se to v předvečer neděle pokládalo za hřích (zakarp.); u Bulharů je sobota den mrtvých.

Volba „správného" předmětu a účastníka rituálu měla ve zkoumaných regionech zvláštní význam. Při přípravě svatebních atributů v Zakarpatí chodila mládež řezat barvínek (stálezelená rostlina symbolizující zdraví, mládí a dlouhověkost) na věnce v pondělí nebo ve středu (*бервінок рубати, бервінок рвати*). Obřad vykonával nemanželský pár, a to kamarádka nevěsty a kmotr. Vybírali rodinu, kde, jak se říkalo, rostl „šťastný" barvínek, nebo dům stojící výše, ale ne níže než ten, kde bude svatba. Srov. použití předmětů, mouky, vody a členů rodiny z „celých, úplných" domů u Bulharů. Nesmělo se trhat barvínek v domě, kde ho už brali pro nebožtíka. „Mrtvý barvínek" (*мэртвы бервинок*) bylo možné používat pouze na pohřeb. V Bulharsku se přísně dohlíželo na výběr účastníků každého rituálu. Pro svatbu se zpravidla volily dívky z úplných, šťastných, „celých" domů/rodin, vzácněji první nebo poslední dítě v rodině.

Obětování rostlině, kterou ořezávali na svatbu, je typické jak pro Bulharsko, tak i pro Karpaty. V Zakarpatí pár odřezával větvičky barvínku se zvláštními rituály: kladli ke kořenům keře chléb a víno, zaráželi nůž do chleba, odřezávali větvičky, pili víno a třikrát tančili kolem rostliny kolový tanec *коломыйка*, „шоб ся вело молодым" (aby se mladým dařilo). Podobné obřady obětování rostlinám, které odsekávali pro výrobu svatebního praporu, jsou známy i u balkánských Slovanů.

Z materiálu vyplývá, že synonymické řady se v balkánské a karpatské tradici v mnohém shodují. Každá má však své specifikum ve výběru synonym a jejich motivaci.

ZÁKAZY A PŘEDPISY V TRADIČNÍ KULTUŘE ZAKARPATÍ (VESNICE KOLOČAVA MIŽHIRSKÉHO OKRESU ZAKARPATSKÉ OBLASTI)

Život tradiční společnosti je charakterizován přísnou reglementací všech jeho stránek. Jsou přesně určeny vztahy mezi člověkem a přírodou, lidí mezi sebou (role a funkce v rodině a společnosti, mezi pohlavími), prostor a čas, v nichž existuje člověk, práce, příjem potravy (hody), příprava stravy, řečové chování a etiketa atd. Nejvyšší mírou reglementace se vyznačují samy obřady a rituály, kde je stanoveno všechno: místo a čas konání rituálu, jeho účastníci, atributy, řečové formulace atd.

Při zkoumání zločinu a trestu v slovanské lidové kultuře S. V. Tolstaja vyděluje tři systémy norem: křesťanskou morálku, běžné právo (regulující vlastnické vztahy a chránící právo člověka na život a trestající příslušné zločiny proti vlastnictví a vraždy) a systém „běžných" zákazů a předpisů. Autorka podotýká, že „každý z těch normativních systémů pramení ze své zvláštní představy o normě (tj. správném chování), o porušení normy (tj. zločinu), svého zvláštního konceptu hříchu, svého pojetí trestu za zločin a vykoupení hříchu" (Толстая 2000). Za hlavní vlastnosti tradičního normativního systému S. M. Tolstaja považuje zvláštní pojímání zločinu a trestu, založené na „mytologickém vnímání světa a člověka a na víře v existenci sakrálního spojení mezi nimi" [Толстая 2010: 312]. Nutnou podmínkou udržování rovnováhy života je zvláštní systém reglementací a norem vytvořený mytologickým vědomím. „Jako známka mytologického práva a morálky slouží strach z přírodních kataklysmat a katastrof…, jimiž se trestá porušení zákazů stanovených tradicí" [Толстая 2010: 316].

V této části se pokusíme prezentovat systém norem a zákazů na příkladu jedné lokální tradice, a to vesnice Koločava ležící v ukrajinských Karpatech.

[127] Při této příležitosti by autorka chtěla srdečně poděkovat řediteli Institutu ukrajinského jazyka Národní akademie věd Ukrajiny, profesorovi, doktorovi filologie P. J. Gricenkovi za pomoc při organizování expedice. Také děkuje S. M. Aržavitinovi a všem obyvatelům obce Koločava za srdečné přijetí a podporu při práci.

Jako materiál slouží informace sebrané autorkou během terénního výzkumu vesnice Koločava Mižhirského okresu Zakarpatské oblasti, uskutečněného společně s A. A. Plotnikovovou v dubnu 2010[127]. Výzkumy byly provedeny v rámci projektu Karpatská kulturně-jazyková jednota v balkánské perspektivě (hlavní řešitelka A. A. Plotnikovová) na základě etnolingvistického dotazníku [Плотникова 1996].

Vesnice Koločava byla založena pravděpodobně v 14.–15. století u úpatí karpatských hor, kde se nacházely dobré pastviny pro dobytek. Její vznik je také spojován s valašskou kolonizací. Obyvatelstvo tvořili hlavně pastýři, Valaši, později se zde usídlili představitelé různých národností, konkrétně Slované z Haliče, Polska, Ruska, Ukrajiny atd. Místní obyvatelstvo si říká Rusíni. Vesnice se rozkládá na hranici huculských a bojkovských nářečí[128]. Dnes má podobu velké obce, centra okresního významu a se všemi osadami (Koločava, Bradolec, Suchar, Merišor, Gorb, Lazy) má kolem 7000 obyvatel. Celková rozloha obce je okolo dvaceti kilometrů čtverečních.

Koločavu obývají řečtí katolíci a pravoslavní. Dříve byla vesnice celá uniatská a jenom jedenáct rodin bylo pravoslavných. Pravoslavný chrám Jana Křtitele byl postaven v letech 1905–1911, stavba katolického chrámu Proměnění Páně byla ukončena v roce 1995. Smíšená manželství tady vždy byla běžným jevem. Manželka přijímala vyznání manžela a začala navštěvovat jiný kostel. Ale téměř všechny obřady obou náboženství se shodují a dokonce Velikonoce se slaví vždy ve stejný den.

V Koločavě jsme zaznamenali velký počet dialektických textů patřících k různým oblastem tradiční kultury: kalendářní, rodinné a hospodářské obřadnosti a mytologii. I když jsme si nedali za úkol sbírat zákazy a přepisy, vyskytl se jich v našich materiálech dostatek. Podařilo se nám zúčastnit různých rituálů přípravy na Velikonoce, nejdůležitějšího svátku vesnice, oslavit je spolu s obyvateli a při sledování probíhajících událostí proniknout do tajemných koutů vědomí nositelů těchto tradic.

Kromě toho se nám podařilo zapsat pověrečná vyprávění, velmi důležitá pro tuto studii. Při analýze jsme se opírali o článek L. N. Vinogradovové, která důsledně prozkoumala socioregulační funkce pověrečných vyprávění o narušitelích zákazů a zvyků [Виноградова 2006].

[128] O blízkosti tradiční kultury a obřadní slovní zásoby huculských vesnic a vesnice Koločava svědčí i námi shromážděný terénní materiál z Huculska, konkrétně z vesnice Usteriki (viz [Уженева 2008]).

K nejrozšířenějším a nejdodržovanějším tradicím vesnice patří časové reglementace (kalendářní, denní, měsíční), např. zákazy práce o velkých svátcích (Vánoce, Velikonoce, Zvěstování panny Marie). Porušení těchto zákazů bylo podle lidové víry krutě trestáno.

Na Zvěstování panny Marie v Koločavě vyháněli hady, kteří ten den vylézali ze země: před východem slunce pálili ve čtyřech rozích domu kusy lněného plátna; třikrát obcházeli s dýmajícím plátnem kolem domu a chléva; daleko od domu odhazovali hůl, aby hadi nepřicházeli; obcházeli kolem domu s holí, kterou za sebou tahali, a následně ji házeli do vody, aby i hadi šli za ní a nechali lidi na pokoji. Sbírali a vymetali všechno smetí z domu, aby „se všechna nemoc vynesla".

Ve stejný den se poprvé vyháněl dobytek z chléva. Krávu švihali metlou, aby se vždy vracela domů. Aby se dařilo dobytku, nosili na mraveniště sůl a potom ji dávali dobytku.

Zvláště ctili tzv. hromové svátky: *Розыгры* (15. dubna), *Палия, Палий* (během senoseče) a *Маковия* (15. srpna). Na *Маковия* světili vodu a česnek, které pak používali jako amulet proti čarodějnicím odebírajícím krávám mléko, proti nečisté síle a kladli novorozeným dětem do kolébky.

V tyto dny byly zakázány všechny práce na poli a na zahradě. Na *Палий* se však smělo sbírat seno pro vdovy, což dělala celá vesnice společně. Porušení zákazu nezbytně vyvolalo bouřku a vítr, který zničil všechnu práci: jedna žena řekla, že půjde na Розыгры kopat. Na oprávněnou připomínku, že je svátek, odpověděla, že si bude na zahradě „hrát" s motykou. Brzy začalo špatné počasí a všechno z její zahrady odneslo. Druhá babka šla kopat boby, začalo hřmět a blesk ji zabil.

Současně byla s velkými svátky spojována i možnost zajištění šťastného a úspěšného života po celý rok. Věřilo se, že ten, komu se podaří na Velikonoce prvnímu přeběhnout po cestě s *бисагами* (dvojitou taškou) a košem plným jídla po jeho posvěcení v kostele, bude šťastný a úspěšný a dobytek se mu bude množit. S velikonočním chlebem (*паска*) bylo nutné obejít kolem domu, aby se dovnitř nedostalo nic nečistého.

Před Vánocemi na *Бабин вечур* si přáli, aby první do domu vešel chlapec nebo muž, kteří přinesou štěstí, ale ne žena, jejíž příchod byl nežádoucí. Na *Святы вечер* se musela také železným řetězem ovázat noha

stolu, na kterém ležel vánoční chléb *кречун*, aby se dobytek množil a držel doma. Někdy na řetěz věšeli zámek a zamykali ho, aby žádný nečistý duch nemohl proniknout do domu. Krečun se musel v domě uchovávat do Nového roku, ale na *Василля* ho nesli „koupat" v řece a pak ho kutáleli po domě a předpovídali osud hospodáře: jestli spadne lícem nahoru, bude žít, jestli dolů, zemře.

Tkání a předení patří mezi činnosti, které jsou v lidové kultuře omezeny mnohými zákazy a předpisy. V Koločavě se za příčinu sucha pokládala nedotkaná březnová krosna. Aby přivolali déšť, museli krosna rozebrat a dotkat. Nutnost dodržování pravidel chování při tkání je pravděpodobně podmíněna obavou ze zjevení zlého ducha a trestu. Takovou bytost kontrolující předení v Koločavě představuje ženská mytická postava Varvary – Barbory. V syžetu jednoho pověrečného vyprávění *svatá Varvara* na svůj svátek přichází do domu k ženě, která se rozhodla porušit zákaz a příst, aby ji potrestala (zardousila). Ženě se však podaří zachránit se lstí: vyjde do síně, pokračuje v točení vřetena a tak vystrnadí zlého ducha.

Nejstriktněji se dodržují a stále aktuální zůstávají zákazy a předpisy spojené s pohřebními a smutečními obřady. Často se mění a přizpůsobují reáliím nového života. Např. pokládali za nebezpečné předjíždět autem pohřební průvod, aby se nedostali do rakve dříve než nebožtík.

Nebožtík leží v domě tři dny a nesmí se ho nechávat samotného. Vedle něj po dvě noci vždy někdo sedí a modlí se. Obvykle hodinu nebo dvě po smrti nebožtíka omývali, oblékali do nového oděvu a starý buď rozdali chudým, nebo spálili. Vodu po omytí nebožtíka se snažili vylít na místo, kam nikdo nechodí. Jinak člověk, který na to místo stoupne, těžce onemocní (*зашол у мэртву воду*). Tamtéž zakopávali hřeben, mýdlo a břitvu použité při omývání. Hrob nesměli kopat příbuzní, dělali to sousedé nebo *гробарь* (hrobník). Předem hrob nekopali, aby nezůstal otevřený přes noc. Jinak budou umírat další lidé. Hrobníkům dávali jíst přímo na hřbitově. Po návratu domů příbuzní nebožtíka zvali na smuteční hostinu (*комашня, вечеря*).

V Koločavě se dodnes dochovaly „hry u nebožtíka". Do domu k nebožtíkovi se schválně zvala mládež (*кликали на оприведя*), která se bavila

(*бавлятся*) v místnosti, kde nebožtík ležel. Povolovaly se tiché hry, např. líbání (hra se jmenovala *коплю колодец*, kdo koho vytáhne, s tím se líbá, a kdo se odmítl líbat, byl bit řemenem), smích a žerty s nebožtíkem (k prstu jeho ruky přivazovali nitku a když se otevíralo okno, ruka se zvedala a strašila přítomné dívky). Aby se zbavilo strachu, muselo se podržet nebožtíka za levý malíček.

Když ženě zemřelo první dítě, zakazovalo se jí jít na hřbitov a pochovat ho, jinak by jí všechny další děti zemřely.

Novorozené dítě se svědomitě ochraňovalo. Proti „uřknutí" dávali na okno červenou květinu nebo nemluvněti vázali červenou nit na levou ručičku. Do kolébky kladli česnek a železné předměty, aby dítě neplakalo. Chování těch, kdo přicházel do domu, bylo striktně reglementováno, aby nedošlo k uřknutí dítěte. Do domu pouštěli pouze blízké příbuzné a na nepokřtěné dítě bylo zakázáno se dívat. K děťátku nesměla přicházet menstruující žena (*прання*) a nesmělo se přibližovat se zapálenou cigaretou, jinak bude mít dítě na obličeji skvrny a pupence. Při opouštění domu museli hosté vytrhnout ze svého oblečení nitku a nechat ji v kolébce, aby dítěti „nevynesli spaní" (*не понесе спання*).

Brzy po narození dítěte se ho snažili nechat pokřtít, protože smrt nekřtěňátka se pokládala za hřích. Nepokřtěné děti pochovávali za hřbitovní zdí. Aby po smrti neobcházely, nedávali jim jméno. Do rakve jim dávali „práci": chlapci nůž a lopatu, dívce vřeteno a koudel.

Na křtiny vždy dávali dítěti jako dárek *крижмо* (bílou plenku nebo obleček). Věřilo se, že dítě i kmotra budou na onom světě trpět, jestli tento dárek nedají nebo nedostanou. Dítě tam bude chodit nahé, bude plakat a prosit o „kryžmo". Nebude si mít co obléknout na zmrtvýchvstání. Proto se snažili dodržet zvyk dokonce i při pohřbu tím, že do rakve dítěti dávali včas nedarované „kryžmo".

Několik vyprávění je spojeno s předurčeností osudu člověka, který mu určují andělé hned po narození. Nejrozšířenější byl příběh o vojákovi, který požádal o nocleh v domě jedné těhotné ženy, jíž se té noci narodilo děvče. Voják uslyšel, že andělé mu jej určili za manželku, unesl dítě a nechal jej cestou na proutěném plotě. Dítě našli, vychovali a voják se s tím děvčetem oženil. A zjistil to po mnoha letech podle jizvy na

jejím břichu, způsobeném kůlem z plotu, na který ji pověsil. Mravní poučení z tohoto příběhu („před osudem neutečeš") informátorka vyjádřila takto: „Што те суждено, што тоби судят Господь и ангел, то твое мае быти" (Co je ti souzeno, co ti přisoudí Pánbůh a anděl, to se ti musí stát).

Množství předpisů určovalo chování rodičky do čtyřicátého dne po porodu, kdy přicházela k úvodu. Do té doby jí bylo zakázáno vycházet z domu, přecházet před jinými lidmi cestu, překračovat mez, mísit těsto a péct chléb, zejména velikonoční (*паска*), a chodit do kostela. Takové zákazy měly zabezpečit život novorozence a jeho matky v době (40 dní), kdy jim hrozilo největší nebezpečí od nečistých sil.

Velmi pozorně na Koločavě hlídali krávu, aby jí *борсоканя* (čarodějnice) neodebírala mléko. Za nejnebezpečnější den se pokládal pátek před Ivanovým dnem (*Иванден*). Chlév na noc zamykali, mazali vemeno krávy posvěceným česnekem, rozsypávali mák a říkali: „Тоды бы ти поворожили, коли сись мак вызбирают" (Jen tehdy si budeš moct vzít mléko, až mák sebereš). Když se kráva otelila, nedávali nic z domu (peníze ani potraviny), jinak krávě mohou vzít mléko. Také se zakazovalo dávat cokoliv z domu po návratu od kořenářky, která léčila nemocného, aby nepřišel zlý člověk, který chorobu seslal, aby si něco půjčil.

Zvláštní předpisy pro lidské chování se pojí hlavně s nebezpečným prostorem, s určitými místy, a to s místy obývanými různými zlými duchy (les, řeka, pole, křížení cest, hřbitov) a také s domem, v případě kontaktů s domácími duchy (skřítkem hospodáříčkem) nebo zemřelými příbuznými. Nejdůležitějším faktorem aktualizujícím pravidla a normy chování se však stává časové období. Jakákoliv běžná činnost se mohla stát nežádoucí, pokud se nevykonávala ve stanovený čas.

Společný je např. zákaz vycházet ven okolo půlnoci, v nejnebezpečnější době běsnění nečistých sil. Jedna informátorka vypověděla, že když porodila a byla ještě před úvodem, tj. nejvíce náchylná k vlivu zlých démonů, vyšla o půlnoci ven a uviděla plný dvůr psů. A vysvětlila, že po půlnoci po ulicích chodí nečisté síly. Myslila tím, že je viděla, protože porušila zákaz.

Některé zákazy mohou obsahovat i přímé mravní ponaučení, a vzorce chování v určitých místech. Podle lidových představ mezi

vesnicemi, na hranici vesnic žijí neviditelné ženy *повітрули* (větřice), zjevující se v podobě větru a větrného víru a škodící chlapcům, dívkám a ženám pracujícím na poli. Matky dívkám nařizovaly: „Nechoď na pole, chytí tě větřice, zardousí tě, *зробит погано* (uškodí ti) a můžeš umřít nebo z tebe bude mrzák“. Děti strašili čarodějnicí a zakazovali jim chodit do rostoucího hrachu a fazolí, aby je chlapci nejedli: „Nechoď do bobů, sedí tam *босорка* a chytí tě“ nebo „Nechoď do bobů, je tam *нехарь*“. Aby se děti nechodily k řece koupat, říkali jim: „Upíři tam sedí, sní vás“. Zakazovalo se také koupat se v řece do *Ивангля* – Ivana Kupaly (svatojánské noci), aby neuštkl had.

Ve vesnici a v jejím okolí je mnoho „špatných“ míst, kam se nemá chodit kolem půlnoci, aby nepřepadl *ночник*, *нечистяк* (čert). Mnohá pověrečná vyprávění hovoří o mostech nad řekou (*Драчу-мосток*, můstek v Bradolci aj.), kde *шось було* (cosi bylo), bývali *нечистякы* (mohli se objevovat v podobě člověka, chlapce v červeném oblečení, psa, koně, větru) a kde noční chodce dlouho něco „vodilo“, načež se vraceli otrhaní, poškrábaní a nic si nepamatovali. Ve vesnici se o nich říkalo: „*Борсокáни ся на тоби носúли*“ (Vozily se na tobě čarodějnice) nebo „*На тоби ся бесúци носúли*“ (Na tobě se čerti vozili).

V jiném pověrečném vyprávění se žena zdržela při kosení, šla v noci kolem řeky a uviděla dvě děti v červených čepičkách, jak si hrají u řeky. Podle slov informanta to také byly nečisté síly.

V lese jsou také známa strašidelná místa, kam lidé ani dobytek nesměli chodit, tzv. *блудні міста*, *блудні ліс*. Vládl tam *хашчовик* (hejkal), který měl obrovskou sílu a mohl si vzít nebo zničit člověka nebo krávu, kteří se k němu dostali. Věřilo se, že v lese je zlý duch *блудник*, jenž „vodí“ v noci zpozdilé chodce.

Místem, které obývali zlí duchové, byly i opouštěné staré domy, kde došlo k sebevraždě nebo hádce (*нечиста хыжа*). Věřilo se, že v takovém domě *домовык газдуе* (žije skřítek), který byl vždy zlý. Často byl vídán na cestě u domu, v poledne a o půlnoci dělal v domě rámus. Mohl se objevit i v podobě černé kočky. Za skřítka považovali i hada žijícího u domu.

Tomu, kdo se do takového domu nastěhoval, skřítek škodil, dělal rámus, přerovnával nábytek a nádobí. Aby se zbavil nečistého ducha,

musel dům rozebrat a spálit. Jeden skřítek každý den obtěžoval ženu, aby mu dala práci, kterou by nedokázal udělat. Vzala kudrnatý vlas a řekla: „Když ho narovnáš, budu tvoje“. Tak ji nechal na pokoji.

Funkce tradičního skřítka na Koločavě plnila lasička. Věřilo se, že je třeba koupit krávu stejné barvy, jakou mělo poblíž žijící zvířátko (rezavou, černo-bílou) a tehdy se „dobytek bude množit“.

Čerta si mohl člověk sám vychovat. Bylo nutné devět dní před Velikonocemi vzít poslední snesené slepičí vajíčko (*зносок*), nosit ho pod levým podpažím a o půlnoci, když lidé v kostele zazpívají: „Христос воскрес!“ (Kristus vstal z mrtvých), musí majitel vejce říci: „*И мій* воскрес!“ (Můj také vstal z mrtvých). Tak se z vejce vyklube čertík. Bude přinášet svému pánovi bohatství, ale za to si vezme jeho duši a pořád bude žádat novou práci, jinak jej bude rdousit. Proto obvykle „znosok“ nejedli, ale přehazovali jej přes střechu domu, aby slepice v domě dobře nosily.

„Zlý“ mohl volat v noci za oknem hlasem blízkého člověka, volat jménem a potom vábit do lesa a dlouho tam vodit. Jedné ženě dal syn na vojnu, dlouho se nad ním rmoutila, až jednou v noci uslyšela, že ji volá. Vyšla z domu, šla za hlasem a celou noc chodila, až měla nohy celé krvavé. Říkali, že „to na ni volalo“. Jinou ženu po nocích volal z domu zemřelý manžel. Bála se vycházet a zapalovala svíčku. O ní také říkali, že „to na ni volalo, a nic“.

Na Koločavě jsou známy i pověry o „chodících zemřelých“. Takovým lidem říkali *дводушник*. Myslelo se, že mají dvě duše nebo dvě srdce a díky tomu mohou po smrti ožívat. Dali se poznat podle tepla uchovaného v mrtvém těle, které neztuhlo. Mohli přicházet do domu ke svým příbuzným, škodit jim i dobytku (např. v jednom pověrečném vyprávění nebožtík zničil několik mladých dívek ze svého rodu, načež lidé pochopili, že je *борсокунь* (čarodějník), a vbili mu do rakve ostrý kůl), nebo naopak pomáhat (ženě se zjevoval zemřelý manžel, dělal v noci všechny domácí práce, ale ona ho nemohla uvidět, jinak by ji zardousil). Aby se zbavili „chodícího nebožtíka“, dvanáct lidí muselo přijít v noci na hřbitov, otevřít rakev, rozsekat tělo zemřelého a znovu zakopat. Kněz mohl při pohřbu „pečetit“ rakev svěcenou vodou. Někdy

jako preventivní opatření dávali do rakve zamčený zámek. Čarodějnici pochovávali v rakvi, která byla obvázána železným řetězem uzamčeným na klíč, nebo jí dávali do rukou zámek, ale bez klíče. Mákem posypávali cestu od domu ke hrobu, aby se nevracela.

V jiném pověrečném vyprávění přicházela nebožka žena v noci k manželovi a hřebelcovala dobytek ve chlévě. Země nepřijímala její tělo, protože za živa nikdy nedávala chudým almužnu. Jednou si na ni sousedé počíhali ve chlévě, a tehdy se přiznala, že je potrestána chozením a řekla, že její duši je možné spasit pouze odsloužením dvanácti mší.

K živým mohli přicházet nejen zemřelí příbuzní, ale i cizí lidé. V předvečer Vánoc jedna žena vyšla v noci, aby sehnala pytel na mouku. Do staré chalupy k ní přišel mrtvý Maďar, kterého kdysi znala, a ptal se, kde je hospodář. Odpověděla, že je v chalupě, a šla s ním zpátky do domu. Informantka vysvětlila, že tak žena mohla přivést do domu nečistou sílu (*нечистяка бу привела*). A pak se lekla a uviděla, že na sněhu jsou jen její stopy. Žena porušila několik zákazů (vycházet z domu v noci v předvečer velkého svátku, být poblíž nečistého místa/domu, mluvit s nečistou sílou) a sama vyvolala konflikt s démonickou postavou.

Za dvoudušníka byl považován také *вовкун* (vlkodlak). Pouze v jednom z početných pověrečných vyprávění o manželovi vlkodlakovi, který se zjevil manželce při senoseči v podobě vlka a roztrhal její červenou košili, podle jejíchž nitek ho poznala, byl podán návod, jak se lze ochránit nebo jak ho vysvobodit. Žena s takovým mužem odmítla žít, šla do kostela a pověděla všechno knězi, který vlkodlaka *заклял* (zaříkal).

Popsané situace fungování zákazů a předpisů jsou tedy spojeny s různými oblastmi tradiční kultury. Jsou to především reglementace chování spojené s kalendářními svátky. V tomto případě se zákazy zakládaly na strachu před živelními katastrofami a byly určeny k odvrácení trestu, odplaty (ve formě zničené úrody, pokažení výsledku práce, nemoci nebo tělesného poškození) přírodních nebo vyšších sil za porušení zákazu práce (domácí i zemědělské). Někdy se mytické postavy stávaly vykonavateli „spravedlnosti“ a přicházely k těm, kdo porušovali zákazy, aby je potrestaly (např. sv. Varvara – Barbora).

V jiných případech je dodržování určitých pravidel chování ochranou člověka před nečistou sílou a příchozími z „onoho světa“. Předpisy se musely dodržovat i proto, aby se nesetkalo s nečistou sílou (nechodit na nebezpečná místa, nevycházet z domu po půlnoci), aby se ji zneškodnilo (neodpovídat na „známý“ hlas a vlastní jméno, neotvírat dveře) nebo aby se jí neuškodilo.

Třetí skupina předpisů je spojena se zajištěním prosperity v nadcházejícím roce, zdraví lidí, plodnosti dobytka a jeho ochranou.

Uvedené materiály o zákazech a předpisech platících na Koločavě samozřejmě nejsou vyčerpávající a problematika vyžaduje ještě další zkoumání.

ZAKARPATSKÁ LIDOVÁ MYTOLOGIE

Během dvou expedic na zakarpatskou Verchovinu byly prozkoumány vesnice na nejzazším severu regionu (Toruň, Prislop, Titkovice)[129] a na jihu (Koločava)[130] podle programu původně vytvořeného pro práci s balkánsko-slovanskými tradicemi jihoslovanského prostoru[131]. Verchovina patří k Mižhiskému okresu, který se nachází na severu Zakarpatské oblasti. Její obyvatelstvo se podle oficiálních údajů řadí k Bojkům. Sami obyvatelé severu v okolí Toruňského průsmyku ve vsích Toruň, Prislop, Titkovice si zpravidla říkají verchovinci, ale na jihu v Koločavě Rusíni. Nářečí obyvatelstva je verchovinským typem zakarpatských dialektů (viz např. klasifikace zakarpatských dialektů ve sborníku dialektických textů [УЗГ 2004: 9]).

Jedním z nejvýraznějších rysů kulturní tradice zakarpatské Verchoviny je zachování představ o postavách tzv. nižší lidové mytologie. Lze hovořit i o systému mytických postav, charakteristickém pro tento region, i když při terénním zkoumání byly zaznamenány některé rozdíly představ severních a jižních verchovinských vesnic. Vedle tradičních společných východoslovanských rysů (především ustálených pověr o skřítku hospodáři, nazývaném *домовык*) se vyskytuje výrazně karpatské specifikum tradice (*шаркань*, *дводушник*, *бурівник*, *літавиця* nebo *повітруля*) a současně také zvláštnosti, spojující karpatský a balkánský areál. Soubor charakteristik mytických postav zaznamenaných na Verchovině zahrnuje rysy srovnatelné s různými jak slovanskými, tak i neslovanskými karpatskými a balkánskými tradicemi, což je podmíněno lokalizací zkoumaného západoukrajinského kulturního dialektu.

Mytická postava nazývaná *домовык*, dobře známá východním Slovanům, v této oblasti Ukrajiny zahrnuje rysy, které tuto tradici sjednocují s ostatními karpatskými tradicemi. Pojmenování mytické postavy (o rozmístění názvů mytických postav odvozených od *дом-* viz [Левкиевская

[129] Terénní výzkumy v těchto vesnicích patřících k tzv. toruňské skupině vesnic, prováděly v březnu 2008 A. A. Plotnikovová a J. S. Uzeňovová.

[130] Expedici do vesnice Koločava, což je poměrně velká obec s osadami Koločava, Bradolec, Suchar, Merišor, Gorb a Lazy (celkem okolo 7000 obyvatel), realizovaly v dubnu 2010 A. A. Plotnikovová a J. S. Uzeňovová. Kromě střední části (Koločava) byly prozkoumány Lazy, Bradolec a Gorb.

2000: 142]) je spojeno s pro východoslovanské kulturně-jazykové kontinuum příznačným obrazem „pána domu“, nositele domácího blahobytu, patronátního démona, o něhož se musí starat. Typické jsou i podoby, které se skřítkovi přisuzují: kočka, had, pes (Koločava, Toruň), jakékoli zvíře v domě, človíček (Toruň), např.: „Кот чёрный был, казали, шо усе кота чёрного видели“[132] (Černá kočka to byla, říkali, že pořád viděli černou kočku); „…нечиста змія, што уже от хыжі не отходит, она уже *домовик*. И мыця, и усё може быти домовик“ (…nečistý had je ten, který neodchází od domu, to je *domovyk*. I kočka, i všechno může být „*domovyk*“) (Koločava); „Могли відіти гада, могли відіти кóта, могли відіти чоловичка маленького, хлопчика у черленых штаньцях, усё могли відіти“ (Mohli vidět hada, mohli vidět kočku, mohli vidět človíčka maličkého, chlapečka v červených kalhotách, všechno mohli vidět) (Toruň). U východních Slovanů tradičně známé projevy skřítka – hluk a klepání v domě (v poledne, o půlnoci), chození k dobytku (vypouštění z chléva, zavádění zvířat do domu) a dušení člověka ve spánku – jsou zaznamenány na Koločavě i v tzv. toruňské skupině vesnic.

Charakteristiky této mytické postavy na Verchovině současně poukazují na jednu z podob ďábelské síly, nazývané na Koločavě také *нечистяк*, *нечастык*. Podobný jev zaznamenala L. N. Vinogradovová v západním Polesí a částečně v jeho středních oblastech: „Při zachování jména *домовик* tato postava získává silně negativní ohodnocení a zařazuje se do kategorie typické nečisté síly, jíž je třeba se zbavit“ [Виноградова 2000: 278–279]. Při terénním výzkumu na Koločavě na otázku, v čem je rozdíl mezi „domovikem“ a „nečisťakem“, obyvatelé odpovídali, že skřítek *газдуе* (hospodaří) v domě, ale nečistého lze vidět na cestě, častěji u vody, u řeky Tereblji a jejích přítocích: „*Нечастыкы́*. Тетка Аня рассказовала. Там поточок, то там пару хатинок было. И каже, десь ишла у ночи ци у полудни… Та двое діточок у коўпачках черленых бавляця, бавлят. И каже: „Чии то діточкы́?“ А тых діточок не стало. У обід было“ („*Něčastyky*“. Tetka Aňa vyprávěla. Je tam potok, i pár domů tam bylo. A říká, že šla v noci nebo v poledne… A dvě děti v červených čepičkách si hrály. A říká: „Čí jsou to děti?“ A ty děti zmizely. Kolem oběda to bylo). Domy, které obýval

[131] Viz [Плотникова 1996].

[132] Texty zapsané při terénním výzkumu na Verchovině jsou uváděny ve zjednodušeném přepisu.

„domovik“, byly považovány za nečisté („*домовик нечастяк* у хыжи сидив“), nešlo tam spát, obyvatelé je opouštěli a stěhovali se na jiná místa, „бо там вечно нечисто *лудовало*“ (protože tam pořád nečistý duch řádil).

Ve zkoumaném regionu je zaznamenáno zařazení skřítka k nečisté síle, které se nelze zbavit, když se jednou získala, tj. mezi pro člověka nebezpečné duchy obohacovače. Sám způsob „získání domovika“, spojený s úmyslným obracením se k nečisté síle (nošením vejce na těla v předvelikonoční době s tím, že se v kostele při mši na slova „Христос воскрес“ (Kristus vstal z mrtvých) odpovídalo: „*И* мій воскрес!“ (Můj také z vstal mrtvých)), má přímé analogie v sousedních karpatských tradicích (tento způsob „získání“ domácího ducha obohacovače se platí i pro rum. *spiriduș*). Na Koločavě jsou informace o tomto původu „domovika“ poměrně kusé, např. „Давно говорили – из яйца укручуют *домовика*“ (Kdysi se říkalo, že z vejce se vysedí *domovik*). Ale na severu Vrchoviny, ve vesnicích poblíž Toruňského průsmyku jsou takové pověry a pověrečná vyprávění velmi časté. Věří se, že *домовык* nebo *домарь* je jen *нечисты дух*, *дьявол*, jehož se lidé úmyslně snažili „выкохать“ a proto nosili na těle vejce po celou dobu Velikonoc nebo pouze patnáct, dvacet dní atd.: „*И* из тога ся вылупливал дьявол. *И* так его він уже провожал усё житья“ (A z něho se vylíhl čert. A tak ho už provázel po celý život) (Toruň). Takový „domovik“ hlídal dobytek, staral se o domácnost a prosperitu v domě, ale muselo se ho neustále krmit a dávat mu různou práci, nesmělo se na něho zapomínat a utéct žít jinam. Věřilo se, že člověk nemůže zemřít, dokud se tohoto pomocníka nezbaví modlitbami (Toruň).

K nečistým silám žijícím mimo dům patří na Verchovině mytické postavy jako *ночни́к* (Koločava, Toruň) nebo *путни́к* (podle pověr z Toruně a okolních vesnic je to *ďábel*, zjevující se v noci náhodným chodcům a dostávající se do domu přes nezamčené dveře) a *блудник* (na Koločavě je to ďábelská síla, duch, který „vodí“ lidi v noci do bažin, lák*á* je z domu napodobováním hlasů blízkých). V tzv. toruňské skupině vesnic je *путник* (říká se mu zde také *Олекса у червоних гачах* – Olexa s červenýma kalhotama) ztělesněním nečisté síly, ďábla.

Zjevuje se člověku v noci, v podobě různých zvířat, aby jej svedl z cesty, rád jezdí na své oběti, což je vlastně analogické mnohým představám o východosrbských nočních postavách *осења* a *омаја*, které mají stejné funkce a schopnost proměňovat se. Jak karpatské, tak i balkánsko-slovanské mytické postavy tohoto druhu se nejčastěji objevují v blízkosti vody. Kromě toho motiv „čertovy svatby“, objevující se a najednou mizející v noci, spojuje démonickou postavu *путни́к* i s jinými jihoslovanskými mytickými postavami (*самодива*, *караконжула*), představujícími některou formu nečisté síly. Funkce noční jízdy na člověku je charakteristická pro toruňskou postavu *путни́к* i balkánsko-slovanské „karakondžuly“, známé v Bulharsku, Makedonii a jihovýchodním Srbsku.

Je nutné konstatovat shodu pověr a pověrečných vyprávění o způsobech zbavení se *путника* (toruňská skupina vesnic) a sv. Varvary, která trestá nedbalé přadleny (Koločava). V obou případech mytickou postavu žádají podržet vřeteno nebo klubko nití, a tak ji postupně vystrnaďují za dveře, např.: „Давно казали так: жона пряла куделю у хыжи на Варвары, коли свято Варвары. Та пряла, двери були незапнены. Зайшла жона до хыж. Друга! А то тая Варвара подыйшла. Хоче е задушити. Она се спудила, та: “На, каже, веретено, зайды, каже, туды выше”. У сени выйшла, у другу хату. Она выйшла, та двери закрыла. Каже: “Хытра я, но ты шче од мене май-хытра! Я бы могла тебе, каже, задушити”. Нельзя було прясти!“ (Kdysi dávno říkali, že jakási žena doma předla na Varvaru, když byl svátek sv. Varvary. Předla a dveře nebyly zamčené. Do domu vešla žena. A druhá! A to vešla právě Varvara. Chtěla ji zardousit. Vylekala se a říká: „Na,“ říká, „tu máš vřeteno, zajdi tam dále,“ říká. Vyšla do síně, do jiného domu. Ona vyšla a ta zavřela dveře. Říká: „Já jsem mazaná, ale ty jsi ještě mazanější! Já bych tě mohla,“ říká, „zardousit“. Nesmělo se přísť!) (Koločava). Severoverchovinský text s podobným motivem vypráví, jak byl *путник*, který vešel přes otevřené dveře do chalupy, nucen soukat z lněného vlákna provaz a jen tak se nakonec ocitl za dveřmi: „Він дотле сукал, шо высукался и мусил вийти аж вон. *И* она закрыла дверь“ (Tak dlouho soukal, až musel jít až ven. A ona (hospodyně) zavřela dveře) (Titkovice).

Лі́тавиця (nebo *повітру́ля*, větřice) se také považuje obyvateli toruňské skupiny vesnic za nečistou sílu, která v podobě hezké dívky či ženy s dlouhými vlasy létá spolu s větrem, přichází v noci k mládencům a mužům a přivádí je k šílenství. Jejich tanec může vidět jenom ten, kdo s nimi má bezprostředně co do činění („Юрко мае *лі́тавицю*“ (Jurko má větřici); „Він ся задовго не женил, бо він мав *літавицю*“ (Dlouho se neženil, protože měl větřici); „У нас у Прислопі такый быв, шо *повітрулю* мав. Бывало, иде дорогов, они танцюют, свадьба у них, и він их видит. Нихто ни видит, та він видит“ (U nás v Prislopu byl jeden takový, co měl větřici. Někdy šel po cestě, ony tancovaly, měly svatbu, a on je vidí. Nikdo je nevidí, ale on vidí.)). Zbavit se větřice je možné podle pověr jenom tak, že se člověk schová opodál s nůžkami v rukou a umístí pod vysoký hrnec zapálenou svíčku: když se větřice objeví, má se jí pohrozit ostříháním jejich dlouhých vlasů, čehož se velmi bojí, a proto hned zmizí navždy. Podle zevnějšku a řady jiných atributů (funkce, místo výskytu apod.) má *літавиця* či *повітруля* mnoho společného s jihoslovanskými ženskými mytickými postavami (srb., maked. *вила*, *самовила*, bulh. *самовила*, *самодива*), podobnými rumunskými (*iele*, *dînsele*, *frumoase*), ale také s neslovanskými balkánskými mytickými postavami (alb. *zanët*, řec. *Νεράιδα*). Na Koločavě je znám pouze základní význam lexému *повітруля* ‘vír’. Existují představy o „podfouknutí“ (*подвий*), nebezpečném pro lidi mimo dům a pro novorozence, do jehož kolébky kladli nůž (dívkám metlu), aby ho „*не подвияло*“: „могло и у хыжы подвияти“ (srov. ukrajinské představy o víru popsané v [Левкиевская 1995: 380]).

V lidové mytologii Verchoviny jsou dobře rozvinuté představy o lidech s nadpřirozenými vlastnostmi. Jsou to *вовкун* (*воўкун*) nebo *вовколак* (člověk se schopností proměnit ve vlka); *дводушник* (mytická postava s dvěma dušemi; jedna z nich umírá spolu s člověkem, druhá žije dále a škodí lidem); *бурівник* (člověk, jemuž se přisuzuje moc vyvolávat a zastavovat bouřku a krupobití). Pověry a vyprávění spojené s těmito mytickými postavami zapadají do karpatského a balkánského kontextu lidových mytických představ.

K vlkodlakovi, nazývanému *вовкун* (Koločava a toruňská skupina vesnic) nebo *вовколак* (Toruň), se váže časté pověrečné vyprávění o muži, který se na určitou dobu proměňoval ve vlka, např. tři měsíce ročně (Koločava) nebo na své přání (Toruň), a napadl svou manželku na stohu sena během kosení. Žena poznává ve svém muži vlkodlaka, když zpozoruje v jeho zubech nitku svého červeného oblečení při spánku nebo při jídle (Koločava); podle jiných představ, když se usmívá, ušklíbá nebo cení zuby při hádce se ženou, nespokojenou s tím, že ji nechal samotnou s vlkem (Toruň). Pro obdobná pověrečná vyprávění z východního Srbska jsou příznačné stejné klíčové okamžiky vypravování: společná práce se senem (muž zdola hází ženě seno), odchod muže nakrátko do lesa, napadení vlkem (nebo obrovským psem), poznání vlkodlaka podle nitek v zubech, když otvírá ústa. U balkánských Slovanů může být syžet těsněji spojen se světem nadpozemských sil: např. muž-upír pomáhá své ženě s prací, ale ta ho pozná podle stejných znaků, když se ušklíbá nebo usmívá. V Polesí pověrečné vyprávění existuje v trochu jiné podobě: snacha jde kosit s tchánem, který odbíhá do rokle, vrací se jako vlk a napadá ji. Snacha se brání hráběmi a poškozuje mu oko; později tchán říká, že se uhodil do oka a snacha všechno vypráví tchýni (vesnice Simoniči, Homelská oblast, Lelčycký okres). Zaznamenaný typ mytické postavy má podle svého základního atributu (schopnost proměnit se ve vlka) má jak východoslovanské a polské (viz [Гура, Левкиевская 1995: 418–420]), tak i rumunské paralely (proměna mytické postavy typu upíra ve vlka – rum. *strigoi*, *pricolici*).

V Koločavě byl *вовкун* (volkolak), jako i čarodějnice, zařazován k „dvoudušníkům“: „А то едне – и воўкун, и дводушник. Нечиста людина“ (A to je to samé – i „*vovkun*“, i „*dvodušnyk*“. Nečistý); „двадушник-воўкун, воўком се метал“ (*dvadušnyk-vovkun*, proměnil se ve vlka). Na Verchovině je současně hlavním příznakem „dvoudušníka“ (*двохду́шник*, *дводу́шник* apod.) jeho schopnost chodit k lidem po smrti: „Не умер, бо дводушник“ (Neumřel, protože je *dvodušnyk*); „*Дводушник* – то такей чоловик е, што два духа. Така людина себе находица. А уже пак умре чоловик, а дух се устане, да дух подходит. А знаешь, што роблят? Берут – выко́пывают яму, раскрывают

дерево, а у нём – кроў, он живей. Та пак посечут го. С сэкиру чи ножом. У сэрце руш забьют там, жердь…“ („*Dvodušnyk*“ je takový člověk, co má dvě duše. Bývají takoví lidé. A až člověк umře, duch vstává, duch přichází. A víš, co se dělá? Vykope se díra, otevře se rakev a on má krev, je živý. Tak ho rozsekají. Sekerou nebo nožem. Do srdce zatlučou kůl…); „Вин помер. А жинка рано устане – и вишельница покладена, и коса поклепана, усё на мисте поподкладено, и то. Человека не е, а он усё ей робил. *Дводушник*, казали, быв. Видимо, ходив да помогав. Боялися и спати…“ (On umřel. A žena ráno vstane a podložka pod seno je připravená i kosa naklepaná, všechno uložené na místo a tak. Muže není, ale všechno udělal. „*Dvodušnyk*“ to byl, říkali. Chodil a pomáhal. Bála se i usnout…); „Который, миркуют, што уже такей якейсь дводушник, та закрывают, знаете… на колодицу его замкли. У труну бросают закрыту колодицу“ (Když si o někom myslí, že je nějaký „*dvodušnyk*“, a zamykají ho, víte… na zámek ho zamkli. Do rakve dávají zamčený zámek) (Koločava); „Я знаю, шо дідо колись росказываў, шо умер чоловік, його похоронили, и вин усе ходиў. Я так чула с діда, шо то *двохдушник* быў“ (Vím, že děda kdysi vyprávěl, že umřel člověк, pohřbili ho, ale on pořád chodil. Slyšela jsem od dědy, že to byl „*dvodušnyk*“) (Toruň). Podle některých pověr se dvoudušníkem mohlo stát dítě, které matka jako kojence odstavila a později zase začala kojit (Toruň).

Představa o existenci duše mimo tělo je na Balkáně běžná (srb. *змајовит човек*, černohor. *Здухаћ* a jiné postavy, vrhající se do boje se špatným počasím a škodlivými mytickými postavami, aby ochránily své pozemky a získaly cizí), v karpatském areálu je však spojována s mytickými postavami se dvěma dušemi (nebo dvěma srdci).

Na Verchovině patří k podobným mytickým postavám také čarodějnice a kouzelníci (zakarp. *босорканя*, *борсоканя*, *босоркун*, *борсокун*, pojmenování maďarského původu, podrobněji viz [Усачева 2008]), což má obdobu u balkánských Slovanů (srb., chorv. *veštica* ‘čarodějnice’ může způsobovat škodu lidem během nočního spánku, kdy její duše opouští tělo, aby pila krev lidí, dusila je apod.). Na Verchovině je zaznamenáno: „*Двадушник* – то, што и босорканя“ („*Dvodušnyk*“ je to samé, co čarodějnice) (Koločava); „…*босоркýн*, такее с двома серцями“ (…„*bosorkun*“ je takový, co má dvě srdce) (Toruň). Přitom se zpravidla uvádí, že čarodějnice nebo kouzelník po smrti „chodí“. Někteří informanti „dvoudušnost“ těchto mytických postav spojují se schopností proměňovat se. Jako ve vyprávění obyvatelky Koločavy o typické proměně kouzelníka v sud, který se kutálel o půlnoci před opozdilým chodcem, který sud pořezal nožem, načež se druhý den říkalo: „Ктось так жида порізал!“ (Kdo ho, žida jednoho, tak pořezal!). Své vyprávění ukončila slovy: „…уже *дводушник* якейсь… як ся у бочку перетвориў“ (…to už je nějaký „*dvodušnyk*“… když se proměnil v sud). Zakarpatská čarodějnice je svými funkcemi blízká východoslovanské: odebírá krávám mléko, škodí novomanželům a uříkává lidi. Přitom jednotlivá slovní klišé mohou poukazovat na příbuznost s balkánskou čarodějnicí a jinými mytickými postavami pojídajícími malé děti, sajícími lidem krev apod.: např. o čarodějnici odebírající krávě mléko a smetanu a také o čarodějnici přicházející v noci a škodící zdraví hospodářů se říká, že *борсоканя укусила* (čarodějnice je pokousala) (Koločava).

V lidové mytologii Verchoviny se karpatské specifikum objevuje v představách o postavách schopných řídit mraky, bouřky a špatné počasí. Taková schopnost se přisuzovala skutečným lidem, kteří kdysi ve vesnicích žili. Ve vsích v okolí Toruňského průsmyku takového člověka nazývali *бурівник*, v Koločavě *звіздар*. Mohl rozhánět bouřky a kroupové mraky rukama a modlitbou (zaříkáváním), např.: „Дід, што знав спирати бурю. Клав на дорозі прясло́, пліт городив и вставав там, шось там вин знимав рукы до неба и штось там гойкав. И буря поверталася, ишла, выправляв тучи на полонину, на пустыни, на хашчи́. И у село буря не прийшла, верталася на полонины“ (Děda, který uměl zastavit bouřku. Položil na cestu žerď jako plot a postavil se tam, nějak tam zvedal ruce k nebi a něco tam vykřikoval. A bouřka se obracela, odcházela, posílal ji na horu, na pusté místa, na lesy. A do dědiny bouřka nepřišla, vracela se do hor) (Toruň). V Titkovicích se vypráví, že dříve v Toruni popovi i „burivnikovi“ lidé platili za rozehnání mraků, ale pop lidem nakazoval, aby neplatili peníze konkurentovi, načež mocný *бурівник* při nejbližší příležitosti nahnal bouřku na početné

popovy pozemky: kolem bylo všechno nedotčené, poškozena byla pouze popova pole. U balkánských Slovanů plní obdobné funkce západosrbské mytické postavy *градобранитељ*, *облачар* apod. (viz [Левкиевская 2004: 452]). V Karpatech tento vládce mraků muže vystupovat i jako vůdce létajícího draka přinášejícího špatné počasí (rumunská, slovenská, jihopolská a západoukrajinská tradice). Jsou známy také severochorvatské a slovinské paralely spojené s představami o černokněžníkovi létajícím na drakovi, s jehož pomocí ovládá mraky a živly – viz [Белова, Виноградова 2012: 513].

Představy o létajícím drakovi – zde nazývaném *шаркань* (maď. původu) – jsou známy prakticky u všech slovanských národů. Co do svých funkcí je létající drak přinášející špatné počasí podobný jihoslovanským (srb. *(х)ала*, maked. *ламја* apod.) a rumunským mytickým postavám (rum. *bălaur*, *hala*). *Šarkaň* se objevuje na cestě, na mezi, u vody: když si tam člověk sedne, může ho zabít blesk; *šarkaň* je něco strašného, „třetí“ síla (Toruň); „шаркэнь, шо изъідала людей; она літаюча была, тая шаркэнь“ („šarkeň“, co požírala lidi; ona byla létající, ta „šarkeň“) (Titkovice); šarkaň je „nečistá síla“ se sedmi hlavami, může rychle létat; šarkaň je tvor podobný hadu, ale s dvěma-třemi hlavami, žijící ve vodě, v Siněvirském jezeře, a proto je koupání v jezerech nebezpečné (Koločava). Podařilo se zaznamenat vyprávění místní obyvatelky, která žila v mládí ve vsi Nehrovec, jež sousedí s Koločavou, o obrovském draku, prý zarytém do země: „Знали, што у земли е шаркань – голова туй у тенетови, а хвуст му у полонину́, у земли́“ („Věděli, že v zemi je *šarkaň* – hlavu má na hřbitově a ocas pod horou v zemi“). Ve všech zkoumaných vesnicích jsou představy o *šarkaňovi* jako ‘létajícím drakovi’ v současné době trochu nejasné, zpravidla šarkaň znamená ‘zlý, agresivní člověk’ (Koločava), ‘had, škrtič, plaz’ (Toruň, Titkovice), ale také ‘vlk’, ‘divoké lesní zvíře’, ‘nečistá síla’, ‘vzteklý pes’ (Prislop) nebo ‘čarodějnice’ (Toruň). Výraz *злая* (*злэй*), *як шаркэнь*, označující svárlivou ženu (nebo nevlídného muže), je známý všude.

Lidová mytologie zakarpatské Verchoviny obsahuje i mnoho jiných pověr, v určité míře známých všem Slovanům (o „moře“ dusící v noci lidi; o králi hadů s třpytivými růžky, svolávajícím hvízdáním ostatní plazy; o ďáblových pokladech atd.), které se dosud uchovávají v paměti místního obyvatelstva, ale které nebyly do tohoto krátkého příspěvku o zvláštnostech zakarpatských mytických postav zahrnuty.

ZÁVĚR.
ETNOLINGVISTICKÉ VÝZKUMY KARPATSKÉHO REGIONU JAKO ZDROJ POZNÁNÍ ETNOKULTURNÍCH PROCESŮ

Kniha, kterou jste právě dočetli, se snaží o zaplnění mezery v českém výzkumu tradiční kultury karpatského regionu. Zaměřuje se na souvislosti jazykového vyjádření a duchovní kultury nejen v rámci Karpat, jejichž součástí je i nejvýchodnější pás podél hranice naší země, ale také širšího karpatsko-balkánského kulturního prostoru.

Ačkoliv je překladem z ruštiny, byla původně napsána přímo pro české odborné čtenáře. Hlavním podnětem pro její vznik posloužilo oživení vědeckého zájmu o proces kolonizace Karpat, k němuž podstatně přispěla konference Valašsko – historie a kultura, kterou 18.–20. 9. 2013 v Rožnově pod Radhoštěm uspořádaly Centrum pro hospodářské a sociální dějiny a Ústav pro regionální studia Ostravské univerzity spolu s Valašským muzeem v Rožnově pod Radhoštěm[133]. Toto mezioborové setkání nejen že prezentovalo nové perspektivy zkoumání moravského Valašska, ale také znovu otevřelo dlouho diskutované, přesto však stále aktuální otázky spojené s celým procesem tzv. valašské kolonizace [Urbanová, Dokoupil, Ivánek, Kadlec 2014]. Zejména diskuze k jednotlivým příspěvkům pak ukázala, že část z nich se jeví jako stále nedořešená.

Vnímání kolonizace Karpat, včetně jejich západní části zahrnující naše Valašsko a Těšínské Slezsko, běžně pojmenovávané jako valašská kolonizace, se v čase vyvíjelo a obsah vlastního pojmu se modifikoval a postupem vědeckého poznání upřesňoval, ačkoliv slovní označení celého procesu zůstávalo věrné zavedené tradici. Zejména u laiků se zájmem o tradiční kulturu regionu, ale i u části muzejních pracovníků pozorujeme potřebu zaujímat stanovisko k romantizujícímu „rumunskému konceptu“ valašské kolonizace, jenž za několik generací autorů,

[133] U příležitosti následné konference 23.–25. 5. 2018 byla vydána tato publikace.

kteří jej cíleně rozpracovávali, pevně zakořenil v povědomí a je většinou buď přijímán s očividnými důkazy – byť i částečné – opodstatněnosti, nebo je kompletně odmítán a nahrazován návrhy různých alternativ průběhu etnokulturních a hospodářských procesů kolonizace Karpat, opírajících se o argumentaci podporující nebo vylučující pravděpodobnost jednotlivých variant.

Příčinou zájmu o tento jev je mj. nedostatek dobových pramenů, který neumožňuje provést detailní rekonstrukci kolonizačních procesů a dává tak prostor pro posuzování různých alternativ vývoje i etnických kontaktů[134]. Možná, že jistým způsobem atraktivní jsou i již zmíněné překonané romantizující koncepce osidlování hor kočujícím rumunským živlem, kulturně vzdáleným autochtonnímu obyvatelstvu. Ve velké míře k tomu přispívá i možnost setkávat se v terénu se zajímavými relikty tradiční duchovní i materiální kultury i lidového jazyka až do doby recentní, umožněné opožděním obecně modernizačních procesů, determinovaným izolovaností[135] a obtížnou hospodářskou využitelností horské části Valašska a Těšínského Slezska. Každopádně zde máme co do činění s výsledky etnokulturního ovlivňování, které je složitější, než jak se jevilo starým národopiscům, a které je součástí rozsáhlejšího přediva karpatských a karpatsko-balkánských kulturních vztahů.

Proces předvědeckého a vědeckého historického, národopisného a později etnologického zkoumání karpatské kolonizace území východní Moravy a Těšínského Slezska se zaměřoval především na dva aspekty. Prvním byla materiální kultura a specifika chovu tzv. valašského dobytka, která se kontextu zbytku českých zemí určitým způsobem vymykala. Nejmarkantněji se to projevovalo především v regionálně specifickém chovu ovcí salašnickým způsobem, doprovázeném využitím technologií fermentačního a tepelného zpracování ovčího mléka na sýr a sekundární produkty a výroby zhutněného sukna z ovčí vlny, které byly na zbytku českého území neznámé. Nedílnou součástí tohoto směru výzkumu bylo studium hospodářsko-sociálního a demografického hlediska kolonizování neosídlených východních pohraničních horských masivů. Z velkých vědeckých prací těch, kdo se problematice tzv. valašské kolonizace na území moravského Valašska a Těšínského

[134] Srov. např. závěry antropologického výzkumu DNA vzorku populace moravského Valašska [Ehler 2010].

[135] Geografická i sociální izolovanost, posuzovaná samozřejmě ve středoevropském kontextu.

Slezska z pohledu historika kontinuálně věnovali, je důležité zmínit přinejmenším tematické monografie K. Kadlece [Kadlec 1916], B. Pitronové [Pitronová 1963; Pitronová 1968], J. Macůrka [Macůrek 1959] i etnologa J. Štiky [Štika 1973; Štika 2015].

Druhým zkoumaným aspektem byl jazyk. Analýzy se zaměřovaly na nalezení exotismů a dokladování přejímek z jazyků etnik lokalizovaných jihovýchodním směrem. Nejpříznačnější byla snaha o identifikaci romanismů, které by doložily přejímky z rumunštiny, a tedy i předpokládaný původ naší i slovenské valašské pastevecké kultury na rumunském území. Analýzám se podrobovala zejména dokumentárně potvrzená jména valašských osadníků, místní názvy a terminologie salašnického hospodaření (např. jako dílčí část komplexně zaměřené historicko-etnologické práce J. Macůrka [Macůrek 1959]). Tuto skupinu prací přirozeně následovala opačná snaha o vyvrácení nesprávných domněnek, kde dominují publikace D. Krandžalova [Crânjală 1938; Krandžalov 1963], který jako znalec rumunštiny a rumunské kultury po dlouhou dobu zaujatě bojoval o nápravu etymologických chyb a proti účelovým tvrzením o rumunském původu moravských Valachů.

Vedle lexikálních analýz, které dominují nejen v jazykovědných, ale také etnografických a etnologických a částečně i historických pracích, nelze zapomínat ani na studie věnované systémovým jazykovým specifikům regionálního dialektu užívaného na Valašsku. Hlavní komplexní vědecky pojatou monografickou prací z této oblasti jsou Jazykové vlivy karpatské salašnické kolonizace na Moravě [Vašek 1967].

Problematiky duchovní kultury karpatského regionu se přirozeně dotýkají všechny práce, které jsou zaměřeny na Těšínské Slezsko a východní Moravu, neboť širší karpatské souvislosti se neomezují jen na oblast osídlenou tzv. valašskou kolonizací. Vedle vědeckých i oblíbených popularizačních článků se tematika nejčastěji frekventuje v monografiích věnovaných určitému aspektu tradiční kultury nebo kultuře konkrétního regionu (např. pětidílná série monografií Těšínsko [Tomolová, Stolařík, Štika 1997; Tomolová, Stolařík, Štika 2000; Štika, Stolařík 2001; Štika 2002; Štika 2003]). Přímo tradiční kultuře v Karpatech se věnují sborníky řady Lidová kultura a současnost [Frolec 1978; Frolec 1982; Frolec, Tomeš 1975; Frolec, Tomeš 1979], které jsou výsledkem práce Subkomise pro lidové obyčeje Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech a na Balkánu. V systematickém studiu jednotlivých aspektů tradiční české kultury jako součásti karpatského kulturního prostoru pokračují od roku 1993 konference Subkomise, z nichž vychází kontinuální řada sborníků [Tarcalová 1995; Tarcalová 1997; Tarcalová 1999; Holubová, Petráňová, Tarcalová 2002; Tarcalova 2003; Tarcalová 2005; Tarcalova 2007; Tarcalová 2010; Habartová, Holubová 2011; Čihal 2013; Čihal 2015; Číhal 2017]. Převážná většina studií, které obsahují, je ovšem změřena úzce regionálně. Ve svém komplexu sice dotvářejí kulturní obraz Karpat (zejména jejich moravské a slezské, částečně i slovenské části), komplexní provázanost jednotlivých jevů a fenoménů se v nich však řeší jen zřídka. Primárně výzkumu duchovní kultury v karpatském kontextu našeho území se systematicky nevěnuje žádná velká vědecká ani amatérská publikace. Z tohoto hlediska lze monografii Karpatské tradice v balkánské perspektivě: etnolingvistické aspekty považovat za vhodné doplnění původních českých studií.

Zpracovávanou tematikou i aplikací v Česku zatím málo rozšířené etnolingvistické metody přispívá kniha ke konkretizaci představy o etnických a kulturních procesech v Karpatech a v důsledku také k přetváření samotného pojmu karpatská kolonizace (popř. běžného a z přísně vědeckého hlediska nepřesného, avšak zaužívaného označení valašská kolonizace). Nevyjadřuje se přímo k situaci na českém území (s výjimkou jediné okrajově prozkoumané obce Oldřichovice na Těšínském Slezsku), ale svým širokým karpatsko-balkánským záběrem zahrnujícím západní, východní i jižní část Karpat poskytuje českým odborníkům pohled geograficky širšího kulturního kontextu i cennou inspiraci pro další uvažování o situaci a jevech, které jsou jim dobře známy z vlastního prostředí. Etnolingvistické terénní výzkumy autorek a jejich spolupracovníků se zaměřily zejména na bezprostředně sousedící Slovensko, ukrajinské Zakarpatí a Huculsko, jako oblastí, které významně přispěly k formování osidlovacích proudů při kolonizaci našich východních pohraničních území, ale také na vzdálenější prostor Rumunska a Bulharska. Jevy tradiční kultury, na které se monografie soustředí, lze většinou zařadit mezi obecné v celém areálu Karpat.

Dokládá to jejich etnokulturní provázanost a sekundárně poskytuje i argumentaci pro důkaz migračních pohybů v karpatském areálu, přestože se autorky v knize k otázce kolonizace Karpat přímo nevyjadřují.

Pokud jde o obsah i jazykové vyjádření, lze nalézt generickou příbuznost u jevů lidové magie, obřadů spojených s narozením, svatbou a pohřbem a výročních zvyků – Vánoc, Velikonoc, letnic, svatojánské noci atd. A. A. Plotnikovová s J. S. Uzeňovovou rozšiřují poznatky, shromážděné v tematických pracích systematicky věnovaných české obřadní tradici (např. [Navrátilová 2004; Navrátilová 2012; Večerková, Frolcová 2010; Večerková 2015]), o etnolingvistický rozměr, který v české publikační produkci zatím chybí.

Důležitým přínosem této monografie je také skutečnost, že jevy lidové kultury, které zpracovává, byly právě z jazykovědného hlediska v české vědě málo reflektovány. Například D. Krandžalov se ve své první velké „valašské" publikaci se širším karpatským zaměřením blíže věnuje jen jazykovému hledisku pojmů *strigoň* [Crânjală 1938: 137, 384–387] a *kurástra* [Crânjală 1938: 326–327], a to především z hlediska etymologického. A. A. Plotnikovová a J. S. Uzeňovová pak ve své knize přinášejí v českém kontextu nezvyklý pohled prizmatem etnolingvistiky.

Etnolingvistický přístup se zaměřuje na zkoumání odrazu tradiční kultury v jazyce, jinými slovy na studium naivního chápání světa prostřednictvím jazykového vyjádření. Je to tedy metoda propojující především pohled lingvistů, etnologů a antropologů[136]. Hlavní představitel jedené z vedoucích evropských etnolingvistických škol J. Bartmiński přiléhavě říká, že jazyk je jako živel, ve kterém žije kultura[137]. Jazyk konkrétního společenství vychází z potřeb vyjádřit určité obsahy, které jsou pro jeho život nějakým způsobem důležité (konkrétně se může jednat např. o jevy duchovní kultury, na které se zaměřuje tato kniha). Jazyk je proto i zprostředkovatelem vztahů a hodnocení, které mohou mít i podobu skupinově sdílených stereotypů. Etnolingvistika se pak zaměřuje na tyto jazykové koncepty a na odraz systému hodnot etnika v jazyce prostřednictvím společensky ustálených vztahů. Snaží se postihnout obraz světa tak, jak jej přirozeně chápou uživatelé jazyka. Pracuje s jazykem především ve formě textového vyjádření (typicky ustálených textů,

[136] Svědčí o tom i pojem antropolingvistika, který se ujal u západních autorů a který lze z globálního pohledu považovat za synonymický.

[137] Interpretováno volně dle J. Bartmińského, viz např. [Bartmiński 2007]. Naráží zde hlavně na jednu z funkcí jazyka, kterou je funkce prostředku sdílení kultury mezi příslušníky etnika.

např. folklorních nebo obřadních, ale také např. ustálených přirovnání či frazeologismů). Jeho studium kombinuje s etnografickým poznáním pověr, praktik, přesvědčení, hodnotového systému atd. a vzájemně je usouvztažňuje.

Etnolingvistika je ze své podstaty zkoumání diachronní, které se pokouší o zpětnou rekonstrukci obrazu světa v lidové kultuře na základě zaznamenaných textů (tzn. jazykového vyjádření). Přínosnost této výzkumné metody spočívá mj. v tom, že ustálené jazykové prostředky přežívají s jakousi „setrvačností" mnohem déle poté, co realita stojící u jejich zrodu zanikla. Tato setrvačnost trvá i několik generací[138], a proto využití jazykového materiálu zkoumaného společenství jako důležitého pramene informací umožňuje např. doplnit určité etnologické poznatky nebo nahlédnout hlouběji do historie, než to někdy umožňují dokumenty a zachycený terénní.

Ve slovanských zemích se zformovaly dvě výrazné etnolingvistické školy. Moskevskou představuje její zakladatel N. I. Tolstoj a jeho pokračovatelé, lublinskou pak J. Bartmiński a jeho žáci, kteří svůj přístup pojmenovávají kulturní lingvistika. Obě školy se dílčím způsobem odlišují, oblasti jejich zájmů a základní principy práce se však prolínají, a proto je lze považovat za jeden směr lingvistického výzkumu. Pro Moskevskou školu je typická orientace výhradně na slovanský prostor (s tradičním zaměřením na Polesí, Karpaty a Balkán) s důrazem na výzkum jazyka vesnického folkloru, rituálů (vč. úlohy rituálních předmětů a činností) a na úlohu náboženských představ (blíže [Tolstaja 2007]) se snahou o rekonstrukci nejstarších slovanských mytologických kontextů. Lublinská škola se od ní odlišuje poněkud širším bádáním bez zdůrazňování úlohy rituálů a obecným posunem období svého zájmu blíže k současnosti. V poslední době také zkoumané teritorium rozšiřuje o další evropské kultury, které se slovanskými sousedí nebo jsou s nimi v těsném kontaktu. Principiálně se obě školy liší v chápání vztahu jazykového a kulturního znaku: Moskevská etnolingvistická škola mezi nimi diferencuje a sleduje jejich hranice; lublinská škola zastává názor, že kulturní významy jazykového znaku jsou přímo součástí stereotypu, jak jej vnímají uživatelé jazyka, a tedy bezprostředně významovou složkou.

[138] Viz výsledky zkoumání jazykového obrazu psa [Raclavská 2015] a přetrvávání v jazykovém vyjádření zafixovaného vztahu i přes podstatně odlišný vztah v reálné současnosti.

V českém prostředí našla etnolingvistická bádání větší odezvu pouze u jednotlivců. Na Univerzitě Karlově u I. Vaňkové [Vaňková, Nebeská, Saicová Římalová, Šlédrová 2005; Vaňková 2007], která se mj. zasadila publikování překladů vybraných zásadních statí hlavních představitelů obou škol [Tolstaja 2007; Tolstoj 2016; Bartmiński 2007; Bartmiński 2016; Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2007]. Na Ostravské univerzitě se etnolingvistický výzkum v posledních letech rozvíjí díky J. Raclavské a V. Vilímkovi [Raclavská 2015][139], do jejichž aktivit zapadá i vydání této monografie. Přejme jí, aby byla pro české odborné čtenáře inspirací k zájmu o tento vědecký směr.

[139] Pro úplnost přehledu o karpatologických a karpatsko-balkánských jazykových výzkumech je nutné zmínit také účast českých vědců v mezinárodních lingvogeografických týmech, které se podílely na přípravě podkladů pro citované lingvistické atlasy, metoda jejich práce však nebyla primárně etnolingvistická.

Seznam fotografií

Fotografie 1 Ženský kroj 164
Fotografie 2 Mužský a ženský kroj z Heľpy 165
Fotografie 3 Čepec (zezadu) 166
Fotografie 4 Čepec (zezadu) 167
Fotografie 5 Tkaclovský stav 168
Fotodrafie 6 Ženská krojová obuv 169
Fotografie 7 Truhla s výbavou nevěsty 169
Fotografie 8 Doplňky mužského kroje (klobouk, pás, „pastýřská kapsa“ a valaška) 170
Fotografie 9 Valaška (detail) 171
Fotografie 10 Obytný dům a kostel v Šumiaci 172
Fotografie 11 Ženský čepec (ze strany) 173
Fotografie 12 Bača. Dřevořezba Šimona Gordana ze Šumiace 174
Fotografie 13 Prameniště Hronu 175
Fotografie 14 Interview s místními informanty z vesnice Dara 176
Fotografie 15 Opuštěný palácový komplex hraběcí rodiny v Sărata--Monteoru (region Buzău) 177
Fotografie 16 Informant ze Sărata-Monteoru (region Buzău) ve všedním oděvu 178
Fotografie 17 Informantky ze Sărata-Monteoru 179
Fotografie 18 Sbírka oděvu z regionu Buzău uložená v místní škole 180
Fotografie 19 Jarní *mărţişór* ze Sărata-Monteoru 181
Fotografie 20 Stará venkovská architektura Toruně 182
Fotografie 21 Chrám v Toruni 183
Fotografie 22 Zavádění ovce „polazníka“ do domu na Vánoce (Prislop) 184
Fotografie 23 Zavádění ovce „polazníka“ do domu na Vánoce (Prislop) 185
Fotografie 24 Hudebník z Toruně 186
Fotografie 25 Informantka z Toruně vypráví o oslavách Vánoc nazývaných *сьвяты вечир* 187
Fotografie 26 Informantka demonstruje magické manipulace s rituálním chlebem krečunem (Toruň) 188
Fotografie 27 Obřadní novoroční chléb krečun (Toruň) 189
Fotografie 28 Velikonoční koláč *paska* z Koločavy 190
Fotografie 29 Zkřížené lopaty nad prázdným hrobem, aby si mrtvý nevzal nikoho z živých s sebou (Koločava) 191
Fotografie 30 Svatba v Zamahoře (Verchovinský okres, Ivanofrankivská oblast). Oblékání nevěsty za doprovodu lidové hudby 192
Fotografie 31 Pokrývka hlavy nevěsty (zezadu) 193
Fotografie 32 Svatební oděv nevěsty (zezadu) 194
Fotografie 33 Svatební oděv nevěsty (zepředu) 195
Fotografie 34 Ozdoba nevěsty ze starých stříbrných mincí 196
Fotografie 35 Ženich a nevěsta cestou do kostela 197
Fotografie 36 Oddavky v kostele 197
Fotografie 37 Po skončení oddavek se na prahu kostela novomanželé dívají otvorem ve svatebním „kalači“ 198
Fotografie 38 Novomanželé na prahu kostela trhají svatební „kalač“ 199
Fotografie 39 Svatební hostina se „svatebním stromkem“ 200
Fotografie 40 Svatební klobouk ženicha ležící na „kalačích“ 201

Seznam map

Mapa 1 Zkoumané karpatské vesnice (Rumunsko, Maďarsko, Ukrajina, Slovensko, Česko) 30
Mapa 2 Rozšíření lexému +*Kračun* ‘Vánoce’ (podle mapy č. 1 Vánoce 4. svazku CKDA) 32
Mapa 3 Rozšíření lexémů s kořenem +*polaznik* (podle mapy č. 2 4. svazku CKDA) 34
Mapa 4 Zkoumané regiony Slovenska 36
Mapa 5 Choronyma na +ruslal-/+rusan-/rus- [Агапкина 2002, 343] 38

Seznam zkratek

AA	Anica Andronache (informantka)
alb.	albánský, albánština
bulh.	bulharský, bulharština
církv.	církevní
CKDA	Celokarpatský dialektologický atlas
DC	Doina Cristea (informantka)
dosl.	doslovný, doslova
EM	Ecaterina Marcu (informantka)
EN	Elena Nojiță (informantka)
fem.	femininum (ženský rod)
GC	Georgeta Cârstea (informantka)
hucul.	huculský
chorv.	chorvatský, chorvatština
jihorum.	jihorumunský
KDA	Karpatský dialektologický atlas
lat.	latinský, latina
maď.	maďarský, maďarština
maked.	makedonský, makedonština
MDABJ	Malý dialektologický atlas balkánských jazyků
munt.	munténský
NZ	Nicolae Zaharia (informant)
olt.	olténský
OZ	Ovidiu Zaharia (informant)
pers.	perský, perština
pl.	plurál (množné číslo)
pozn.	poznámka
r.	rok
rum.	rumunský, rumunština
řec.	řecký, řečtina
severobulh.	severobulharský
sg.	singulár (jednotné číslo)

slavon.	slavonský
slov.	slovenský, slovenština
slovin.	slovinský, slovinština
SM	Stefan Moise (informant)
srb.	srbský, srbština
srb-chorv.	srbochorvatský, srbochorvatština
srov.	srovnej
stol.	století
sv.	svatý
tur.	turecký, turečtina
ukr.	ukrajinský, ukrajinština
vyd.	vydání
zakarp.	zakarpatský
západoukr.	západoukrajinský

РЕЗЮМЕ

При исследовании традиционной народной духовной культуры в последние годы широко применяются этнолингвистические методы, поэтому стало возможным углубленное изучение различных карпатских культурных феноменов, особенно тех, которые находят отражение в соответствующих языках и диалектах. Поскольку карпатская культурно-языковая общность объединяет генетически разнородные традиции, ее осмысление базируется на уже разработанных подходах к такого типа общностям, а именно на изучении балканского языкового союза и балканской картины мира. Балканская перспектива при исследовании карпатских культурно-языковых явлений важна не только в плане методологии, но и как значимая составляющая тех работ, которые направлены на поиск карпато-балканских культурно-языковых параллелей, а также на возможности интерпретации их возникновения, поскольку большое число таких соответствий традиционно связывается с процессами заселения славянами Балканского полуострова, с движением балканских народов на север (с «валашской колонизацией» XIV–XVI вв.), с перекрестными влияниями в языке и народной культуре.

В российской этнолингвистике глубоко укоренились ареальные методы исследования явлений народной культуры – как имеющих отражение в языке (культурные термины, обрядовая лексика и др.), так и не находящих такового, в том числе существующих на уровне текстов (былички, баллады или их отдельные мотивы, вербальные клише и др.), ритуально-магических действий и предписаний и т.д. Архаичность этих фрагментов культуры давно не вызывает сомнения, сопоставление их на генетически единой основе способствует реконструкции древних форм народной культуры в плане языка, а также символики и семантики самих явлений, иллюстрацией тому служит пятитомный этнолингвистический словарь «Славянские древности» (Т. 1–5, Москва, 1995–2012) под редакцией Н. И. Толстого и С. М. Толстой.

Ареальные методы исследования как продолжение опытов картографирования в этнографии и культурологии в этнолингвистике не только получили статус иллюстраций распространения тех или иных явлений народной культуры, но и стали инструментом изучения балканославянских ареалов в плане их выявления и взаимодействия. Этнолингвистические карты показали различные конфигурации балканославянских ареалов, тенденции к их расширению в определенных направлениях и различный пространственный охват – с включением севернобалканской (румынской) зоны, а также – албанской, греческой.

Ареальное этнолингвистическое изучение балканославянских, и шире – южнославянских традиций, с одной стороны, и собственно балканских (языки и диалекты, составляющие балканский языковой союз) – с другой, на сегодняшний день имеет основательную базу для сопоставления полученных в этой области фактов с карпатскими этнолингвистическими данными. Поэтому при изучении карпатских традиций (румынской, западноукраинской, словацкой, венгерской) был применен этнолингвистический вопросник, задействованный ранее при полевом обследовании балканского ареала (Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. Москва, 1996. Доп. и переизд. 2009). Опора на единую программу, созданную по принципу «от значения к слову» ввиду генетически неродственных языков ареала, обеспечивает надежную сопоставимость результатов.

Карпатские данные собирались сотрудниками Института славяноведения и их коллегами-единомышленниками по этнолингвистическому вопроснику в Южных Карпатах (Мунтения, Олтения, Горж, Мехединц в Румынии), в Восточных Карпатах (Закарпатье на Украине; русины Словакии), в Западных Карпатах (Орава и Верхний Грон в Словакии, венгры Гонта в Словакии,

горный массив Баконь в северо-западной Венгрии) и др. Наиболее полно этнолингвистические данные по вопроснику, изначально ориентированному на балканославянские ареалы, удалось собрать в Южных Карпатах (румынские села). Этот результат был ожидаем, однако число румынско-южнославянских культурно-языковых соответствий превзошло даже самые смелые предположения. Исключительно важными стали этнолингвистические сведения, собранные в Закарпатье (Межгорский район и Гуцульщина), поскольку в данном случае высоко число карпато-балканских культурно-языковых соответствий, а их региональная дифференциация (Верховина Межгорского района / Гуцульщина) отражает противопоставленность центрального/периферийного ареалов Южной Славии.

Полевые этнолингвистические данные как пополняют лингвогеографический перечень так называемых «карпатизмов» (С. Б. Бернштейн и Г. П. Клепикова объясняют «карпатизмы» как все специфические элементы, характерные для языков и традиций карпатского ареала вне зависимости от их происхождения или непосредственного источника заимствования), так и расширяют общую картину ряда балкано-карпатских соответствий («карпато-балканизмов» в терминологии С. Б. Бернштейна, проецирующего употребление термина на масштабы карпато-балканского лингвистического пространства).

В книге собраны работы авторов, занимавшихся данной проблематикой с начала 2006 года и обративших внимание на ряд ярких лексических и экстралингвистических соответствий в народной традиции Карпат и Балкан. Труд основан преимущественно на полевых исследованиях авторов и их коллег, проводившихся в Институте славяноведения РАН в рамках разных программ Президиума и Отделения историко-филологических наук Российской Академии наук.

Тематически книга включает три части, соответствующие обследованию Южных Карпат (Румыния; раздел II), наиболее

близких Балканам и нередко рассматривающихся как их продолжение – севернобалканская зона, Восточных Карпат (западная Украина; раздел III) и Западных Карпат (карпатские отроги Словакии, частично Чехии и Польши; раздел I).

SUMMARY

The studying of the traditional folk culture by the ethno-linguistic methods are widely used and it became possible to study attentively various Carpathian cultural phenomena, especially those reflected in the appropriate languages and dialects. Given the fact the Carpathian cultural and linguistic community unites genetically diverse traditions its researching is based on already developed approaches to communities of this type, namely, the study of the Balkan sprachbund and the Balkan world model. The Balkan perspective in the study of the Carpathian cultural and linguistic phenomena is important not only in terms of methodology, but also as a significant component of those works aimed at finding the Carpatho-Balkan cultural and linguistic parallels, as well as at the possibility of interpreting their occurrence, since a large number of such correspondences traditionally associated with the processes of the Slavs settlement on the Balkan Peninsula, with the Balkan peoples migration to the north (with the «Wallachian colonization» in XIV–XVI centuries), and with cross-influences in the language and folk culture. Areal methods of studying the folk culture phenomena have rooted deeply in Russian ethnolinguistics as those sometimes are reflected in the language (cultural terms, ritual vocabulary, etc.), including those existing at the text level (fables, ballads or their definite motifs, verbal cliches, etc.), ritual magic actions and instructions, etc.

The archaic nature of these cultural fragments has long been beyond doubt, their comparison on a genetically homogeneous basis serves the reconstruction of the ancient folk culture forms in terms of the language, as well as the symbolism and semantics of the phenomena themselves, as it was illustrated with the ethnolinguistic dictionary in five volumes «Slavic Antiquities» (V. 1–5, Moscow, 1995–2012) edited by N. Tolstoy and S. Tolstaya.

The actual areal researching methods in ethnolinguistics as a continuation of the cartography experiments not only received in ethnography and cultural studies the illustration status of the various folk cultural phenomena spreading, but also became a tool for the Balkan -Slavic areas studying in terms of their identification and interaction. The ethnolinguistic maps have demonstrated different configurations of the Balkan Slavic zones, tendencies for their expansion in certain directions and different territory coverage including the northern Balkan (Romanian) zone, as well as Albanian, Greek ones.

Today the areal ethnolinguistic study of the Balkan-Slavic and the South Slavic traditions – on the one hand, and just the Balkan ones (the languages and dialects made up the Balkan sprachbund) – on the other hand, has a solid basis for comparing the obtained facts with the Carpathian ethnolinguistic data. Therefore, when studying the Carpathian traditions (Romanian, Western Ukrainian, Slovak, Hungarian), an ethnolinguistic questionnaire was used, which was previously used in the field work of the Balkan zone (A. Plotnikova, Materials for the ethnolinguistic study of the Balkan-Slavic areal, Moscow, 1996. Reissue edition, 2009). A unified program, based on the principle «from meaning to verbalization» in terms of genetically unrelated languages, provides secure comparability and reliability of the results.

The Carpathian data were collected by the employees of the Institute of Slavic Studies and their colleagues on the ethnolinguistic questionnaire in the Southern Carpathians (Muntenia, Oltenia, Gorj and Mehedintz County in Romania), in the Eastern Carpathians (Transcarpathia in Ukraine, the Rusyns of Slovakia), in the Western Carpathians (Orava and Horehronie in Slovakia, the Hungarians of Hont in Slovakia, the Bakony in northwestern Hungary), and others. The ethnolinguistic data on the questionnaire, initially oriented to the Balkan-Slavic areas, were collected more completely in the Southern Carpathians (Romanian villages). This result was quite assumed, but the number of the Romanian-South Slavic cultural-linguistic correspondences exceeded all expectations. Ethnolinguistic facts collected in Transcarpathia (Mizhhirya Region and Hutsulshchina) became extremely important, since there are

a great number of Carpatho-Balkan cultural-linguistic correspondences and their areal differentiation reflects the contrast of the central and peripheral Southern Slavia zones.

Ethnolinguistic field data supply the linguogeographical list of the so -called «carpathies» (S. Bernstein and G. Klepikova explain «carpathies» as the specific elements characteristic for the languages and traditions of the Carpathian area, regardless of their origin or source of borrowing), and broaden the general view of a number of the Balkan-Carpathian correspondences («carpatho-balkanisms» by S. Bernstein, who projected the use of this term on the Carpatho-Balkan language area scale).

The book contains the works by authors dealing with this subject since the beginning of 2006 and attentive to a number of vivid lexical and extralinguistic correspondences in the folk tradition of the Carpathians and the Balkans. The work is based precisely on the field studies of the cultural dialects collected by the authors of the monograph and their colleagues in the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences within the various programs of the Presidium and the Department of Historical and Philological Sciences of the Russian Academy of Sciences.

The book is divided thematically into three parts, corresponding to the study of the Southern Carpathians (Romania; section II), the closest to the Balkans and often regarded as their continuation (the Northern Balkan zone), the Eastern Carpathians (western Ukraine, the Rusyns of Slovakia, section III) and the Western Carpathians (the Carpathian spurs in Slovakia, partly in the Czech Republic and Poland, section I).

Fotografie 1
Ženský kroj (V. A. Machovikov, 2009)

Fotografie 2
Mužský a ženský kroj z Heľpy (V. A. Machovikov, 2009)

Fotografie 3
Čepec (zezadu) (V. A. Machovikov, 2009)

Fotografie 4
Čepec (zezadu) (V. A. Machovikov, 2009)

Fotografie 5
Tkalcovský stav (J. S. Uzeněvová 2009)

Fotografie 6
Ženská krojová obuv (J. S. Uzeněvová 2009)

Fotografie 7
Truhla s výbavou nevěsty
(J. S. Uzeněvová 2009)

Fotografie 8
Doplňky mužského kroje (klobouk, pás, „pastýřská kapsa“ a valaška) (V. A. Machovikov, 2009)

Fotografie 9
Valaška (detail) (V. A. Machovikov, 2009)

Fotografie 10
Obytný dům a kostel v Šumiaci (J. S. Uzeněvová 2009)

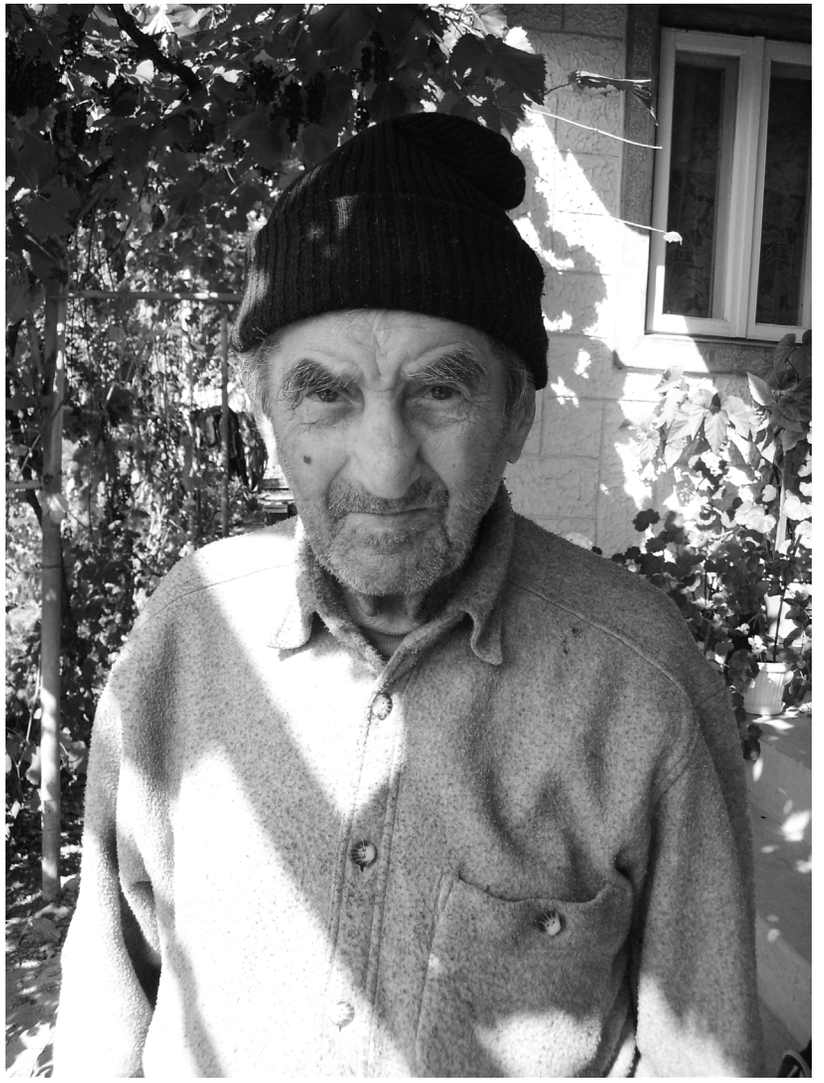
Fotografie 11
Ženský čepec (ze strany) (V. A. Machovikov, 2009)

Fotografie 12
Bača. Dřevořezba Šimona Gordana
ze Šumiace (J. S. Uzeněvová 2009)

Fotografie 13
Prameniště Hronu (J. S. Uzeněvová 2009)

Fotografie 14
Interview s místními informanty z vesnice Dara (region Buzău; K. Sekara 2007)

Fotografie 15
Opuštěný palácový komplex hraběcí rodiny v Sărata-Monteoru (region Buzău; A. A. Plotnikovová 2007)



Fotografie 16
Informant ze Sărata-Monteoru (region Buzău) ve všedním oděvu (A. A. Plotnikovová 2007)

Fotografie 17
Informantky ze Sărata-Monteoru (A. A. Plotnikovová 2007)

Fotografie 18
Sbírka oděvu z regionu Buzău uložená v místní škole (A. A. Plotnikovová 2007)

Fotografie 19
Jarní *mărţişór* ze Sărata-Monteoru (region Buzău; A. A. Plotnikovová 2007)

Fotografie 20
Stará venkovská architektura Toruně (A. A. Plotnikovová 2008)

Fotografie 21
Chrám v Toruni (A. A. Plotnikovová 2008)

Fotografie 22
Zavádění ovce „polazníka“ do domu na Vánoce (Prislop,
A. A. Plotnikovová 2008)

Fotografie 23
Zavádění ovce „polazníka“ do domu na Vánoce (Prislop,
A. A. Plotnikovová 2008)

Fotografie 24
Hudebník z Toruně (A. A. Plotnikovová 2008)

Fotografie 25
Informantka z Toruně vypráví o oslavách Vánoc nazývaných *сьвяты вечир* (A. A. Plotnikovová 2008)

Fotografie 26
Informantka demonstruje magické manipulace s rituálním chlebem krečunem (Toruň, A. A. Plotnikovová 2008)

Fotografie 27
Obřadní novoroční chléb krečun (Toruň, A. A. Plotnikovová 2008)

Fotografie 28
Velikonoční koláč *paska* z Koločavy (A. A. Plotnikovová 2010)

Fotografie 39
Zkřížené lopaty nad prázdným hrobem, aby si mrtvý nevzal nikoho z živých s sebou (Koločava, A. A. Plotnikovová 2010)

Fotografie 30
Svatba v Zamahoře (Verchovinský okres, Ivanofrankivská oblast).
Oblékání nevěsty za doprovodu lidové hudby (J. S. Uzeňovová 2012)

Fotografie 31
Pokrývka hlavy nevěsty (zezadu) (J. S. Uzeňovová 2012)

Fotografie 32
Svatební oděv nevěsty (zezadu) (J. S. Uzeňovová 2012)

Fotografie 33
Svatební oděv nevěsty (zepředu) (J. S. Uzeňovová 2012)

Fotografie 34
Ozdoba nevěsty ze starých stříbrných mincí
(J. S. Uzeněvová 2012)

Fotografie 35
Ženich a nevěsta cestou do kostela (J. S. Uzeňovová 2012)

Fotografie 36
Oddavky v kostele
(J. S. Uzeňovová
2012)

Fotografie 37
Po skončení oddavek se na prahu kostela novomanželé dívají otvorem ve svatebním „kalači“(J. S. Uzeňovová 2012)

Fotografie 38
Novomanželé na prahu kostela trhají svatební „kalač“ (J. S. Uzeňovová 2012)

Fotografie 39
Svatební hostina se „svatebním stromkem“ (J. S. Uzeňovová 2012)

Fotografie 40
Svatební klobouk ženicha ležící na „kalačích“
(J. S. Uzeněvová 2012)

Jmenný rejstřík

Agapkinovová, T. A. 108
Andronache, A. 101
Anisimovová, D. J. viz Vaščenková, D. J.
Aržavitin, S. M. 124
Bartmiński, J. 148, 149
Bernštejn, S. B. 8, 14, 42–43, 50, 158
Bogdanović, N. 109
Cârstea, G. 101, 150
Civjanová, T. V. 6, 8, 74, 75
Cristea, D. 101, 150
Ghinoiu, I. 76–78, 89–90, 98, 100
Gricenko, P. J. 124
Gura, A. V. 27
Holuby, J. 54–55, 64, 66
Horváthová, E. 65
Illyč-Svityč, V. M. 8, 42
Ispasová, S. 71
Ivanov, V. V. 80
Janoštín, R. 25, 54
Jasinská, M. V. 27
Jordanová, L. 87
Kabakovová, G. I. 79, 98
Kadlec, K. 144, 146
Kerča, I. 106
Keremedčijevová, S. 48
Kicnaková, P. 108
Klepikovová, G. P. 6, 8, 14, 19, 44–49, 62, 72
Krandžalov, D. 146, 148
Lesjuk, N. P. 51
Macůrek, J. 146
Marcu, E. 101, 150

Marinová, M. 86
Moise, S. 101, 151
Nikolajev, S. L. 13, 110
Nojiță, E. 101, 150
Opreskuová, T. 71
Pitronová, B. 146
Plotnikovová, A. A. 14–16, 20, 25, 46–48, 51, 56–57, 71–72, 75, 77, 86, 89, 95, 103–104, 107–110, 121, 125, 134, 148, 229
Profantová, Z. 24
Raclavská, J. 28, 150
Șăineanu, L. 81, 83
Sedláková, V. 24, 54
Sekara, K. 71–72, 86
Sikimićová, B. 108–110
Soboljev, A. N. 7, 75, 77, 88–89, 95, 109
Štika, J. 146
Tolstaja, M. N. 14, 21
Tolstaja, S. M. 55, 60, 64, 114, 124, 156
Tolstoj, N. I. 7, 9, 42, 44, 60, 64, 149, 156
Toporov, V. N. 80
Trefilovová, O. V. 46
Uzeňovová, J. S. 9, 14, 19–20, 24–26, 28, 46, 57, 64, 70, 75, 77, 82, 89, 95, 98–99, 104, 107, 110, 134, 148, 228
Valencovová, M. M. 14, 21, 24, 26–27, 46, 49, 54, 66
Vaňková, I. 149
Vasiljevová, L. 48
Vaščenková, D. J. 14, 22–23, 46, 63
Vilímek, V. 28, 150
Vinogradovová, L. N. 55, 125, 135
Vitanovová, M. 48
Zaharia, N. 101, 150
Zaharia, O. 101, 150
Zelinová, H. 24, 54
Zlatković, D. 109

Místní rejstřík

Albánie 7–8, 16, 43, 76, 80, 83
Ardeal 94
Argeş 86, 100
Bacău 76, 89
Bača 23
Baia de Fier 15, 31, 103
Bakoňský les 14, 23, 31, 46, 63, 157
Banat 97
Bârsceni 5, 101–103
Belá 24–25, 31, 54–56, 58, 64
Belogradčik 120
Bělorusko 117
Belozem 119
Besarábie 119
Beskydy 25
Bílé Karpaty 66
Bjalopole 118
Blatnica 54
Bolgarevo 46
Boljevacký kraj 109
Bosna 12, 28
Bošácka dolina 55, 64, 66
Bradolec 125, 130, 134
Brăila 81
Bratislava 24, 55
Bradolce 130
Bukovina 75
Bulharsko 13, 52, 73–74, 92, 99–100, 110, 123, 229
Buştea 83
Buzău 19, 31, 46, 70, 72, 74, 76, 78–83, 86, 90–92, 101–103

Bystrička 24, 31, 54, 64
Byzanc 73
Čechy 31, 74
Černá Hora 48, 67
Čiprovci 110
Dara 71–72, 82, 86–87, 91, 94–95, 97, 99, 101–102
Debar 77, 88–89
Dněstr 43, 45
Dobrudža 75, 81, 99, 100, 230
Dolj 79
Dolný Kubín 65
Donja Kamenica 109
Dragačevo 110
Dubové 54, 57, 64
Dunaj 9, 15, 43, 46, 61–62, 86
Enikjoj 117
Gabrovo 117, 119, 120
Galičnik 75, 77, 88–89, 95
Gega 57
Gemer 65
Gorb 125, 134
Gorj 14–17, 46, 75, 86, 93–94, 103–104, 157
Gorna Orjachovica 120
Gorni Visok 109
Grabicina 15, 80, 96, 101
Gyulakeszi 23–24, 31, 63
Halič 12, 125
Heľpa 11, 24–26, 31, 49–50, 56, 161, 166
Heľpianske Podolie 24, 161, 176
Homelská oblast 139
Homolje 67
Hont 14, 46, 63
Horehroní 11, 14, 24, 31, 37, 46, 50, 56, 64, 66, 161
Huculsko 14, 19, 21, 28, 31, 46, 49, 52, 82, 107, 110

Chersonská gubernie 119
Chorvatsko 23, 74
Ialomița 75, 81, 93, 94
Iași 76, 81, 89
Ilindenci 87
Ipeľské Uľany 22–24, 31, 63
Ipolyfödémes viz Ipeľské Uľany
Ivachnová 66
Ivanofrankivská oblast 51, 70, 107
Izvorul Dulče 15, 103
Jablanica 110
Jambolská oblast 46
Jelovica 109
Jghiab 15
Jurgów 27, 31
Kalenik 120
Kalipetrovo 98
Kappadokia 73
Karnobat 117
Karpathos 76
Karpaty 9, 15, 19, 22, 25, 31, 45–46, 49, 69–70, 76
Kavkaz 43
Koločava 12, 20, 31, 49, 50–51, 107, 120, 124–127, 129, 131, 134–142
Koprivštica 118
Kosti 118
Kotel 52
Krasnoilja 107
Krivorovňa 70
Kykrina 120
Kysucké Nové Město 65
Lazy 125, 134
Lipča 120, 122
Liptov 14, 46, 65

Liptovská Lúžna 26
Liptovská Teplá 66
Liptovské Revúce 26
Liptovské Sliače 26, 55
Ljutibrod 116, 119
Lopušna 107
Lovečský kraj 87, 92, 99, 120
Lúčky 66
Lvivská oblast 70
Maďarsko 9, 11, 14, 23, 31, 46, 50, 54, 63
Makedonie 16, 52, 67, 75, 95, 100, 228, 230
Malá Fatra 14, 31, 64–65
Mălaia 70, 73, 78–79, 91, 94, 98
Malko Tarnovo 116
Mânzălești 15, 31, 71, 83, 86, 91, 93, 101, 103
Maramureš 98
Martin 24, 46, 54–58
Mehedinți 14–15, 18, 31, 46, 97
Meledic 15, 71, 86, 103
Merei 15, 31, 71–72, 86
Merišor 125, 134
Mežibrody 70
Michajlovgrad 120
Minská gubernie 117
Mižhirje 20
Mižhirský okres 14, 31, 49, 51, 70, 104, 107, 125–124
Moldávie 49, 50, 75
Momčilovci 46
Montana 120
Munténie 14–15, 18, 46, 70–72, 74–75, 79, 81–82, 97, 102, 157
Musaitu 49
Neamț 75, 94
Negrilești 18, 31
Nehrovec 20, 142

Niedzica 27, 31
Nišský kraj 67
Novo Korito 109
Ograždden 52
Ochrid 92
Oldřichovice 28, 31
Olténie 14–15, 18, 31, 46, 62, 70–73, 75, 78–79, 82–83, 91, 94, 97–98, 102–103, 157
Orava 14, 25, 31, 37, 46, 55
Orechovo 119
Osádka 65
Osmar 46
Ostrava 28, 229
Osturňa 27, 31, 65
Padež 52
Panagjurište 119
Pčinja 110
Peruštica 117
Peštani 77, 87–88
Petrič 57
Pietroasele 15, 31, 71–72, 86
Pirinský kraj 87, 99
Pirotský kraj 109
Pisarevo 120
Plovdivský kraj 99
Podkarpatí 22, 49, 120
Polesí 104, 135, 139, 230
Polovragi 15–17, 31, 103
Polsko 25, 31, 55
Ponoarele 18, 31
Pont 73
Posáví 12
Potok 66
Prešovský kraj 22
Prislop 20, 31, 70, 104, 134, 138, 142
Provadia 99
Pucov 65
Radkovici 119
Ravna Gora 109
Rodopy 46, 51, 75, 116–118
Rožnov pod Radhoštěm 144
Rudno 110
Ruište 109
Rumunsko 15, 31, 49, 61–62, 70
Ruská Bystrá 21, 31
Ruský Hrabovec 21, 31
Rzepiska 27, 31
Řecko 16, 74, 82
Sărata 86
Sărata-Monteoru 15, 71–72, 74, 76–78, 81–82, 86–87, 90–91, 94–96, 99–102
Sáska 23–24, 31, 63
Scorțoasa 15, 31, 80, 96, 101
Sedmihradsko 75, 98
Sofia 229
Sofijská oblast 53
Selenča 23
Sibiu 75
Silistra 98–99
Simeonovgrad 118
Simoniči 139
Skadar 8
Sklabiňa 58
Skolivský okres 70
Slatina 23
Slavonie 12
Slivenská oblast 46
Slovinsko 25, 56, 59, 74, 229

Smoljan 119
Smoljanská oblast 46
Snina 22
Sobrance 22, 31
Soločin 106
Spiš 27–28, 65
Spišské Zamaguří 27, 31, 64, 65
Srbsko 9, 12–13, 16, 18, 23, 61, 67, 73–75, 84, 94, 100, 108–110, 137, 139, 228
Sredna Gora 75
Stara Zagora 119
Starcevo 46
Stefanovo 119
Strachilovo 116
Strandža 81, 116–117
Suchar 125, 134
Svaljavský okres 106
Šumenská oblast 46
Šumiac 24, 31, 176
Teleorman 76, 89
Tenevo 46
Tereble 20, 135
Těšínské Slezsko 31
Thrákie 51, 73, 75, 79
Titkovice 20, 31, 70, 104, 134, 137, 141–142
Toruň 12, 20, 25, 31, 49–51, 57, 70, 104, 107, 120, 134–136, 139, 140–142
Taraklijský okres 49
Trestioara 15, 103
Třinec 28
Tulcea 81
Tulnici 18, 31
Turiec 24, 54
Turík 66–67
Tutova 75, 94

Tvyrdica 46
Ubľa 22
Ukrajina 9, 14, 31, 49, 51, 61–62, 70, 118, 124–125, 134, 185, 228
Usteriki 19, 31, 49, 51, 70, 82, 107, 120, 122, 125
Užhorod 42, 106
Užhorodská oblast 49
Valašsko (rumunské) 71
Vâlcea 62, 70, 72, 76, 86, 89, 91, 94, 98
Varenská oblast 46
Varšava 42
Vaška 23
Veliko Tarnovo 116
Veľká Fatra 24
Verchovina 12, 14, 19, 49, 31, 120–121, 134–136, 138–142
Verchovinský okres 51, 70, 107, 185
Vlasotince 109
Vodňanci 120
Voročevo 106
Vraca 52, 116, 119
Vrancea 14–15, 18, 19, 31
Zaglavak 109
Zakarpatí 120–123, 230
Zakarpatská oblast 124–125, 134, 185
Zamaguří 27, 31, 64–65
Zamahora 20–21, 31, 51, 107, 108
Závod 55
Zeleně 107
Zlatica 119
Zlatograd 46, 117
Zuberec 24–25, 31, 50, 55–58, 64–65
Zvolen 31
Žakarovce 64–65
Železna 110
Žeravna 118

Rejstřík jevů, prvků a postav karpatské tradiční duchovní kultury

amulet 71, 77–76, 78, 87–92, 104–105, 126
analogie 16, 20, 26, 52, 71, 117, 136
antropolingvistika 148
antropologie 145, 148
areálová metoda 6–8, 11–20, 23, 26, 42–44, 46–50, 52–53,56, 61–62, 64, 67, 70–71, 74–77, 79, 80, 82–84, 86, 88, 91, 94, 98, 104, 107–108, 110, 134, 140, 230
atlas 7–10, 23, 29, 42–44, 48, 53, 61, 76–77, 87–89, 106–107, 109, 150
bába Dokia 16, 71, 89, 93, 94
balkanismus 14–15, 42–43, 45, 47, 70, 75, 80, 83
barvínek 51–52, 123
beránek 52, 58, 115, 119
bílá 16–17, 19, 25, 52, 53, 55–56, 59, 66, 77, 88–92, 115–116, 120–121, 128, 131
blesk 23, 76, 89, 104, 126
bohatství 21, 54, 57, 114–118, 120, 131
bohinče viz bohinka
bohinka 25–26, 55–56
bouřka 11, 20, 22, 25, 49, 57, 126, 138, 141
březen 11, 16, 18–19, 49, 70–71, 75–78, 86–101, 127, 134
březnová niť 19, 76–78, 87–90, 92
čaroděj 20–23, 27, 57, 131
čarodějnice 7, 11, 10, 20–22, 24–28, 49, 55–56, 126–127, 129–130, 132, 139, 140–142
černokněžník 23, 25, 27, 57, 142
čert 21, 130–131, 136–137, 155–157
čertova svatba 137
červená 19, 52, 77, 87–92, 115, 119–120, 128, 130, 132, 135–136, 139
česnek 22, 28, 56, 77–88, 104–105, 126, 128–129
Čtyřicet mučedníků 77–78, 87–89, 94,–100
ďábel viz čert
démon 7, 12, 17, 19–20, 23, 27, 49, 72, 82, 129, 135, 137
déšť 13, 22, 71–72, 80–81, 93, 121, 127
diachronní metoda 15
dialekt 6, 9, 11–15, 24–25, 27–28, 42–45, 47–50, 52, 54–55, 63–65, 67, 70, 86, 101, 134
dítě 10, 16–17, 19–21, 26–28, 48, 72, 82–84, 108, 116–117, 121–123, 128, 140
dítě narozené „v čepci“ 16, 27–28, 72, 83–84, 161–162, 179
dobytek 18–22, 25, 27–28, 53, 55–56, 58, 65, 89–90, 93–94, 97–98, 104–105, 116, 120–121, 125–126, 129–132, 136, 141
dojení 18, 105
domácí duch 57, 65–66, 129, 135–136
domovik 66, 130, 134–136
dožínky 24
drak 18, 20, 22–24,26–27, 49, 57, 64, 142
družba 24, 51, 63
dům 12, 15, 18, 19, 21–22, 24–25, 27–28, 45, 50–52, 56–58, 63, 64–66, 71–72, 77–78, 80, 86–88, 95–99, 102–108, 117–123, 126–131, 135–137, 176
duše 11, 49, 56, 131, 138, 140
dvoudušník 11, 20, 49, 56, 110, 131–132, 134, 137–141
džmij 65–66
etnolingvistický dotazník 7, 9–10, 14, 19, 45–48, 56, 61–64, 66, 70, 84, 86–88, 125, 230
etnolingvistika 14, 45, 114, 229
etnologie 24, 65, 145–146, 148
German 81
had 19, 22, 49, 51, 95–99, 126, 130, 135, 142

had hospodář 27, 57 také viz hospodáříček
hospodáříček 129 také viz had hospodář
chléb 11–12, 17–18, 20, 22, 24, 45, 49–52, 59, 63, 73, 87, 98–100, 114–123, 126–127, 129
Ivan Kupala 21, 104–105, 107–108, 130
izofunkcionalita 7, 13, 42, 87, 114, 118
jaro 16, 18–19, 58, 75, 77–78, 87–90, 92, 95, 99–101, 106
jazykový koncept 114, 120, 124, 144, 148
kalač 52, 119, 121–122, 185, 203–204 také viz koláč
kalendář 7, 9, 48, 54, 58, 61, 67, 71, 89, 102, 105, 108, 125–126, 132
Kalojan 13, 72, 80–81
karpatismus 11–12, 14–15, 20–21, 26–27, 42–43, 47, 58
karpato-baklanismus 11, 47, 50
karpatská kolonizace viz valašská kolonizace
kartografie 7, 14
kmotr 10, 20, 48–49, 52, 115–117, 123
kmotra 20, 49, 117, 119, 128
kočka 25, 56, 81, 130, 135
koláč také viz kalač 58–59, 99, 119
koleda 11, 12, 20, 23–24, 50–51, 58, 72–74
kostel 16, 55, 101–102, 105, 115, 119, 121–122, 125–126, 129, 131–132, 136, 176, 199, 201, 203–204
košile 18, 83, 115–117, 120, 132
kouzelník 20, 140, 141
kračun 11–12, 22, 26, 33, 49–50, 64
krádež 55, 115
kráva 20–22, 25, 27–28, 55–56, 90, 97, 104–106, 121, 126, 129–131, 141
krev 27, 56–57, 116, 120, 131, 140–141
Kristus 24, 131, 136
krosna 127

krupobití 11, 49
kryžmo 128
kříž 12, 24, 28, 50, 56, 80, 91, 98
kuker 15, 75
kulturní lingvistika 149
kůň 25, 52, 56, 79, 130
kurástra 22
lasička 131
letnice 102–103, 109, 110
léto 95, 100–103, 106
lidová kultura 27, 54, 60, 120, 124
lingvogeografie 9, 14, 19, 42, 44, 229
Lublinská škola 149
magie 6, 11, 19, 22, 49, 65, 78, 87, 90, 92, 95–96, 98, 100, 104, 107, 117
mák 56, 104, 129, 132
mapa 7, 10–11, 13–14, 16, 25–26, 32–33, 35, 37, 39, 45, 48–50, 54, 56, 62, 66, 77, 80, 82–83, 87–89, 106–108, 148
Masopust 15, 24, 75
martenice 16, 71, 76–78, 88–92, 120
maska 103
Měsíc 19
metaforika 114
Mezinárodní komise pro studium lidové kultury v Karpatech 43, 147
migrace 6, 8, 15, 43, 71
mléko 20–22, 25, 27–28, 55–56, 105, 126, 129, 141
mora 26, 28, 142
Moskevská etnolingvistická škola 45, 60, 228, 229
most 8, 25, 55, 57, 64, 130
mrak 23, 25, 57, 141–142
mučedník (pečivo) 77, 92, 94–97, 100, 102
myš 95–96, 99

mytická postava 7, 12–13, 16–17, 21, 23, 26, 49, 54, 66, 82, 127, 134, 138, 140–142
mytologie 7, 9, 13, 16–17, 23, 25–27, 48, 55, 61, 66–67, 70, 72, 125, 134, 138, 141–142, 230
nahota 105
narativní text 12, 51, 87, 109
narození 9, 16–17, 19, 21, 26, 48, 61, 82, 89, 117, 128
nečistá síla 21, 24, 105, 126, 129, 130, 132–133, 135–137, 142
nemanželské dítě 10, 19–20, 48
nemoc 17, 18, 21–22, 78–79, 90, 95, 103, 109, 126, 132
nepokřtěné dítě 21, 57, 108, 128
nevěsta 8, 10, 20, 24, 48, 51–53, 55, 63, 114–123, 172, 186, 189–190, 193–194, 199
novomanželé 52, 115–122, 141, 203–204
novorozenec 17, 28, 128
Nový rok 11–12, 24, 28, 49–50, 58, 72–75
nůž 100, 123, 128, 138, 140–141
obchůzka 16, 21, 24, 56, 71–74, 78–80, 95, 97–98, 103, 126, 128
obilí 64, 77, 88, 115
obraz světa 6, 67, 135, 148–149
obřadnost 6–7, 9–11, 13, 15–16, 19, 22, 24, 27, 45, 48, 51–52, 58, 61, 65, 67, 71–75, 78–82, 87, 89, 92, 95, 99, 101, 114–115, 117–120, 122–123, 125, 127, 228–230
oděv 12, 22, 25, 52–53, 66, 77, 87–88, 115–116, 120–121, 127–128, 130, 193–194
oheň 21–22, 52, 57–58, 87, 91, 94–100, 108
ořech 99, 102, 103
osud 12, 13, 16–17, 21, 26–27, 72, 82–83, 89, 127–129
ovce 18, 53, 58, 89, 90, 93, 94, 121
panenství 51
panna Marie 51, 77, 126
paradigma 114
pastvina 28, 58, 125
pastýř 12, 22, 24–25, 28, 43, 50, 58, 64–65, 125, 175
pec 15, 22, 66
pelyněk 102–103
peníze 66, 77, 79, 82, 88–89, 91–92, 115, 117–118, 121, 129, 141
pes 12, 22, 129–130, 135, 142
pikulík 27
píseň 20–21, 66, 78, 81, 117–118, 122, 131
plodnost 58, 65, 71, 89–90, 101, 115–116, 118, 121, 133
plot 87, 128–129, 141
pluh 15, 71, 74
podfouknutí 138
pohřeb 10, 12–13, 16, 18–19, 23, 48, 61, 72, 80–81, 103, 123, 127–128, 131, 140
poklad 17, 87, 89, 104, 143
polazník 10–12, 15, 22, 26, 35, 45, 49–50, 58, 64–65
polysémie 114
pověra 6–7, 12, 18–20, 22–23, 26–28, 51, 55–58, 66–67, 71–72, 82–84, 90, 102, 104–105, 107–108, 131, 134, 136–138, 140, 142
pověrečné vyprávění 6, 12, 18, 20, 26, 51, 55–57, 125, 127, 130–132, 136–137, 139
pověst 7, 11, 18–19, 49, 71, 76, 87, 92–94
praní 56, 103, 109
prapor 22, 51–52, 79, 115, 117, 121, 123
prosperita 15, 77, 133, 136
prut 11, 50, 58, 64, 65, 72
předení 10, 48, 127, 137
přejímání 27, 49, 61–62, 73–74, 79, 82
přeskakování ohně 58, 96, 99
přeslice 97, 115
pták 77, 88, 92

reálie 16, 76, 89, 115
rituál 6–7, 10, 13, 15, 18–19, 48, 51, 65, 70–71
rodiče 52, 73, 82, 100–101, 115–116, 118–120
rodička 17–18, 24–25, 49, 55, 129
ropucha 25, 55–56
rosa 26, 105
Rusálie 16, 78–79, 102–107, 109–110
rusalka 26, 54–55
růže 74, 77–78, 88–89, 91–92
salašnictví 145–146
sekera 28, 100, 140
semeno 74, 90, 116, 121–122
skřítek 21, 27, 129–131, 134–136
sladkost 99, 100, 115, 122
slepice 18, 56–58, 65, 78, 131
smok viz zmok
smrk 11–12, 26, 50, 118, 122
sorkova 15, 71–74
srdce 11, 22, 49, 56, 76, 92, 119, 131, 140–141
striga 10–11, 25, 27, 48–49, 55–56, 66
strigoň 10, 19, 27, 48, 148
strom 11–12, 21, 26, 50, 52, 65, 73–74, 77–78, 83, 87, 89, 92, 106, 108, 115, 118, 120–122
středověk 8, 15, 18, 71
studna 12, 51
stůl 11–12, 17, 50, 58, 82, 127
sudičky 13, 16, 19, 26–27, 72, 82, 89
sv. Barbora 18, 127, 132, 137
sv. Duch 16, 78, 79, 102
sv. Jeremiáš 78, 89
sv. Jiří 18, 22, 104
sv. Lucie 25–26, 55–56
sv. Ondřej 73–74
sv. Todor 22, 73

sv. Trojice 22, 79, 102–103, 105–110
sv. Vasil 12, 50, 75
svatba 9–10, 20, 22–24, 27–28, 48, 51–52, 59, 61, 114–117, 119, 121–123, 185, 193–194, 197, 203–204, 228
svatojánská noc 21, 58, 104–105, 107–108, 130
světlonoš 27, 57
symbolika 6, 51, 118
synchronní metoda 14, 29, 47, 61
synonymie 21, 114, 122
šarkaň 20, 22–23, 26–27, 49, 64, 134, 142
tanec 17, 25, 28, 52, 55, 64, 66, 72, 78–79, 82–83, 91, 104, 118, 123, 138
těhotenství 115, 128
těsto 59, 97–100, 119, 129
tradiční kultura 6–7, 10, 12–13, 15, 25, 28, 46–48, 54, 56, 59, 62–65, 70–71, 87, 114, 117, 121, 124–125, 132, 228, 230
trest 104–105, 124, 126–127, 132, 137
trpaslík 27
uhranutí 20, 22, 28, 78, 90, 121, 128
ukolébavka 20
upír 7, 19, 56–57, 72, 83, 130, 139
uřknutí viz uhranutí
úrodnost 65, 74, 87, 100–101, 114–115, 117–118, 120–121
úvod 55, 129
valašské právo 24, 25
valašská kolonizace 6, 28, 125, 144–147
Vánoce 10–12, 15, 19–20, 22, 24, 26–27, 33, 45, 48–50, 58, 64–65, 126–127, 132
vdova 126
vejce 21, 56, 58, 65, 131, 136
Velikonoce 21, 58, 78, 81, 87, 89, 104–105, 110, 125–126, 129, 131, 136

věnec 106, 110, 118, 120, 123
větev 11, 21–24, 50, 65, 73–74, 78, 89, 95–97, 99, 107–108, 117, 123
větřice 130, 138
víla 11, 13, 25–27, 49, 54–55, 64, 66–67, 72, 83
vinná réva 77, 88
víno 16, 17, 52, 77, 88, 100, 115–116, 120–121, 123
vlk 20, 51, 138–139, 142
vlkodlak 12, 20, 51, 132, 138–139
vlna 28, 53, 89, 120–121
voda 12, 51, 66
vodník 27
vřeteno 127–128, 137
vykuřování 19, 94, 96, 98–99
zahrada 21, 78, 89, 90, 95–96, 98–100, 108, 122, 126
zákaz 16–17, 21–22, 65, 97, 102–104, 108–109, 122, 124–130, 132–133
zásnuby 19, 23, 118
zdraví 27, 51, 55, 58, 65, 72, 77–78, 88, 90, 107, 121, 123, 133, 141
zemřelý 19, 20, 22, 45, 80–81, 101, 103, 108, 123, 127–129, 131–132
zima 45, 89, 92, 97
zlato viz zlatý
zlatý 51–52, 77, 82, 88–89, 115
zmok 27, 57
zvěstování panny Marie 19, 51, 77, 88, 99, 126
žába 25, 55, 56, 81
žena 10–12, 16–17, 19, 21, 24–28, 48–49, 51, 54–58, 66, 73, 75–76, 80–82, 87–88, 90–91, 94–97, 103, 105, 108, 115–117, 120–121, 126–128, 130–132, 137–140, 142
ženich 10, 48, 52, 116–119, 121–122, 185, 199
život 16, 19, 81, 87, 89, 119, 121, 124, 126–127, 136

BIBLIOGRAFIE

AEÚM – Archiv Etnografického ústavu a muzea Bulharské akademie věd (Sofia)

ACR – Archiv Cvetany Romanské (katedra slovanské jazykovědy na Fakultě slovanské filologie Sofijské univerzity Klimenta Ochridského).

Andrei 2007 – Andrei, D. *Monografia comunei Lipia*. Judeţul Buzău. Râmnicu Sărat, 2007.

Arhiv EAJ – Archiv Entolingvistického atlasu Jugoslávie (je uložen na Filozofické fakultě Univerzity v Záhřebu).

Bahenský 2014 – Bahenský, F., ed. *Velké dějiny zemí koruny české. Lidová kultura*. Praha – Litomyšl, 2014.

Balleková, Smatana 2005 – Balleková, K., Smatana. M., zost. *Zo studnice rodnej reči*. Bratislava, 2005.

Bartmiński 2007 – Bartmiński, J. Čím se zabývá etnolingvistika. // *Slovo a smysl (Word and Sense).* Praha, 2007. Roč. 4. Č. 8. S. 299–310.

Bartmiński 2016 – Bartmiński, J. *Jazyk v kontextu kultury. Dvanáct statí z lublinské kognitivní etnolingvistiky*. Praha, 2016.

Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2007 – Bartmiński, J., Niebrzegowska-Bartmińska, S. Profily a subjektová interpretace světa. // *Slovo a smysl (Word and Sense)*. Praha, 2007. Roč. 4. Č. 8. S. 310–322.

Beňušková 2005 – Beňušková, Z. *Tradičná kultúra regiónov Slovenska*. Bratislava, 2005.

BDŽ 1956 – *Banická dedina Žakarovce*. Bratislava, 1956.

Bužeková 2007 – Bužeková, T. *Za horama, za vodú… Ľudové rozprávania z obce Zavod*. Senica, 2007.

Bumová 2000 – Bumová, I., zost. *Oravská Poruba* 1350–2000. *Zábrež* 1420–2000. *Geceľ* 1420–2000. Dolný Kubín, 2000.

Crânjală 1938 – Crânjală, D. *Rumunské vlily v Karpatech se zvláštním zřetelem k moravskému Valašsku*. Praha, 1938.

Číhal 2013 – Číhal, P., ed. *Zoomorfní tematika v lidové tradici*. Uherské Hradiště, 2013.

Číhal 2015 – Číhal, P., ed. *Léčení a léčitelství v lidové tradici*. Uherské Hradiště, 2015.

Číhal 2017 – Číhal, P., ed. *Erotika v lidové kultuře*. Uherské Hradiště, 2017.

Dvornická, Smatana 2007 – Dvornická, Ľ., Smatana, M., zost. *Tradícia v slove, slovo v tradícii (inšpiratívny Jozef R. Nižnanský)*. Bratislava, 2007.

Ehler 2010 – Ehler, E. Y *chromozomální polymorfismy v české populaci se zaměřením na moravské Valašsko: evolučně antropologická studie*. Disertační práce. Praha, 2010.

Frolec 1978 – Frolec, V., ed. *Současná vesnice*. Brno, 1978.

Frolec 1982 – Frolec, V., ed. *Výroční obyčeje*. Brno, 1982.

Frolec, Tomeš 1975 – Frolec, V., Tomeš, J., eds. *Životní prostředí a tradice*. Brno, 1975.

Frolec, Tomeš 1979 – Frolec, V., Tomeš, J., eds. *Masopustní tradice*. Brno, 1979.

Ghinoiu 2005 – Ghinou, I. *Comoara satelor: calendar popular*. Bucureşti, 2005.

Ghinoiu 2007 – Ghinou, I. *Sărbători şiobiceiuriromâneşti*. Bucureşti, 2007.

Gorovei 1915 – Gorovei, A. *Credinţi şi superstiţii ale poporului Român*. Bucureşti, 1915.

Habartová, Holubová 2011 – Habartová, R., Holubová, M., eds. *Svět mužů a žen. Muž a žena ve svědectví lidových tradic*. Uherské Hradiště, 2011.

Hahn 1854 – Hahn, J. G. *Albanische Studien*. B. 3. Jena, 1854.

Holubová, Petráňová, Tarcalová 2002 – Holubová, M., Petráňová, L., Tarcalová, L., ed. *Obyčejové právo*. Uherské Hradiště, 2002.

Holuby 1958 – Holuby, J. Ľ. *Národopisné práce*. Bratislava, 1958.

Horehronie 1969 – *Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu*. Bratislava, 1969.

Horváthová 1986 – Horváthová, E. *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava, 1986.

Kadlec 1916 – Kadlec, K. *Valaši a valašské právo v zemích slovanských*

a uherských. Praha, 1916.

Krandžalov 1963 – Krandžalov, D. *Valaši na Moravě. Materiály, problémy, metody*. Praha, 1963.

Krupa 1996 – Krupa, O. *Kalendárne obyčaje I. Jeseň, predvianočné obdobie*. Békéšska Čaba, 1996.

Krupa 1997 – Krupa, O. *Kalendárne obyčaje II. Vianoce – Nový rok – Tri krále*. Békéšska Čaba, 1997.

Krupa 1998 – Krupa, O. *Kalendárne obyčaje III. Predjarie – Jar – Leto – Dni v Týždni*. Békéšska Čaba, 1998.

KSNS 1995 – *Krátky slovník nárečia slovenského Oravského podľa Antona Habovštiaka*. Krivá – Bratislava,1995.

KSNS 1998 – *Krátky slovník nárečia slovenského Liptovskosliačskeho podľa Klimenta Ondreiku s redakciou Štefana Cifru*. Bratislava,1998.

Kuchtiak, Maťkuliak 1993 – *Kuchtiak, I., Maťkuliak, K. Pod Roháčom žijem… Zuberec. Pozprávanie o prírode živote a ľuďoch zo Zuberca*. Zuberec, 1993.

Leščák 2005 – Leščák, M. *Pramene 1. K obyčajovej tradícii a sviatkovaniu na Slovensku na konci 20. storočia*. Bratislava, 2005.

Leščák 2006 – Leščák M. *Pramene 2. K obyčajovej tradícii a sviatkovaniu na Slovensku na konci 20. storočia*. Bratislava, 2006.

Macůrek 1959 – Macůrek, J. *Valaši v západních Karpatech*. Ostrava, 1959.

Maluckov 1985 – Maluckov, M. *Rumuni u Banatu*. Novi Sad, 1985.

Moszyński 1934 – Moszyński, K. *Kultura ludowa Słowian. Część II. Kulura duchowa*. Kraków, 1934.

Moszyński 1939 – Moszyński, K. *Kultura ludowa Słowian. Część II. Tom II. Kulura duchowa*. Kraków, 1939.

Muşlea, Bîrlea 1970 – Muşlea, I., Bîrlea, O. *Tipologia folklorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*. Bucureşti, 1970.

Navrátilová 2004 – Navrátilová, A. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha, 2004.

Navrátilová 2012 – Navrátilová, A. *Namlouvání, láska a svatba v české lidové kultuře*. Praha, 2012.

Olejník 1978 – Olejník, J. *Ľud pod Tatrami*. Martin, 1978.

Orel 1942–1943 – Orel, B. *Čarodejni obred in mit nakolenčiča ter bosmana v slovenskih ženitovarskih obicajih. // Etnolog*. Ljubljana, 1942. V. 14. 1943. S. 74–95 V. 15. S. 25–62.

PA – Polesský archiv Ústavu slavistiky Ruské akademie věd.

Pamfile 2005 – Pamfile, T. *Sărbătorile la Români. Studiu etnografic*. Bucureşti, 2005.

Pančuhová 2004 – Pančuhová, E., Mintalová, Z. a kol. *Z ľudovej kultúry Turca*. Žilina, Matica slovenská, 2004.

Pitronová 1963 – Pitronová, B. *Salašnictví a lesní hospodářství v Těšínských Beskydech na sklonku feudalismu*. Dizertační práce. Brno: 1963.

Pitronová 1968 – Pitronová, B. *Těšínské Beskydy na sklonku feudalismu*. Brno: 1968.

Podolák 1999 – Podolák, J. a kol. *Heľpa. Vlastivedná monografia obce*. Žilina, Matica slovenská, 1999.

Raclavská 2015 – Raclavská, J. a kol. *Pes v jazyce a myšlení. Sonda do slovanské frazeologie a idiomatiky*. Ostrava, 2015.

RASR – Rukopisný archiv S. Romanského. Knihovna Sofijské univerzity Klimenta Ochridského.

Sedlák 2006 – Sedlák, I., zost. *Belá – Dulice. Vlastivedná monografia obce*. Martin, 2006.

Skok – Skok, P. *Etimologijski rjecnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. T. 1–4. Zagreb, 1971–1974.

SSN – Ripka, I., red. *Slovník slovenských nárečí*. Sv. I. A–K. Sv. II. L–P. Vedecký redaktor Ivor Ripka. Bratislava: Veda, 1994, 2006.

Stănciulescu 2006 – Stănciulescu, St., Stănciulescu, I. Aref. *Monografiasatului*. Bucureşti, 2006.

Şăineanu 1922 – Şăineanu, L. *Dicţionar universal al limbei române*. Bucureşti, 1922.

Štika 1973 – Štika, J. *Etnografický region Moravské Valašsko*. Ostrava, 1973.

Štika 2002 – Štika, J., ed. *Těšínsko IV. Lidová píseň a hudba, lidový tanec, prozaická ústní slovesnost, lidové umění výtvarné*. Šenov, 2002.

Štika 2003 – Štika, J., ed. *Těšínsko V. Těšínská lidová kultura a polská národnostní menšina, k otázce motivace národnostního hnutí, lidová*

kultura na Těšínsku – závěry, názvy Lach, Valach, Gorol a název regionu. Šenov, 2003.

Štika 2015 – Štika, J. *Valaši a Valašsko. O původu Valachů, valašské kolonizaci, vzniku a historii moravského Valašska také o karpatských salaších*. 3. vyd. Rožnov pod Radhoštěm, 2015.

Štika, Stolařík 2001 – Stolařík, I., Štika, J., eds. *Těšínsko III. Rodina a obec, obyčeje. Lidové léčitelství*. Šenov, 2001.

Štolc 1994 – Štolc, J. *Slovenská dialektológia*. Bratislava, 1994.

Tarcalová 1993 – Tarcalová, L., ed. *Slavnostní průvody*. Uherské Hradiště, 1993.

Tarcalová 1995 – Tarcalová, L., ed. *Světci v lidové tradici*. Uherské Hradiště, 1995.

Tarcalová 1997 – Tarcalová, L., ed. *Magie a náboženství*. Uherské Hradiště, 1997.

Tarcalová 1999 – Tarcalová, L., ed. *Kult a živly*. Uherské Hradiště, 1999.

Tarcalová 2003 – Tarcalová, L., ed. *Zeleň v lidových obyčejích*. Uherské Hradiště, 2003.

Tarcalová 2005 – Tarcalová, L., ed. *Zvyky a obyčeje socioprofesních skupin*. Uherské Hradiště, 2005.

Tarcalová 2007 – Tarcalová, L., ed. *Dary a obdarování*. Uherské Hradiště, 2007.

Tarcalová 2010 – Tarcalová, L., ed. *Tělo jako kulturní fenomén. „já nejsem dřevo, jsem duch a tělo"*. Uherské Hradiště, 2010.

Tolstaja 2007 – Tolstaja, S. M. P*ostuláty moskevské etnolingvistiky. // Slovo a smysl (Word and Sense)*. Praha, 2007. Roč. 4. Č. 8. S. 322–340.

Tolstoj 2016 – Tolstoj, N. I. *Magie slova a textu. Moskevská etnolingvistická škola*. Praha, 2016.

Tomolová, Stolařík, Štika 1997 – Tomolová, V., Stolařík, I., Štika, J., eds. *Těšínsko I. Přírodní prostředí, dějiny, obyvatelstvo, nářečí, zaměstnání*. Šenov, 1997.

Tomolová, Stolařík, Štika 2000 – Tomolová, V., Stolařík, I., Štika, J., eds. *Těšínsko II. Obydlí, oděv*. Šenov, 2000.

Urbanová, Dokoupil, Iványek, Kadlec 2014 – Urbanová, S., Dokoupil, L., Iványek, J., Kadlec, P., eds. *Valašsko – historie a kultura*. Ostrava, 2014.

Vaňková 2007 – Vaňková, I. *Nádoba plná řeči. Člověk, řeč a přirozený svět*. Praha, 2007.

Vaňková, Nebeská, Saicová Římalová, Šlédrová 2005 – Vaňková, I., Nebeská, I., Saicová Římalová, L., Šlédrová, J. *Co na srdci, to na jazyku. Kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Praha: 2005.

Vašek 1967 – Vašek, A. *Jazykové vlivy karpatské salašnické kolonizace na Moravě*. Praha 1967.

Večerková 2015 – Večerková, E. *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*. Praha, 2015.

Večerková, Frolcová 2010 – Večerková, E., Frolcová, V. *Evropské Vánoce v tradicích lidové kultury*. Praha, 2010.

Zamagurie 1972 – *Zamagurie. Národopisná monografia oblasti*. Poprad – Košice, 1972.

Агапкина 1996 – Агапкина, Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации. // *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва, 1996. С. 103–150.

Агапкина 2002 – Агапкина, Т. А. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*. Москва, 2002.

Агапкина 2014 – Агапкина, Т. А. Этнолингвистический комментарий к новым карпатоукраинским материалам. // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Вып. 3. Москва, 2014. С. 21–30.

Анисимова 2012 – Анисимова, Д. Ю. Этнолингвистические материалы из венгерской деревни Ипойфедемаш, Словакия. // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Вып. 2. Москва, 2012. С. 424–455.

Апостолов 1905 – Апостолов, П. Родопска сватба. // *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. (Сборник за народни умотворения и народопис)*. 21. Кн. 2. София, 1905. С. 1–28.

Белова, Виноградова 2012 – Белова, О. В., Виноградова, Л. Н. Чернокнижник. // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 5, 2012. С. 511–513.

БЕР 1971 – *Български етимологичен речник*. Тт. 1. София, 1971.

Бернштейн 1973 – Бернштейн, С. Б. Проблемы интерференции языков карпато-балканского ареала в свете данных сравнительной диалектологии. // *Славянское языкознание. Доклады советской делегации. VII Международный съезд славистов*. Москва, 1973.

Бернштейн 1976 – Бернштейн, С. Б. Лингвистические аспекты карпатистики. // *Общекарпатский диалектологический атлас. Лингвистические и этнографические аспекты*. Кишинев, 1976. С. 5–10.

Бернштейн 1988 – Бернштейн, С. Б. Общекарпатский диалектологический атлас. Некоторые предварительные итоги // *Прилози*. Т. 13. Кн. 1. Скопје, 1988. С. 133–141 + карты.

Бернштейн 2000 – Бернштейн, С. Б. *Из проблематики диалектологии и лингвогеографии*. Москва, 2000. С. 188–202.

Бернштейн, Клепикова 1984 – Бернштейн, С. Б., Клепикова, Г. П. Историко-культурные аспекты лингвогеографического изучения карпато-балканской зоны. // *Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте*. Москва, 1984. С. 38–68.

БМ 1994 – *Българска митология. Енциклопедичен речник*. София, 1994.

Вакарелски 1961 – Вакарелски, Х. Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско в миналото. Женитбени обичаи. // *Панагюрище и Панагюрският край в миналото*. София, 1961, с. 63–76.

Валенцова 2003 – Валенцова, М. М. Словацко-южнославянские связи: этнолингвистические параллели. // *Славянское языкознание. К XIII Международному съезду славистов. Материалы конференции (Москва, июнь 2002 г.)*. Москва, 2003. С. 17–28.

Валенцова 2004 – Валенцова, М. М. Пахота ритуальная. // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 3, 2004. С. 656–658.

Валенцова 2012 – Валенцова, М. М. Этнолингвистическое обследование села Гельпа на Верхнем Гроне. // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Вып. 2. 2009–2011. Москва, 2012. С. 298–327.

Валенцова 2014 – Валенцова, М. М. Календарная обрядность в с. Остурня словацкого Замагурья. // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Вып. 3. Москва, 2014. С. 199–222.

Василева 1993 – Василева, М. Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско. // *История и култура на Карнобатския край*. София, 1993, т. 3, с. 163–234.

Велчева 1975 – Велчева, Н. Традиционната сватба в някои села от Софийско. // *Векове*. 1975, кн. 4, с. 64–71.

Виноградова 2000 – Виноградова, Л. Н. *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва, 2000.

Виноградова 2006 – Виноградова, Л. Н. Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев. // *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текта*. Москва, 2006. С. 214–235.

Виноградова, Левкиевская 1999 – Виноградова, Л. Н., Левкиевская, Е. Е. Духи домашние. // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 2ю Москва, 1999. С. 153–155.

Виноградова, Толстая 1994 – Виноградова, Л. Н., Толстая, С. М. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии. // *Славянский и балканский фольклор. Верования, текст, ритуал*. Москва, 1994. С. 16–43.

Голант 2008 – Голант, Н. Г. Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения). // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 1. Памяти Г. П. Клепиковой*. Москва, 2008. С. 271–322.

Голант, Плотникова 2012 – Голант, Н. Г., Плотникова, А. А. Этнолингвистические материалы из Мунтении (округ Бузэу, села коммуны Мерей, Мынзэлешть, Пьетроаселе, Скорцоаса). // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Вып. 2. Москва, 2012. С. 365–427.

Голант 2007 – Голант, Н. Г. *Мартовский обрядовый комплекс румын и болгар в этнокультурной традиции карпато-балканского региона*. Кандидатская диссертация. Санкт-Петербург, 2007.

Голант 2010 – Голант, Н. Г. Балканские элементы в мифологических представлениях жителей Юго-Западной Румынии (по материалам экспедиции в коммуну Половраджь, жудец Горж, область Олтения). // *Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 10.* Санкт-Петербург, 2010. С. 153–159.

Голант 2013 – Голант, Н. Г. *Мартовская старуха и мартовская нить. Легенды и обряды начала марта у румын*. Санкт-Петербург: Кунсткамера, 2013.

Гриценко 2008 – Гриценко, П. Е. Carpato-balcanica в свете «Общекарпатского диалектологического атласа». // *Карпато -балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 1. Памяти Г. П. Клепиковой*. Москва, 2008. С. 26–57.

Груев 1895 – Груев, И. Обичаи и обреди по сватби в Копривщица. // *Периодическо списание на българското книжовно дружество в Средец*. Средец, 1895, год. X, кн. 49–54. С. 824–834.

Гура 2014 – Гура, А. В. *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва, 1997.

Гура 2014 – Гура, А. В. *Свадебная традиция польского Спиша. // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Вып. 3. Москва, 2014. С. 152–180.

Гура, Левкиевская 1995 – Гура, А. В., Левкиевская, Е. Е. Волколак. // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 1. Москва, 1995. С. 418–420.

Гълъбов 1894 – Гълъбов, Г. Свадбарски обичаи и песни от Перущица. // *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. (Сборник за народни умотворения и народопис)*. Кн. 10. София, 1894. С. 48–70.

Домосилецкая, Жугра 1997 – Домосилецкая, М. В., Жугра, А. В. *Малый диалектологический атлас балканских языков. Лексическая программа*. Санкт-Петербург, 1997.

Демиденко 1970 – Демиденко, Л. А. *Культура и быт болгарского населения в УССР*. Киев, 1970.

Державин 1914 – Державин Н. С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Материалы по славянской этнографии. // *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. (Сборник за народни умотворения и народопис)*. Кн. 29. София, 1914.

Добруджа – *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, 1974.

Домосилецкая, Плотникова, Соболев 1998 – Домосилецкая М. В., Плотникова А. А., Соболев А. Н. Малый диалектологический атлас балканских языков. // *Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998. Доклады российской делегации*. Москва, 1998. С. 196–211.

Елчинова 1989 – Елчинова, М. Сватбената обредност в Михайловградско. // *От Тимок до Искър. Регионални проучвания на българския фолклор*. София, 1989, т. 1, с. 108–124.

Зайковская, Зайковский 2001 – Зайковская, Т., Зайковский, В. Этнолингвистические материалы из Северной Греции (с. Эратира, округ Козани). // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. Москва, 2001.

Зеленин 1916 – Зеленин, Д. К. *Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества*. Вып. 3. 1916.

Златковская 1978 – Златковская, Т. Д. К проблеме античного наследства у южных славян и восточных романцев. // *Советская этнография*. 1978, № 3. С. 47–57.

Извори 1998 – *Извори на българската етнография. Т. 3. Етнография на Македония. Материали из архивното наследство*. София, 1998.

ИСД 1992– – *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 1–. Москва, 1992–.

Йорданова 1983 – Йорданова, Л. *Пръски от извора. Народни обичаи и предания*. София, 1983.

Кабакова 1989 – Кабакова, Г. И. *Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской*. Кандидатская диссертация. Москва, 1989.

Кабакова, Седакова 1995 – Кабакова, Г. И., Седакова, И. А. Герман. // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 1.

Москва, 1995. С. 498–500.

Калашникова 1980 – Калашникова, Н. М. *Путеводитель по экспозиции РЭМ*. Ленинград, 1980.

КБДЛ 2008 – *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 1. Памяти Г. П. Клепиковой*. Москва, 2008.

КБДЛ 2012 – *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Вып. 2. Москва, 2012.

КБДЛ 2014 – *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Вып. 3. Москва, 2014.

КДА 1967 – Бернштейн С. Б., Иллич-Свитыч, В. М., Клепикова, Г. П., Попова, Т. В., Усачева В. В. *Карпатский диалектологический атлас*. Москва, 1967.

КДО 1972 – *Карпатская диалектология и ономастика*. Москва, 1972.

Керча 2007 – *Керча, И. Словник русинсько-руськый. Русинско-русский словарь.* Т. 1–2. Ужгород, 2007.

Клепикова 1996 – Клепикова, Г. П. Семантика карпато-балканского $^{+}$StrIg- в свете характеристики некоторых мифологических персонажей («компонент д в и ж е н и е»). // *Концепт движения в языке и культуре*. Москва, 1996. С. 114–126.

Клепикова 2003 – Клепикова, Г. П. Карпатское языкознание и „Общекарпатский диалектологический атлас“. // *Studia Slavica Hungarica*. Budapest, 2003. № 48/4. С. 357–374.

Клепикова 2006 – Клепикова, Г. П. Материалы к «Карпатскому диалектологическому атласу». 2. Из глагольной лексики. // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. Москва, 2006. С. 147–191.

Клепикова 2006/2 – Клепикова, Г. П. К завершению проекта „Общекарпатский диалектологический атлас“. // *Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования*. Москва, 2006. С. 52–79.

Клепикова 2008 – Клепикова, Г. П. Очерки карпатской диалектологии: Предисловие. Введение. // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 13. Славянские диалекты в ситуации языкового контакта (в прошлом и настоящем). Москва, 2008. С. 349–379.

Климова 2008 – Климова, К. А. *Новогреческая мифологическая лексика в сопоставлении с балканославянской: Диссертация на соискание степени кандидата филологических наук*. Москва, 2008.

Константинов 1948 – Константинов, А. *Жеравна в миналото и до днешно време*. София, 1948.

Куркина 1992 – Куркина, Л.В. *Диалектная структура праславянского языка по данным южнославянской лексики*. Ljubljana, 1992.

Левкиевская 1995 – Левкиевская, Е. Е. Вихрь. // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 1. Москва, 1995. С. 379–382.

Левкиевская 2000 – Левкиевская, Е. Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. 1. Восточнославянский домовой. // *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. Москва, 2000.

Левкиевская 2004 – Левкиевская, Е. Е. Облакопрогонники. // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 3. Москва, 2004. С. 452–454.

Левкиевская, Плотникова 1999 – Левкиевская, Е. Е., Плотникова, А. А. Двоедушники. // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 2. Москва, 1999. С. 29–31.

ЛК 1999 – *Ловешки край. Материална и духовна култура*. София, 1999.

Маламов, Каменов 1986 – Маламов, М., Каменов Б. *Бяло поле: историко-етнографски очерк*. София, 1986.

Манкова 1982 – Манкова, Й. Традиционни сватбени и следсватбени обреди и обичаи във Врачанско от края на XIX и началото на XX в. // *Известия на музеите в Северозападна България*. София, 1982, т. 7, с. 129–151.

Маринов 1981 – Маринов, Д. *Избрани произведения*. Т. 1. София, 1981.

Маринов 1984 – Маринов, Д. *Избрани произведения*. Т. 2.

София, 1984.

МДАБЯ 2005 – *Малый диалектологический атлас балканских языков. Серия лексическая*. Т. I. Лексика духовной культуры. München, 2005.

Младенов 1941 – Младенов, С. *Етимологически и правописенъ речник на Българския книжовен езикъ*. София. 1941.

Младенов 1993 – Младенов, Н. *Огърлица от златици. Златишки обичаи, песни, случки…* София, 1993.

Молов 1988 – Молов, С. *Традиционен бит, обичаи и вярвания в Габровско*. София, 1988.

Можаева 1989 – Можаева, И. Е. Аннотированный библиографический указатель по проблемам карпатского языкознания. // *Лексика в ОКДА I*. Москва, 1989. С. 164–169.

МС 1991 – *Мифологический словарь*. Москва, 1991.

Николаев 2008 – Николаев, С. Л. Балкано-карпатские изоглоссы как реликт позднепраславянского лингвистического ландшафта. // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 1. Памяти Г. П. Клепиковой*. Москва, 2008.

Николаев, Толстая 2001 – Николаев, С. Л., Толстая, М. Н. *Словарь карпатоукраинского торуньского говора с грамматическим очерком и образцами текстов*. Москва, 2001.

Нимчук 1984 – Нимчук, В. В. Карпато-украинско-южнославянские языковые параллели и тождества (история и перспектива проблемы). // *Общеславянский лингвистический атлас*. Москва, 1984. С. 294–313.

ОКДА 1976 – *Общекарпатский диалектологический атлас. Лингвистические и этнографические аспекты*. Кишинев, 1976.

ОКДА 1981 – *Общекарпатский диалектологический атлас. Вопросник*. Москва, 1981.

ОКДА 2003 – *Общекарпатский диалектологический атлас. Серия лексико-словообразовательная*. Вып. 7. Београд – Нови Сад, 2003.

ОКДА 1987 – *Общекарпатский диалектологический атлас*. Вступительный выпуск. Скопје, 1987.

Петреска 1998 – *Петреска, В. Пролетните обичаи, обреди и верувања кај Мијаците*. Скопје, 1998.

ПК 1980 – *Пиринski край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София, 1980.

ПлК 1986 – *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания*. София, 1986.

Плотникова 1996 – Плотникова, А. А. *Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала*. Москва, 2009.

Плотникова 1996а – Плотникова, А. А. Слав. *viti в этнокультурном контексте. // *Концепт движения в языке и культуре*. Москва, 1996, с. 104–113.

Плотникова 2004 – Плотникова, А. А. *Этнолингвистическая география Южной Славии*. Москва, 2004.

Плотникова 2006 – Плотникова, А. А. Этнолингвистические материалы из с. Теово в Македонии (область Велеса, регион Азота). // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. Москва, 2006. С. 192–227.

Плотникова 2008 – Плотникова, А. А. Этнолингвистика и лингвогеография (на материале южнославянских языков и традиций). // *Славянское языкознание. XIV Международный съезд славистов. Охрид, 10–16 сентября 2008 г. Доклады российской делегации*. Москва, 2008. С. 396–417.

Плотникова 2008а – Плотникова, А. А. Карпато-балканский диалектный ландшафт – новые перспективы: язык и культура во взаимодействии. // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Памяти Галины Петровны Клепиковой*. Москва, 2008. С. 10–25.

Плотникова 2010 – Плотникова, А. А. Этнолингвистическое исследование румынских Карпат в балканской перспективе. // *Адаптация народов и культур к изменениям природной сферы, социальным и техногенным трансформациям*. Программа фундаментальных исследований Президиума Российской

Академии наук. Москва, 2010. С. 460–467.

Плотникова 2011 – Плотникова, А. А. Балканославянская культурная лексика: дериваты от +surva. // *Славянский мир в третьем тысячелетии*. Москва, 2011. С. 292–298.

Плотникова 2012 – Плотникова, А. А. Карпатские традиции в балканской перспективе: этнолингвистический аспект. // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Вып. 2. Москва, 2012. С. 211–222.

Плотникова 2013 – Плотникова, А. А. *Южные славяне в балканском и общеславянском контексте: этнолингвистические очерки*. Москва, 2013.

Плотникова 2014 – Плотникова, А. А. К исследованию славянских параллелей: *činiti и его дериваты как термины народной культуры. // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Вып. 3. Москва, 2014. С. 7–20.

Пономарченко 2001 – Пономарченко, К. А. Из материалов по этнолингвистической программе МДАБЯ с островов Родос и Карпатос (Южная Греция). // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. Москва, 2001. С. 182–198.

Родопи 1994 – *Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура*. София, 1994.

РодСтар 1890 – *Родопски старини или сборник от обичаи, песни, суеверия, предания, пословици, наречия, приказки, памятници, описания, баяния на родопските българи*. Кн. III. Пловдив, 1890.

РодСтар 1892 – *Родопски старини или сборник от обичаи, песни, суеверия, предания, пословици, наречия, приказки, памятници, описания, баяния на родопските българи*. Кн. IV. Пловдив, 1892.

РС 1983 – *Родопски сборник*. Том V. София, 1983.

СБФ 1986 – *Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Москва, 1986.

СБФ 1989 – *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. Москва, 1989.

Седакова 2004 – Седакова, И. А. Этнолингвистические материалы из северо-восточной Болгарии (с. Равна, Провадийская община, Варненская обл.). // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. Москва, 2004.

Седакова 2007 – Седакова, И. А. *Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст*. Москва, 2007.

СИМ ОКДА 1978 – *Справочно-информационные материалы по ОКДА*. Москва, 1978.

СК 1993 – *Софийски край. Етнографски и езикови проучвания*. София, 1993.

Стоянов 1970 – Стоянов, С. И. *Макоцево. История, бит и фолклор*. София, 1970.

Стоянов, Стоянов 1971 – Стоянов, Д., Стоянов, И. *Село Свобода (Старозагорско)*. София, 1971.

Странджа 1996 – *Странджа. Материална и духовна култура*. София, 1996.

Съботинова 1998 – *Съботинова, Д. Отколишно време. Календарни празниции обичаи от Силистренско*. Силистра, 1998.

Титоров 1905 – Титоров И. *Българите в Бесарабия*. София, 1905.

Тодоров 1993/1994 – Тодоров, Т. Относно произхода на сýрва, Сýрва, сурвáкам, сýрвака, Сýрваки и на други производни от сýрва. // *Български език*. София, 1993/1994. Год. 43/44. Кн. 4. С. 343–347.

Толстая 1989 – Толстая, С. М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры. // *Славянский и балканский фольклор*. Москва, 1989. С. 215–229.

Толстая 1995 – Толстая, С. М. Вила // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 1. Москва, 1995. С. 369–371.

Толстая 2000 – Толстая, С. М. Грех в свете славянской мифологии. // *Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва, 2000. С. 9–34.

Толстая 2003 – Толстая, С. М. Московская школа

этнолингвистики: направления и подходы. // *Праблемы ўсходнеславянской этналінгвістыкі. Матэрыялы Першай Міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 25–26 красавіка 2003 г.)*. Мінск, 2003. С. 11–22.

Толстая 2010 – Толстая, С. М. *Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике*. Москва, 2010.

Толстая, Виноградова 1989 – Толстая, С. М., Виноградова, Л. Н. Схема описания мифологических персонажей. // *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. Проблемы культуры*. София, 30. VIII. 89 – 6. IX. 89. Москва, 1989. С. 86–114.

Толстой 1982 – Толстой, Н. И. Из „грамматики" славянских обрядов. // *Σημειωτικη 15. Труды по знаковым системам XV. Типология культуры. Взаимное воздействие культур*. Тарту, 1982, с. 57–71.

Толстой 1984 – Толстой, Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог. // *Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели*. Москва, 1984.

Толстой 1995 – Толстой, Н. И. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва, 1995.

Толстой 1997 – Толстой, Н. И. *Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология*. Москва, 1997.

Толстой, Толстая 1983 – Толстой, Н. И., Толстая, С. М. О задачах этнолингвистического изучения Полесья. // *Полесский этнолингвистический сборник*. Москва, 1983.

Толстой, Толстая 2013 – Толстой, Н. И., Толстая, С. М. *Славянская этнолингвистика. Вопросы теории*. Москва, 2013.

Трефилова 2004 – Трефилова, О. В. Этнолингвистические материалы из с. Стакевцы, р-н Белоградчика (Северо-Западная Болгария). // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. Москва, 2004. С. 354–398.

Трефилова 2006 – Трефилова, О. В. Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгарии. // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. Москва, 2006. С. 228–276.

УЗГ 2004 – *Українські закарпатські говірки. Тексти.* Ужгород, 2004.

Узенева 2004 – Узенева, Е. С. Этнолингвистические материалы из центральной Болгарии (с. Дылбоки, область Старой Загоры). // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. Москва, 2004. С. 267–297.

Узенева 2006 – Узенева, Е. С. Этнолингвистические материалы из юго-восточной Болгарии (село Козичино (Еркеч), область Бургаса). // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. Москва, 2006. С. 277–298.

Узенева 2008 – Узенева, Е. С. Этнолингвистические материалы с юго-западной Украины (с. Устерики, Верховинский район, Ивано-Франковская область). // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 1. Памяти Г. П. Клепиковой*. Москва, 2008. С. 323–247.

Узенева 2008а – Узенева, Е. С. Карпато-балканские параллели по материалам этнолингвистических экспедиций. // *Діалектна мова: сучасний стан і динаміка в часі. До 100-річчя професора Федота Трохимовича Жилка. Тези доповідей Міжнародної наукової конференції*. Київ, 2008. С. 196–198.

Узенева 2010 – Узенева Е. С. Болгарская свадьба: этнолингвистическое исследование. Москва, 2010. 280 с.

Усачева 1977 – Усачева, В. В. Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балканского обряда «полазник»). // *Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста*. Москва, 1977. С. 21–76.

Усачева 1978 – Усачева, В. В. Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка. //

Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. Москва, 1978.

Усачева 2008 – Усачева, В. В. Этнокультурная и этноязыковая интерференция в карпатском регионе. // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Москва, 2008. С. 139–157.

Усачева 2008а – Усачева, В. В. *Магия слова и действия в народной культуре славян*. Москва, 2008.

Усачева 2009 – Усачева, В. В. Полазник. // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 4. Москва, 2009. С. 128–131.

Филипова-Байрова 1969 – Филипова-Байрова, М. *Гръцки заемки в съвременния български език*. София, 1969.

Филиповић 1986 – Филиповић, М. *Трачки коњаник. Студије из духовне културе*. Београд, 1986.

Хайтов 1985 – Хайтов, Н. *Миналото на Яворово, Девин, Манастир*. Пловдив, 1985.

Хорватова 1989 – Хорватова, Э. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян. // *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*. Москва, 1989. С. 162–173.

Цанкова 1987 – Цанкова, Т. Карнавални моменти в българската сватба и ролята на заложника в тях. // *Проблеми на българския фолклор. Смехът във фолклора*. София, 1987, т. 7, с. 265–289.

Царева 1991 – Царева, Ю. Една сватба. // *Българска етнология*. София, 1991, год. II, кн. 6, с. 53–57.

Целакоски 1973 – Целакоски, Н. Пролетните обичаи и песни во Охрид. // *Македонски фолклор*. 1973. Год. 6. Бр.12.

Цивьян 1984 – Цивьян, Т. В. К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста «Плугушор». // *Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели*. Москва, 1984. С. 96–116.

Цивьян 1990 – Цивьян, Т. В. *Лингвистические основы балканской модели мира*. Москва, 1990.

Шухевич 1999 – Шухевич, В. *Гуцульщина*. Ч. III. Верховина, 1999.

Юллы, Соболев 2002 – Юллы Дж., Соболев А. Н. *Албанский тоскский говор села Лешня (краина Скрапар): Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты*. Marburg/Lahn, 2002.

Юллы, Соболев 2003 – Юллы, Дж., Соболев, А. Н. *Албанский гегский говор села Мухурр (краина Дибыр): Синтаксис. Лексика. Этнолингвистика. Тексты*. München, 2003.

Якушкина 2006 – Якушкина, Е. И. Этнолингвистические материалы из Западной Сербии (с. Ставе, Валевский край). // *Исследования по славянской диалектологии*. Вып. 12: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. Москва, 2006. С. 299–323.

Ясинская 2014 – Ясинская, М. В. Современное состояние народной демонологии на польском Спише. // *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура*. Вып. 3. Москва, 2014. С. 181–198.

O AUTORKÁCH

Anna Arkaďjevna Plotnikovová

Doktorka věd, hlavní vědecká pracovnice Oddělení etnolingvistiky a folkloru Ústavu slavistiky Ruské akademie věd (Moskva).

Jazykovědkyně specializovaná na etnolingvistiku, lexikografii, dialektologii a lingvogeografii. Je představitelkou Moskevské etnolingvistické školy.

Absolvovala ruskou filologii na Moskevské státní univerzitě M. V. Lomonosova a serbokroatistiku na Bělehradské univerzitě. Na Ústavu slavistiky Akademie věd Ruska obhájila v roce 1990 kandidátskou dizertaci na téma Entolingvistický slovník jako lingvistický, etnografický a folkloristický zdroj a v roce 2004 doktorskou disertační práci nazvanou Entolingvistická geografie Jižní Slávie.

Je autorkou více než 400 publikací věnovaných problematice obecné a dialektologické lexikografie, etnolingvistické geografii jihoslovanského areálu a slovanských enkláv střední a jihovýchodní Evropy, karpatistice, tradiční kultuře slovanských národů a folkloru. Zabývá se problematikou lexikologie, lingvogeografie, areálové lingvistiky a srovnávacím studiem jevů lidové duchovní kultury. Věnuje se především jihoslovanským jazykům a tradicím. Zkoumá kulturu staroobřadníků v Dobrudži, Hradišťanských Chorvatů v rakousko-maďarském pohraničí a Bosňanů na základě terénních výzkumů v Rumunsku, Rakousku, Bosně a Hercegovině.

Od roku 1978 prováděla terénní výzkumy v Polesí, Zakarpatí, různých regionech Srbska, Makedonie, Bulharska, Rumunska, Bosny a Rakouska (sídla Hradišťanských Chorvatů). Jí vytvořený dotazník Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала (Moskva 1996, 2. vyd. 2009) používají výzkumníci v různých zemích. Byla hlavní řešitelkou a spoluřešitelkou řady institucionálních, národních

a mezinárodních projektů. Byla členkou autorského kolektivu etnoligvistického slovníku Славянские древности (Moskva, 1999–2012) a encyklopedického slovníku Славянская мифология (Moskva, 1995, 2. vyd. Moskva, 2002, srbský překlad Словенска митологија, Bělehrad, 2001). Je odpovědnou redaktorkou sborníkové řady Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура (Moskva, od 2008).

Aktivně se podílí se na práci komisí pro studium balkánské jazykovědy, etnolingvistiky, slovanského folkloru a staroobřadnictví při Mezinárodním komitétu slavistů. Pravidelně se účastní Mezinárodních sjezdů slavistů, od roku 2002 i organizačně. V letech 2002 – 2017 byla vědeckou tajemnicí Národního komitétu slavistů Ruska při Ruské akademii věd.

Přednášela na témata etnolingvistické geografie, kulturní dialektologie a slovanské mytologie na univerzitách v Srbsku a Rakousku.

Jelena Semjonovna Uzeňovová

Docentka, kandidátka věd, vedoucí Vědecko-vzdělávacího centra slavistických studií Ústavu slavistiky Ruské akademie věd (Moskva), profesorka katedry obecné a slovanské filologie na Ústavu slovanské kultury Ruské státní univerzity A. N. Kosygina (Moskva).

Jazykovědkyně se specializací na bulharskou a karpatsko-balkánskou jazykovědu, představitelka Moskevské etnolingvistické školy.

Absolvovala slovanskou filologii na Moskevské státní univerzitě M. V. Lomonosova a bulharskou filologii na Sofijské univerzitě. Na Ústavu slavistiky Akademie věd Ruska obhájila v roce 2001 kandidátskou dizertaci na téma Terminologie bulharského svatebního obřadu z pohledu etnolingvistiky.

Je autorkou více než 250 publikací zaměřených na etnolingvistiku, slovanskou dialektologii, lexikologii a lingvogeografii. Zabývá se výzkumem symbolického jazyka tradiční kultury, názvosloví obřadů, rodinných obřadů, karpatsko-balkánskými a genderovými studii. Zkoumá

kulturu staroobřadníků v Bulharsku, Polsku, na Ukrajině a kulturu balkánských muslimských Slovanů.

Od roku 1998 provádí terénní výzkumy lidové kultury v různých regionech Bulharska, Srbska, Makedonie, Ukrajiny, Slovenska, Bosny, Česka a Rumunska. Byla řešitelkou a spoluřešitelkou několika společných rusko-bulharských, rusko-slovenských, rusko-polských a rusko-českých projektů. Podílela se na práci autorského kolektivu etnolingvistického slovníku Славянские древности (Moskva, 1999–2012) a encyklopedického slovníku Славянская мифология (Moskva, 1995, 2. vyd. Moskva, 2002, srbský překlad Словенска митологија, Bělehrad, 2001) a je odpovědnou redaktorkou publikační řady Ústavu slavistiky Ruské akademie věd Славянский мир в третьем тысячелетии.

Účastní se na práci komise pro studium staroobřadnictví při Mezinárodním komitétu slavistů, národní komise Mezinárodní asociace pro studium jihovýchodní Evropy (AIESEE) a mezinárodní komise Mezinárodní společnosti pro etnologii a folkloristiku (SIEF).

Je členkou redakční rady odborných časopisů Славянский альманах (Moskva) a Вестник славянских культур (Moskva) a mezinárodní redakční rady časopisů Studia Slavica (Ostrava), Гласник Етнографског института САНУ (Bělehrad, 2005–2009), Etnologica Slovaca (Bratislava), Slavica Slovaca (Bratislava), Българска реч (Sofia), Езиков свят (Blagoevgrad) a Български език (Sofia).

Od roku 2004 působí na Ústavu slovanské kultury Ruské státní univerzity A. N. Kosygina v Moskvě (dříve Státní akademie slovanské kultury) jako profesorka a vedoucí katedry obecné a slovanské filologie Ústavu slovanské kultury. Připravila cykly autorských přednášek a kurzů Srovnávací gramatika slovanských jazyků, Metodika vyučování slovanských jazyků, Úvod do slovanské filologie, Folklor a etnografie slovanských národů, Vlastivěda (Bulharsko), Historie a kultura země studovaného jazyka, Zvláštnosti kultury Slovanů, Etnolingvistika a Dějiny ruské a slovanské lexikografie. Přednášela na univerzitách v Bulharsku, Slovinsku a Česku.

Karpatské tradice v balkánské perspektivě:
etnolingvistické aspekty

Карпатские традиции в балканской перспективе:
этнолингвистический аспект
Carpathian Traditions in the Balkan Perspectives: Ethnolinguistic aspects
Anna Arkaďjevna Plotnikovová, Jelena Semjonovna Uzeňovová
Překlad z ruštiny: Anna Vjačeslavovna Amelinová
Redakce českého překladu a závěr: Vítězslav Vilímek
Technická redakce: Lukáš Chrostek
Autor obálky: Pavel Konstantinovič Donskoj
Tiskárna: Polypress, s.r.o., Truhlářská 486/15, 360 17 Karlovy Vary
248 stran
Vydání první
Ostravská univerzita, Dvořákova 7, 701 03 Ostrava
Ostrava 2018

ISBN: 978-80-7599-015-0, 978-5-7576-0415-2

Informace o nabídce titulů vydaných Ostravskou univerzitou:
http://knihkupectvi.osu.cz