

Literární mystifikace, etnické mýty a jejich úloha při formování národního vědomí

sborník příspěvků
z mezinárodní konference
konané ve dnech
20. - 21. 10. 2001

**STUDIE
SLOVÁCKÉHO MUZEA
UHERSKÉ HRADIŠTĚ
6 / 2001**

Preface

*This volume contains papers presented in their initial versions at the International Conference entitled *Literary Mystifications and Ethnic Myths in European National Discourses*, which took place on 20–21 October 2001 in Uherské Hradiště the Czech Republic. The conference itself was an outcome of the two-years research work carried out by scholars from Bulgarian, Polish and Czech universities. The participants were Jan Rychlík, Professor in History at the Charles University, Prague – leader of the project, Ognyan Kovachev, Assistant-professor in Comparative Literary History at the St. Kliment Okhridski University, Sofia who proposed the topic, and Georgi Minczew, Professor in Bulgarian and Medieval Literature at the University of Lodz. They combined their efforts and diverse fields of study within the frame of *Literary Mystifications and Ethnic Identity in Slavic National Discourses*. The project traced the cultural and political impact of the literary mystification techniques on the genealogy and formation of predominantly Western and Southern Slavonic nationalist discourses. The mystification technique is a widespread phenomenon in European literature during the 18th and the 19th centuries. The research also reflected the transformations of and the disputes on the Slavic nationalist discourses in the first half of the 20th century.*

*The literary archive of the study comprised not only exemplary mystifications as *Rukopis královédvorský a zelenohorský* (Kralovedvorsky and Zelenohorsky manuscript) and *Veda Slovena* but also heterogeneous literary, historical and religious texts. They were studied in the discursive fields of History, Freedom, Patriotism, Messianism, Religious Purism, Antiquity and Language. The rise of the Slavic nationalist discourses repeats certain formation processes in the already established European nations, only in a more radical way, owing to the lack of political and cultural autonomy. This ambiguity of the simultaneous desire for identification with the totality of European values, and imposing narratives of the superiority of a separate ethnic group, was the focal point of the research. The project and the present volume hope, as well as many other recent and significant works in this field, to shed light on one of the topical enigmas in contemporary uniting Europe: the outburst of nationalism in Balkan and other former communist states.*

Obsah

G. G. Grabowicz: National Poets and National Mystifications	7
B. Zieliński: Bohater narodowy w świadomości kulturowej Słowiańszczyzny	25
O. Kovachev: <i>Veda Slovena</i> – a Bulgarian Invention of Literary Institution and Nationalist Discourse	43
A. Hranova: Nationalist Literature as a Mystifier of Folklore: The Hristo Botev Case	53
Z. S. Nenaševa: Мифы и реалии в образе чехов в российском общественном мнении (вторая половина XIX – начало XX века)	57
N. Aretov: The Myth of the Kidnapped Faith and the Bulgarian National Discourse	73
Z. Beneš: Číst Hájka	79
J. Rychlík: Bitva na Bílé hoře a mýtus o třistaleté porobě (transformace mýtu v dějinném vývoji) ..	85
L. P. Lapteva: Краледворская и Зеленогорская рукописи и их влияние на русскую литературу XIX века	95
E. Maur: Kult hor v českém národním mýtu	101
P. Karagjozov: Slovanští světci a obrození – Kult <i>jazyka mlčení</i> v Čechách	111
D. Ajdacić: Словенске идеје у мистификацијама фолклора 19. века	119
N. Chernokozhev: „Сердар” Григора Парличева – между мифом и мистификацией	123
A. L. Toporkov: Мистификации и фальсификации в публикациях восточнославянского фольклора 1830–1850-х годов	127
Z. Vanovičová: Genius loci – genius personae: Topoľčianky (Tomáš Garrigue Masaryk na Slovensku II.)	135

National Poets and National Mystifications

GEORGE G. GRABOWICZ

1. THE "NATIONAL POET" (The Cases of Mickiewicz, Pushkin and Shevchenko)

The material subsumed under the topic of the “national poet” involves several important and interconnected areas of study: intellectual and literary history, canon formation and reception theory, and that broad field of social and culture studies that deals with collective and symbolic representations, with collective memory, and with myth and myth-making.¹ Although each of these subsets has a voluminous background literature, an overarching and synthesizing approach to the subject at hand, one that would consider the various disciplinary foci, still seems to be lacking. An interdisciplinary focus, of course, invariably presents its own special challenges, but the matter is complicated by the fact that, apparently by default, the topic has been left to literary historians, and in the main to those who in today’s idiom would be labelled “nationalist.” Whatever the other ramifications, it is particularly evident that the discourse surrounding “the national poet” is somehow immanently autarchic—and this applies as well to recent scholarship that is not avowedly nationalistic, such as, for example, western slavistics. The traditional national scholarship, generated as it is by the symbolic-collective sense of, and social need for asserting identity, is, understandably, predisposed or indeed programmed to look inward and to keep what is outside at bay or at least out of focus. The non-national scholarship (to take again the case of western slavistics) may not be explicitly so programmed, but the power of inertia and the authority of the “native” tradition, and the unconscious tendency to imitate it and be tutored by it, may work just as effectively at maintaining a selective, nation-centered perspective. In a word, the comparative focus, that contextualization that is essential for seeing the phenomenon clearly and analytically has been largely absent. And it is a structured absence. In every national tradition the attention paid to the national poet has been immense and continuous, but it is precisely the comparative discussion that has been lacking—and made all the more obvious by the fact that the neighboring cultural, historical, and typological models have been so close at hand.

*

Is the paradigm itself, however, universal or particular? Does every literature, in effect, every society or nation, have its “national poet”? At first glance it seems apparent that while the notion and the historiographic topos of “national poet” is extremely wide spread—from Iceland to Australia, from Malta to literature written in Hebrew in 19th century Russia—it is not unequivocally universal. France, for example, seems to be lacking a consensus on this issue. (When pressed on the point of who is the French national poet, André Gide reportedly said: “Victor Hugo, hélas.” The qualification is telling.) Something similar obtains in American literature: most knowledgeable respondents would suggest Walt Whitman, but there is no solid consensus. Presumably a similar situation obtains in Canada, where the distinction between anglophone and francophone communities, and beyond that the official doctrine of multiculturalism, would presumably dictate the absence of such a consensus. The same would appear to apply to Belgium. And indeed we would intuitively assume

that this would be the case for most if not all federal multiethnic states (like former Yugoslavia or former Czechoslovakia). In some cases, as in Dutch literature, the central, most esteemed writer may be a prose writer or dramatist, but not a poet. That, too, may be significant for the kind of relationship, or “social contract,” that exists between the canonized writer and his audience. In some cases, as in Australia, the “national poet” may be only a simulacrum, indeed an elaborate hoax.²

The absence of universality does not, of course, preclude the need to discern patterns and regularities, and to identify the enabling (if not unequivocally “essential”) features. One may postulate that as a rule (exceptions do exist) the “national poet” is a function of pre-Romantic, and then, with greater intensity, of Romantic poetics and with it a historical nexus where the given society or nation creates or canonizes its “national poet” in the process of crystallizing or reformulating its own identity. This pattern is most obvious in the Slavic countries, but it also applies to nations with seemingly stable identity. As recent research has demonstrated, the canonization of Shakespeare as the English national poet coincides both with the political unrest at the end of the 17th century and in turn draws on the manifest period of crisis of Shakespeare’s own time.

In short, the notion of “national poet” has its own historicity. Roughly speaking its origins lie in the Enlightenment, and in such allied notions as the natural man and the noble savage, in *Genius* and *genius loci*, in the search for the modern day equivalent of Homer, in the deeply rooted values of classicist poetics where the epic is seen as the preeminent genre, the mode in which the voice of the collective is articulated, and, not least of all, the belief in the special and yet untapped creative energy of the primitive. I will return to this in my discussion of Ossian.

In the Romantic period proper, the role of the poet as bard is strongly adumbrated by the social, political and psychological features of the Byronic model. To speak of it as influence or fashion is to underestimate its impact: for continental Europe (England, of course, is an exception—one can hardly be a prophet in one’s own country), it becomes for a time *the* essential model, and its fusion of political dissent and indeed involvement in the liberation struggle, of acerbic social criticism, the sense of personal mystery and of some dark *fatum* hanging over one’s life, and, not least of all, esthetic subtlety and indeed a refined dandyism become the new paradigm. While some features may change and emphases may be modulated, the Byronic image becomes iconic, certainly for the poets I should like to focus on here. For Mickiewicz—as reflected both in his early poetry and his early visual portrayals, his portraits—this is a basic frame of reference. The same is true for Pushkin—despite, and indeed precisely because he also thematizes the Byronic icon (and himself within it) and subjects it to that very irony that is part and parcel of the Byronic legacy. Even Shevchenko, who on the surface, i.e., in light of his own self-portrayals and his subsequent iconic portrayal in the general reception as a poet of the common people, a *kobzar* or folk minstrel, would seem distant from this model, is also firmly within its legacy, particularly its essential components of political and social rebellion and a dark *fatum* or curse hanging over the poet.

In effect, the transition from the model of Byronic poet to that of national poet involves a massive conflation of the literary and cultural with the social and political contexts. In each of the societies in question—the Polish, the Russian and the Ukrainian—the social and political conditions are so propitious, and the need for a reconfiguration and restating of national identity so overwhelming, that the respective poet, having already achieved unparalleled prominence during his lifetime, becomes shortly after his death an unchallenged culture hero, and by the end of the century *the* national icon. One can say without exaggeration (and massive bibliographies attest to this) that for each of their respective nations/societies Mickiewicz, Pushkin and Shevchenko, moving through largely analogous

stages of apotheosis (of Bard, Martyr, and Prophet), become massive cult figures, the very epitomes of the national spirit, deified heroes in the secular religion of each of these societies.

A final preliminary issue concerns the functional equivalence of the various designations or names for the given national poet within his particular national tradition. In other words, we will assume at the outset, that the designation of *wieszcz* for Mickiewicz, or *kobzar* (Bard) for Shevchenko (for Pushkin the term “national poet,” *nacional’nyj poet*, was applied still during his lifetime) are essentially equivalent. It will become apparent, however, that there are numerous subtleties and nuances here, that in the respective (often interconnected) receptions implicit hierarchies are at work, that, for example, as a “narodnyj poet” (in various instances of the Russian, but also the early Ukrainian Reception, Shevchenko may be seen as indeed the Ukrainian national (or rather “popular” or “people’s”) poet, but not thereby the equivalent of a Mickiewicz or Pushkin—presumably the “true” or “valid” national poets.³ Ultimately, the notion and paradigm of “national poet” is part of the cultural and political discourse of the given group, and that, of course, must also factor in moments of social and political status and differentiation within it.

*

Although it is evident from the preceding that an essentialist and metaphysical reading of each poet and his national role—in effect, the belief that his sublime prominence is due to the fact that he incarnates the voice and thus spirit of the nation—is hardly adequate as a critical or historiographic notion (and is indeed merely a recapitulation of some basic Romantic premises), the matter may be put even more directly: the national poet is made, not born. The national poet—as can be demonstrated in each of our three cases—is a product of a process of reception, with altogether clearly discernible stages and players in the process, with social forces at work that are large and awesome, but clearly subject to analysis. The prominent role that teleological thinking plays here, the idea that these poets were preternaturally fated to assume their respective roles, the belief that theirs is an organic and essential manifestation of the national ethos are all largely unconscious, but highly determined and coded facets of the overall reception process—all resonating within the given social context.

This, of course, is not to imply that the actual creative output, the *oeuvre* of the poet is somehow of secondary importance in the process of his canonization; on the contrary, it is the very core of the process. On the one hand, the very choice of thematic focus—Mickiewicz’s *Pan Tadeusz*, Pushkin’s *Boris Godunov*, Shevchenko’s *Hajdamaky*, to point only to a central narrative in each poet’s canon—is such that it looks unerringly to the key moments in the nation’s experience and ethos and in so doing lays a powerful claim to speak in the name of the entire collective, of the nation itself. While examples abound, Shevchenko’s major political poem, “The Epistle” (1845) may serve as a paradigmatic case. Its subtitle, “To my Dead, Living and Still Unborn Countrymen, Both in Ukraine and Outside of it,” manifestly lays claim to an ineffable bond with the collective, a bond (later developed with many nuances in the overall corpus of his poetry) that transcends time and place and is of the order of a sacred trust and mission. The same is true of the others. Already in *Konrad Wallenrod* (1828), through his eponymous hero, Mickiewicz was laying claim to being (albeit still in masked and Byronic guise) a secret leader of, and martyr to the nation’s cause. In *Forefather’s Eve Pt. III* (1832) the revelation of the poet/hero—through his symbolic second birth and rechristening as Konrad—and his claim to representation of, and spiritual leadership over the nation is given as high and tragic psychodrama. The identification of poet and nation is given with utter directness: “I and the fatherland are one./ I am called Million—because for millions/ I love and suffer torments”. In the *Books of the Polish Nation and Polish Pilgrimage* (1832), a brochure that was both symbolically and literally intended as a catechism for the Polish emigration, and for Poland itself, the role of

speaking to and instructing the nation is amplified both by the Biblical diction and stance and the messianic doctrine it conveys, a doctrine in which the chosen, preternatural role of the Poet-Prophet is paramount.⁴ Finally, even in *Pan Tadeusz*, which functions, as I have argued earlier, as an epitaph for the poet—even while it assumes the grandiose dimensions of a national epos—the poet’s bond and identification with the nation is everpresent.⁵ It is continued, of course, in Mickiewicz’s subsequent activities, especially his lectures on Slavic literature at the Collège de France, and it becomes the centerpiece and the central truth of his reception.

Pushkin’s self-inscription into the collective consciousness, his assumption of spiritual leadership and ultimately the mantle of prophecy follows an analogous path, although it is also moulded by his biographical circumstances and the literary discourse of his society, particularly its salon culture and the overarching importance it places on distance, irony and wit. Still, the bardic, “national” stance is assumed at a very early stage, for example in “Freedom, an Ode” (1818) where the twenty year old poet already speaks to his nation and its recent history as both a contemplative seer (echoing the “poetry of the North” and its echoes of Ossian) and indeed (in the spirit of Shelley’s dictum) as the nation’s unacknowledged lawgiver. In the poetry that follows, the light and playful and ironic is continually matched—whether in echoes of the Decembrist uprising and works written to the Tsar himself⁶, in comments on Russia’s colonization of the Caucasus (the ending of the “Prisoner of the Caucasus”), his comments on the Polish uprising of 1831, his historical works, particularly “Poltava,”—by a stance that implicitly arrogates to the poet the role of speaking in the name of Russia itself. The examples are numerous and the poetics subtle, and the topic clearly requires closer attention. As with Mickiewicz and Shevchenko, Pushkin also overtly assumes the diction and iconic role of prophecy.

*

The matter may be put more directly: not only do the poets in question address their societies and their respective collective experiences through a broad thematic range, and by prioritizing history and the central social and political issues “ideologically” and formally substantiate their claim to a “personal,” intimate, “one-to-one,” indeed coterminous and indissolubly linked relationship with the nation’s experience, they also directly inscribe, indeed “program” their reception. At issue is what I have been calling symbolic autobiography.⁷

Most generally, the sense of symbolic autobiography involves not so much the writer’s readiness to reveal key moments of his internal and hidden life as to endow them with both narrative extension and a certain narrative autonomy, and in particular to thematize them. In the case of Mickiewicz, Pushkin and Shevchenko, this thematization is precisely in the direction of the poet as Bard, and then, with ever greater intensity, of the poet as preternaturally chosen, indeed a transcendent, sacred, poet-prophet. Along with self-reflection and self-consciousness, what defines symbolic autobiography and gives it its peculiar resonance is not the autobiographical moment, or event, or detail as such (for this is contingent even in “straight” or traditional, or avowedly veristic autobiography), but precisely its symbolic component, its encoding. In Shevchenko, who along with Mickiewicz provides a paradigmatic instance of symbolic autobiography, this encoding conforms to the basic structures of his mythopoesis and involves such key moments as the conflation of the fate of the poet/kobzar with the fate of the nation (whereby his trials recapitulate those of the collective), the patterning of his life (the symbolic biography) in terms of the movement between and thus recapitulation of the antipodes of *communitas* and structure, and, specifically in his case, the enabling, reciprocal relationship between the poet as sinner and prophet.⁸

In effect, in each of our cases the poet perceives and intuitively grasps both the “poetics” (i.e., dominant “ideology,” values, collective anxieties and memory, mythologems and so on) of

his society and his own power or “chosenness” (and, as Harold Bloom has argued, a strong poet is ever ready to affirm his chosenness⁹—and that would appear to be axiomatic for the “national poet”) and by articulating a symbolic (at times only implicit or fragmentary) master narrative that conflates his life and that of the collective provides the blueprint for his subsequent reception. Imperceptibly he leads the reader and then the critic to accept a new script and with it a new unprecedented and unique role for the author. The process, of course, is synergistic and depends on very early, unequivocal validation, which in the case of all three poets is biographically attested. (In the case of Mickiewicz fate herself provided for the fact that he was born on Christmas Eve; his parents continued the pattern by calling him Adam; the sense of chosenness was encoded rather early it would seem.) The process of such grandiose self-identification is also extremely risky. Misjudging one’s power—and the poetics of reception, and the social code involved—opens up the risk of ridicule. But great achievement is always contingent on great risk. Characteristically, too, all three poets find subtle means, primarily through the use of irony, self-irony and masking to deflect and control the risk involved. That sense of risk is also communicated to the audience and thus contributes to the expectations and the aura of success and chosenness that is generated by the poet and that in time becomes its own teleology, in effect, a self-fulfilling prophecy.

On the personal, psychological level the readiness to take risks, to dare, is common, as the biographical evidence shows, to all three poets, although it is most often discussed in connection with Pushkin and his predilection for duels and ultimately his death in one. In purely literary terms, it is most revealing that all three poets project this sense of risk-taking and challenging their audience (which are two sides of the same coin) by engaging in unprecedented formal innovation within their respective literary traditions and in the literary craft as such. In short, the claim to chosenness must be substantiated from the outset—although it is also clear that the full extent of the poet’s esthetic achievement and the challenge he poses becomes apparent only to subsequent generations.

*

Along with the psychological encoding and the esthetic and formal innovation, a central moment is that of discursive fit. In each case the poet unerringly recognizes and develops that discursive mode which is central to his society, which resonates with its collective sense of self *and* its mode of dealing with that sense. This, too, of course, is a synergistic process; and it may indeed seem tautologous or even banal i.e., signalling more or less that “the poet talks to his audience in a language it will understand.” But the point, I believe, is important. For in the historical and existential sense the “national poet” is tantamount to, or basically comprehensible only within the “national discourse.” (It refers back to my earlier point that in the absence of such an enabling discourse the paradigm itself does not arise—as witnessed by those literatures where there is no “slot” for “national poet.”) In the case of Poland, Mickiewicz as national poet, as *wieszcz*, is fully comprehensible only if one also factors in the powerful role of Polish Romantic messianism—which he himself, of course, was the first to articulate and generate, but which extends beyond him. The fact that his pre-eminence was challenged by the other great Polish Romantic poet, Juliusz Słowacki, who also claimed to be a *wieszcz*, and that later Zygmunt Krasiński attempted to further expand the idea by proposing himself as a third *wieszcz*, indeed a synthesis (to Mickiewicz’s thesis and Słowacki’s antithesis), suggests that in the given discourse the idea of the national poet and the concrete person who occupies the role were indeed distinct. Krasiński’s ultimate failure in inscribing his theory of “three *wieszcz’s*” into the collective consciousness also suggests that in the reception process the ideological discourse cannot ignore the esthetic factor and that the options for manipulation are circumscribed.

Analogously to Mickiewicz, Shevchenko both incribes his sense of millenarian populism on the Ukrainian public and resonates with its pre-existent variant. As national poet, as

the “father of the nation,” he can hardly be understood outside of that paradigm. But here again, he is not coterminous with it. He is also a product of a process of reception and a nexus of other paradigms—slavophile, Herderian-essentialist-“folkist,” “all-Russian” federalist, proto-nationalist and so on—which have been in a dynamic state of flux since his canonization as national martyr still during his lifetime, and as national prophet immediately after his death. Already in 1876, in a lengthy article on “Shevchenko, the Ukrainophiles and Socialism,” the eminent Ukrainian (and all-Russian) scholar and political theorist Mykhajlo Drahomanov, a political dissident in Geneva, speaks of the various mutually exclusive and contradictory socio-political interpretations of Shevchenko within Ukrainian society—all of which, however, implicitly accept and celebrate the “national poet.” Drahomanov’s rueful and ironic conclusion: “Such is always the case with prophets.”¹⁰

A similar plurality of interpretations—all still subsumed by the overarching paradigm of “national poet”—is equally apparent in the respective receptions of Mickiewicz and Pushkin. The case of the latter is particularly revealing for the way in which it shows how the “national poet” functions and thrives not only in nations/societies which, like the Polish and Ukrainian, are undergoing profound political crisis (both, after all, project the “national poet” as an antidote to political subjugation and as a symbol of and a strategy for attaining independence), but also in a society that is attempting to come to grips with its imperial sense of self and at the same time accommodate the stirrings of nationalism (a process which still has not played itself out in Russia). For his part, Pushkin inscribes himself into the surrounding imperial discourse, at times with apparent fervor (cf. the final coda of the already mentioned “Prisoner of the Caucasus,” or “To the Slanderers of Russia,” or “Poltava”) while at the same drawing important nuances and focusing on the crushing, even malevolent side of the cause of empire (paradigmatically in “The Bronze Horseman,” but also in “The Captain’s Daughter” and most strikingly in his late lyrics that anticipate and all but predict his death).

What is most striking in the Pushkin reception, however, and an instance that does set it apart from the analogous Mickiewicz and Shevchenko phenomena, is that a distinct turning point in that reception can be identified. For in a real sense Pushkin began as a rather unlikely candidate for “national poet”: his imbeddedness in the elite, salon culture of the day, his irony, lightness and wit, his predilection for parody, his programmatic aristocratism, eroticism and dandyism¹¹—and all this in the face of the fact that in Russian culture the notion of “nation” was, as in most other Slavic cultures, often blurred with the “narod,” i.e., “the people”—did not augur well for his future canonization. The need for a culture hero clearly took precedence, however, and his death in a duel was immediately transformed into martyrdom in the collective public opinion of the intelligentsia—which itself occupied the ambiguous role (echoing that of Pushkin himself) of being both dependent on and politically dissident to the state. But the defining moment was the Pushkin celebration of 1880, particularly the culminating speech by Dostojevsky in which he inscribes Pushkin into a new, messianic Russian nationalism and takes what was long bemoaned by Russian critics as Russia’s weakness, i.e., her derivativeness, her imitativeness, and on the basis of Pushkin’s perceived openness to all cultures and models now recasts it as the very essence of his and her greatness—and universalism.¹² As much as this may be a “hijacking” of the historical Pushkin, it is emblematic of the way in which the “national poet” functions as a mirror, indeed a protean force, for the societal needs that drive all literary reception and with it the still barely examined processes of collective identity formation and myth-making.

2. NATIONAL POETS AS MYSTIFICATIONS

The seeds of mystification—taken here most basically as a conscious substitution of the false or the virtual for the real and authentic, and as the manipulation and exploitation of a collective need for a personally, voluntaristically interpreted “higher” (national) end—are already implicit in the national poet’s symbolic self-designation. When the poet portrays himself as coterminous or indeed identical with the collective, the nation (Mickiewicz’s “I am million...” and numerous analogous formulations by Pushkin and Shevchenko) he is on the one hand skirting ego-inflation (which becomes all too palpable and unappealing when lesser poets attempt to cast themselves in this guise) and on the other—speaking from the objective, rational perspective—engaging in a form of Romantic mystification. (The very notion of “national poet” is, of course, largely if not exclusively a product of Romantic poetics.) More concretely, aspects of mystification can be seen as inhering in the very process of reception, in the sociology of the poet’s canonization. It is more than apparent that in many of his hypostases Pushkin—the dandy, the esthete, the casanova, the friend-of-the-Decembrists-who-just-managed-not-to-get-involved, the Kamerjunker and court poet, bred from the time of the Lycee to be faithful servant to the Monarch—was not a likely candidate for the exalted post of national poet. But given the enabling moments noted above, and, above all, the transfiguring topos of martyrdom, the process of canonization is primed and then becomes inexorable.¹³ And all these potentially “disqualifying” moments are simply swept under the rug. Moreover, in high canonic, i.e., “patriotic” discourse it becomes bad form merely to mention them. Even the most sympathetic, indeed loving discussion of the national bard that touches upon some of these issues, as for example, Tertz’s *Progulki z Pushkinym* can raise a storm of protest.

The same, of course, can be said of Mickiewicz and Shevchenko: the issue, after all, is systemic, not particular. In the case of Mickiewicz we have the curious instance of a self-avowed national *wieszcz*, who also implicitly casts himself as a leader of and sufferer for the national cause (viz. Konrad Wallenrod) who not only draws on an official government stipend after leaving Russia, but when the hour of greatest national crisis arrives—the November 1830 uprising—cannot tear himself away from his Russian aristocratic friends in Rome and dallies there for months; by a circuitous route he manages to get only as far as Poznań, but by then the uprising is over. He joins the retreating patriots and becomes one of the emigres. He writes his best works—*Dziady III*, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* and then *Pan Tadeusz* and for many in the emigration becomes a spiritual leader. While some remember his absence at the crucial moment their scepticism is overshadowed by the role of *wieszcz* he seems destined to play, i.e., which society in the main has already accepted. After his death and apotheosis in the reception these real life ambivalences recede even further into the shadows—even in the critical, scholarly discourse. The role of national bard simply cannot tolerate them, and this role—to assert the national cause¹⁴—is clearly more resonant and functional than any ambiguity or scepticism.

Though it may appear surprising to some, similar ambivalence can be found in Shevchenko—it cannot but be there. (And it is not the issue of sexual or gender ambivalence which has recently so exercised the traditionalist critics.) To put it most succinctly, it is the presence in his total corpus of what I have called a duality, of “unadjusted” and “adjusted” literary stances, values and personae which express themselves on both sides of the Ukrainian/Russian linguistic (and cultural) divide, i.e., not only in the fact that he writes his poetry mostly in Ukrainian and his prose in Russian, but that the feelings and values expressed therein are remarkably distinct, centering as they do on a Romantic metaphysics of passionate revolt in the Ukrainian poetry and controlled irony and distance in the Russian prose.¹⁵ To the extent that Shevchenko is organically integrated into both the patriotic and

proto-dissident Ukrainian society and the Imperial all-Russian one, and functions exceedingly well within both, he is—according to the topos of the national poet *in the Ukrainian context*, i.e., as the *kobzar* that he himself projects—a hybrid. Indeed, in this Ukrainian-cum-Russianness he is an ambivalent and thus an impure figure, and the subsequent *popular* reception, to this day, must turn a blind eye towards it. (In his own day Shevchenko, with wit and conscious irony, concealed it with the peasant hat and coat he wore over his black tie and tails when in Petersburg society.)

In short, the paradigm of national poet is totalizing and essentialist—and as all such symbolic evocations of the sacred it simply must distance and conceal the “out of frame” real-life material. *From an objectivist point of view the paradigm is itself a mystification.* The best evidence for this are the structured absences of the historical record I have just touched upon: in the literary scholarship in question they have seldom if ever been an area of investigation. Only now is a more searching, deconstructive focus being given to Mickiewicz—and this reflects far-reaching changes in Polish society. In contrast, Russian and Ukrainian society is still in each case highly resistant to such revisionism, and attempts in that direction are few and far-between.

3. “NATIONAL MYSTIFICATIONS”

The mystifications we shall discuss here can be seen as the obverse, the shadow side of the drive to canonize the “national poet” or hero and to create the realm of the sacred. I am drawing a sharp distinction here between run-of-the-mill mystifications and *national* mystifications. In his study of *Les Grandes Mystifications Littéraires* (1911) Augustin Thierry provides only one which falls in the category I would designate as *national mystification*—Macpherson’s Ossian. Of the others, some may still be remembered or studied (Thomas Chatterton’s creation of Thomas Rowley, for example, or Prosper Merimee’s Guzla), but most of these personal or local mystification are now altogether forgotten, or known only to specialists. The difference between them and the “national” ones is far reaching.

My focus here will be on several texts, their creation and reception: Macpherson’s Ossian; the *Igor Tale*, Václav Hanka’s *Rukopisy královédvorský a zelenohorský*, Elias Lönnrot’s *Kalevala*, the Finnish national epos, and the *Book of Vles*. Each of these texts carries with it a large body of secondary texts: analyses, polemics and so on and each could easily serve as a separate topic in its own right; the following is thus only a preliminary, and necessarily selective statement of the problem.

*

Ossian

The paradigmatic and preeminent instance is the very first. In the late 1750s James Macpherson, who was only in his early twenties, but who had already published some sentimental-gothic poetry that had elicited little notice was commissioned by the literary guru of Edinburgh, Hugh Blair to collect Gaelic folklore. (A major focus of the Scottish Enlightenment’s interest in classicism and the place of Homer in letters was precisely the “relationship between primitive society and genius”.)¹⁶ In 1760 Macpherson published in Edinburgh the first fruits of his labors—a slim collection entitled “Fragments of Ancient Poetry Collected in the Highlands of Scotland and Translated from the Galic or Erse language.” In this first edition his name—as “translator”—does not even appear on the title page; the preface, claiming that these fragments are but small pieces of a larger epic and that they undoubtedly can be ascribed to the ancient Bards, was written by Blair. Their success was instantaneous—although almost from the beginning doubts were also raised about their authenticity. A second edition followed a few months later. In 1761, after another

expedition to discover the full epic reach of this poetry, Macpherson published *Fingal, an Ancient Epic Poem* and in 1763 another epic poem, *Temora*. Collectively they constitute the Poems of Ossian. Many later editions followed.

In Scotland the enthusiasm for Ossian was, understandably, great. In the aftermath of the political defeat of 1745 and Scotland's absorption by England it was seen as an essential vindication of Scottish honor, dignity, antiquity and identity. Not all Scotsmen were so persuaded—a major sceptic was the philosopher David Hume. The most steadfast critic was Dr. Samuel Johnson who suspected a forgery from the outset and in 1773 even undertook a journey into the Highlands to personally investigate the oral sources. He was categorical in his judgement on the authenticity of Ossian: "...my opinion of the poems of Ossian is already discovered. I believe they never existed in any other form than that we have seen." And caustic as to the Scottish reception: "they are seduced," he wrote "by their fondness for their supposed ancestors. A scotchman must be a sturdy moralist who does not love Scotland better than the truth..."¹⁷

In fact, Macpherson was never able to show the Gaelic sources from which he had purportedly translated: either the manuscripts or the oral sources. The Gaelic Ossian was finally published in 1805 (in three volumes) — almost ten years after Macpherson's death — and apparently did raise his credibility again; but modern scholarship has shown it to be a translation of Macpherson's English Ossian.¹⁸

And yet the manifest historical effect was quite different. Translations of Ossian—German, French, Italian, Russian and other—created a whole new poetics—of pre-Romanticism, of the power and aura of the poetry of the North, of the already noted fusion of genius and the primitive, and most of all of the implicit value and validity of national literatures and national identity. For all of Dr. Johnson's reliance on reason—and his opposition was perhaps above all based on his rejection *from a classicist perspective* of the murky and the gothic in this poetry—Ossian heralded a new Romantic poetics. The list of those who were drawn into its orbit (if for some only temporarily) as translators, imitators, or outspoken admirers is impressive: Herder, Goethe, Schiller, Bürger and Klopstock, Horace Walpole, Byron, Sir Walter Scott, Coleridge, Keats, Wordsworth, Shelley and Tennyson, Karamzin, Kapnist, Gnedich, Derzhavin, Batiushkov, Pushkin and Baratynskij, Marquis de Saint-Simon, Arnault, Chateaubriand and Mdm de Stael. Napoleon, it is said, took the eight volume Italian translation of Ossian with him on his campaigns and wrote that it "...contains the purest and most animating principles and examples of true honor, courage and discipline and all the heroic virtues that can possibly exist."¹⁹

That Ossian was soon exposed as a mystification did not become an impediment to the success of the mythologem and its transformation into a touchstone of Romantic poetics. Even after the fact of Macpherson's authorship became incontrovertible, Herder, the philosopher of nationalism and the father of the seminal paradigm of the *Volk*, the *narod*, remained an essential supporter of the Ossianic concept. In Scotland there always remained a warm spot for Ossian and Macpherson—to this day. But this was not only a Scottish tradition. Hazlitt—an important critic—puts Ossian—not Macpherson—in the ranks of Shakespeare, the Bible and Dante—"a feeling and a name that cannot be destroyed."²⁰ Mathew Arnold—a seminal critic—puts it even more strongly:

Make the part that is forged, modern, tawdry, spurious, in the book as large as you please; strip Scotland, if you like, of every feather of borrowed plumes which on the strength of Macpherson's *Ossian* she may have stolen, there will still be left in the book a residue with the very soul of Celtic genius in it, and which has the proud distinction of having brought the Celtic genius into contact with the nations of modern Europe, and enriched all our poetry for it.²¹

This, in a nutshell, is the operation of the myth—the evocation of the spirit of the place, the *genius loci* and the collective that transcends reason and indeed mere literary authenticity. And indeed has its own entirely separate afterlife. More to our purpose, it highlights the—undoubtedly for some—uncomfortably close proximity of the idea of national poet—and the underlying ideas of Genius, national identity and the national literature that is its voice—to the practice and the “national sanctioning,” so to speak, of literary mystifications. Ossian, characteristically created *ad maiorem gloriam nationis*, becomes the paradigm that was fated to be repeated, over and over.

*

The Igor Tale

Perhaps the first direct legacy or reincarnation of Ossian, precisely as a mystified i.e., putatively original/authentic text, and not as adaptation or translation, is none other than the *Slovo o polku Igoreve*, the *Igor Tale*, which is now the subject of a new, highly detailed and persuasive study by Edward Keenan²². In his earlier study Andre Mazon gives ample insightful analysis to the Ossianic tenor, the background, the mood and feel of the *Slovo*; and as Keenan (and Mazon and Schamschula) note the first references to the *Igor Tale* appear in Russia in the 1790's—at the very height of the Ossian vevor there (and in Europe in general). But this similarity, in fact, was observed earlier. As noted by Ju. D. Levin, in his impressive but not quite comprehensive overview of Ossian in Russian literature, in 1834, when it became apparent that Ossian was a mystification, there appeared in the journal *Biblioteka dlja chtenija* a critical note (probably written by O. I. Senkovsky) saying that: “As to the *Igor Tale* we strongly suspect a mystification: it has the strong aura of Ossian; its phrases are literally cut from Macpherson's cloth.”²³ Levin goes on to decry this “negative” side to the palpable typological similarity between Ossian and the *Igor Tale*—something he clearly cannot find in himself to admit let alone analyze; and this lacuna is the single greatest weakness of his work. For us, however, the juxtaposition of not so much the texts as their receptions serves to highlight some central features in the mystification syndrome we are addressing. Apart from the similarities in poetics, and the absence of any actual source manuscript (the original of the *Igor Tale*, as we know, conveniently burned in the 1812 fire in Moscow), there is another echo of Ossian, and that is the way in which authentic texts antecedent to the forgery are now debunked as derivative of the forged—putatively older—text. As Cogan had said: “When the originals, which he (Macpherson) himself had used were presented as evidence of his inaccuracy, he denounced them as spurious fifteenth-century Irish versions of his third-century poems.”²⁴

Something analogous occurred with the *Zadonshchina*, which came to be seen as derivative or secondary to the *Igor Tale*. (One can be thankful, however, that unlike the case with Gaelic studies the collection of old Russian texts was not apparently impeded.)

Unlike Ossian, however, the *Igor Tale*, was not unmasked and indeed became an official national epos, the very icon of Russian antiquity, dignity and statehood. (Given the political pecking order, the Ukrainian and Belarusian claims to it were always peripheral to those of the older brother.) As such it became part of the national self-image and revisions to this image were not anticipated. And this is where the mystification bares itself in a manner much more striking than with the topos of the national poet. In short, it corroded the scholarly establishment, the very workings of scholarship. As seen most dramatically in the epistolary trail of D. S. Lixachev's campaign against A. A. Zimin²⁵, it became an issue not of an impartial search for the truth, but of a vendetta and a project to suppress heretical thought. To this day in Russian and Ukrainian scholarship—one need not even mention the text-books—it is virtually impossible to find a single reference to Mazon or Schamschula or

Keenan. It is as if the doubters and their closely reasoned arguments never existed. Scholarship has been reduced to ritual and dogma, and—as witnessed by a recent study by a certain Borys Jatsenko which provides nothing less than a paleographic recreation of the original text—to its own parodic parthenogenesis.²⁶

*

The Czech Manuscripts

The Královédvorský manuscript “discovered” by Václav Hanka in 1817 and the Zelenohorský manuscript (both: RKZ) are another reincarnation of Ossian—this time through the direct midwifery of Herder and with a curious paleographic twist: this time the manuscripts were there, and they were certainly old, but something was off nonetheless. From the first, such eminent scholars as Josef Dobrovský were suspicious—although many others—Safarik, Palacký, Tomek and others were enthusiastic supporters. In time more and more questions were raised and the issue became transformed into one of German detractors and Czech defenders.

One need not recapitulate the excellent chronology of the debates on the Czech manuscripts prepared by Jozef Kočí.²⁷ Before turning to the central issue of their debunking by Jan Gebauer and Thomas Masaryk, however, one should note that in the preceding decades the RKZ become the very touchstone of Czech patriotism; to question them was to hedge on one’s patriotism and risk national ostracism; as Kočí puts it, “the RKZ became explosive national-ideological material”; the only response to growing (German) scholarly and philological critical scrutiny was to charge that it all was nothing but an anti-Czech bias.²⁸

A profound reversal came with the work of the leading philologist Jan Gebauer who in 1886 showed that linguistically the RKZ were a forgery and called for further paleographical and chemical analyses.²⁹ For the philosopher and future president of Czechoslovakia, Thomas Masaryk, who introduced Gebauer’s article in his journal *Athenaeum*, the issue touched the very basis and future of the Czech national cause.³⁰ For Masaryk, as reflected in various writings as well as in his correspondence, particularly with the eminent Slavist Vatroslav Jagić, the basic issue was that the national cause could not be based on falsehood and self-deception, nor subordinate to the tyranny of self-styled patriots and opportunists and their threat to ostracise the heterodox; for him as for Gebauer the RKZ problem had to be decided *within the Czech community*—not by others; the very dignity of the nation demanded that it be faced squarely and the mystification admitted and put behind them.³¹

To be sure, this did not end the debates; they continued to the 20th century and indeed last to this day. In the interwar period especially there were various attempts to revive them—and indeed aid came from other countries, e.g. Polish traditionalists. But in time the Czech scholarly establishment came entirely over to Gebauer’s and Masaryk’s side: the RKZ is now authoritatively seen as a forgery.³²

What is most telling for our purpose, however, is that even while the defense of the RKZ had become the prime example of national duty and defense of national honor—and was indeed “authenticated” by the “father of the nation,” František Palacký³³—the mystification was largely reversed. The national discourse, led by the scholarly establishment—albeit with great polemics and over a very long time—found the strength to affect revision and demystification.

*

The Kalevala

In 1950 the American folklorist Richard M. Dorson coined the term *fakelore*, which he later developed in his 1976 book *Folklore and Fakelore*. By “*fakelore*” he meant “the presentation of spurious and synthetic writings under the claim that they are genuine folklore: ‘These productions,’ he argues, ‘are not collected in the field but are rewritten from earlier literary and journalistic sources in an endless chain of regurgitation, or they may even be made out of whole cloth, as in the case of several of the ‘folk heroes’ written up in the image of Paul Bunyan...’”³⁴ This is also the very tactic applied by the Grimm brothers to *Kinder* and *Haus Marchen* (1812; 1819)—with later editions showing much embellishment, reworking, adaptation, and falsification of data about informants; all the while, however, they are all presented as pure, authentic oral tradition.³⁵

The problem arises with special intensity with the *Kalevala*. There is, of course, a genuine difficulty in placing a universally esteemed and highly esthetic work, the acknowledged voice of the Finnish people in the category of mystifications; it skirts the edge of political incorrectness. But such a formulation also sharply highlights the problems involved.

In 1828 Elias Lönnrot, a medical doctor, but with an abiding interest in folklore and the classics begins his folklore research and collection in Finnish Karelia. In 1832 with other like minded friends he established the Finnish Literary Society and already in August, 1833, he writes the Society of the need to collect and arrange the various materials so that all the heroes (Vainamoinen, Ilmarinen, Lemminkäinen) could be joined in one overarching work—i.e. an epic poem.

The fruit of his labor was not long in coming. Lönnrot first published the *Old Kalevala* in 1835, (12 poems, 12,000 lines). Much later, in 1849, there appeared the *New Kalevala* (50 poems, 22,700 lines) now compiled and unified into an epic, an epic now presented as a national epos—presumably preexisting in the past and now restored to its original unity by Lönnrot. Significantly, the epic model was uppermost in his mind: during this process “he wrote friends that he would not quit until he could match half of Homer and that he hoped that future generations would value the Finnish epic as highly as the Gothic peoples esteemed the Edda and the Romans ‘if not quite Homer than at least Hesiod’.”³⁶

As described by Wilson, the problem lies not so much in the fact that Lönnrot combined individual songs into one epic whole, but that the individual songs are themselves synthesized, created:

In brief, his method was to take the variant of a narrative poem he liked and to fill it out by drawing lines from other poems, sometimes from other variants of the same poem, sometimes from separate narratives, and sometimes even from a different type of poem—lyrical poems, incantations, wedding lays. Then, because the lines of his completed text had been collected from different regions, he would normalize the language, smoothing out the dialect features of the separate lines. The result was a poem perhaps more esthetically satisfying but one which by modern standards could not be called an authentic folk creation.³⁷

The work, in short is more like a cento, a pastiche, than a folk epos; it is the product of an individual creator—albeit based on authentic material. As Wilson also goes on to argue, this was “established Romantic practice... to reshape the poems intuitively into the more artistic creations they had supposedly once been. Indeed, almost every collector from the time of Porthan had followed the same practice of producing composite texts.”³⁸

This point has broad implications: as with the blurring of the lines between the individual and the collective that occurs in the Romantic posture of the national bard discussed above, here, too, there is an implicit mystifying thrust to the Romantic attitude toward the text as process, experience and feeling rather than objective artefact. This poetics, of course,

resonated powerfully with feelings of national pride and self-worth; the reconstructed past—free of foreign influence—becomes the model for future development; and indeed the *Kalevala* is generally seen as the leavening for the Finnish national awakening. It also serves as the model for the Estonian epos—Friedrich Kreutzwald's *Kalevipoeg*.

In terms of our selected examples the reconstruction in the *Kalevala* of an “Ur-epos”—even though Lönnrot knew that the material he was working with was not that—is indeed a form of mystification—but one with a high goal. As with Ossian, the *Igor Tale* and the RKZ, the issue of antiquity, or lineage, is central—it lies at the heart of the issue of authenticity. As Anatole France had put it with respect to the original model: “Ossian seems the equal of Homer when one thinks him to be ancient; one despises it when one knows it's Macpherson”³⁹. With this, too, comes the issue of geneology—which is the central nexus of identity, whether individual or collective.

Questions regarding authenticity, validity, and motivation posed by such scholars as Dorson, Wilson and Dundes, were, for the most part, seldom asked by traditional Finnish scholars (and certainly not by Soviet or now the post-Soviet ones). In the traditionalist discourse the topos and canon of “the national epos” was generally treated as revealed truth and hardly as subject to deconstruction. As Wilson shows, the distinction between Lönnrot's individual poem and the collective (and his own) imaginings about the nature of the work was drawn only very late and basically only under the pressure of collective trauma. In short, the reconceptualization of the *Kalevala* as Lönnrot's poem basically came only after defeat in the war with the Soviet Union. In the pre-war and war years the emphasis was entirely on the collective, national, “primordial” and even historical nature of the work. Now the new Finnish scholarship seeks in the *Kalevala* not a model of a “national epos”, but the deep structures of shamanistic poetry and the universality of myth.⁴⁰ As to the fundamental question of Romantic folklorism and more broadly Romantic values and their role in the creation and subsequent reception of this and other “national epics”—to pose the question is to answer it. This, after all is the very agenda of nation formation or “nationalism.” The title of Olli Alho's sympathetic review of Wilson's study is: “On Nationalism in a National Science”⁴¹ How could it be otherwise?

*

The Book of Vles

The remarkable career of the contemporary *Book of Vles* (Russian: *Velesova* or *Vles kniga*; Ukrainian: *Velesova* or *Vles knyha*) shows not only the viability—indeed the flourishing—of national mystifications and the opportunities they provide for ideological manipulation, but also their raw mass appeal, particularly in periods of upheaval when standards and institutions—and the canon—are in flux and disarray. The text of the *Book of Vles* purports to date from the 6th–9th centuries A.D., and to be written in a pre-Cyrillic (and presumably pre-glagolitic) script, and to express, the religion, the wisdom, the history and ethos and so on of the pre-Christian Rus' from the 2nd millenium B.C. to the time of its writing. (The implied focus of these writings is the Kievan area, today's Ukraine, but characteristically, the most recent Russian versions place it in the North, in Novgorod.) The text was purportedly found in 1919 by a Russian White Army colonel named Ali Izenbek during the Civil War in Ukraine in the guise of inscriptions on ancient wooden slats. These were purportedly taken by him to Brussels, where in the inter-war period they were “transcribed” by the Russian emigre engineer and amateur folklorist Jurii Miroliubov. During the German occupation they were allegedly lost to the Nazis (the Gestapo). In fact, no evidence for their existence was ever produced. Extracts from the text were first published between 1954 and 1959 in several issues of the Russian emigre journal *Zhar ptitsa* in San

Francisco. Subsequently, both Russian (1966) and Ukrainian (1968, 1979) emigre versions were published. While the Soviet Union existed the text of the *Book of Vles* and discussion of it was largely suppressed in that country; after the collapse of the Soviet Union it became a best-seller, with print-runs in the tens of thousands in Russia (as many as 25 and 50 thousand) and smaller but still sizeable runs in the thousands in Ukraine.

From the beginning, scholars, especially linguists, had dismissed the *Book of Vles* as a forgery. In 1990, with its rapidly growing popularity, the Russian philologist Oleg Tvorogov wrote a lengthy and detailed analysis of the text in the authoritative *Trudy otdela drevnerusskoj liyteratury* (vol. XLII) exposing it—from the linguistic, philological, textual and contextual-historical sides—as not just a forgery, but, linguistically speaking, a very crude one. Its formal aspects (verse structure etc.) were revealed as entirely obfuscatory. As could be expected, this had not the slightest effect on the popularity of the *Book of Vles*. Indeed the fact that for purposes of analysis Tvorogov had published the entire known text of the forgery was taken in subsequent editions as proof of its legitimacy. Clearly, for the intended audience what was said about it was less important than the fact that it was *mentioned in a scholarly treatise*. This technique of mimicry or proof by contiguity is highly typical of the parascholarly discussion that attends the defense of the *Book of Vles* in both Russia and Ukraine.

The reception and role of the *Book of Vles* in the two countries, however, offers very instructive contrasts. In the beginning, i.e., the 1950s and 60s, there seemed to be some synergy between the Russian and Ukrainian proponents of the *Book of Vles* (although fervent Ukrainian nationalists were suspicious.⁴² In newly independent Ukraine and Russia, however, there was a clear parting of ways: each side saw this as its own "national monument," containing material from, and reflecting only its ethos. Seldom, if ever, did they acknowledge that the respectively northern or southern neighbour is also celebrating and appropriating the same text. In this regard the Ukrainian side has been more consistent: all the proponents of the *Book of Vles* see it exclusively as an "ancient Ukrainian" text. To be sure, one Russian edition (A. I. Asov's, of 1997) does note the Ukrainian claims, but then in traditional fashion subsumes that under a general "all-Russian" rubric.

The issue of competing national claims for what is an evident forgery is not what is most interesting here, however. Instead, as noted, these are the differing "national" roles of this mystification. As is clearly brought out by Victor A. Shnirelman's study of "Russian Neopagan Myths and Antisemitism"⁴³ and Maja Kaganskaja "The Book of Vles: Saga of a Forgery,"⁴⁴ this text has come to be a Bible for the right-wing neo-paganists in Russia, a movement and an ideology that is shared by a broad gamut of "patriotic" parties.⁴⁵ In short, it has become part of a political ideology or agenda—even while that ideology or agenda is loose and fuzzy and essentially populist. In essence, here the *Book of Vles* serves primarily to convey conjoined anti-Christian ("primordially Russian") and anti-Zionist (and anti-semitic) attitudes and feelings.

In Ukraine the situation around the *Book of Vles* is more diffuse, and clearly less political, but more ambient and in a sense more ominous for the status of culture and scholarship. For while the *Book of Vles* does not have here an explicit right-wing and neo-pagan function, it has for all practical purposes been appropriated by the "patriotic" ("nationalist") side as a touchstone of Ukrainian antiquity (and thus historicity, dignity, etc.). (For some, it may indeed play an ideological right-wing function, but such views are clearly marginal.) Of itself, this "patriotic side," i.e., its discourse, is not marked by openly right-wing or neo-pagan moments, but it is implicitly anti-western, anti-liberal, and all but explicitly anti-intellectual. What is most telling, however, and in this regard quite distinct from the Russian case, is that this agenda has now firmly taken root in the educational and academic establishments. In short, having been in the early 1990s only a pet project of

eccentric pseudo-scholars like Borys Jatsenko and amateur-scholars like the prolific writer and activist Valerij Shevchuk, the *Book of Vles*, its defense and celebration as ur-epos of the Ukrainian people, has now been openly embraced and endorsed by the official school curriculum. Not only in the grade-school and high school levels, but also for university curricula—as witnessed by the normative school program for Ukrainian literature⁴⁶ which is published by the Ministry of Education and the National Kyiv University as well as in the most recent university handbook for Ukrainian literature.⁴⁷ Virtually all recent high school handbooks, anthologies and encyclopedias of Ukrainian literature include the *Book of Vles* as a fundamental text. Indeed this practice has even been exported beyond Ukraine's borders: taking its cue from the Ukrainian Ministry of Education, textbooks for Ukrainian literature published in Poland (although for the Ukrainian minority there, to be sure) also highlight the *Book of Vles*. (This pattern is not yet evident in Russia, although some inroads have been made on the regional level.)

It is evident that the Ukrainian situation reflects not only the upsurge of nativist patriotism, but the breakdown of quality control in the academic field, particularly the humanities. This itself, is a separate chapter relating to the destruction of the humanities in Ukraine in the Stalinist 1930s, a chapter has not been concluded for the simple reason that the newly independent Ukrainian state never instituted any academic reforms on the level of cadres, and did not have at its inception and still does not have any cultural or academic policy—other than the path of populism and least resistance. Such a state of affairs, of course, provides inordinately fertile ground for even more bizarre mystifications, such as the projection of Ukrainian antiquity into the distant pre-historic past⁴⁸ (where virtually any element of the ancient world, be they the Etruscans or Amazons are shown to have been really Ukrainian) or the emigre Ukrainian-American John Stojko's manic rendition⁴⁹ of the 16th cent. Voynich Manuscript (itself a mystification perpetrated upon Rudolf II, the Holy Roman Emperor by John Dee the English astrologer). In the mid-1990s Stojko's borderline hallucinatory text has been republished in Ukraine as an Ur-Ukrainian dialogue between the "Oriens" (i. e., Aryans) and the Khazars.⁵⁰ While this text has not yet been formally accepted into the canon, there is ominous movement in that direction—it already exists in various school handbooks and anthologies and the "normative program" of the Ministry of Education noted above also includes it.

It is abundantly clear that toleration of one mystification in a given national canon cannot but enable others. The enthusiasts of the *Book of Vles* regularly defend the authenticity of that text by appealing to the history of the *Igor Tale*, which, as they claim (and the entire Russian and Ukrainian literary and philological establishments also assert), has been proven authentic despite all scepticism. But in fact nothing has been proven: the consensus has been reached by assiduously ignoring the contradictory evidence—and treating the *Igor Tale* as a sacrosanct national epos that is beyond doubt and as far as matters of authenticity are concerned beyond discussion, indeed a mythologem. It is thus both ironic and highly revealing that in his debunking of the *Book of Vles* O. Tvorogov repeatedly assails the "blasphemy" of asserting its authenticity by recourse to the example of the *Igor Tale*.⁵¹ But the pattern, in fact, is identical.

4. CONCLUSIONS

1. While further analysis is required, particularly with a focus on reception and the sociology of literature, one can postulate that the notion of "national poet" is but the narrower articulation of the larger notion of "national hero" or national icon. This would presumably provide an answer for why the French are missing a "national poet": in the period

in question, i.e., when the modern French nation was being formed, the field of letters was particularly crowded, but dominating over it all was the great national epic and the outsize figure at its center—Napoleon. One may postulate something analogous in the American case. At both crucial stages of America's nation formation—the Revolutionary War for Independence against England and then the Civil War—the national scene is dominated by the figures of George Washington and Abraham Lincoln, and no literary figure comes close to rivaling their iconic status. It seems clear, in short, that the canonization of the national poet as national hero is intimately connected with the political dimension of the overarching national discourse.

2. It follows from this that cultural and political needs, or “cultural readiness” drives both the invention and the reception of the *topoi* and *mythoi* in question—both the national poets and the national mystifications. Both are made not born. Macpherson's *Ossian* is the paradigm—he is both archetypal poet and mystification. But the pattern is continually repeated—the need for a “national poem” or “national epos” is no less pressing than the need for a national poet.

3. It is also obvious that once a given paradigm or icon, be it the “national poet” or the “national epos,” is established in the popular consciousness it is hard to dislodge. It assumes a life of its own and is highly resistant to debunking by intellectual means. As a mythologem, and in its developed form a myth, it becomes not only a component, but a determining factor in the collective self-image, a basic feature of identity. At the same time, it is not entirely impervious to social and cultural revisionism, and a national mythos, be it the *RKZ* or Adam Mickiewicz can indeed fade into the archives or (in the case of the latter) the intellectual-cultural pantheon.

4. The true “medium”—indeed “essence”—of both the icons and the mystifications is the rhetoric, not the “factage”; the way people speak about the “Poet” and the “epos” is much more important than what they say. Each national tradition presents ample illustration, but the rhetoric/ethos of the Czech arguments supporting the *RZK* against the German charges is especially eloquent. As in all myths, the medium is the message. Thus the way the defenders of the *Kalevala* or the *Igor Tale* (be it a well-known scholar like D. Lixachev or a charlatan like B. Jatsenko) or the defenders of the *Book of Vles* shape their argument, their discourse, is the crux of the matter—i.e., the recourse to pathos and patriotism, to the transcendent value of the collective, to the primordial existence of the nation or the *narod*. All specific arguments of merit and “fact” are utterly secondary and indeed superfluous. In the words of the major Russian defender and impresario of the *Book of Vles* (A. Asov), “The main argument for [its] authenticity cannot be expressed in words. It comes from personal spiritual experience. Authenticity is supplied by the very spirit of the *Book of Vles*, its mysteriousness, the great magic of the word.”⁵²

5. Still to be elaborated is the typology of national mystifications, specifically with respect to recurring constants and unexpected variants, both of which were alluded to here. Some of the most interesting variants concern the incursion of mystifications into scholarship—as is amply demonstrated in today's Russia and Ukraine with respect to the *Book of Vles*. Different societies may indeed have different tolerance levels for the irrational in general and for mystifications in particular, although the phenomenon, presumably, is universal. In some measure this tolerance relates to the viability and authority of the educational establishment *vis a vis* broad popular tendencies; in some measure it may be a function of the institutions of an open society. The criteria and scenarios still need to be examined.

6. The arguments presented here may appear to echo the new anti-primordialist orthodoxy in academic circles which stresses the invented nature of nations and traditions (cf. Gellner, Hobsbawm, Anderson et al). But important distinctions and delineations are in order. Mystifications and the manipulation of symbols of the collective past, fakelore and

so on, do indeed fall into that category—but they should not be seen as *eo ipso* denying the preexistence of those collectives i.e., nations—*no matter how palpable the manipulation may be*. (This, of course, is a large issue that deserves separate discussion.⁵³ The phenomena of mystifications and symbol manipulation should be seen as universal mechanisms of national identity formation and need not necessarily imply the artificiality or artifice of the nation, or the now so frequently asserted “innate danger” of nationalism. They also should not be ascribed solely to “nationalistic inferiority complexes”⁵⁴ and seen as something that presumably applies only to small and threatened nations. As the examples treated here show, the gamut is rather wide—the Scots, the Finns, the Czechs and the Ukrainians; and considering both the *Igor Tale* and the *Book of Vles* very much also the Russians. Hardly only the marginal.

When viewed in tandem with the question of reception and the codification of collective memory, the creation of national poets, national icons and heroes must surely be seen as a universal phenomenon—and one which warrants further study.

Notes

- 1 An earlier version of the section on “National Mystifications” appeared in Ukrainian in two issues of the Kyiv journal “Krytyka” (January and June, 2001).
- 2 Cf. David Lehman, “The Ern Malley Hoax: Australia's 'National Poet',” *Shenandoah*, vol. XXXIV, No. 4, pp. 47-73.
- 3 Cf. George G. Grabowicz, “Insight and Blindness in the Reception of Ševčenko: The Case of Kostomarov,” *Harvard Ukrainian Studies*, vol. XVII, No. 3/4, December, 1993, pp. 279-340.
- 4 Cf. Wiktor Weintraub, *The Poetry of Adam Mickiewicz*, The Hague, 1954 and his *Poeta i Prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warsaw, 1982.
- 5 Cf. Hryhorij Hrabovych [George G. Grabowicz] “Symvolichna avtobiohrafia u Mickevycha i Shevchenka,” *Do istorii ukrajinskoji literatury*, Kyiv, 1997.
- 6 Cf. George J. Gutsche, “Puškin and Nicholas: The Problem of 'Stanzas',” *Puškin Today*, ed. David M. Bethea, Bloomington, 1993, pp. 185–200.
- 7 Cf. “Symvolichna avtobiohrafia u Mickevycha i Shevchenka,” op. cit.
- 8 Cf. George G. Grabowicz, *The Poet as Mythmaker*, Cambridge, Mass., 1982.
- 9 Cf. Harold Bloom, *Anxiety of Influence*, New York, 1973.
- 10 Cf. Mykhajlo P. Drahomanov, *Literaturno-publicystychni praci u dvox tomakh*, vol. 2, Kyiv, 1970, p. 7.
- 11 Cf. Sam Driver, *Puškin. Literature and Social Ideas*, New York, 19xx, especially chap. 4, “Puškin and Dandyism,” pp. 77-102.
- 12 Cf. Marcus C. Levitt, *Russian Literary Politics and the Pushkin Celebration of 1880*, Ithaca and London, 1989.
- 13 For a discussion of the phases and topoi in the reception of Pushkin see Rainer Grubel, “Convention and Innovation of Aesthetic Value: The Russian Reception of Aleksandr Pushkin,” *Convention and Innovation in Literature*, Theo D'haen, Rainer Grubel, Helmut Lethen, eds., Amsterdam, 1991, pp. 181-223.
- 14 Cf. Roman Koropecykj, *The Poetics of Revitalization. Adam Mickiewicz Between Forefather's Eve Part 3 and Pan Tadeusz*, New York, 2001.
- 15 Cf. *Poet as Mythmaker*, pp. 1-16 and passim.
- 16 Cf. Maurice Colgan, “Ossian: Success or failure for the Scottish Enlightenment,” in *Aberdeen and the Enlightenment*. Proceedings of a conference held at the University of Aberdeen, edited by Jennifer J. Carter and Joan H. Pittock, Aberdeen, 1987 p. 344.
- 17 Cited in J.W. [Jonathan Wordsworth], “Introduction,” James Macpherson, *Ossian's Fingal*, Poole-New York, 1996, p. [vii].
- 18 Cf. Golgan op. cit., p. 346.
- 19 Cf. Paul M. Allen and Joan deRis Allen, *Fingal's Cave, the Poems of Ossian, and Celtic Christianity*, New York, 1999, p. 152.
- 20 *Ossian's Fingal 1792*, p. [1].
- 21 *Ibid.*, p. [11]
- 22 Cf. *Josef Dobrovsky and the Origins of the Igor Tale*, forthcoming. See also “Was Jaroslav of Halych Really Shooting Sultans in 1185?” *Harvard Ukrainian Studies* [Cultures and Nations of Central and

- Eastern Europe. Essays in Honor of Roman Szporluk], Volume XXII, 1998, Cambridge, Mass., pp. 313–328.
- 23 Ju. Levin *Ossian v russkoj literature* (Leningrad, 1980), p. 75.
- 24 Cf. Maurice Colgan, op. cit., p. 346.
- 25 Cf. *Russkaja literatura*, 1994, No. 2 and 3.
- 26 Cf. Borys Jatsenko, *Slovo o polku Ihorevim ta joho doba*, Kyiv, 2000.
- 27 Cf. Jozef Kočí, “Spory o rukopisy v české společnosti,” *Rukopisy královédvorský a zelenohorský. Dnešní stav poznání*, Prague, 1969, pp. 25–48.
- 28 Ibid., p. 31.
- 29 Cf. Jan Gebauer, *Athenaeum*, 15. února, 1886, “Potřeba dalších zkoušek Rukopisu královédvorského a zelenohorského.”
- 30 Cf. T. Masaryk, “List redaktora Athenaeum”, prof. T. G. Masaryka, ke spisovateli článků předešlých,” *Athenaeum*, Prague, 1886, Rocnik III, pp. 164–168.
- 31 Cf. J. Jirásek, “Der Briefwechsel T. G. Masaryk—Vatroslav Jagić”, *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, Vienna, 1970, pp. 173–201; see, e.g., p. 174 and passim.
- 32 Cf., *Rukopisy královédvorský a zelenohorský. Dnešní stav poznání*, op. cit.
- 33 Cf. Joseph F. Zacek, František Palacký and the “Battle of the Manuscripts”, *Nationalities Papers*, Spring, 1984, vol. XII, No. 1.
- 34 Richard M. Dorson *Folklore and Fakelore*, Cambridge, Mass., 1976, p. 10.
- 35 Ibid.
- 36 William A. Wilson, *Folklore and Nationalism in Modern Finland*, Bloomington, 1976, p. 38.
- 37 Ibid., p. 40.
- 38 Ibid.
- 39 J. S. Smart, *James Macpherson. An Episode in Literature*, London, 1905, p. 19.
- 40 Cf. e.g., Juha Y. Pentikäinen, *Kalevala Mythology*, Bloomington, 1999.
- 41 Cf. *Acta Sociologica*, 1977, vol. 20, No. 3.
- 42 Cf. H. Hrabovych [G. Grabowicz] “Slidamy nacional'nykh mistyfikacij”, *Krytyka*, June, 2001, p. 19.
- 43 Cf. *Acta* No. 13, The Hebrew University of Jerusalem, The Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, Jerusalem, 1998.
- 44 Cf. *Jews and Jewish Topics in Soviet and East-European Publications*, Jerusalem, 1986–87.
- 45 Cf. Shnirelman, op. cit., p. 2 and passim.
- 46 Cf. *Istoria ukrains'koji literatury. Navchal'na prohrama normatyvnoji dyscypliny dlja vyshchykh zakladiv osvity*, Kyiv, 1999.
- 47 *Ukrajins'ka literatura v portretakh i dovidkakh*, Kyiv, 2000
- 48 Cf. S. Plachynda *Slovnyk davno-ukrains'koi mifolohii*, Kyiv, 1993.
- 49 John Stojko, *Letter's to God's Eye: the Voynich Manuscript for the First Time Deciphered and Translated into English*, New York, 1978.
- 50 *Poslannja Orijan Xozarom. Pam'jatka drevn'oji ukrajins'koji movy i publicystyky <Rukopys Vojnycha>*, Kyiv, IndoJevropa, 7503 [1995].
- 51 Cf. Oleg Tvorogov, *Trudy otdela drevnerusskoj liyteratury* (vol. XLIII), Leningrad, 1990, pp. 175 and 177.
- 52 Cf. Aleksandr Asov (translation and commentaries), *Velesova kniga*, Moscow, 1994, p. 240.
- 53 See, for example, Alexander Motyl's, *Revolutions, Nations, Empires*, New York, 2000, which attempts a rigorous and theoretical examination of the problem.
- 54 Cf. Alan Dundes, “Nationalistic Inferiority Complexes and the Fabrication of Fakelore: A Reconsideration of Ossian, the Kinder- und Hausmarchen, the Kalevala, and Paul Bunyan”, *International Society for Folk Narrative Research*, Bergen, Norway, I: 155–171. 1984–1985.

Bohater narodowy w świadomości kulturowej Słowiańszczyzny

BOGUSŁAW ZIELIŃSKI, POZNAŃ–ŁÓDŹ

Postaci bohaterów narodowych odgrywają niezwykle ważną rolę w procesie kształtowania świadomości narodowej poprzez semantykę symbolicznego języka wspólnoty etno-kulturowej, strukturę znaków identyfikacyjnych tej wspólnoty oraz wpisane w daną postać przesłanie. Obraz bohatera narodowego jest tylko jednym z elementów zbioru wspólnie uznawanych wartości, funkcjonując jako upersonifikowany ideał grupowy.

Bohater narodowy zajmuje w kanonie historycznym narodu bardzo ważne miejsce jako bohater publiczny, gdyż podstawową cechą bohatera narodowego jest powszechność i publiczność jego kultu. Jest on – pisze Magdalena Micińska – depozytariuszem uznawanych przez naród wartości, reprezentantem wspólnoty, jaką stanowi naród. „O tyle tworzyć może personalny system wartości, o ile wciela różne, aktualizowane i zmieniające się cechy, uznawane przez zbiorowość za walory dodatnie; wciela też jednak wartości ciągłe, traktowane jako ogólnoludzkie i ponadczasowe”.¹ Joseph Campbell za warunki *sine qua non* kreacji mitu bohaterskiego uznał przewyżczenie osobistych i lokalnych ograniczeń historycznych na rzecz powszechnie uznawanych wartości ogólnoludzkich, śmierć bohatera jako człowieka współczesnego, wreszcie jego odrodzenie i powrót jako człowieka wiecznego – udoskonalonego, ponadjednostkowego, uniwersalnego.²

Bohater narodowy jest reprezentantem wartości uniwersalnych, lecz jednocześnie uosabia ideały swojego narodu. W niniejszym tekście będzie nas bardziej interesowała struktura zbiorowego wizerunku bohatera narodowego Słowiańszczyzny, gdyż semantykę podmiotu czynu bohaterskiego ukształtowały tożsame w swych funkcjach i celach procesy narodotwórcze odrodzenia narodowego. Wspólnoty narodowe Ernest Gellner charakteryzuje za pomocą dwóch stanowisk badawczych: stanowiska esencjonalistycznego, eksponującego kulturowy i historyczny aspekt więzi narodowej oraz stanowiska konstruktywistycznego, głoszącego, że narody nie są czymś realnym, obiektywnym i koniecznym, lecz że są to jedynie byty przygodne, tworzone przez elity.³

Benedict Anderson definiuje naród jako byt „wyobrażony”, wspólnotę *par excellence* kulturową i historyczną, świadomą swego obrazu, systemu wartości, symboli i idei. Przeszłość stanowi zasadnicze tworzywo we wtórnym procesie „wyobrażania narodu”.⁴ Wyboru bohatera narodowego, jako znaku identyfikacyjnego wspólnoty – pisze M. Micińska – dokonują zatem członkowie społeczności identyfikujący się wzajemnie dzięki tej samej kulturze i świadomie uznający swą odrębną tożsamość. Publiczny charakter kultu odróżnia bohaterów od tzw. wielkich ludzi czy genialnych jednostek, które mogą zaistnieć bez swego zbiorowego tła. Czyn bohaterski był aktem świadomym i zamierzonym, związanym z osobistym poświęceniem, a często i heroiczną śmiercią.⁵

Geneza bohatera narodowego, podmiotu czynu bohaterskiego, nierozzerwalnie związana jest z problemem mitotwórczej działalności odrodzenia narodowego, procesu zorientowanego na budowę nowoczesnego narodu, zwróconego w przyszłość.

Struktura bohatera narodowego słowiańskiej przestrzeni kulturowej została ukonstytuowana w odrodzeniu narodowym Słowian, jako jeden z elementów systemu autoidentyfikacji słowiańskich społeczności etnicznych i narodowych. Odrodzenie narodowe było częścią wielonurtowego procesu historycznego, kulturowego i ideowego, obejmującego narody

słowiańskie, żyjące w granicach cesarstwa austriackiego, ale również poza nim. Wśród odradzających się Słowian obserwujemy jednak szczególnie intensywną funkcjonalizację polityczną i kulturotwórczą owych romantycznych tendencji. Mitologiczna treść odrodzenia narodowego stanowi klucz do współczesności, gdyż wypracowało ono nowoczesne systemy autoidentyfikacji słowiańskich społeczności etnicznych i narodowych, „zakreśliło ramy narodowego *imaginarium*, wypełniło je zdarzeniami i postaciami o wyjątkowym ciężarze emocjonalnym, a także usytuowało je w obrębie albo wobec wszechsłowiańskiego i europejskiego *universum*“.⁶ To odrodzenie narodowe ukształtowało poczucie jedności i odrębności narodowej, dokonało rewaloryzacji i aktualizacji akceptowanych przez daną społeczność wartości, tradycji i instytucji, uznawanych za oficjalną formę zbiorowej ekspresji uczuć narodowych. Odrodzenie narodowe realizowało funkcję separacyjną, tworząc środkowoeuropejską przestrzeń małych ojczyzn, gdyż wykreowało słowiańskie wspólnoty narodowe oraz nowoczesne autodefinicje etnokulturowe na obszarze Słowiańszczyzny.

Odrodzenie narodowe pełniło jednak również funkcję integracyjną, realizując typ kulturowej wspólnoty ponadnarodowej, regionalnej. Z jednej strony rozbiło trwającą do epoki klasycyzmu jedność kulturową Europy, spoczywającą na tradycji judeo-chrześcijańskiej, które zostały wchłonięte przez chrześcijaństwo, a – z drugiej strony – tworzy ono nowe typy wspólnot, spełniając funkcję synkretyzmu kulturowego i politycznego. Najbardziej znaną z ponadregionalnych wspólnot kulturowych jest bez wątpienia Europa Środkowa,⁷ ale poniekąd paralelną do środkowoeuropejskiej, ponadnarodową przestrzeń kulturową, tworzy południowa Słowiańszczyzna, pozostająca w kręgu oddziaływania *Slaviae orthodoxae*.⁸ Z tych względów w niniejszym tekście nie są przeciwstawiani bohaterowie *Slavia Latina* i *Slavia Orthodoxa*, lecz, odwołując się do kategorii pojęciowych *Latinitas* i *Cyrellianitas*, stworzonych przez Aleksandra W. Mikołajczaka i Mariolę Walczak-Mikołajczakową, bohaterowie Słowiańszczyzny są postrzegani integralnie, jako elementy aksjologicznej wizji słowiańskiej kultury, będącej pomostem i przestrzenią dialogu między zachodnim i wschodnim kręgiem cywilizacji europejskiej.⁹ „Wydobycie tego, co scala Słowiańszczyznę w jej własnym duchowym bycie i co łączy ją z całą chrześcijańską Europą wydaje się tu ważniejsze od tego, co rozdwa ją w niej samej i co odróżnia ją od reszty Europy“.¹⁰

Struktura bohaterów narodowych Słowiańszczyzny¹¹

Bohaterowie Słowiańszczyzny tworzą system semantyczny, będący personalnym odzworowaniem narodowego i ponadnarodowego modelu tradycji narodowej, kulturowej i historycznej. Ów system tworzą: 1) bohaterowie politycznej i kulturotwórczej funkcjonalizacji narodowej i ponadnarodowej historii; 2) bohaterowie narodowego *imaginarium*; 3) bohaterowie świata folkloru; 4) bohaterowie wszechsłowiańskiego i europejskiego *universum*.

ad. 1). **Bohaterowie politycznej i kulturotwórczej funkcjonalizacji narodowej i ponadnarodowej** historii stanowią najliczniejszą kategorię bohaterów Słowiańszczyzny, symbolizujących genezę narodu, chrystianizację i inne, ważne dla przyszłości narodu etapy jego dziejów, które uległy funkcjonalizacji. **Bohaterowie narodowych mitów o pochodzeniu.** Bohaterowie narodowych mitów o pochodzeniu, są znakami semantycznymi własnej koncepcji narodu, wynikającymi z potrzeby stworzenia wyimaginowanej przeszłości narodowej oraz wyidealizowanej przyszłości. „Znać mity to tyle, co poznawać tajemnicę początków rzeczy“ – pisze M. Eliade.¹² Kultura i piśmiennictwo Słowian nie zachowało z wcześniejszej, zbiorowej pamięci świadomości swego geograficznego pochodzenia, czyli tzw. topogenezy¹³ ani słowiańskiej wspólnoty.¹⁴ Bohaterowie narodowych mitów o pochodzeniu wywodzą się z monumentalnej historiografii słowiańskiej, pochodzącej z wczesnego średniowiecza, która wywarła ogromny wpływ na tradycję kulturową, narodową

i polityczną oraz uzyskała szeroki rezonans literacki w wielu krajach.¹⁵ Istotne jest jednak nie samo istnienie zabytków monumentalnej historiografii, lecz sposoby ich wykorzystania. Bohaterowie mitów o pochodzeniu są bowiem zawsze częścią skierowanego w przyszłość projektu.¹⁶ Bohaterowie lechickiego mitu Polski, Państwa Wielkomorawskiego, Letopisu z Baru lub Rusi Kijowskiej zawierają elementy ważne dla przyszłości narodu i jego wizji: określenie praojczyzny, przyczyny wyjścia, przybycie na ziemię niezamieszkałą, etymologiczny wywód nowych nazw ziem, plemienia – narodu i wodza, założenie stolicy, kreacja Wieku Złotego, upadek po śmierci założyciela.¹⁷

Pierwsi władcy Państwa Wielkomorawskiego stanowią jednocześnie panteon bohaterów-protoplastów słowackiej państwowości, którzy łączą się również z czeską tradycją. Pribin a następnie jego syn Kocel, wasale Ludwika Niemca, króla zachodniofrankońskiego, władali księstwem w okolicy Balatonu, gdzie zbudowali wiele kościołów. Do pierwszych władców Moraw należał Mojmir, Pribin i Kocel. Dzieło budowy wielkiej federacji – Rzeszy Wielkomorawskiej kontynuował Świętopełk. Około 880–885 na dworze Świętopełka – z rąk arcybiskupa morawskiego Metodego – przyjął chrzest pierwszy historyczny władca państwa czeskich Przemysłidów – Borzywoj. Ukształtowane ostatecznie w X wieku państwo czeskie przejęło wielki dorobek i tradycje państwowości wielkomorawskiej. Libusza, księżniczka stojąca na czele plemienia Słowian zachodnich, jest rzekomą założycielką rodu Przemysłidów, której legendę upowszechniła znana opera Bedřicha Smetany.¹⁸

Założycielem chorwackiej dynastii Trpimirovićów, do której należała większość władców chorwackich do XII wieku był Trpimir (845–865). Władcy tej dynastii początkowo nosili tytuł książąt, a wnuk Trpimira – Tomislav (910–930) – tytułował się już królem. Tomislav ucieleśnia symbol pierwszego króla i zarazem króla zjednoczyciela, gdyż po raz pierwszy w dziejach chorwackich zjednoczył Chorwację Dalmatyńską z Chorwacją Południową i według tradycji papież Jan X przekazał mu koronę królewską. *Letopis popa Dukljanina* wymienia Svevlada jako pierwszego władcę słowiańskiego.¹⁹ Założycielem dynastii serbskiej był Stefan Nemanja. Tradycja bośniacka eksponuje rolę pierwszej dynastii – Kotromanićów, której wybitnym przedstawicielem był Prijezda I (ok. 1250–po 1282). Bohaterem, który patronuje początkom bułgarskiej państwowości jest chan Asparuch, założyciel państwa w bizantyjskiej dotąd Tracji, gdyż tradycja bułgarska podkreśla znaczenie osiedlenia się plemion protobułgarskich wśród ludności słowiańskiej. Historiografia białoruska koncentruje się na osobie pierwszego historycznego księcia (władcy) Księstwa Połockiego, którym był Ragwołod, założyciel dynastii Ragwołodowiczów. Ukraińska historiografia eksponuje znaczenie księcia Ruryka jako założyciela dynastii Rusi Kijowskiej – Rurykowiczów.

Bohaterowie pogańscy i chrześcijańscy. Bohaterowie pogańscy i chrześcijańscy wyrażają głęboki przełom cywilizacyjny, łączący się z chrystianizacją poszczególnych narodów, bowiem historyczność narodów słowiańskich wiąże się nierozdzielnie z przyjęciem chrześcijaństwa. Bóstwa pogańskie do wiedzy o dawnej Polsce, jak wiadomo, jako pierwszy wprowadził Długosz.²⁰ W nauce polskiej obok mitologii narodowej badana była również oryginalna mityczna koncepcja rozwoju kultury, której impuls dało dzieło Z. Dołęgi Chodakowskiego *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* (1818). Pogańska Słowiańszczyzna była dla niego wyidealizowaną, mityczną krainą. Ujęcie to opierało się na koncepcji „skażenia” kultury pogańskiej przez chrześcijaństwo. Nawrót do Słowiańszczyzny pogańskiej, rozumianej jako rodzimy odpowiednik wierzeń o bóstwach antycznych znajdujemy także w pracach P. Aignera, K. Wiesiołowskiego i in., którzy podążali tropem Długosza.²¹ Problematykę przełomu cywilizacyjnego, łączącego się z chrystianizacją poszczególnych krajów podejmują powieści Józefa Ignacego Kraszewskiego (*Lubonie, Bracia zmartwychwstańcy, Masław*), które badał Wincenty Danek,²² cykl Karola Bunscha (*Dzikowy skarb, Ojciec i syn, Rok tysięczny*), i cykl Gołubiewa *Bolesław Chrobry*.²³

Księciu, a później królowi Mendogowi (1200?–1263) twórcy Wielkiego Księstwa Litewskiego, przyszłego wielkiego organizmu „Białorusko-Litewskiego Państwa“, poświęcony jest dramat Słowackiego pt. *Mindowe*. Poniósł on klęskę w walce z Krzyżakami i w zamian przyjął chrześcijaństwo (1251), uzyskał potwierdzenie tytułu królewskiego, ale w dziesięć lat później porzucił chrześcijaństwo.

Wokół problemów przełomu chrystianizacyjnego, religiotwórczej roli państwa oraz relacji pomiędzy światem polityki i kultury (religii), oscyluje twórczość Teodora Parnickiego.²⁴ Powieści z czasów rzymskich podejmują problematykę kształtowania się podstawowego kanonu chrześcijaństwa oraz stosunek chrześcijan do niechrześcijan (*Słowo i ciało, Twarz księżycy*). Plastyczny obraz Rzymu za Nerona i stosunków między stolicą ówczesnego świata o rodzącym się chrześcijaństwem daje powieść H. Sienkiewicza *Quo vadis* (1896).

Szczególnie silny kult apostołów Cyryla i Metodego obserwujemy w krajach chrześcijaństwa prawosławnego i na Słowacji.²⁵ Od dziedzictwa misji braci soluńskich zaczyna się historia literatury słowackiej, ponieważ dwa pierwsze oryginalne zabytki piśmiennictwa słowiańskiego, a więc żywoty Konstantyna i Metodego powstały na obszarze Wielkich Moraw, których jądro stanowiły ziemie zamieszkałe przez przodków dzisiejszych Słowaków.²⁶

Bohaterowie – symbole potęgi średniowiecznych państw. Bohaterowie – twórcy i symbole potęgi średniowiecznych państw stanowią kategorię bohaterów, w których społeczeństwa czczą własne, ale minione wizerunki wielkości i chwały. Nierzadko są one romantycznym konstruktem, pełniącym funkcję kompensacyjną, gdyż powstały w czasie politycznej zależności. Ci bohaterowie na ogół rzadziej stają się przedmiotem literackich projekcji, natomiast częściej pojawiają się w publicystyce politycznej i historycznej, bywają patronami – rewidowanymi i rewaloryzowanymi – ideologicznych funkcjonalizacji. Przykładów jest wiele: Bolesław Chrobry jako wielki władca, a ostatnio patron idei integracji europejskiej oraz ostatni z Piastów, Kazimierz Wielki, będący królem idei solidaryzmu narodowego i postępu,²⁷ czeski król Wacław IV (1346–1378), który w 1355 roku koronował się w Rzymie na cesarza, wydawca słynnej *Złotej Bulli*, wielki mecenas czeskiej kultury.

Wielkość starego państwa chorwackiego symbolizują Krešimir III, Krešimir IV i Zvonimir. Ten ostatni koronowany na króla Chorwacji, połączył Chorwację właściwą z częścią Dalmacji. Postać Zvonimira, w którego kształtowaniu legendy wielką rolę odegrał *Letopis popa Dukljanina*, będąc symbolem wstępu państwa i symbolem klęski, jest jednocześnie główną postacią mitu narodowego.²⁸ Często przymiotnik „wielki“ lub „mądry“ wskazuje na rangę i cześć jaką potomni oddają wybitnym władcom. Tak jest i w przypadku Stefana Urosza I Wielkiego (1243–1276), który odbudował znaczenie polityczne Serbii, założył podwaliny pod jej wielki rozwój gospodarczy oraz przekształcił Serbię w bałkańskie mocarstwo.²⁹ Dzieło to kontynuował Stefan Duszan (1331–1355), twórca cesarstwa Serbów i Greków, gdyż zamierzał on przejąć dziedzictwo Bizancjum i ogłosił się w roku 1345 carem Serbów i Greków. Jednak centralną postacią serbskiej historii, tradycji i mitu narodowego jest bohater kosowski książę Lazar.³⁰ Król Bośni Tvrtko I (1354–1391), doprowadził do wielkości Bośni, gdyż ogłosił się królem Raszki (Serbii), Bośni, Dalmacji, Chorwacji i Przymorza, choć nowe królestwo nawiązywało do tradycji królewskiej dynastii Nemanjiców. Wielkość Czarnogóry symbolizuje Stefan Crnojević, kreowany jako kluczowa postać czarnogórskiej tożsamości.³¹

Car bułgarski Symeon Wielki (893–927) podbił i przyłączył do swego państwa znaczne obszary Półwyspu i realizował plany połączenia pod swą władzą Bułgarii i Bizancjum. Władcy Drugiego Carstwa Bułgarskiego – Asen (1187–1196) i Kałojan (1197–1207) również są ważnymi postaciami bułgarskiej tożsamości kulturowej. Jarosław Mądry symbolizuje potęgę Rusi Kijowskiej. Bohaterami Polski i Białorusi są Giedymin (ok. 1275–1341),

wielki książę litewski, (od 1316), ojciec Olgierda, dziad Władysława Jagiełły, twórca potęgi Litwy oraz król polsko-litewski – Władysław Jagiełło. Ważne miejsce na rosyjskim panteonie zajmuje Piotr I Wielki – car i założyciel Piotrogradu (Sankt Petersburga) oraz twórca potęgi imperialnej Rosji.

Narodowi święci. Narodowi święci, patroni narodowych tradycji stanowią specyficzną grupę bohaterów, spełniając dwa warunki: „bohaterstwa narodowego“ i „świętości“. Zasadniczym składnikiem świadomości narodowej w obrębie późnośredniowiecznej Europy chrześcijańskiej był czynnik religijny, wyrażający się przede wszystkim w kulcie świętych – protektorów świętej idei narodowo-państwowej. Św. Stanisław, dokonał „sakralizacji polskiego procesu historycznego“.³² święty Waclaw i Jan Hus³³ uosabiają czeską tradycję i świadomość narodową, a święty Sawa i Lazar, męczennik kosowski, symbolizują serbską tożsamość duchową.³⁴

Narodowi święci pełnią szczególną, kulturotwórczą rolę w obrębie własnych tradycji. Ci patroni idei narodowo-państwowych dzielą się wyraźnie na dwie grupy, świętych związanych z początkami państwa i korzeniami narodowej historii oraz świętych związanych z późniejszymi etapami historii narodowej. W szczególnej roli występują św. św. Cyryl i Metody, będący nie tylko świętymi Słowacji, ale przede wszystkim świętymi świata *Cyrylijanitas*. Każda z tradycji narodowo-państwowych posiada patronów idei państwa i Kościoła. Przykładów jest wiele: święty Stefan węgierski, św. Wojciech i św. Stanisław w Polsce. W Czechach Waclaw I (921–929) zabity przez swego brata Bolesława oraz żona Borzywoja – Ludmiła i Waclaw II, na którego cześć ułożono chorał *Svaty Vaclave*, pełniący funkcję hymnu państwowego.³⁵ Odrębną, bardzo ciekawą kategorią bohatera są święte i królowe, patronki kultury i narodowej tradycji. Przykładem może służyć polska królowa Jadwiga, założycielka (odnowicielka) Akademii Krakowskiej i Eufrozyna Połocka, łączona z krzyżem nazywanym jej imieniem, symbolem chrześcijaństwa na Białorusi („świętej Połockiej Ziemi“).

Władcy świata *Slaviae Orthodoxae* są jednocześnie świętymi Cerkwi i państwa. Szczególny związek państwa z prawosławiem wynikał z tradycji bizantyjskiej, polegającej na niepodzielności władzy religijnej i władzy politycznej. Przykład serbski dobrze uświadamia nierozdzielny związek serbskiego państwa i serbskiego Kościoła, gdyż nieomal wszyscy serbscy średniowieczni władcy są jednocześnie świętymi serbskiej Cerkwi prawosławnej, ilustrując nierozdzielność należącego do sfery *sacrum* i posiadającego charyzmat, państwa³⁶.

Do klasycznych opracowań tematyki bohaterów narodowych należy praca Thomasa Carlyle’a pt. *Bohaterowie* (1840). Wyodrębnioną kategorię w panteonie bohaterów tworzą zwycięscy wodzowie historycznych krajów i ziem Europy Środkowej oraz „bałkańskiej przestrzeni kulturowej“. Związani są oni z wypełnianiem dwóch wielkich misji – obroną przed zalewem germańskim z Zachodu oraz obroną chrześcijaństwa na wschodzie przed Turcją. Zawisza Czarny, Sobieski, Czarniecki, Batory – oto początek wielkiej plejady bohaterów polskich, którzy mieli przynieść „pokrzepienie serc“ w niewoli lub warunkach zagrożenia. Zasadniczo zwycięscy wodzowie Słowiańszczyzny nie tworzyli wielkości krajów Europy Środkowej, a na obszarze „bałkańskiej przestrzeni kulturowej“ ten typ podmiotu czynów bohaterskich w czasach nowożytnych nie występuje. Potęga państw słowiańskich zaznaczyła się w średniowieczu (na Półwyspie Bałkańskim), a nawet, jak w przypadku Polski - po wiek XVIII - po czym kraje słowiańskie popadły w niewolę lub zależność. Europa Środkowa - twierdzi Kundera - nie jest państwem, lecz kulturą, losem. Dlatego bohaterowie czynów tragicznych tej „ziemi wyobrażonej“, którzy są świadomi zagrożenia swej egzystencji, będąc często ofiarami w grze z potęgą ościennych mocarstw, stanowią najbardziej liczną kategorię bohaterów. Na Półwyspie Bałkańskim brak kategorii zwycięskiego wodza znajduje rekompensatę w popularności i powszechności bohaterskiego hajduka.

Dynastia Jagiellonów, wywodząca się od Władysława Jagiełły, którzy panowali na Litwie, w Polsce (w latach 1386–1572), a także w Czechach i na Węgrzech, dostarcza przykładów polskich bohaterów, których oddziaływanie promieniuje na obszar całej Słowiańszczyzny. Stanowi to jedno ze źródeł żywego na słowiańskim południu polonofilizmu, który tak przenika barokowy epos *Osman* Ivana Gundulicia.³⁷ Władysław Warneńczyk, przelał krew w celu obrony chrześcijańskiej cywilizacji, wiążąc losy Polski i Słowian pod jarzmem tureckim. Ten syn Litwina i księżniczki ruskiej, „nieświadomie przelał we własnej krwi dostojność przeznaczeń cywilizacyjnych rodu, z którego wychodził” – jak pisał Henryk Mościcki. Król był człowiekiem Zachodu“, zginął „dla idei jagiellońskiej, „symbolizującej kulturę Zachodu w przeciwieństwie do barbarzyńskiego Wschodu“.³⁸ Ofiara Władysława Warneńczyka, Ludwika II Jagiellończyka, który zginął bezpotomnie pod Mohaczem, geniusz dalekowzrocznego męża stanu – Stefana Batorego oraz chwala oręza Jana III Sobieskiego – oto przykłady, które znalazły odbicie w historii i kulturze Słowian południowych.

Dynastia Habsburgów, z którą na wiele wieków zrosły się losy Słowian, szczególnie pod panowaniem tureckim, nie mogła dać Słowiańszczyźnie bohaterów, ale w czasie jej panowania pojawili się bohaterowie, których działalność związana była głównie z ruchami „odśrodkowymi“ wewnątrz monarchii czy wręcz insurekcją antyhabsburską³⁹. Chorwaccy bohaterowie narodowi i uczestnicy spisku anyhabsurskiego Fran Krsto Frankopan (1643–1671) i Petar Zrinski (1621–1671)⁴⁰ chorwacki bohater ban Josip Jelačić (1801–1859), symbolizujący postać zwycięskiego wodza, który wznosi swój miecz w obronie praw Chorwatów, a także obrońcy braterstwa Chorwatów i Serbów – oto nieliczne przykłady antyhabsburskich bohaterów Słowiańszczyzny.

W tej grupie znajdują się również bohaterowie, symbolizujący pierwiastek „sumienia narodu“. Patrzą oni w przyszłość i dostrzegają symptomy klęski w okresie największego tryumfu, jednocześnie zaś wskazują drogę do zmartwychwstania lub odnowy. Ten typ ilustrują np. Piotr Skarga, Stańczyk oraz Wernyhora.⁴¹ Lizdejka w wieszczy sposób tłumaczył sen Giedymina, zapowiadający wielkość Wilna. W folklorze południowosłowiańskim występuje podobny typ bohatera. Ignjatije (Gnjatije) to święty, który przeszedł głęboką przemianę i mimo, że przednio był zabójcą, stał się obrońcą młodych kobiet, stojąc na straży ich szczęścia i czci.

Bohater walki i ofiary. Europa Środkowa przeniknięta jest pierwiastkiem tragicznym i metafizycznym. Z jej historią sprzęgła się świadomość tragizmu dziejów, świadomość, że egzystencja małych krajów i narodów może zostać w każdej chwili zagrożona. Ten pierwiastek wyraża bohater walki i ofiary. Bohaterowie ci są dziećmi okresu niewoli i heroicznych zmagani o odzyskanie ojczyzny oraz spadkobiercami powstańczej tradycji i insurekcyjnego lub hajduckiego (hajdamackiego) czynu wyzwolenczego. Znajdowali rzesze naśladowców, choć również wzbudzali kontrowersje, gdyż tradycja powstań stała w opozycji wobec imperatywu przetrwania. Ci bohaterowie walki i ofiary oraz męczennicy za narodową sprawę na ogół są podzieleni miedzami krajów, tradycji i narodowych historii, a wizerunek bohatera był również wypadkową warunków, które kształtował wróg. Rosja carów, Habsburgowie oraz Imperium Osmańskie – to główni przeciwnicy słowiańskich bohaterów. Paradoksy kształtujących się słowiańskich tożsamości sprawiły, że wróg lub nieprzyjaciel odkrywany bywał coraz bliżej, nieczęsto okazywał się nim dawny szczepowy współbrat: Polak i Ukrainiec, Czech i Słowak, Bułgar i Macedończyk, Serb i Chorwat.

Bohater walczył i stawał się ofiarą w obronie własnej tożsamości. Kościuszko i Traugutt są symbolami żywiołowego, lecz daremnego protestu i rozpacz po upadku ojczyzny. Traugutt jest bohaterem m. in. dwóch wielkich powieści: S. Strumph-Wojtkiewicza (*Traugutt*) i J. Dobraczyńskiego pt. (*Piąty akt*) oraz noweli E. Orzeszkowej pt. *Gloria victis*. Obraz Traugutta jako opromienionego legendą męczennika tworzyły książki W. Przyborskiego, S. Koźmiana oraz liryka patriotyczna F. Faleńskiego⁴² i K. Ujejskiego. W tra-

dycji białoruskiej rozpowszechnione jest ponadto twierdzenie, że Kościuszko to „bohater Rzeczypospolitej, ale białoruskiego pochodzenia”.⁴³ Wśród bohaterów dwóch narodów można wymienić gen. Józefa Bema, który wślawił się na Węgrzech walką „za waszą i naszą wolność”, a także walczących tamże Henryka Dembowskiego i Józefa Wysockiego.

Wyjątek stanowi przykład Jana Žižki i Jana Husa, którzy utożsamiają wspólnie ideę walki i ofiary. Cechy Žižki jako wybitnego wojskowego i krwawego rewolucjonisty, współistniały z wizerunkiem Husa, który przygotowywał „ponowne narodzenie Bożego Słowa w Czechach”, „przygotowanie drugiego przyjścia Chrystusa, o całkowite odnowienie wszystkich rzeczy, aż Chrystus zostanie uznany za króla najpierw w Czechach, a potem w całym świecie chrześcijańskim”.⁴⁴

Balkkańscy bohaterowie walk i zmagania z Turkami należą do świata historii oraz świata folkloru.

Plejada bohaterów walk z Turkami jest liczna. Spośród bohaterów średniowiecznych przykładowo można wymienić dynastie serbskich despotów Brankowiciów: oślepionego Grzegorza, Vuka znanego w epice jako Smok Ognisty Vuk, Jerzego (1485–1496), Jovana (1496–1502). Szeroko znana była postać Jana Hunyady’ego, wojewody siedmiogrodzkiego, rzeczywistego dowódcy wypraw przeciwko Turkom (np. w latach 1443 i 1454) wraz z królem Polski i Węgier – Władysławem Jagiellończykiem. W gronie zwycięskich wodzów można również widzieć Ravbara, słoweńskiego feudała, który zwyciężył Turków w bitwie pod Siskiem.

Panteon dziewiętnastowiecznych serbskich bohaterów walk z Turkami otwierają Karadziordzie (Jerzy Czarny) i Miłosz Obrenović, przywódcy dwóch serbskich powstań i założyciele dynastii, które określiły serbską historię XIX i XX wieku.⁴⁵ Lazar Mutap, serbski bohater z pierwszego powstania serbskiego, jest symbolem wielkiej odwagi i moralnej odpowiedzialności przed historią, obrońcą bezbronnej ludności.

Bohaterowie walk o wyzwolenie Czarnogóry z końca XVIII po II poł. XIX wieku znani są z historii, literatury oraz folkloru (Vuk IV): Vuk Mićunović, Janko i Bogdan Đuraškovićowie, władcy Danilo, Vuk Mandušić, Batrić Perović, Lazar Pećirep, Vuk Koprivica, Nikac od Rovinja.

Bohaterów walk z Turkami wykreowała także bułgarska XIX-wieczna walka narodowyzwoleńcza. Ten panteon tworzą: Georgi Sawa Rakowski, jeden z najwybitniejszych przywódców bułgarskiego ruchu narodowyzwoleńczego oraz Wasyl Lewski – strateg, ideolog i organizator bułgarskiego wyzwolenia, a także Christo Botew – najwybitniejszy ideolog bułgarskiej rewolucji narodowej i zwolennik idei zjednoczenia wszystkich narodów bałkańskich. Narodowymi bohaterami macedońskimi są Goce Dolczew (1872–1903) i Pitu Guli, przywódcy powstania ilindenskiego (2. VIII. 1903). Ten ostatni oddał życie, odmawiając wycofania się przed przeważającymi siłami tureckimi. W nieco późniejszym okresie przywódca ruchu wyzwolenczego został Jane Sandanski, który nadał ruchowi charakter lewicowy.

Bohaterowie szlachecy i chłopcy. Odrodzenie narodowe wiązało się z demokratyzacją procesów społecznych i powstaniem szerokich rzesz rodzącej się inteligencji jako podmiotu historii narodowej. Jednak ruch rewolucyjny odrodzenia narodowego, jak i epoki wcześniejsze, dostarczają przykładów historii, która przybiera formę walki klas uprzywilejowanych i plebejskich. Rewolucja Krakowska stworzyła „czarną legendę”, czyli ruch rabacyjny Jakuba Szeli. Bohater pozytywny i bohater negatywny zaistnieli w jednym porządku historycznym, rodząc pytanie o moralny kształt polskich dziejów. Bohaterowie chłopskich rewolucji znani są tradycji kilku krajów, np. Matija Gubec – to przywódca buntu chłopskiego w Chorwacji w 1573 roku, słoweńskim bohaterem chłopskim jest Peter Klepec, przeciwstawiający się nędzy i niesprawiedliwości, znany również jako bohater słoweńskich opowiadań ludowych.

Bohaterskie kobiety. Wyjątkowe miejsce wśród bohaterów walki zajmuje „bohaterska dziewczica“, międzykulturowy motyw o kobiecie-wojowniku, przebranej w męskie szaty. Polska tradycja łączy postać Emilii Plater z powstaniem styczniowym i sytuuje tę niewiastę pod widocznym wpływem tradycji bohaterki Wielkiej Rewolucji Francuskiej. W nieco odmiennym kontekście występuje „bohaterska niewiasta“ na południowosłowiańskim obszarze kulturowym. Jej odpowiednikiem może być Delija devojka, która często jest wy-bawcą swych wybranków serca, uwalnia też z więzień kochanków i ojców. Innym wariantem tej bohaterki jest Ljuba hajduk Vukosava.⁴⁶ Tradycję rycerską i chrześcijańską łączy Majka Jugovicia, bohaterka której figuratywny wizerunek nawiązuje do Matki Boskiej Bolesciwej, stanowiąc przykład serbskiej Dolores. W kręgu mitu kosowskiego funkcjonuje inna bohaterska kobieta – Kosowska dziewczyna (Kosovka devojka), będąca symbolem miłosierdzia i współczucia.

Rewolucjonista i profeta. (Powstaniec i pisarz). Bojownik o narodową sprawę zajmował w gronie słowiańskich bohaterów ważne i szczególne miejsce, po dziś dzień fascynując literatów, historyków i publicystów. Polscy powstańcy, hajducy południowosłowiańscy i kozacy z Zaporozża, demonstrowali poświęcenie dla ojczyzny i przywiązanie do religii. Jednocześnie bojowników tych różni wiele cech. Polski powstaniec zawarł w sobie cechy wzorca rycerza i Sarmaty, ale zaciążyła na nim jednak pamięć kolejnych bezskutecznych zrywów, tragicznych walk i krwawych klęsk. Z wizerunkiem powstańca współistniał stereotyp męczennika i zesłańca.⁴⁷ Tym, czym był dla Polaków Sybir, tym było dla Słowian południowych jarzmo tureckiej niewoli.

Dopełnieniem typu bohatera-powstańca, podejmującego zbrojną walkę o wolność ojczyzny, był drugi z kolei model XIX-wiecznego herosa: bohater-wieszcz, narodowy poeta, wcielenie dawnego bohatera-proroka w porozbiorowej rzeczywistości. Polski wieszcz był nie tylko natchnionym twórcą i przenikliwym wizjonerem, ale i duchowym przywódcą narodu.⁴⁸ Orężem poety było pióro, a jego siłą – myśl i serce. Największym bohaterem-wieszczem na polskim panteonie był oczywiście Adam Mickiewicz, którego promieniowanie obejmowało nieomal całą Słowiańszczyznę.⁴⁹ Przełom romantyczny zrodził nową kategorię osobistości – profetów Słowiańszczyzny, jak np.: Jozef Dobrovský (1753–1829), Jozef Jungmann (1773–1847), Jan Kollár (1793–1852), Pavel Jozef Šafařík (1795–1861) i F. L. Čelakovský (1799–1852).

Kult narodowego poety, wizjonera, profety, osobowości wybitnej, wiązał się z romantycznym buntem, który, jako najpełniejsze wcielenie indywidualizmu, oddał we władanie najbardziej fascynujące romantyków sfery filozofii człowieka i świata. Kult ten wynikał z romantycznego przeświadczenia poznawczego, że jedynie geniusz mógł przeniknąć tajemnicę natury, historii, człowieka i sztuki. Narodowi poeci nie zgadzali się na porządek istniejący w stworzonym przez Boga świecie. Realizując „urząd kapłański poety“, stali się twórcami „narodowych religii“ – mesjanizmów, które były narzędziami przemiany otaczającego świata.

Mesjanizm polski, uznany powszechnie za najbardziej klasyczny wśród mesjanizmów dziewiętnastowiecznych, żywił przekonanie, że historia ludzka powiela przebieg historii świętej i że porozbiorowe dzieje Polski powtarzać mają mękę i zmartwychwstanie Chrystusa.⁵⁰ Idee mesjanistyczne stały się poniekąd klasyką odrodzeniowych literatur słowiańskich i występują w twórczości Petra Njegosza, Christo Botewa i Iwana Wazowa, Ljudevita Štura, Iwana Szewczenki, Janka Kupały.

Mesjanizm Mickiewicza-towiańczyka jest mesjanizmem perfekcjonizmu moralnego. Ożywia go wiara w ostateczny tryumf dobra i nadejście Królestwa Bożego na ziemi. Poprzez ofiarę i cierpienie jednostka oraz naród wznoszą się ku Bogu, a Bóg, wkraczając w ich życie, nadaje sens egzystencji. Sens historii nabiera znaczenia profetycznego i optymistycznego. Mesjanizm polski jest przede wszystkim mesjanizmem heroistycznym i in-

dywidualistycznym, pozostałe mesjanizmy, szczególnie południowosłowiańskie, cechuje kolektywizm. L. Štúr (1815–1856) jest twórcą mesjanizmu słowackiego, w którym przeważają zachowawcze treści społeczne. Odrodzenie Słowacji ma być powrotem do słowiańskiej starodawności, ma zachować archaiczne formy i instytucje społeczne.⁵¹

Mesjanizmy południowosłowiańskie wieloma cechami różnią się od polskiego. Mesjanizm polski eksponuje profetyzm wieszczca, mesjanizm serbski – stygmat ludu powołanego do czynu. Mesjanizm polski jest bowiem próbą osiągnięcia takiej „zbiorowej świętości i mocy proroczej“, która rzucona na szale polityki nie tylko przeważałaby siły armii, ale wymusiła niejako na Bogu cud zmartwychwstania Polski.⁵² Mesjanizm serbski zmusza do tego celu swych orędowników gwałtem zemsty bez wywierania presji na Opatrzność. Polacy terroryzują Boga polską religią cierpienia, Serbowie – wiarą w święty czyn kosowski rewanżu.⁵³ Inny z południowosłowiańskich mesjanizmów odrodzeniowych, bułgarski mit narodowy Christo Botewa, łączył wątek Chrystusa z wątkiem Łazarza. Los narodu bułgarskiego Botew przedstawiał w symbolice ewangelicznej, dramacie ukrzyżowania i obrazie Łazarza, czekającego na cud autorezurekcji.⁵⁴

Mesjanizmy wschodniosłowiańskie odróżnia od polskiego akcentowanie głębokich konfliktów społecznych. Mesjanizm białoruski i ukraiński eksponuje stygmat ludu upominającego się o swe prawa. Mesjanizm polski podsuwa formułę „jam jest milion“, mesjanizm białoruski – „lud milionowy“. Białoruskie i ukraińskie mesjanizmy przesuwają ponadto znaczenie z historii na przestrzeń, która ulega sakralizacji oraz eksponuje wymiar losu zbiorowego. Szewczenko w „Hajdamakach“ (1841) tworzy i rozwija kult wyidealizowanej przeszłości kozackiej i mógł wraz z symbolami Dniepru, „splądrowanej Ukrainy“, a także solidaryzuje się z niedolą ludu (ogład z pozycji mas). Kupała akcentuje związek człowieka z ziemią-Matką, tworzy wizerunek „wiernych a ubogich“, dumnych, choć nędznych mieszkańców tej ziemi – „tutejszych“. Mesjanizm białoruski nie oczekuje ingerencji Opatrzności. Bogiem sprawiedliwości w poezji Kupały jest Słońce, gdyż jej figuratywne i istotowe wyobrażenie zaczerpnięte zostało z ludowego wizerunku solarnego.

Wyjątkowa jest rola Franceta Prešerena, w którego twórczości, jako jedynej ze słowiańskich romantyków, występuje zatarcie ostrej opozycji „my-oni“ i zastąpienie modelu konfrontacji, otwartym modelem kultury, eksponującym wspólnotowość, koegzystencję i wizję przyszłości.⁵⁵

Ostatnią, być może nieco mechanicznie wyodrębnioną grupą bohatera panteonu narodowego – zauważa M. Micińska – jest bohater obcego pochodzenia i nazwiska. Najlepszym przykładem jest Napoleon Bonaparte, ale cześć jaką Napoleonowi oddawali Polacy nie była udziałem wszystkich Słowian. Cesarz Francuzów był dla Polaków przez stulecie słońcem, w którego promieniach znaleźli się Poniatowski, Dąbrowski, Wybicki, Sułkowski, Koziłtułski i inni.⁵⁶ Jednocześnie tworzyła się czarna, negatywna legenda Napoleona, deprecjonująca lub wręcz negująca całkowicie jego zasługi dla Polski. Harmonizowała ona z negatywną oceną Napoleona w innych krajach słowiańskich.

Narodowi święci-patroni znajdują się w opozycji wobec bohaterów pracy. W świecie słowiańskim występuje charakterystyczny deficyt bohaterów pracy. Istnieje kilka regionów, w których ta kategoria jest reprezentowana: Czechy, Słowenia i Wielkopolska.

Wielcy bohaterowie współczesnej historii. Należy zwrócić uwagę na wielkich bohaterów XX wieku. Wśród nich można wymienić Józefa Piłsudskiego, Tomasza Masaryka, Edwarda Beneša, Broza Titę i innych. Typem współczesnego bohatera narodowego o ludowym rodowodzie, symbolizującego prawdę o dzisiejszych czasach jest np. Lech Wałęsa.⁵⁷

ad. 2). **Bohaterowie narodowego *imaginarium***

Bohaterowie wielkich mitów narodowych jako mitów kłęski i martyrologii. Bohaterowie narodowego *imaginarium* stanowią najważniejszą grupę słowiańskich bohaterów, będąc jednocześnie bohaterami wielkich mitów narodowych. Środkowoeuropejskie i połud-

niowosłowiańskie mity narodowe przybrały postać mitów klęski i martyrologii. Bohaterowie tych mitów stanowią szczególną, w sensie dosłownym i przenośnym, rodzinę. Słowacki bohater Mateusz Čak, chorwaccy bohaterowie Zrinjscy i Frankopanowie, słoweńscy grafowie z Celja wykazują pewne podobieństwa i cechy wspólne. Czesi usytuowali dwie zasadnicze, wykluczające się wzajemnie wizje swego narodu i jego miejsca w Słowiańszczyźnie i Europie. Wizje te w sposób symboliczny wyraża Cyryl i Metody oraz Jan Hus. Odrębny przypadek stanowią bohaterowie mitu kosowskiego. Bohaterowie mitów narodowych występują w tradycji w sprzeczności z ustaleniami historiograficznymi, nie jest jednak istotna prawda historyczna, ale funkcja.

Bohaterowie wielkich środkowoeuropejskich mitów narodowych należą do najpotężniejszych rodów magnackich, posiadających olbrzymią władzę i majątek, i sprawujących w różnych okresach politycznych decydującą władzę polityczną i kulturalną. Rodowe i feudalne siedziby bohaterów stały się głównymi ośrodkami politycznymi i kulturalnymi, odgrywającymi rolę ośrodków ponadregionalnych. Čakovec, a szczególnie Ozalj, były ważnymi ośrodkami piśmiennictwa. Trenčan i Nitra – stolicą udzielnego państwa Čaka. Istnieją pewne wspólne elementy łączące wymienione mity. Wszyscy bohaterowie działają na obszarze cesarstwa habsburskiego, sprzeciwiając się jego centralizacyjnej polityce, a także posiadają szerokie związki rodowe. (Grafowie celjscy są związani koligacjami rodzinnymi ze Zrinjskimi-Frankopanami, spowinowaconymi z rodziną ostatniego despoty serbskiego Đorđa Brankovicia, a także Maciejem Hunyadym. Mateusz Čak miał szerokie koneksje w świecie ówczesnych sobie możnowładców, a nawet wspierał króla Kazimierza Łokietka). Zrinjscy, Čak i grafowie celjscy byli świetnymi żołnierzami i dowódcami wojskowymi.⁵⁸

Mitologizacja tych bohaterów sięga XIX wieku i „renesansu Słowiańszczyzny“ (termin Preloga). Nowo tworzone narody, usiłujące w dobie odrodzenia narodowego dowieść swych praw do niezawisłej egzystencji, starały się wykazać historyczno-prawnymi racjami do posiadania ziem, na których egzystowały. Z dziejów starano się zatem wydobyć takie osoby, wydarzenia lub okresy, których wymowa polityczna zawierałaby w sobie racje „prawa historycznego“ do terytorialno-administracyjnej autonomii na obszarze Chorwacji, Słowacji czy Słowenii. Od około połowy XIX wieku postaci te stają się przedmiotem uczonej historiografii (Zrinjski – R. Lopašić, F. Rački, V. Bogišić; Čak – F. M. Sasinek), a następnie ulegają przekształceniu z problemu naukowego w element ideologii narodowej. Główną rolę w mitologizacji oraz utrwaleniu i upowszechnieniu kultu odegrała literatura. Lj. Štur przedstawił M. Čaka jako bojownika na rzecz słowackiej niezawisłości. J. M. Hurban poświęcił mu dramat historyczny *Bitka u Rozhanoviec*. Mit Zrinjskich-Frankopanów upowszechniła powieść Eugena Kumičicia *Urota zrinjsko-frankopanska* (1892–1893), jedna z najbardziej popularnych chorwackich powieści.⁵⁹ Apoteozy samego przysiężenia jako zrywu niepodległościowego i ostatecznego wykrystalizowania ideologicznego zakresu znaczeniowego, dokonał Antun Starčević i jego zwolennicy Partii Prawa („prawasze“).⁶⁰ Grofowie celjscy stali się bohaterami wielu dramatów z zakresu narodowej historii.⁶¹

Nieco inaczej przedstawia się sytuacja z mitem kosowskim jako mitem śmierci – zmartwychwstania⁶². Kształtował się on w procesie przekształcania religijno-państwowego kultu „wysokiego“ w kult „niski“. Dla świadomości kosowskiej charakterystyczne jest współistnienie dwóch, związanych z Kosowem, kultów: kultu „wysokiego“, kultu cerkwi oraz kultu „niskiego“, folklorystycznego. Z czasem historiografia i epika ludowa przysłoniła „wysoki“ kult świętych serbskiego panteonu narodowego i patrona Cerkwi prawosławnej, kultem „niskim“ trzech osób serbskiego mitu narodowego. Car Lazar, Miłosz Obilić i Vuk Branković stanowią symbol mitu narodowego, triadę świętości, męstwa i zdrady. Ze zjawiskiem współistnienia i współoddziaływania kultu „wysokiego“ i „niskiego“ związane jest charakterystyczne dla serbskiej tradycji przesunięcie znaczenia z „przymierza świę-

tosawskiego“ na „przymierze kosowskie“. Trzeba tu wspomnieć o innym, paralelnym micie serbskim, micie serbskich exodusów (*seoba*). Arsenije III Čarnojević jest bohaterem mitu *seoba*, a także i antybohaterem, gdyż wymowa tego mitu jest „antykosowska“.

ad. 3). Bohaterowie świata folkloru

Bohaterowie świata folkloru stanowią o istotnej różnicy pomiędzy środkowoeuropejskimi bohaterami słowiańskimi oraz bohaterami „bałkańskiej przestrzeni kulturowej“. Południowosłowiańscy bohaterowie świata folkloru tworzą ważną, rozbudowaną i liczną kategorię podmiotów czynów bohaterskich, podczas gdy na obszarze środkowoeuropejskim są oni zjawiskiem marginalnym. Junacy folkloru wywodzą się ze świata historii epickiej i panują na wielkim obszarze. Pochodzą z różnych okresów historycznych: z wieku XIII–XVIII, czyli z okresu niewoli tureckiej, ale wielu z nich zostało ulokowanych w czasach królewicza Marka.⁶³

Królewicz Marko (1331–1395) jest historycznie serbskim średniowiecznym władcą (1371–1395), synem Vukašina Mrnjavčevića. Rola Marka jako postaci historycznej nie odpowiada jego bogatej i szerokiej sławie epickiej. Jest on bowiem najbardziej popularnym bohaterem pieśni na obszarze Słowiańszczyzny południowej, o którym mówią pieśni serbskie, chorwackie, macedońskie, słoweńskie i in. Najstarszy przekaz o Królewiczu Marku pochodzi z dzieła Hektorowicia (1555)⁶⁴ i Orbiniego (1601).⁶⁵ Z Markiem związane są inne międzykulturowe motywy i tematy: o przyjaźni i walkach z siłami nadprzyrodzonymi, walkach z magicznym wrogiem (Arabowie), o ożenku, śmierci. Jest on obrońcą słabych i uciśnionych, rzecznikiem sprawiedliwości i prawdy. Jego pobratymami są: Miloš Obilić, Relja od Pazara, beg Kostadin, a nieprzyjaciółmi: Musa Kesedžija, Filip Madžarin, Mina od Kostura, Ljutica Bogdan, Turcy i Arabowie.

Bohaterami folkloru są również postaci, których prototypy należą do historii antycznej, np.: Vojvoda Prijezda jest głównym bohaterem pieśni o oblężeniu i upadku Stalaća (*Smrt vojvode Prijezde*), natomiast pieśń *Žrtvovanje deteta*, dotyczy biblijnego motywu ofiarne-go (Vuk II, 98 i inne antologie).

Bohaterów świata folkloru można usystematyzować według kryterium junackiej chronologii i geografii. Najważniejszych bohaterów pieśni epickiej wymienia H. Czajka w wyżej cytowanej pracy. Do junaków czternastowiecznych należy Relja (Hrelja),⁶⁶ którego prototypem mógł być władca Macedonii panujący nad średnim biegiem rzeki Strumy w pierwszej połowie wieku XIV. Pieśni bohaterskie wymieniają jego imię jako Relja od Pazara, Relja Bošnjaniin, Relja Budimlija, Relja Krilatica. Bohaterem z tego okresu jest również Ljutica Bogdan, uważany za władcę południowej Macedonii oraz car Vukašin, ojciec królewicza Marka, który zginął w roku 1371 nad rzeką Maricą.⁶⁷ Z bohaterów piętnastowiecznych najbardziej znani są: Janko Sibirjanin (Janosz Hunyady), rycerz węgierski, którego pieśń przedstawia jako pobratyma Marka. Drugim bohaterem, również łączonym z królewiczem Markiem, jest Sekula (Janosz Szekely), rycerz węgierski, kuzyn Janka Sibirjanina. Do innych bohaterów XV-wiecznych należy Musa Kesedžija (Arbanasa), rycerz albańskiego pochodzenia, Matija (Matijas) „budimski“, król Maciej Korwin (1458–1490), syn Janosza Hunyady’ego.

Znanym junakiem z tego okresu był Đuro Smederevac, który panował w Serbii w latach 1427–1456, syn Vuka Brankovicia, (ale nie nosił nazwiska ojca). Stjepan Herceg (Jerceg) – to Stjepan Vukčić, gospodar Hercegowiny i kontrowersyjny junak, którego pieśń łączy z walkami o skarby w Dubrowniku.

Petar Mrkonjić jest bohaterem pieśni uskockich i hajduckich Pogranicza Wojskowego i Liki (Vuk III, 24, 42), jako postać historyczna nie został zidentyfikowany. A. Kačić zalicza go do grona bohaterów dalmatyńskich z II poł. XVII wieku.⁶⁸ Pieśni muzułmańskie widzą w nim bohatera walczącego z chrześcijanami. Ważne miejsce w gronie bohaterów

zajmuje uskok Ivo Senjanin, pochodzący z nadadriatyckiego miasta Senj. Do siedemnastowiecznych bohaterów należą Stojan Janković, którego pieśń nazywa „od Kotara Janko“ oraz Smiljančić Ilija, uskok z Kotarów (Vuk III, 25), a także Todor od Zadra (historycznie Todor Kladnić) – junak uskokci z Ravnih Kotara (Krainy).

Odrębną kategorię bohaterów stanowią różnorodni hajducy i uskocy, występujący na całym obszarze Słowiańszczyzny.⁶⁹ W Bośni do najbardziej znanych hajduków należy Vuk Mandušić (Vuk II, 87), który jest zaliczany do junaków czarnogórskich i dalmatyńskich oraz Ilija Smiljančić i Stojan Janković. Macedońskiemu junakowi Karposzowi cesarz Leopold I nadał tytuł „króla macedońskiego“. Serbskiego hajduka Ljuticę Bogdana (Vuk I, 722–724, 725) jako postać historyczną, wspominają historycy bizantyńscy. Był on rzekomo władcą południowej Macedonii (pomiędzy Seresem a Wardarem). Najbardziej znanego hajduka albańskiego Musę Kesedžiję, pieśń epicka często wiąże sytuacyjnie z królewiczem Markiem i przedstawia ich jako zaciekle wrogów (Vuk II, 67).

W gronie najbardziej popularnych junaków pieśni epickiej pozostaje Starina Novak, Bułgar z pochodzenia i jego syn Grujica Novaković (dijete Grujica). Najprawdopodobniej w postaci tego pierwszego bohatera zachowała się świadomość istnienia dwóch znanych historii junaków: starszego, Novaka Debelicia z XIV lub XV wieku i młodszego Baba-Novaka, hajduckiego harambaszy z końca XVI wieku. Baba-Novak, walczący z Turkami i Stefanem Batorym, został spalony jako zdrajca w Siedmiogrodzie, znany jest pieśniom serbskim, chorwackim, macedońskim, bułgarskim i rumuńskim. Natomiast Debelicia pieśni serbskie, chorwackie, bułgarskie i macedońskie łączą z Królewiczem Markiem i sarajewską górą Romaniją (Vuk III, 4).

Spośród bohaterów czarnogórskich wielką sławą cieszą się Crnojevici – rodzina feudalnych władców w Zecie (Czarnogórze). Władali oni w Zecie do 1499 roku, czyli do włączenia tych ziem do Skadarskiego sandżaku. Najważniejszymi członkami rodziny są: Stefan (1426–1465), Ivan (1465–1490), Đurađ (1490–1496) i Stefan (1496–1498). Crnojevici, o których mówi kilka pieśni, uważani są za symbole czarnogórskiej niezawisłości. Ivan miał swą siedzibę początkowo na Žabljaku, a potem na Cetynii. Syn Ivana (w pieśni Maksim) poturczył się i przyjął imię Skender-beg. Wygnał on z kraju swego brata Đurda, który najpierw schronił się w Wenecji, a potem wyruszył do Konstantynopola i przyjął islam. Ów Đurađ uprzednio założył na Cetynii pierwszą drukarnię i wydał dwie pierwsze staroserbskie księgi: oktoih (1494) i psalterz (1495). Najbardziej znanym czarnogórskim hajdukiem jest Bajo Pivljanin (Nikolić), pochodzący z Pive w Hercegowinie, harambasza broniący Boki Kotorskiej. O tym wspólnym junaku Hercegowiny i Czarnogóry mówi wiele pieśni (Vuk III i VII; A. Kačić).

Spośród licznej plejady serbskich bohaterów starej i nowszej narodowej historii można wymienić Duszana Stefana Nemanjicia, Stefana Dečanskiego (Vuk II, 36, 37), Uroša (1355–1371); Uroša i Mrnjavčevićów: króla Vukašina, despotę Ugljeszę (Vuk II, 33). W okresie przed popadnięciem w niewolę turecką wybija się postać Đurađa Brankovicia (Smederevac), syna Vuka Brankovicia, władającego Serbią w latach 1427 – 1456 (Vuk II, 79; 82, 83). Wybitnym bohaterem świata folkloru jest Oblaćić Rade (Zmaj ognjani Rade lub Zmaj od ognja Rade) oraz Jug i Jugovici, znani z kosowskiego cyklu epickiego. Z pierwszym powstaniem serbskim łączona jest postać Zmaja od Noćaja (historycznie Stojan Čupić). Z grona chorwackich bohaterów szesnastowiecznych najczęściej jest wymieniany Đura Daničić (Jura), katolik, pobratymiec królewicza Marka, wojewoda senjskich uskoków.

Szeroko jest znana plejada bohaterów muzułmańskich.⁷⁰ Bohaterem narodowej mitologii bośniackich Muzułmanów (Bošnjaków) jest bohater epicki Alija Đerđelez (Gerzelez), związany z Sarajewem i podsarajewską górą Igman. Konstruowany kanon mitologii i ideologii narodowej Bošnjaków nie może się uporać z pewnymi zjawiskami dialogu międzykulturowego, w których, jak na przykład w opowiadaniu Ivo Andrića pt. *Wędrowki Aliji*

Dzierdzieleza, postać tego bohatera została poddana modernistycznej parodii ⁷¹.

Bośniaccy Muzułmanie posiadają też innych bohaterów, którzy, podobnie jak junacy słowiańscy, pełnią podobne funkcje w narodowym modelu kulturowym. Husein-kapetan Gradašćević,⁷² przywódca powstania autonomicznego przeciwko Turkom, jest bohaterem walki i ofiary oraz Hadži Lojo, przywódca powstania przeciwko austrowęgierskiej okupacji. Ponadto znani są na całym obszarze południowosłowiańskim inni bohaterowie muzułmańscy. Mustaj-beg Licki jest junakiem muzułmańskim, o którym mówią pieśni chrześcijańskie. Beg Ljubović jest muzułmańskim junakiem z XVII wieku. Smail-Aga Čengić, bohater bośniackich Muzułmanów pochodzący z Hercegowiny, zyskał sławę w boju na Grahovcu 1836, ale jest jednocześnie bohaterem negatywnym poematu Ivana Mažuranića. Tomić Mijat (Mihat) – to hajduk z zachodniej Bośni, pochodzący według tradycji z Duvanjskoga polja. W pieśniach Mijat często jest kojarzony z begiem Kopčiciem, którego był poddanym (kmet-čobanin). Pieśni o Mijacie Tomiću stanowią poniekąd wyodrębniony cykl, szczególnie popularny w zachodniej Bośni i Dalmacji.

W tym gronie wyjątkowa wydaje się postać Budaliny Tale lub (od Orašca Tale), popularnego bohatera muzułmańskiego z Pogranicza Wojskowego, posiadającego wyraźne cechy komiczne.

ad. 4). **Bohaterowie wszechsłowiańskiego i europejskiego *universum***

Słowiańszczyzna wykreowała bohaterów, reprezentujących państwo słowiańską wspólnotę ponadnarodową i będących elementami dziedzictwa europejskiego. Nobilitacji szczytu słowiańskiego, a przede wszystkim jego południowej gałęzi służył kult Aleksandra Wielkiego. Obecność Aleksandra w panteonie słowiańskim, obok innych rzekomych Słowian – Gotów i Wandali, uwiarygodniała zarazem pochlebny autoportret zbiorowości słowiańskiej, jako społeczności niezwycięzonych wojowników.⁷³ Do symboliki Aleksandra jako wodza niezwycięzonych wojowników próbowali nawiązać apologety Jana III Sobieskiego. Jedną z postaci dawnego chorwackiego humanistyczno-barokowego panteonu słowiańskiego jest Dioklecjan (245–316) – cesarz rzymski, gdyż po abdykacji powrócił w rodzinne strony do stołecznej Salony (Splitu). Postać Dioklecjana stanowi stałą część składową przekazu nobilitującego Słowian poprzez włączenie do świata słowiańskiego na zasadzie tożsamości terytorialnej postaci z dziejów starożytnych i wczesnochrześcijańskich, przede wszystkim papieży i cesarzy (np. Konstancyna Wielkiego, Justyniana). Dioklecjan jako Słowianin pojawia się w traktacie dominikanina z Hvaru V. Pribojevicia *De origine et successibusque Slavorum* (1532). Wspomina go także Orbin w dziele *Il regno degli Slavi* (1601).⁷⁴

Chorwackie pochodzenie oraz autorstwo pisma głągolicznego i zapoczątkowanie piśmiennictwa chorwackiego tradycja chorwacka przypisywała św. Hieronimowi (znanemu również jako Jeronim, Jerolim), ur. (ok. 347–420). Dlatego ten ojciec Kościoła zachodniego, tłumacz Pisma św. na łacinę, często był obdarzany przydomkiem Hrvatin, lub Dalmatin.

Szczególne miejsce w tradycji Słowiańszczyzny zajmują bracia soluńscy Cyryl (Konstantyn, 826 lub 827–869) i Metody (pomiędzy 815 a 820–885), twórcy piśmiennictwa słowiańskiego, święci zajmujący istotne miejsce w słowiańskiej tradycji religijnej i narodowej, chociaż byli ludźmi kultury hellenistycznej i wykształcenia bizantyjskiego. Dzieło Cyryla i Metodego sprawia, że są oni nie tylko apostołami narodów słowiańskich, ale również ojcami ich kultury, która stała się częścią europejskiego dziedzictwa kulturowego. Znalazło to wyraz w ogłoszeniu św. św. Cyryla i Metodego Współpatronami Europy. Ojciec św. Jan Paweł II w encyklice *Egregiae virtutis* pisał: „Przemawiają za tym rozliczne racje natury zarówno historycznej, jak i współczesnej, mające swe pokrycie zarówno teologiczne i kościelne, jak też i kulturalne w dziejach naszego europejskiego kontynentu”.⁷⁵

Tradycja cyrylo-metodejska od XIX wieku zaczęła dodatkowo nabierać znaczenia na-

rodowego, jako idea afirmująca jedność Słowiańszczyzny i źródło jej tożsamości kulturowej. Popularyzowaniu kultu braci sołuńskich służyły liczne uroczystości rocznicowe (tyśiąclecie misji na Morawach – 1863, tyśiąclecie śmierci Cyryla – 1869, tyśiąclecie śmierci Metodego – 1885). Ideę cyrylo-metodejską próbowano wyzyskiwać dla potrzeb rosyjskiego panslawizmu, ale głównie stanowiła ona fundament austrosławizmu. Chorwaccy oponentnicy idei cyrylo-metodejskiej widzieli w niej połączenie zasady jedności chrześcijaństwa opartej na prymacie Rzymu z zasadą narodowego charakteru kościołów.⁷⁶

Na ziemiach chorwackich upowszechnianie kultu braci sołuńskich związane było z osobą biskupa Josipa Juraja Strossmayera (1815–1905), który wyznaczał Chorwatom wielką misję budowy i integracji Słowian południowych. Chorwacja miała się stać południowosłowiańską Toskanią, pielęgnując tradycję cyrylo-metodejską i odnowiony glagolityzm. Odrębny i konkurencyjny projekt zjednoczenia politycznego Słowian południowych, najpierw pod protektoratem rosyjskim, a później – zgodnie z wizją Hotelu Lambert – skupionego wokół Serbii, jako słowiańskiego Piemontu, realizował charyzmatyczny przywódca ruchu ilirskiego Ljudevit Gaj.

POZNÁMKY

- 1 M. Micińska, *Między królem duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX w. (1890 – 1914)*. Wrocław 1995, s. 11–12.
- 2 J. Campbell, *The hero with a thousand faces*. Princeton 1973, s. 19-20 cyt. za M. Micińska, op. cit., s. 12.
- 3 E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*. Tłum. T. Hołówka. Warszawa 1991.
- 4 B. Anderson, *Imagined Communities*. London-New York 1983, [cyt. za] M. Micińska, op. cit., s. 13–14.
- 5 M. Micińska, op. cit., s. 14.
- 6 M. Dąbrowska-Partyka, *Narodowe i ponadnarodowe modele historii literatury*. [w:] *Slawistyka u progu wieku*. Pod red. B. Zielińskiego. Poznań 2001, s. 55.
- 7 Niejasność na temat kulturowo-historycznego i politycznego pojęcia Europy Środkowej pociąga za sobą wahania jeśli chodzi o określenie granic Europy. Literatura na temat jest olbrzymia, np.: M. Dobraczyński, J. Stefanowicz, *Tożsamość Europy*. Warszawa 1979; *Europa i co z tego wynika*. Red. K. Michalski. Warszawa 1990; *Europa państw – Europa narodów. Problemy etniczne Europy Środkowo-Wschodniej*. Pod red. G. Babińskiego i W. Miodunki. Kraków 1995; K. Pomian, *Europa i jej narody*. Warszawa 1992; A. Podraza, *Europa Środkowa. Zakres przestrzenny i historia regionu*. „Prace Komisji Środkoeuropejskiej PAU”, I, 1993; J.M. Domenach, *Europa. Wyzwanie dla kultury*. Przeł. A. Sikorska. Warszawa 1992; M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*. „Zeszyty Literackie” 1984, nr 5; A. Fiut, *Być (albo nie być) Środkoeuropejczykiem*. Kraków 1999; B. Geremek, *Tożsamość Europy Środkowej. Złudzenia i rzeczywistość*. [w:] *Tożsamość w czasach przemiany*. Rozmowy w Castel Gandolfo. Przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski. Kraków-Warszawa 1995, s. 172–173.
- 8 Т. В. Цивьян inspirowana semiotyką, rozpatrując system lingwistyczny bałkańskiej ligii językowej, nazywa modele kulturowe tej części południowosłowiańskiej przestrzeni mianem „bałkańskiego modelu świata” (BMŚ). Konieczne są dalsze badania nad ponadnarodowym modelem kulturowym Słowiańszczyzny południowej, pojmowanej jako wspólnotowa wartość, zmierzające do ujęć niekonfrontacyjnych i jednoczących. W tym znaczeniu, świadom jego umowności, będę tutaj posługiwał się roboczo terminem „bałkańska przestrzeń kulturowa”.
- 9 por. M. Walczak-Mikołajczakowa, A. W. Mikołajczak, *Cyrillianitas i Latinitas w edukacji slawistycznej*. [w:] *Slawistyka u progu nowego wieku*. Pod red. B. Zielińskiego. Poznań 2001, s. 14.
- 10 *ibid.* Czytamy tam: „Poszukując takich kategorii aksjologicznych w odniesieniu do Słowiańszczyzny musimy więc zwrócić uwagę zwłaszcza na komunikacyjną funkcję kultury, która współtworzy etniczną wspólnotę. W tej perspektywie molekułami krystalizacji duchowej przestrzeni Słowiańszczyzny byłyby *linguae sacrae* – łacina i staro-cerkiewno-słowiański”. M. Walczak-Mikołajczakowa, A. W. Mikołajczak, *Cyrillianitas i Latinitas w edukacji slawistycznej*, *ibid.*, s. 14–15. Wcześniej na rolę języka staro-cerkiewno-słowiańskiego zwrócił uwagę papież Jan Paweł II: „Przekład zaś Ksiąg świętych, dokonany następnie przez Cyryla i Metodego oraz ich uczniów nadał moc i godność kulturową staro-cerkiewno-słowiańskiemu językowi liturgicznemu, który na długie wieki

- stał się nie tylko językiem kościelnym, ale także urzędowym i literackim, a nawet potocznym językiem warstw oświeconych większej części narodów słowiańskich – zwłaszcza wszystkich Słowian obrządku wschodniego [...]. W historycznym rozwoju Słowian obrządku wschodniego język ten odegrał taką rolę, jak na Zachodzie łacina; ponadto utrzymał się dłużej – po części aż do XIX wieku – i na kształtowanie się rodzimych języków literackich wywarł wpływ bardziej bezpośredni dzięki bliskim związkom pokrewieństwa”. Encyklika Ojca św. Jana Pawła II. „Slavorum Apostoli” (2 czerwca 1985) [w:] *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian*. Studia i Dokumenty. Część 2: Dokumenty. Red. J. S. Gajek, L. Górka. Lublin 1991, s. 182.
- 11 Bohater narodowy będzie nas interesował nie tyle z uwagi na jego narodową lub lokalną specyfikę, ile na strukturę i semantykę bohatera narodowego w obrębie przestrzeni kulturowej Słowiańszczyzny. Literatura z tego zakresu nie jest obszerna: J. Jedlička: *České typy aneb portávka po našem hrdinovi*. Praga 1992; Митрополит Иларион (Иван Огиенко), *Житениси великих Українців*. Lwów 1999; S. Mileusić, *Sveti Srbi*. Nowy Sad 2000; M. Георгиевски, *Македонски светци*. Skopje 1997.
 - 12 Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*. Warszawa 1998, s. 19.
 - 13 Por. J. Wyrozumski, *Mity o pochodzeniu* [w:] *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów*, op. cit., s. 16. Por. też K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*. Warszawa 1968; A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*. Przeł. J. Dancygier. Warszawa 1976; J. Maślanka, *Słowiańskie mity historyczne w literaturze polskiego oświecenia*. Wrocław 1968; J. Malicki, *Mity narodowe. Lechiada*. Wrocław 1982.
 - 14 Por. G. Labuda, *Słowiańszczyzna pierwotna*. Wybór tekstów. Warszawa 1954; K. Ślaski, *Wątki historyczne w podaniach o początkach Polski*. Poznań 1968; T. Lehr-Spławiński, *Rozprawy i szkice z dziejów kultury Słowian*. Warszawa 1954.
 - 15 Wśród najstarszych zabytków historiografii Słowian można wymienić ruski latopis w redakcji Nestora (z początku XII wieku), łaciński zabytek południowosłowiański, znany dzisiaj pod nazwą *Latopis popa Dukljanina*, kronika praskiego kanonika Kosmasa (z 1125 roku), a spośród zabytków polskich dzieło Galla – Anonima, *Kronikę Mistrza Wincentego Kadłubka, Długosza Roczniki, czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*.
 - 16 J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*. „Znak”. Kraków 1997, nr 3 (502), s. 11.
 - 17 J. Malicki, *Mity narodowe. Lechiada*, op. cit., s. 48.
 - 18 por. V. Macura, *Český sen*. Praga 1998.
 - 19 *Historia Królestwa Słowian czyli Latopis popa Dukljanina*. Przetłumaczył, wstęp, komentarze i tablice genealogiczne opracował J. Leśny. Warszawa 1988, s. 62.
 - 20 Por. A. Abramowicz, *Dzieje zainteresowań starożytnych w Polsce, cz. I–III*. Warszawa, 1983–1987.
 - 21 A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa 1980.
 - 22 Por. W. Danek, *Józef Ignacy Kraszewski*. Warszawa 1973.
 - 23 Por. Z. Niedziela, *Powieściowe rekonstrukcje chrystianizacji narodów słowiańskich*. „Pamiętnik Słowiański”, R.XLIV:1996, s. 88.
 - 24 „Otton Prawdziwy [...] jako Rzymianin prawdziwy pragnął zjednoczyć w cieniu złotych orłów skrzydeł wszystkie plemiona wielojęzyczne okręgu ziemskiego, tak by żadne z nich się ponad inne nie wynosiło”. T. Parnicki, *Srebrne orły*. Katowice 1949, s. 420.
 - 25 por. *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII wiek)*. Pod red. J. Kłoczowskiego. Kraków 1997.
 - 26 T. Lehr-Spławiński, *Konstantyn i Metody*. Warszawa 1967. Por. też *Vel’komoravské legendy a povesti*. Red. P. Ratkoš. Wstęp E. Pauliny. Bratysława 1990; *Pasterze wiernych Słowian: Święci Cyryl i Metody*. Teksty wybrał, tłumaczył i opracował A. Naumow. Kraków 1985.
 - 27 Syntezę potocznej wiedzy o Kazimierzu przekazał Wincenty Pol w wierszu z 1868 roku: Król wielkiej sprawy – wielkiej obrony: / Wznosił kościoły – zakładał grody – / Groblami w Wiśle powstrzymał wody – / Po brzegach stawał śpichrze na zboża / I skarby ziemi spławił do morza, / Bo jak Piast z Piastów był gospodarny, / A jak Król Chłopów o Naród starny – / I wziął po Ojcu Polskę drewnianą, A pozostawił ją murowaną. Henryk Samsonowicz, *Kazimierz Wielki* [w:] *Życiorysy historyczne, literackie i legendarne*. Pod red. Zofii Stefanowskiej i Janusza Tazbira. Warszawa 1980, s. 52. Program historycznej szkoły krakowskiej korespondował z programem kazimierzowskim – rozbudowy gospodarczej, praworządności, rozwoju oświaty, który temu królowi na przełomie wieków dał pozycję patrona pozytywizmu, przedstawiciela „absolutyzmu piastowskiego”. *ibid.*, s. 54 i 56.
 - 28 J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*. Warszawa 1997, s. 199–200.
 - 29 W. Felczak, *Tadeusz Wasilewski, Historia Jugosławii*. Wrocław 1985, s. 112.
 - 30 por. B. Zieliński, *Kosowo w serbskiej kulturze i tradycji* [w:] *Język, literatura i kultura Słowian dawnej i dziś – III. Litteraria*. Pod red. B. Zielińskiego. Poznań 2001, ss. 15–48.
 - 31 N. Adžić, *Stvaranje i razvoj crnogorske nacije*. Cetynia 1995, D. Radojević, *Crnogorci na limesu*. Podgorica 1999, R. Rotković, *Kratka ilustrovana istorija crnogorskoga naroda*. Cetynia 1996.

- 32 J. Kłoczowski, *Polacy a cudzoziemcy w XV wieku*, [W:] *Swojskość i cudzoziemczyzna w dziejach kultury polskiej*. Red. Z. Stefanowska. Warszawa 1973, s. 46.
- 33 por. J. Patočka, *Kim są Czesi?* Kraków 1997; K. Skalický, *Prolegomena do przyszłej filozofii czeskich dziejów*. „Więź” R. 36:1993, nr 2 (412); *Jan Hus – heretyk czy święty?* Z prof. S. Swieżawskim rozmawia Anna Karoń. „Więź”, op. cit. oraz J. Rak, *Byvali Čechové*...Praga 1994.
- 34 por. B. Zieliński, *Kosowo w serbskiej kulturze i tradycji* [w:] *Język, literatura i kultura Słowian dawnej i dziś – III. Litteraria*, op. cit.
- 35 por. *Svatý Vojtěch. Tisíc let Svatovojtěšské tradice v Čechách*. Praga 1997.
- 36 por. Митрополит Иларнон (Иван Огненко), *Житєписи великих Украинців*. Lwów 1999; S. Mileu-snić, *Sveti Srbi*. Nowy Sad 2000; M. Георгиевски, *Македонски светци*. Скопје 1997.
- 37 por. J. Rapacka, *Osman Ivana Gundulicia. Bunt świata przedstawionego*. Wrocław 1975; E. Angyal, *Świat słowiańskiego baroku*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1972; B. Meriggi, *La Polonia vista da Gundulic* [w:] *Polsko-jugosłowiańskie stosunki literackie*. Tom studiów. Pod red. J. Śliżińskiego. Wrocław 1972; Lj. Durković-Jakšić, *Z dziejów stosunków jugosłowiańsko-polskich 1772–1840*. Tłum. H. Kalita. Wstęp i redakcja L. Bazyłow. Wrocław 1977.
- 38 Por. M. Micińska, op.cit., s. 182.
- 39 por. S. Grodziski, *Habsburgowie. Dzieje dynastii*. Wrocław 1998.
- 40 por. A. Mijatović, *Urota Zrinsko-Frankopanska*. Zagrzeb 1999.
- 41 por. M. Micińska, op. cit., s. 196.
- 42 – Czy nas kto wspomni? – Na waszej stypie / Sama Niebieska zapłacie Pani – / I własna ziemia proch wasz przysypie – / Boście wy jeszcze z wielu wybrani... F. Faleński, *zapłata po pracy* [w:] K. Dunin-Wąsowicz, *Romuald Traugutt* [w:] *Życiorysy historyczne, literackie i legendarne...* op. cit., s. 236.
- 43 Tam, w Polsce – pisze L. Lojka – część litewskich elit przejęła polską mowę, kulturę, katolicyzm, oddalając się od swojego języka i swojej kultury. Białoruś – można powiedzieć – na długi czas darowała Polsce królów, wybitnych polityków, działaczy kultury – od Jagiełły do Kościuszki, Mickiewicza, Moniuszki, Piłsudskiego”. L. Lojka, *Етнагенез Беларусаў*. „Беларуская мінуўшчына”, 1997, nr 6, c. 23. Dotyczy to również Władysława Syrokomli, Jana Czeczota, Adama Mickiewicza i innych. Por. *Nasze tysiąc lat*. Z Sokratem Janowiczem rozmawia Jerzy Chmielewski. Białystok 2000, s. 65–67
- 44 K. Skalický, *Prolegomena do przyszłej filozofii czeskich dziejów*, op. cit., s. 71.
- 45 por. B. Zieliński, *Serbska powieść historyczna*, op. cit., s. 142–150.
- 46 V. Bogišić, *Narodne pjesme iz starijih najviše primorskih zapisa*. Belgrad 1878, Nr. 98, 99.
- 47 por. M. Micińska, *Między królem duchem a mieszczaninem*, op. cit., s. 242.
- 48 *ibid.*, s. 249.
- 49 por. H. Batowski, *Ze słowiańskich Mickiewiczianów*. Przyczynki historyczne o stosunku Adama Mickiewicza do narodów słowiańskich. Warszawa 1980; *Adam Mickiewicz i kultura światowa*. Materiały z międzynarodowej konferencji Grodno-Nowogródek 12–17 maja 1997 w 5 księgach. Pod red. S. Makowskiego i E. Szymanisa. Warszawa 1999 (tamże najnowsza literatura).
- 50 por. M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*. Warszawa 1978.
- 51 por. H. Janaszek-Ivančíková, *Mit szturowski wczoraj i dziś*. „Pamiętnik Słowiański”. R.26:1976, s. 82.
- 52 W. Weintraub, *Od Reja do Boya*. Warszawa 1977, s. 377.
- 53 por. B. Zieliński, *Serbska powieść historyczna*, op. cit., s. 153.
- 54 por. T. Poźniak, *Bułgarski mit narodowy w twórczości Christo Botewa*. „Acta Universitatis Wratislaviensis”. Slavica Wratislaviensis XCII. Wrocław 1996, s. 36.
- 55 Por. U. Kowalska, *Zdravljica. Kilka uwag*. [w:] *Studia z historii literatury i kultury Słowian*, op. cit., s. 158.
- 56 M. Micińska, *Między królem duchem a mieszczaninem*, op. cit., s. 268.
- 57 por. J. Kurski, *Wódz*. Warszawa 1991, s. 73.
- 58 Por. J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*. Warszawa 1997, s. 162–170 (tamże bibliografia).
- 59 Por. A. Barac, *Евгеніј Кумичић*. Przedmowa do: E. Kumičić, *Djela*, t. 1. Zagrzeb 1950, s. 13.
- 60 J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*. Warszawa 1997, s.168. K. Nemeč uważa, że powieść jest wyrazem ideologii politycznej „prawaszy”, w której doszło do absolutyzacji chorwackiej niepodległości oraz zaznaczyło się bezkompromisowe stanowisko antyaustriackie i antywęgierskie. Por. K. Nemeč, *Prvi hrvatski povijesni roman*. „Moгуćnosti” R.39:1992, nr 5/6/7, s. 531–537; M. Sertić, *Stilske osobine hrvatskog historijskog romana*, [w:] *Hrvatska književnost prema evropskim književnostima*. Red. A. Flaker, K. Pranjić. Zagrzeb 1970, s. 175–255; M. Šicel, *Povijesni romani Eugena Kumičića*. „Croatica”, R.2:1971, nr 2, s. 177–200; V. Žmegač, *Povijesni roman danas*. „Republika”, R.47:1991, nr 5/6, s. 58–75. „Postać Zvonimira jest w tradycji naznaczona niejednoznacznością i tragizmem. Jest on równocześnie symbolem wznoszenia i symbolem klęski, wierności wobec wartości europejskiego Zachodu i sprzeniewierzenia się wartościom rodzimym, jest jednym z symboli o funkcji państwowotwórczej, a zarazem jednym z symboli wyrażających upadek państwa”. Rapacka, *Leksykon...*, op. cit., s. 199–200.

- 61 Por. B. Hartman, *Celjski grofje v slovenski dramatik*. Lublana 1977.
- 62 Problematykę mitu kosowskiego szerzej omawiam w książce B. Zieliński, *Serbska powieść historyczna*, op. cit.
- 63 H. Czajka, *Epika bohaterska Słowian południowych. Struktura treści*. Wrocław 1973, s. 23–24. Syntetyczne opracowanie postaci królewicza Marka zawiera książka J. Dereticia, *Zagonetka Marka kraljevića*. Belgrad 1995.
- 64 por. P. Hektorović, *Ribanje i ribarsko prigovaranje*, [w:] H. Lucić, *Skladanja izvarsnih pisan razlicih*. P. Hektorović, *Ribanje i ribarsko prigovaranje i razlike stvari ine*. Zagrzeb 1968.
- 65 M. Orbini, *Kraljevstvo Slovena*. Red. S. Ćirković. Wstęp: M. Pantić, R. Samardžić, F. Barišić. Belgrad 1968.
- 66 Por. T. Maretić, *Naša narodna epika*. Zagrzeb 1909 oraz S. Banović, *O nekim historičkim licima naših narodnih pjesama*. „Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena”. Zagrzeb 1921;
- 67 por. H. Czajka, *Bohaterska epika*, op. cit., s. 24–25. Por. też R. Pešić, N. Milošević-Đorđević, *Narodna književnost*. Belgrad 1984.
- 68 A. Kačić-Miošić, *Djela Andrije Kačića Miošića*. Red. T. Matić, t. I: *Razgovor ugodni*, t. II: *Korabljica*. Zagrzeb 1964.
- 69 por. K. Simiczijew, *Pieśń hajducka Słowian południowych*. Wrocław 1985, passim.
- 70 por. M. Imamović, *Historija Bošnjaka*. Sarajewo 1997; A. S. Aličić, *Pokret za autonomiju Bosne*. Sarajewo 1996 (zawiera obszerną bibliografię), R. Đurić, *Junaci epske pjesme Bošnjaka*. Wupertal–Tuzla 2000.
- 71 Skrajnym przejawem ideologizacji literaturoznawstwa jest wysoce kontrowersyjna książka M. Rizvicia, *Bosnanski muslimani u Andrićevu svijetu*. Sarajewo 1995. O problemie ideologizacji twórczości Andrićia por. m. in. E. Duraković, *Andrićevo djelo u tokovima ideologije evrocentrizma*. „Sveske Zadužbine Iva Andrića”. R.18:1999, nr 15, s. 245–260; I. Lovrenović, *Mjesto Ive Andrića u hrvatskoj književnosti*. „Sveske Zadužbine Iva Andrića”. R. 14:1995, nr 11, s. 205–214; M. Rizvić, *Bosanski muslimani u Andrićevu svijetu*. „Sveske Zadužbine Iva Andrića”. R.14:1997, nr 13, ss. 159–178.
- 72 por. Đ. Buturović, *Gradašćevičev ustanak u narodnoj pjesmi*. „Narodno stvaralaštvo – Folklor”. Sarajewo, R. 15–16:1976.
- 73 por. J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*, op. cit., s. 12–13.
- 74 J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*, op. cit., s. 37.
- 75 List apostolski Jana Pawła II *Egregiae virtutis* (31 grudnia 1980 r.) [w:] *Cyryl i Metody Apostołowie Słowian*. Studia i dokumenty. Cz. 2: Dokumenty. Red. J. S. Gajek, L. Górka. Lublin 1991, s. 144. W innym przemówieniu Jan Paweł II uzasadniał: „Europa w swojej geograficznej całości jest – można powiedzieć – owocem działania dwu nurtów chrześcijańskiej tradycji, z którymi łączą się także dwie formy kultury, odrębne, ale zarazem głęboko się uzupełniające. Benedykt obejmuje przede wszystkim kulturę Europy Zachodniej i Środkowej, bardziej logiczną i racjonalną, oraz szerzy ją za pośrednictwem różnych ośrodków benedyktyńskich na inne kontynenty; Cyryl i Metody uwypuklają szczególnie starożytną kulturę grecką i tradycję wschodnią, bardziej mistyczną i intuicyjną. Owa proklamacja ma na celu uroczyste uznanie ich zasług historycznych, kulturalnych i religijnych w ewangelizacji ludów europejskich i w tworzeniu duchowej jedności Europy”. Przemówienie Jana Pawła II do uczestników międzynarodowego kolokwium „Wspólne korzenie chrześcijańskiej Europy” w dniu 6 listopada 1981, [w:] *Cyryl i Metody Apostołowie Słowian*. Studia i dokumenty, op. cit., s. 151–152.
- 76 J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*, op. cit., s. 32.

Summary

National hero in the cultural awareness of Slavs

The characters of national heroes have great importance for the national awareness formation process, mostly through semantics of symbolic language belonging to an ethno-cultural community, structure of identifying signs of a given community, and the mission ascribed to the character in question. The national hero is a personification of a group ideal, which fulfills basic functions of generality and publicity of a cult. The national hero's genesis is inseparably tied with myth-creation activities of national revival – a process focused on creation of a modern nation oriented toward its past.

Slavic heroes represent a system of meanings, which is a personified reflection of national and supranational model of national cultural and historical tradition. This system consists of: 1) heroes of political and culture-creating functionalization of national and supranational history, 2) heroes of national imagination, 3) heroes of the world of folklore, 4) heroes of pan-Slavic and European *universum*.

The heroes of political and culture-creating functionalization of national and supranational history is the most numerous category of heroes symbolizing the nation's genesis, conversion to Christianity and

other historical periods important for the nation's future. This category also includes both pagan and Christian heroes of origin myths, heroes-founders and heroes-symbols of might of medieval states. e.g. Czech king Václav IV. (1346-1378) or saints that became national patrons, such as Czechs St. Václav (Wenceslas) or Jan Hus. This category also includes a specific and very important type of national poet believed to be a prophet, a spiritual leader of the nation and a visionary, such as Polish poet Adam Mickiewicz. The heroes of political functionalization of history appear to be mostly successful leaders, e.g. Czechs Jan Žižka and Jan Hus, and folk heroes, such as Croatian Matija Gubec (a hero of the 1573 uprising). This category includes also women-heroines, e.g. Czech princess Libuše or Polish "virgin heroine" of the national uprising, Emilie Platter, and seminal figures of recent history, e.g. Pole Józef Piłsudski, Czechs Tomáš Garrigue Masaryk and Eduard Beneš, Yugoslavian Broz Tito and others. A type of a present-day national hero of "lowly" origin who symbolizes the truth of our times exemplified in Pole Lech Wałęsa.

The heroes of national *imaginarium* include characters of seminal Slavic myths, e.g. Slovak Matyáš Čák, Croatian Zrinski and Frankopan families, Slovenian earls of Celj. The heroes of Kosovan myth are classified as a separate case. Within national tradition, the heroes of seminal national myths act differently than historical evidence suggests. However, their function in the national myth is more important than the historical truth.

The category of folk lore heroes includes many types of heroes and is characteristic especially for the Slavic part of the Balkans cultural region.

The heroes of Pan-Slavic and European *universum* include both Slavic and non-Slavic characters from history, culture and religion, who lived and worked among Slavs and uplifted them noticeably, such as Alexander the Great, Diocletian, St. Jerome, St. Cyril and St. Method, Jan III. Sobieski or Jan Hus.

***Veda Slovena* – a Bulgarian Invention of Literary Institution and Nationalist Discourse**

OGNYAN KOVACHEV

The *Veda Slovena* collection book, containing “Bulgarian folk songs from prehistoric and pre-Christian times” (V. I, 1874), and “ritual songs from pagan times” (V. II, 1881) gave rise to the first – of kind and continuity – debate in Bulgarian literary life. The lack of agreement between the initially announced by the compiler and publisher Stefan Verkovitch status and significance of the book and the positions of the *Fin de siècle* Bulgarian and foreign literary historians inscribed on it the long-lasting label of “literary mystification”. Verkovitch’s attempt aimed at letting Europe know a corpus of “archaic songs”,¹ and he expected it to transform radically the then dominant notions of civilization models, cultural history, the local ethnic, and the great European tradition. Notwithstanding the final effect and the contradictory evaluations, it is still expecting its many-sided and profound study. Up to now, the discussion and the outlined attitudes focus – with singular exceptions – on questions of *pro* and *contra* the authenticity of the folklore works presented in the *Veda*.² This antithetical duality only accumulates argumentation in favor of each preconditioned choice and thus considerably increases the emotional and evaluative mode of the statements, reduces their dialogic possibilities, and limits the heuristic perspectives of the study. To maintain nowadays the priority of the ‘authenticity’ question is, I dare say, a doubtful pleasure. It is actually part of a whole series of questions, concerning the much more significant issue of the place of *Veda Slovena* in the Bulgarian literary canon. Within this frame I shall define my essay as a prologue in the study of this collection (and its reception) as a radical move in the formation of the Bulgarian nationalist discourse and literary institutions. My task here is to introduce and elucidate the basic concepts and instrumental notions, to map out those discursive fields where the literary mystification participates most actively in the process of *imagining the Nation*. Finally, I shall outline in detail the common places of *Veda Slovena* and the paradigmatic for the European XVIII and XIX centuries *Ossian* mystification of James Macpherson.

The prerequisites of Verkovitch’s radical move – a series of steps, as much intentionally, as intuitively realized – are inherent in the ambivalent cultural and political condition, in which the Balkan nation-states came into being. This ambivalence is produced and maintained through the transformation of at least three primary identification lacks in collective’s ethnic consciousness: legitimate knowledge of its own past (historical events, kings, myths, heroes), matrix of consolidating values (ethnic or national virtues), as well as ethnic, religious, and political sovereignty. The transformation of these lacks by inventing cultural, historical, and political symbols and their implanting in the collective consciousness is the most influential contribution of literary mystifications in the formation of the respective nationalist discourses. That is why *Veda Slovena* needs a careful comparative study of at least two textual fields: 1) the archive, comprising its Revival hypotexts and the metatexts following its publishing, and 2) the aggregate of generically related works in European literature. Yet here it is necessary to specify that in Verkovitch’s project the will for initiation-as-restoration of the “immanent” historical statute of the nation prevails over the acts of self-colonization³ performed by the ethnic consciousness, which compensate its

traumatic lacks. This two-cycle move should not be reduced only to a negatively marked reformulation of the compensatory mechanism. It also brings to the fore antiquarian's resolution to give assistance to nation-imagining in the process of mutual invention of literary (cultural) and state institutional figures: the collection of ancient texts and/or things – the publisher and the museum; the collector – the classifier; the editor/writer – the academician/critic; the poet - the politician. The impulse to renovate the semantics – to purify the past of the race, to take away its black shame and transmute it into *inspiration* (to quote Ivan Vazov, the 'patriarch of Bulgarian literature') – remains in the second place. What Verkovich offers is not an evolutionary development of the "national consciousness", but a sudden mystical revelation of the sacred ethnic proto-origins.

It is time to start explaining the conceptual frames of some key notions in my study. The expression *nation-imagining* here is far from the pejorative semantics of *concoction*, *fabrication*, and designates a variety of heterogeneous activities, which aim at *giving shape*, *procuring image for a sublime yearning*, *materializing visions*, or *incorporation of collective desires*. Obviously, this formula is much related to Benedict Anderson's famous definition of a nation as an imagined political community. Imagining is the only way for maintaining both the everyday and the historical sense for community in men and women who have never met, nor even heard of each other. It preserves its constitutive function throughout the nation's existence, which - as Renan put it – is 'a daily plebiscite'. The nation is a product of a pluralistic imagination by virtue of which it thinks itself in "definite, although elastic" spatial and quantitative boundaries – 'nation' and 'mankind' can never coincide – and as independent of any universal political and religious hierarchies.⁴ In short, nations are cultural and political constructs created by particular communities of intellectuals and ideologists as indispensable prerequisites for building the nation-state. Thus defined, the notion of *nation-imagining* is genealogically close to the notion of *nationalism*. The use of the latter necessitates special clarification with a view to the heavy burden of negative and traumatic significations it bears.

From historical point of view such words as *nation*, *nationality*, *nationalism* have began to establish their contemporary meanings in different parts of Europe since the mid-eighteenth century. An opposition between the initially liberal, democratic, and progressively minded, and the conservative, chauvinistic and imperialistic uses of *patrie* and *patriotism* in France and England marked the commencement of the Age of Nationalism. Hobsbawm writes: "The term 'nationalism' itself was coined to reflect the emergence of this tendency, notably in France and a little later in Italy, where Romance language lent itself to this formation."⁵ However, references to the etymology rather dispel the charm of the concepts, than mystify the notion of the "natural foundations" of a nation, such as kinship by blood, common territory, language etc. Etymologies do not identify the proto-origins of the nation, but the linguistic grounds of a nationalist ideology. Ernest Gellner points out in *Nations and Nationalism* that a "mere category of persons (say, occupants of a given territory, or speakers of a given language, for example) becomes a nation if and when the members of the category firmly recognize certain mutual rights and duties to each other in virtue of their shared membership of it."⁶ Thus Gellner rationalizes and converts into an instrumental formula his notorious earlier phrase, which blows up the nationalist mythology of nation's 'sacred antiquity': "Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness; it invents nations where they do not exist."⁷ Anderson expresses some critical reserves towards Gellner's rhetoric. He argues that Gellner overemphasizes the idea of intended *falsification*, but not *creation* of the nations, and generates theoretical possibility for opposition between "real" and "imagined" communities. According to Anderson, all nations are of the second kind. This divergence of the nationalist discourse should not be overlooked, although the two activities are not easily distinguishable one from another. Just the opposite,

their (in)separability can be regarded as a typological sign of the similarity of techniques applied in the process of *nation-imagining* and the *literary mystification*.

The term 'literary mystification' shall be used in two supplementary meanings:

1) a kind of author's stance, which presents his text as someone else's, usually antique, creation;

2) an initiation practice, which integrates a particular individual or community in a larger national or supranational (transcendental) context.⁸

Nevertheless even this theoretical delimitation is provisional, the first meaning is more closely related to the Philological studies and the literary institutions, which were quickly establishing themselves during the period under discussion. It not only designates the substitution of the differential sign/nature in-between the oral (folklore) and the written (literary) status of the work but also questions an important institutional component, such as the *author function*. According to Michel Foucault, the concept of "author" characterizes "a specific kind of existence of the discourse".⁹ The pragmatic effect of this notion is that it connects the function not only to the name of the author and the identification/classification of the respective work, but also to the modes of its reading. In analogous way function the concepts of the "work" and the "unity of the work". In the acts of reading the *author function* becomes a crossing point of the historical and the aesthetical aspects of a given work, that is to say its aesthetic value is a historically variable quantity. It brings signals, which inform the reader what codes he can apply towards the given text. His ultimate choice is to decide whether he will use them or will look for another ones. Literary mystifications as *Ossian* and *Veda Slovena* – being phenomena of the marginal hence particularly problematic literary provinces – make public this author function in a radical way.¹⁰ Nikola Georgiev also pays attention to the literary factor, which the split author function ascribes to such kind of mystifications: "Even in cases of clear self-disclosure or explicit exposure, not to mention the undecided ones, the mystification work as regards the author acts hesitantly, ambiguously, not quite determinately – the meaningful trace of the double author function always remain. *Here is to be found the connection between the mystification's mechanism and the artistic conventionality of the work in general and of the 'author' in particular* (italics mine – O. K.)."¹¹

When Verkovich ascribed to his collection of Rhodope Mountains folklore the name *Veda* – referring to an Eastern tradition, rather exotic for the Balkans – he proceeded just in the way of Macpherson, who provided with an author his "Fragments of Ancient Poetry", discovered in the Highlands. In both cases the acts of naming initiated historical and aesthetical parameters of reading of the wrapped up in mystery "folk epics". Both antiquarians used the chosen *strategies of representation* as a way to eliminate any other receptive possibility. Nonetheless, there was yet another reason for the long lasting interest towards the "works" under discussion. It was due to an intriguing paradox – the debate on authorship they opened subverted the very foundation of this literary institution just at the time when it is being laid. The irreversible effect of this conversion is that it takes such cases out of the classical folklore context and locates them in the literary framework. In general, this relocation does no wrong if only it is not considered in qualitative terms, such as 'folklore is the most genuine spring of inspiration for literature' or 'literature is the highest fulfilment of folklore's potential'.

The second – initiating and integrating – aspect of the *literary mystification* has a larger anthropological inscription. It legitimises both the "ingenuous" and the premeditated use of forgeries, rewritings, translations in the invention of proves of belonging to the "rediscovered" tradition, culture, nation. Special attention deserves the application of the mystified knowledge in the scientific and educational discourses of the Slavonic Revivals. During the late XVIII and XIX centuries they perform universally accepted "natural" ideological

functions. The (re)construction of the past by means of positively rationalistic and/or mysterious supernatural evidences as well as the pragmatically orientated knowledge of the present are subordinated to the project of a future nation-state with its boundaries, citizens and institutions. In the national discourses of the southern and the western Slavs the initial *Utopia* of an ethnic (language/cultural) and/or confessional (Orthodox/Catholic) Slavonic Community reaches a paradoxical turn. The idea of such a community could be described as a synecdoche of their desires to join the great family of European nations. However, in the process of its realization it finally disseminates the Anti-Utopia of antagonistic nationalist ideologies. This growth of nationalistic consciousness is a seemingly surprising effect of the globalisation strategies of the Slavs. Nevertheless, it reproduces processes, already existing in other European nations, only in a more radical way due to the lack of political and state autonomy. The ambivalence of the desire for affiliation to the established European identity values and for simultaneous production of narratives glorifying the superiority of the respective Slavonic ethnos manifests itself in the abundance of mystification techniques in various texts with aesthetical, scientific, pedagogical, and political characteristics. The studied literary device becomes a site of interplay of the Same and the Other, past and present, history and literature, politics and aesthetics.

The desire for crossing the boundary of cultural and political isolation and for joining greater and/or more renowned kindred communities is distinctly expressed in Verkovich's project. It is remarkable that the first moves in the *Veda Slovena* debate are made and sustained by philologists and historians in Russia, Serbia, France, and Austria-Hungary. This situation is a result of the still low level of institutionalization and self-reflectivity of Bulgarian literature during the 1860s and the 1870s, which is caused by the lack of autonomous state institutions. On the other hand, the international spread of the debate testifies to the success of the collector's publishing politics. The first publication of a "vedic" Rhodope song – "Drevnyaya Bolgarskaya pesnya ob Orfee"¹² – in 1867 and the first volume of the collection printed in 1874 presented its original variant in Bulgarian (marvashki dialect) and their translations respectively in Russian and French. Rajko Zhinzifov, who was an emigrant from Macedonia and lived in Odessa, was the translator in Russian. It is hardly a mere coincidence that he translated in Bulgarian works of the same genre as the Russian *Slovo o polku Igoreve* (*Lay of Igor's Campaign*) and the Czech *Rukopis královédvorský a zelenohorský* (*Kralovedvorsky and Zelenohorsky manuscript*) "found out" by Václav Hanka and Josef Linda.¹³ The song was published as a separate brochure with a short introduction, reprinted by Ivan Šišmanov in his large survey "The French science and *Veda Slovena* with a special reference to the critique of Louis Leger (Pages from the history of Bulgarian ethnography)" (1925). The introduction describes Verkovich as a "Serbian and Bulgarian archeologist" and provides concise information about the place and the way in which the song was discovered. Along with that it emphasizes "that feeling, which the finding of Mr. Verkovich should evoke in his compatriots, inhabiting Turkey." All this initial enthusiasm for the genuine Slavic-Bulgarian antiquity here non-problematically displays the accepted for 'immanent' relation between the *ethnic definiteness of the folklore work* and the formation of the respective *national self-consciousness*. As if in order to prevent even a shadow of a doubt in the nationalistic standpoint of the brochure the introduction contains a phrase by Dositej Obradovich, quoted by Verkovich himself in a letter: "that a people, who does not know what *national pride* is, lies and is going to lie buried in the ground."¹⁴

Before the *Veda* undertaking Stefan Verkovich is already known as the collector and publisher of an earlier folklore collection – *Folk songs of the Macedonian Bulgarians. Book One. Women's Songs* (1860).¹⁵ The volume raised no suspicions in its authenticity and was estimated as a valuable contribution to the early Bulgarian folklore studies. There was no 'Book Two' of this collection. In 1874 the intention was different: Verkovich obvi-

ously took on a folkloristic enterprise, designed for export. I will not tackle right now the questions of the literary canon formation; I would only point out that special care for the translation as an integral part of the publication of these songs. It not only revealed the need for integration of the then most southern Slavonic folklore anthology in supraregional European contexts, but also had a canonizing effect. The translation had to inform the studious foreign readers about the contents of the songs, and also to canonize at home and abroad the discovered “new, antique” Bulgarian works and alongside with them - the corpus of the Bulgarian literature. But soon after the first delight came the reservations, both at home and abroad, even in connection with the “Orpheus’s marriage”. The first, who expressed some doubts, were Stefan Zahariev in a letter to Verkovitch in 1870, and Louis Leger in his article “Les chants bulgares du Rhodope d’après un travail de Mr. Dozon”¹⁶. The Bulgarian addressed (and soon withdrew) his distrust in the authenticity of the published text, but the scepticism of the French remained inflexible. It was aroused by 1) the mythologizing narrative of the Bulgarian past, and 2) the inaccuracies in the French translation by Janko Šafarik. Impartially considered, this scepticism unmasked the often occurring in Bulgarian culture situation of belated development. This time the efforts of Verkovitch were invoked by the historical and linguistic ideas of Georgi Rakovski.¹⁷ First L. Leger and K. Ireček, and after them I. Šišmanov and M. Arnaudov stated the hypothesis that Verkovitch reproduced and exemplified Rakovski’s conceptions of history, concerning the “sanskrit origin”¹⁸ of the Bulgarian language and race, as well as of other southern Slavs.¹⁹ In his historical and ethnographical studies Rakovski laid on Bulgarian grounds the characteristic foundations of all nationalistic doctrines: the language, the territory, the past, the reliques in which they are deposited, and their antiquity, uniting the ethnos.²⁰ Rakovski’s fundamentalism is easily identifiable ideological offspring of the Paissij’s *mythos* – to adopt the term of Northrop Frye, which in his turn he borrows from Aristotle – of the birth of the Bulgarian race. Father Paisij in his *Slavonic-Bulgarian History* (1762) traced it from Noah’s son Apheth (Japheth) – the favourite hero of Indo-European scholars and Russian slavjanofils.²¹ This method of (re)construction of an ancient origin is an essential (pre)romantic component of the narratives, underlying all nationalist discourses in Europe during the XVIII and the beginning of the XIX century. However, for Leger such a mythopoetic *déjà vu* was a source of rising scepticism and an object of cool rational and sarcastic scientific debunking. Regarding the reproofs concerning the translation into French, during the Revival, the texts in other languages are appropriated without strict rules. This condition considerably reduced the limits between the translation from and into Bulgarian, on the one hand, and the retelling, and the authorized adaptation, on the other hand. In the case of *Veda Slovena*, this was the second step in the modification of the oral “original”. First was the re-writing as recording of the folklore texts under the cover of their correction, stylistic and generic normalization. Yet the first collectors in the XVIII century practiced this kind of re-writing,²² the same one practiced Verkovitch in the commonly accepted as authentic collection of Macedonian songs in 1860. Well then, is there a clear-cut formal borderline between an editor’s and a forger’s attitude towards the transformation of the oral folk text into a written one?²³

Thus the reading of *Veda Slovena* started with the debate on the authenticity of texts, layed down in a self-doubling book-boundary – between the universally accepted (and yet strange) cultural history and the newly revealed mystic truth about our ethnic primal origins. Even before the publication of the first volume in 1874, the two major distrustfully critical standpoints already existed. The first was formalistically (and folkloristically) gazing at the song’s texts in hope to find out inside them (im)possible proofs for genuineness. This standpoint’s horizon was the refutation of the *contra* arguments. The other critical standpoint was focussed on the cultural-historical narrative in which Verkovitch wrapped up his “discovery” and which was part of the nation-imagining. Within its conceptual frames,

the suspicion that *Veda Slovena* was inspired only by a patriotic enthusiasm for uncovering the unfamiliar foundations of the Bulgarian (Slavonic) tradition and contains the unadulterated results of a diligent fieldwork splits itself. On the one hand is the impulsive mistrust on behalf of scholars with who Verkovitch was already engaged in polemics – of the kind he maybe wilfully attempted to bring into being – in his introduction to the first volume.²⁴ The other suspicion is in the order of analogy – in European literary history both the collection and the debate already have a series of hypotexts, the original of which – the *Poems of Ossian* – has been published in remote Scotland between 1760 and 1765 by the schoolteacher James Macpherson. Conscious of the risk to revive the Enlightenment and pre-romantic beliefs in the cabbalistic coincidences of history, I would remind that this was the time when father Paisij finished writing his *Istoria Slavenobolgarskaja* and started spreading it in manuscript (sic!) among the literate Bulgarians. This reminiscence of Paisij's *History* is to explicate the functional doubling of the fiction of the past in *Veda Slovena*, a doubling, designed to transform the “epos” as a constitutive frame of national consciousness into an objective historical narrative. Such disguises of the past employed both the Bosnia-Croatian and the Scottish connoisseurs of ethnic relics. In the Bulgarian case, the idea of such invention and not actual “discovery” of the ethnic origins aroused either indignation or bashful euphemisms like “patriotic purposes.” It is Ivan Šišmanov, who set up the biased comparisons between *Veda Slovena* and *Ossian*. According to him, the Bulgarian mystification and the chief malefactor Gologanov remained on an incomparably lower aesthetical, cultural-historical and moral level, compared to their Scottish analogues.²⁵ It is strange that this negative evaluation *a priori* retained its uncritical acceptance in both camps. With very rare exceptions,²⁶ the writings of both the advocates and the accusers went no further than the application of the names of Macpherson and Ossian as folklore formulae with the constant meaning of “faked folklore works.” In fact, several common sub-plots can be outlined in the parallel reading of the *Ossian* and the *Veda Slovena* socio-cultural plots.

I. Discovery and publication

The Scottish schoolteacher James Macpherson (1736-1796) published between 1760-1765 a series of texts, which he presented as translations of poems created in very ancient times, and preserved in the Highlands. Macpherson insisted that the original language of the discovered manuscripts and the written down songs was Gaelick, dated back to the III-IV century, and their author is the mythic Celtic bard Ossian. The series includes *Fragments of Ancient Poetry* (June, 1760), *Fingal* (1762), *Temora* (March, 1762), and *The Works of Ossian, the Son of Fingal* (London, 1765). Macpherson has made a translation of the Homer's *Iliad* and was the author of several books on British history.²⁷

On request of the Bosnian antiquarian Stefan Ilich Verkovitch (1827-1893) the Bulgarian teacher Ivan Popiliev Ikonomov (Gologanov) started searching and writing down in Macedonia folklore songs in marvashki dialect. The songs discovered by Gologanov contained traces of ancient cultural layers and mythological narratives, as well as obscure and incomprehensible phrases and lines. He sent them to Verkovitch who published them in Moscow and Belgrade between 1867 and 1881, as pre-historic Rhodope songs, in the two volumes of *Veda Slovena*. Verkovitch has already collected and published “women's folk songs” in *Narodne pesme makedonski bugara* (Belgrade, 1860), the authenticity of which no one has contested.

II. The initial reception

The “originals” of the works in both cases have been covered with noble dust ever since the remote past times of the race's forefathers. Macpherson's discovery aroused huge aesthetical, historical and patriotic enthusiasm in Scotland. The poems quickly gathered popularity

in Britain, and on the Continent. For Ossian's admirers the ballads carried the melancholic mystery and elegiac aura of the Early Middle Ages. His poetry was perceived as a brilliant illustration of the British XVIII Century taste for the "natural genius" and "pure poetry", of Rousseau's doctrine, advocating the superiority of the primitive and the wild, of the Sublime, blending terrifying obscurity and touching delicacy. In Germany, the *Ossian's* traces stimulated the *Bildung* of "national consciousness" in Herder's concepts of history and folklore, and Humboldt's visions of language as an emanation of the 'Volksgeist', in the activities of the brothers Grimm as collectors and philologists, and the aesthetical views and educational models of Goethe and Schiller. *Ossian* brought about the degree of interest and confidence, with which European public received the Serbian folk songs, presented by Vuk Karadžić.

On its publishing, the "Ancient Bulgarian song of Orpheus" was met by the Bulgarian immigrants in Russia and their educated compatriots within the Turkish Empire with understandable patriotic enthusiasm. Verkovitch took pains to spread the sensational news in the Serbian press and among Russian ethnographers, French archaeologists, and scholars of Hinduism. His efforts succeeded to provoke a serious scholarly interest, the result of which was a French expedition in the Rhodope Mountains and Macedonia. Its leader Albert Dumont confirmed the existence of the song and made the Rhodope songs known to "all West-European scholars".²⁸ For the authenticity of the *Veda* stood Slavic scholars, such as Alexandre Chodzko, who succeeded Adam Mickiewicz in the Chair of Slavonic languages at Collège de France, the Czech Leopold Geitler from the Zagreb University, the authoritative Bulgarian folklorists Kuzman Šapkarev and Dimitar Marinov.

III. The rediscovered ancient world of the ethnos

Macpherson's contemporaries ascribed the supposed antiquity of the works to those XVIII century aesthetic conventions, which are simultaneously an outcome of the sensualist and empiricist tendencies in Enlightenment philosophy and a subversion of the neoclassicist model. At the same time the Third century Gaelic Ossian is a strong argument in the debate between the Ancient and the Modern, supporting the claim of the latter that each nation is distinguished with its specific culture and that cultural traditions can exist outside the Hellenic-Roman Classical line of descent. Thomas Warton in his *History of English Poetry* – one of the first national literary histories – denied the possibility that works of the classical antiquity can serve the aims of modern "pure poetry".²⁹ Its model became the medieval folklore works – simultaneously counter-classical and pre-Christian. For their connoisseurs the more wild and "barbarous" – Nordick, Celtick, Gothick – the more English was a given poetry. They discovered the grandeur of Ossian's language in its naivety: a language, knowing no abstract lexis, no prosopopoeia, and no allegory.

Verkovitch dated the naissance of his "Bulgarian folk songs" back to the "prehistoric and pre-Christian times". In the introduction to the first volume Verkovitch built his hypotheses and attestations that it were not the Hellenes who laid the foundations of the archetypal culture on the Balkans.³⁰ In his rhetoric, as well as in that of Macpherson's champions, echoed the *Homer question*, born simultaneously with the Classical philology. Verkovitch: "There is no doubt that Homer is among the most amazing and important creations, but this does not mean that nobody can find a light and have a glimpse in the darkness to see what has happened before him."³¹ Hugh Blair: „Ossian, Homer and Aristotle enjoyed a natural affinity, the first two having been inspired by nature, and Aristotle having studied nature in Homer."³²

IV. Denunciation/Canonisation

The first who announced their mistrust in the authenticity of the *Ossian* corpus were Horace Walpole, the author of the first "Gothic story", and the Scottish philosopher David

Hume. The patriotic enthusiasm reached an extremely high degree and this urged the latter to declare that he will not allow “nationalistic prepossessions to blur his reason.” He recommended Blair to compare sections of *Fingal* and old Gaelic manuscripts, and to find Highlanders who knew and still performed the songs. Nevertheless, the real re-evaluation of the Macpherson’s “fragments” began Samuel Johnson. In 1773, after his famous trip with Boswell to Scotland, he declared his conviction that the poems have never existed in any previous form and Macpherson will never be able to show any originals. The institutionalised scepticism of Dr. Johnson compelled Macpherson to start preparing the publication of the Gaelic originals. He worked on it till the end of his life in 1796. On the next year, the Scottish Highland Society launched an investigation to find proofs of the existence and the oral spread of the local folklore tradition, among which Macpherson reckoned *Ossian*. Seven years later, the investigation came to a compromising conclusion: by the mid-eighteenth century, there had existed an active oral tradition, but Macpherson has considerably changed it in the works he presented. The final judgment then belonged to Walter Scott. He admitted that Macpherson is **the author** of *Ossian*, and insisted that the significance of his deed should not be judged only in the parochial frames of Scottish patriotism and noble primitivism, but also concerning his capability “of giving a new tone to poetry throughout all of Europe.”³³

The mistrust in Verkovitch’s “Rhodope songs” appeared even before the first volume of the *Veda*. First expressed their suspicions Stefan Zahariev in 1870 and Louis Leger in 1873. In 1874, negative attitudes expressed Constantine and Josef Ireček, followed by authoritative philologists like Marin Drinov, and Alexander Pypin, and Leger’s smashing second article. The negationist’s camp was divided between the questions of forgery and the mystification of national history. The second volume paradoxically increased the negation. During his stay in Russia Verkovitch made inhuman efforts to persuade the Russian and the Bulgarian political and scholarly elite in his rightness. However, it was the nationalistically inclined government of Stefan Stambolov, which organised the first investigation (1888) for proofs of the songs’ authenticity. It was followed by the investigations of the Bulgarian newspapers “Svoboda” and “Macedonia”, and two expeditions of Verkovitch himself but their results were not at all encouraging. After Verkovitch’s death in 1893, the publications of renowned Bulgarian scholars as Al. Teodorov-Balan and Ivan Šišmanov steadily established the opinion that the songs are inauthentic, but *Veda Slovena* is “the first Bulgarian book of international significance”.³⁴

The pairing of the socio-cultural narratives of *Ossian* and *Veda Slovena* here charts several thematic fields common for the nationalist discourses and the literary mystification: the fields of History, Patriotism, Antiquity, and Language. The incorporation of the Western and Southern Slavonic mystifications from the XIX century will make active another discursive fields as well – those of Freedom, Messianism, Religious purity, and Education. Their actualisation is symptomatic of another parallel: between the consolidation of the ethnos and the liberation/construction of a nation-state, on the one hand, and the creation of a national literature, on the other hand. Thus, each particular literature generates and cultivates the longing for form of its imagined political communities.

Notes

- 1 The inverted commas here express not so much a doubt in the ancient origin of the texts, as remind of their new contextualization. Their incorporation in the already assembling literary and cultural plot of the national Revival will not be interpreted in the organicistic evolutionary mode of the tradition, but in the genealogical context of heterogeneous and multigeneric texts related to the *Veda* in various ways.

- 2 See the two chronicles describing the development of the argument up to now and presenting the participants and their positions in *Veda Slovena*. (Open Society Fund: Sofia), 1997, Vol. II, prepared respectively by Milena Benovska (441–474) and Plamen Bochkov (475–490).
- 3 The metaphor of “self-colonizing” is resourcefully applied towards the phenomenology of the construction of Bulgarian national culture in Aleksander Kiossev’s “Lists of the absent” (“Spisaci na otsastvashoto”, *Bulgarskiat canon? Krizata na literaturnoto nasledstvo*. Aleksander Panov Publishing House: Sofia, 1998, 9–15), in English: “The Self-Colonising Cultures”, *Cultural Aspects of the Modernisation Process*, Oslo, 1995). Here and further in the footnotes the titles of the quoted Bulgarian texts are transliterated in Latin.) In my use of this metaphor I find it necessary to emphasize something that the cited study considers self-evident: the ‘self-colonization’ effect is not only a unique phenomena in peripheral cultures, but a typological initial limen in the formation of each new national culture. Therefore what makes the difference between predecessors and newcomers on the European cultural scene is not so much the presence or the absence of the model, but the extent of their partial overlapping, as well as the measure and the duration of the modeling impact.
- 4 See Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- 5 Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press, 1992, p. 121. The etymology of *nation* and its derivatives from the Latin *natio* (race, people, homeland) is a commonplace in many studies on nationalism and Hobsbawm offers a detailed bibliography. See also Anderson, B., op. cit., and Timothy Brennan. “The National longing for Form.” (ed.) Homi K. Bhabha. *Nation and Narration*. Routledge: London and New York, 1991, p. 45.
- 6 Gelner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Blackwell: Oxford UK & Cambridge USA, 1993, p. 7.
- 7 Gelner, Ernest. *Thought and Change*. Weidenfeld and Nicholson: London, 1964, p. 169.
- 8 There is an ‘apophatic’ necessity of theoretical argumentation, due to the lack of such terminological explications in most of the texts, participating in the *Veda Slovena* debate. In my use the notion of literary mystification is completely divested of the negative evaluation ascribed to it by both the eminent ‘accusers’ of the folklore collection Prof. Šišmanov and Prof. Arnaudov and its staunch ‘advocate’ Ivan Bogdanov. In his book *Veda Slovena i nasheto vreme* (Sofia, 1991) Bogdanov writes: “We can speak about *mystification* proper only when the looking like actual (mystifying) but in fact not existing work is made completely by the forger who finds the suitable moment to offer it to the cultural audience as a manuscript or publication. In both cases the forger uses the heightened public interest towards a definite kind of works especially towards unknown folklore ones.” (*Veda Slovena*, Vol. I, 624; translation mine) This insertion of the term within the conceptual frame of folklore is indicative of a principal divergence of the attitudes concerning the book and the very discussion: whether we look at them from the side of *folklore* or from that of *literature*.
- 9 Foucault, Michel. “What is an Author”, *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984, p. 107.
- 10 Jack Lynch applies the Foucauldian conceptual grid of the *author function* to the *Ossian* case. See Lynch, Jack. *Authorizing Ossian*. Minneapolis, 5 October 1995, <http://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/Papers/ossian.html>.
- 11 Georgiev, Nikola. “The Gologanov Case,” *ABV*, 10–16. 11. 1981, 45, p. 4.
- 12 This is the Russian title of the song, which in English translates as “Ancient Bulgarian song about Orpheus”. The Bulgarian title under which the song is included as N° 15 in the first volume is “Orfeova zhenitba so kerka na harapska krale” (“Orpheus marries the daughter of the Arab king”).
- 13 On Zhinzifov’s translations see Penev, Boyan. *Istoria na novata Bulgarska Literatura*. V. 3, Sofia, 1977, p. 511-16. See also Pavlov, Ivan. “Socialna i literaturna konkretisacija na Zhinzifovija prevod na Kraledvorskija i Zelenohorskija rakopis,” in: Velicko Todorov. Ivan Pavlov. *Bulgaro-cheshki literaturni paraleli*. Part II. St Kliment Okhridski University Press, 1992, p. 31–41. Ivan Pavlov gives other critical sources as well.
- 14 *Veda Slovena*. 1997, V. II, p. 9.
- 15 *Narodne pesme makedonski bugara. Kniga prva. Zhenske pesme. U Beogradu. 1860*.
- 16 *Revue politique et littéraire*, 27 novembre 1873. The article bears an indicative motto in Spanish: “De todas las cosas seguras, la mas seguras es dudar,” meaning “Among all the things certain doubt is the most certain one” (*Veda Slovena*, II, p. 22).
- 17 Georgi Rakovski, pseudonym of Sava Stoykov Popovich (1821–1867), is a highly influential ideologue of the Bulgarian national Revival. He is a revolutionary and a poet, and author of ethnographic, historical, linguistic and religious treatises and books. His works – a peculiar blend of scrupulous factuality and romantic visions – are devoted to the (re)invention of the glorious Bulgarian past and its ‘immanent’ ethnic and Christian priority over the Turks and the Greeks.
- 18 The “samskrit” theory of Rakovski is an illustrious example of his visionary etymological approach. He combines the meaning of the Bulgarian phrase “sam skrit” (“self-hidden”) and its homophony

- with the fascinating at that time *Sanskrit theory* of the language origins in order to prove that the Bulgarian precedes any other natural language.
- 19 See *Veda Slovena*, II, pp.7, 36, 54–55, 63–69. Nevertheless the preconceived and sometimes insulting mentor's tone, which acad. Arnaudov allows himself towards Verkovitch, the proposition about Rakovski's influence is hardly refutable: "If we compare more closely the conceptions, formulated in the introduction to the first volume of *Veda Slovena*, with the theoretical elucidations of Rakovski in the pointed out works, there is no doubt that we are facing no spontaneous kinship but a direct continuity, an influence on behalf of the authoritative teacher and Verkovitch plays the role of a true adept ..." (Arnaudov, M. "Vaprosat za vaznikvaneto I dostovernostta na *Veda Slovena* predi 1944," op. cit., p. 66). Regarding Rakovski Arnaudov follows an already established scholarly tradition: Leger, Aleksander Teodorov – Balan, I. Šišmanov.
 - 20 See *Pokazalec ili Rakovodstvo kak da se iziskvat I izdirjat naj-stari cherti nashego bitija, jazyka, narodopokolenija, starago ni pravlenija, slavnago ni proshestvija i proch.* (Odessa, 1859); *Kratkoe razsazhdenie varhu tammie i lazhovnie nachala, na koih e osnovana stara povestnost vseh evropejskih narodov* (Belgrade, 1860); and *Njakoliko rechi o Assenju Parvomu, velikomu tzarju balgarskomu i sinu mu Assenju Vtoromu* (Belgrade, 1860)
 - 21 As a monk in the Chilandar monastery on the Athon peninsula Father Paisij (1722–1773) is renowned as the author of the Bulgarian first and most powerfully stimulating national history book *Istorija Slavenobolgarskaja*, finished in 1762.
 - 22 Simultaneously with the rise of Ossian's glory a three-volume collection of folklore ballads entitled *Reliques of Ancient English Poetry* (1765) gained substantial popularity. The collector Bishop Thomas Percy felt free to rehash and edit the oral texts and even included modern imitations. Nevertheless without this volume it would be difficult to imagine the (pre)romantic ballads of Bürger, Goethe, Blake and Coleridge.
 - 23 *Veda Slovena* falls into a time "out of joint" also in respect to the standards of writing down the folksong texts. As Milena Benovska observes in her extremely helpful "Chronicle of the *Veda Slovena* debate", at the time when the songs have been collected and printed the "before admissible and welcome editor's interference is now accepted and considered as a manifestation of unscientific and incorrect approach" (*Veda Slovena*, II, p. 467).
 - 24 In his introduction Verkovitch interweaves a plot of the debate with the opponent experts: "Some scholars, with whom I shared something concerning the meaning of these testimonies and the scientific significance they might have, did not even want to hear my comments but immediately confuted them with the assertion that 'everything up to now existing in our world, which is good and useful as regards culture, has its original grounds in Homer and comes from the Greeks'. [...] That such a rule is neither relevant nor just will acknowledge I think everyone who loves the truth" (*Veda Slovena*, I, p. 18).
 - 25 See *Veda Slovena*, II, p. 7.
 - 26 The only exceptions familiar to me belong to Nikola Georgiev, op. cit., who succinctly retells the Macpherson affair, and to Ivan Bogdanov, op. cit., who presents a more detailed bibliography on the literary mystification. The Bulgarian writing on Macpherson should include also Marco Mincoff, *A History of English Literature*. Part II: 1700-1832. Naouka i Izkoustvo, Sofia, 1976, pp. 139–141.
 - 27 See Ian Haywood. *The Making of History: A Study of the Literary Forgeries of James Macpherson and Thomas Chatterton in Relation to Eighteenth-Century Ideas of History*. (London and Toronto: Associated University Presses, 1986), and Paul J. de Gategno. *James Macpherson* (Boston: Twayne Publishers, 1989).
 - 28 Šišmanov, Ivan, op. cit., *Veda Slovena*, II, p. 15.
 - 29 Warton, Thomas. *History of English Poetry*. 1774, p. 434.
 - 30 Verkovitch has the courage to put the question straightforwardly: "since there exists – it is well-known – a significant kinship and similarity between the ancient Greek and the ancient Slavonic languages – as branches of the undivided Indo-European stem, why not admit such a close kinship in blood relations as well?" (*Veda Slovena*, II, p. 19).
 - 31 *Ibid.*, p. 19.
 - 32 Blair, Hugh. *Critical Dissertation on the Poems of Ossian* (1763). See Paul de Gategno. Op.cit, p. 100. In fact, Blair asked Macpherson to collect the Ossian songs as a material for this dissertation.
 - 33 See De Gategno, Paul J. Op. cit., p. 111.
 - 34 See Šišmanov, Ivan. Op. Cit., p. 7.

Nationalist Literature as a Mystifier of Folklore: The Hristo Botev Case

ALBENA HRANOVA

The traditional statement of the romantically founded Bulgarian folkloristic studies says that Bulgarian folklore (and especially the folksong) *in general* glorifies “the people’s struggle for national freedom”. This institutionalized statement even does not trip over some simple questions asked here and there throughout the whole 20th century within the very same folkloristic discourse: questions like “*Why the people glorifies Krali Marko in innumerable heroic songs?*” (Krali Marko, the Sultan’s vassal who died at Kossovo polje as a Sultan’s ally is the most outstanding “defender of the slaves” in the whole South-Eastern epic tradition – a fact which is not understandable in the nationalist thinking), and “*Why there are no songs glorifying Levski, Benkovski, and all other real heroes of the Bulgarian national struggles in the 19th century?*” And in the very few songs about the national struggles registered here and there everybody can see that the thesaurus of the modern nationalist discourse is totally “mistaken”, its semantics reaches the margins of the nonsense, and these few songs are not popular, and although written down they are marginalized and never used as examples of the general statement of the folklore studies.

The classic nationalist literature of the Bulgarian 19th century initiates different versions on the relations between the inherited popular culture and the penetrating modern revolutionary discourse. According to Ivan Vasov’s classic novel “Under the Yoke” (1888–1894) “*the people was thirsting for the great speech of freedom... it was hearing the invigorating speech, thirsty, as a throat for a crystal stream*”. On the contrary, in Hristo Botev’s poem “Elegy” the penetration of the political discourse ends in “... *Each voice is dumb./ Hollow, terrifying, clang the chains/ from which no sound of freedom comes*”¹.

Botev is perhaps the first to register painfully the misunderstanding in the dialogue between the pre-modern and the nationalist cultures, and the first to fill the gap between them; combining the fury for the very existence of the gap with the installing of a speech that projects its invisibility, thus making the language capable of collective national identifications.

Botev’s first strategy is to define the gap only as a “genre” problem in the poem “To My First Love”: “*Put aside that song of love... hear the woods and foliage moan,/ hear the thunder of past centuries/ and, word by word, how they intone/ tales which long ago took place/ and songs of hardships yet to face./ I’d have you sing that song as well,/ to sing it, girl, and make it ache,/ to sing how brother, brothers sell,/ how strength and youth but run to waste/ and how a widow mourns her lover/ and little homeless children suffer./ Sing, or, silent, go your way...*”. After the formulae beginning with Botev’s “how...” everybody can supply today hundreds of Bulgarian folklore quotations fitting to Botev’s “topical” items. But in every moment of the comparison between Botev’s genre and thematic requirements and the authentically existing same motifs in folklore the gap will be evident enough again. The polemic division in fact is not between the “love song” and the other “genres” or themes of the songs; it is a division between meanings; between the traditionally non-political contents, and the political intention of the discourses. Thus the girl from the poem is in fact a personification of the collective voice precipitated in folklore – and Botev’s furious ideological dictation is directed just to this wide thematic range of the

collective voice. But the dictation remains alone, the political aggression of the type “sing as I am dictating to you, *or silent, go your way*” meets no answer at all. The voice in the poem really has been absolutely silent, and has gone away, but not because it has obeyed the imperative. On the contrary, the figurative interlocutor as if is not hearing the imperative at all, and does not participate in the dialogue, and is not offended because of the general invalidity imposed upon her, and in general is not aware of the fact that somebody speaks and shouts, and dictates, and dreams for freedom and for “*a monstrous litany of death*”. The silence of the interlocutor is a traumatic one only for the speaker – the nationalist voice must not remain alone, the statements of the private voice should be masked as shared, required ones, because they aim at building a nation. Thus the traumatic emptiness between the collective traditional voice and the unique ideological discourse should be overmastered and overcome by the same who felt it and who expressed it. And it is done in the poem, of course by the ways and means of an easy thematic travesty – thus “To My First Love” begins to look like a love poem, a private drama of misunderstanding – a problem occurring between a great ideologist and his incompetent lover (something like “*the tragic flirt of Salome – a princess, with John the Baptist – an intellectual*”, as Jose Ortega y Gasset would say).

The next strategy of sticking the hiatus is the very nationalist voice to be represented not as saying, but only as reinforcing and intensifying what is already said by the tradition. This is expressed in Botev’s poem “On Parting”: “*Don’t cry, mother, don’t grieve/ that I grew up as an outlaw,/ an outlaw, mother, a rebel...*”. The formula “*an outlaw, mother, a rebel*” supplements a modern political quality (“a rebel”) to the heroic notion of the haidouk romance, thus providing the continuity and defining the nationalist thinking as inherited by the tradition. The syntax of the formula is stiff enough being frequently repeated in folklore texts – with the only, but very important difference in the terms – “*a haidouk, mother, a villain*” says the folklore formula, and makes evident Botev’s intentional political and axiological gesture of substitution. To change the traditional “villain” to the patriotic “rebel” is an act not only of replacing the terms, but also of transiting the meanings and the values. Not only in his poetry, but also in his political journalism Botev pays much attention to that replacement, explains in details and argues the change – and thus the gap is evident enough again. If the penetration of the modern “rebel” in the old haidouk discourse needs so much explanation in the second half of the 19th century, it could not be defined as inherited and traditional. What is more, for instance Zakhari Stoyanov, the author of “Notes on the Bulgarian Uprisings” and “Hristo Botev. An Approach to a Biography” in the 80’s of the 19th century knows that the gap between the traditional romance and nationalism continues to exist. According to his “Notes...” the only participation of the old haidouk voivodes in the national revolution – the April uprising (1876) was only to lie that they are going to participate in the battles (but they did not). And, in the pages referring to Botev’s last days in the uprising, Zakhari Stoyanov puts such words in his mouth: “*Do you remember when you said in Vallachia that the whole people is going to meet us at the Danube? To that people we are now nothing more than villains*”. So, in these lines Botev’s vocabulary degrades to the pre-nationalist meanings – before the revolution the “villain” has been substituted by the “rebel”, and days before the revolution’s final failure the revolutionary vocabulary turns back to the pre-modern estimation, and Zachari Stoyanov in fact elucidates Botev’s verse “*an outlaw, mother, a rebel*”, and the whole attempt to find a continual tradition of the nationalist impact as a deeply touching illusion.

In spite of such an easy evidence of the gap then, the formula “*an outlaw, mother, a rebel*” proved to be very successful nowadays: even in a thick up-to-date Bulgarian-English Dictionary (written by Bulgarian scholars) one can read such an “English” description of the Bulgarian word “haidutin”: “*haidouk, outlaw, rebel*”. So, even a dictionary uncon-

sciously quotes the classic Bulgarian nationalist discourse and syntax of Botev's poem "On Parting" in the role of a stiff, denotative, passionless, and non-intentional descriptive system – and what is more, attributed to a corpus of English language words and meanings.

And the next Botev's strategy of hiding the interstice between tradition and nationalism lays in his poem of genius "Hadji Dimiter": "...*It's harvest now. Slave girls – chant/ your songs of grief. And you sun, shine/ upon this land of slaves. My heart/ be hushed. One rebel more will die.// He who falls while fighting to be free/ can never die: for him the sky/ and earth, the trees and beasts shall keen,/ to him the minstrel's song shall rise...*". We must say immediately that "the minstrel's song" in the English translation is changing the intention of the verse with the special "Middle Age" connotations, and the sense of a special and unique "profession" in the very term "minstrel". For the moment we shall prefer to translate the verse as: "*and singers are singing songs about him*" which is very near to the original.

This formula - "*and singers are singing songs about him*" – proves to overcome all the traumatic non-coincidences between the individual nationalist voice and the collective traditionalist one. The suggestive force of the formula is so great that for a century nobody happened to check what singers are singing, when and what they are singing (a profound checking shows that authentic folklore sings in fact nothing like that, and does not use the term "freedom" at all; what is more, when the "rebels" appear in several folklore texts their images seem to be deviant enough compared to Botev's strong formula). In "*and singers are singing songs about him*" the unity occurs to happen – the different cultural voices have finally weld together. The discrete and partial sections in the discourses have been arranged in a powerful condensed kernel. The triple etymologic figure ("... singers... sing... songs") contains that settled sedimentary tautology which is basic for the notion of the "truth". From this point forward every difference has the social right to exist, because that *ovo, ab* which the social languages can disperse and multiply further on in the "treasury" of the national culture, has been already constituted.

The verse "*and singers are singing songs about him*" is also a dictation, but much more mastered and hidden than the furious naked imperative in the poem "To My First Love" ("*Sing, or, silent, go your way...*"). "Hadji Dimiter" considers its intention not an imperative one, but an already – and "eternally" – existing fact, a calm general statement. On the contrary to the great *Veda Slovena* mystification plot, on the contrary to Ivan Gologanov, who (as they say) mystified folklore by writing its very texts, Botev – with the verse "*and singers are singing songs about him*" wrote the stiff folklore image, and dictated our mental picture of folklore. It is a mental picture shared in all folkloristic studies that are sure even until now that Bulgarian folklore *in general* "glorifies the people's struggle for national freedom".

Note

1 Botev's writings are quoted here according to: Hristo Botev. Poems. Translated by Kevin Ireland, Sofia Press, 1974.

Мифы и реалии в образе чехов в российском общественном мнении (вторая половина XIX – начало XX века)

З. С. НЕНАШЕВА

Мифологизация исторического прошлого как механизм формирования общественного мнения, с одной стороны, и как инструмент воздействия на него, с другой, имеет широкое распространение в общественной мысли. Как правило, в таких случаях идеология наполняется стереотипами весьма далекими от реалий прошлого. Однако речь не идет о манипулировании историей, поскольку последнее предполагает сознательное искажение исторического процесса, имеет изначально заданную установку и преследует определенную цель. В то же время выстроенная на таких основаниях концепция в конце концов может быть опровергнута. Употребление термина „мистификация“, на наш взгляд, еще более не соответствует предмету обсуждения, ибо с самого начала включает в себя ирреальный, зачастую негативный по сути компонент.

Итак, мифологизация истории в идеологии и соответственно в общественной мысли означает широкое распространение устойчивых стереотипов, которые преодолели временные и пространственные границы, утратили в значительной степени характеристики, свойственные конкретным фактам или явлениям, и только отчасти поддаются реконструкции.

Примером неизбежного столкновения мифа о религиозном и духовном единстве славян и реалий идейно-политического развития чешского общества во второй половине XIX – начале XX века являются российско-чешские взаимоотношения в этот период.

В конце 50-х годов XIX века в Российской империи, вступившей в период буржуазных реформ, ускоряется процесс либерализации общественной жизни. Необходимо также отметить, что Крымская война, несмотря на поражение в ней России, способствовала здесь росту интереса к внешнеполитическим сюжетам. Общественный подъем, который переживали славяне, привлекает внимание российской публицистики как к балканскому, так и западно-славянскому направлениям.¹

В российском общественном мнении сохранялись довольно устойчивые стереотипы восприятия чешского общества, общественной жизни в монархии Габсбургов в целом и роли славян в ней, в частности.² Среди причин появления таких стереотипов, их длительного существования и даже расширения масштабов влияния во второй половине XIX века можно выделить в первую очередь идейно-политические основания. Вместе с тем огромную роль в появлении и укреплении во многом иллюзорных, весьма далеких от действительности представлений играла и психологическая мотивация. Именно поэтому в освещении событий, оценках деятельности ведущих чешских политиков зачастую преобладали эмоции и субъективизм. Определенное место в формировании идеологических и политических мифов занимает и недостаток информации, низкий уровень развития средств коммуникации.

Очевидно, что характер восприятия чехов российским общественным мнением зависел от целого комплекса как общих, так и более частных факторов. К общим

факторам такого рода относятся политический (государственный), религиозный, идеологический и духовный. Ряд более частных факторов, также оказывавших существенное влияние на формирование образа чешского общества в России, лежит в психоэмоциональной сфере. И те, и другие имели меняющуюся трактовку, разное конкретное содержание во второй половине XIX и в начале XX века. Однако очень многое их и объединяло. В основе определяющего, если можно так сказать – глобального подхода, во многом обуславливающего значимость каждого из названных факторов, было убеждение о принадлежности чехов к „славянскому миру“. При этом целостный характер последнего представлялся явлением весьма иллюзорным. „Сам он (славянский мир – З. Н.), – писал в 1878 г. А. Н. Пыпин, – в настоящую минуту исполнен таким противоречием основных принципов политических, религиозных, исторических преданий, общественно-национальных стремлений, что противоречия, кажется, несоединимы“. Эти противоречия А.Н.Пыпин (1833–1904), видный русский ученый-славист, историк литературы, этнограф, публицист, один из лучших знатоков современного ему положения славянских земель, определял так: „православие – и католицизм, неуклонная абсолютная монархия – и привычка... к конституционной жизни... обрусение – и упорная защита народной индивидуальности“.³

Взаимоотношения чехов и русских в конце XIX – начале XX в. в полной мере вписываются в приведенную схему. В этой связи другой видный исследователь истории славянских народов А. Л. Погодин утверждал, что факторы, разъединявшие славянские народы, были всегда сильнее тех, которые их объединяли. К первым относились прежде всего „государственная обособленность“ и „разность религии“.⁴ При этом наиболее противоречивой, разновекторной была трактовка представлений об особой связи, существующей между славянами. Пожалуй, трудно найти столько иллюзорного и фантастического в какой-либо другой концепции, сколько в идеалистических построениях об особом славянском характере, славянской духовности и шире – славянском мире. На наш взгляд, ярче всего эта особенность проявилась в теории – в доктрине славянофилов, и на практике – в политике покровительства России южным славянам, страдающим под османским игмом.⁵

Традиционно в противостоянии Запада и Востока, романо-германского и славянского мира чехам всегда отводилась особая роль. Эта идея, чрезвычайно популярная еще в первой половине XIX века, не утрачивает своей актуальности и накануне первой мировой войны. В этот период она становится лишь более определенной, поскольку речь идет уже не о вечной борьбе двух полярных сил – германской и славянской стихий, а о конкретном сопротивлении немецкому „Дранг нах Остен“, и последующем неизбежном вооруженном столкновении „германства и славянства“.⁶ Образ общеславянского врага, которого олицетворяли собой немцы, в российском общественном мнении являлся одним из самых стойких стереотипов.

В то же время в теоретических рассуждениях славянофилов положение чехов было всегда исключительным, ибо на протяжении многих веков они были не только ближайшими соседями западной цивилизации, но и народом, оказавшимся в зоне наиболее сильного ее воздействия. Об этом писалось много и в самом различном контексте. Так, А. С. Хомяков в „Записках о всемирной истории“ подчеркивал, что „поляки и чехи раньше других славян вступили в контакт с Западом и именно поэтому попали под власть чужеземцев“.⁷ Эта тема была популярна и у поздних славянофилов в 70-е – середине 90-х годов XIX в. и накануне первой мировой войны. Весной 1914 г. газета „Новое время“ – одно из изданий, больше других сохранявших приверженность славянофильским идеалам, – писала, что „почти вся чешская интеллигенция пропитана до такой степени немецким духом, что не имеет и понятия о славянских делах“.⁸ Разумеется, что в либерально-демократической прессе

множественно высказывалась и противоположная точка зрения, утверждавшая, что чехи в славянском мире принадлежали едва ли не к самой просвещенной части славянства.

Одним из исходных моментов в формировании в российском обществе образа чехов было крайне критическое отношение к монархии Габсбургов. Дух обличения порядков, царящих в соседней империи пронизывает всю славянофильскую публицистику. Положение, сложившееся в середине 50-х годов, очень ярко охарактеризовано в первом номере журнала „Русская беседа“ (1856–1860), выходившего под редакцией А. И. Кошелева (1806–1883). Австрия, „связанная еще с Россией свежими воспоминаниями благодеяний ее в 1848 г., страшась законного влияния ее на земли славянские, боясь за Италию, и потому угождая Франции и Англии, боясь за всегда готовое ускользнуть из ее рук первенство в Германском союзе... должна была отсель беспрестанно приводить в действие все пружины своей дипломатической хитрости, чтобы удержать за собою и выгоды мира, настоятельно требуемого грустным положением ее финансов, и политическое влияние, доставленное ей честолюбием ее государственных людей“.⁹

Непрерывно писалось и об удрученной атмосфере в Австрии, порочности общества, масштабности доношительства, продажности чиновничества, нечеткости, двусмысленности законов, подозрительности правительства и т.д.¹⁰ С горечью сообщалось, что атмосфера страха довлеет даже в Праге, по мнению А. И. Кошелева – городе „по преимуществу славянском и более ученом, чем другие славянские города“. По наблюдению другого видного русского ученого-слависта А.Н. Пыпина, в 1858 г., т. е. уже на самом излете эпохи неабсолютизма, люди по-прежнему боялись выражать свои мысли.¹¹

Вопрос о вере, верховном начале внутренней жизни, имел определяющее значение в формировании образа чехов не только у славянофилов, но и у российских либералов, а также у традиционалистов, представителей правого консервативного направления общественной жизни. В конце 70-х гг. в своем обобщающем труде „Панславизм в прошлом и настоящем“ один из лучших знатоков истории и культуры славянских народов А.Н.Пыпин не преминул написать следующее: „Нет спора также, что католицизм с разных сторон вредит национальным успехам славянства: он эксплуатирует народы для политических целей, ультрамонтантских (нагнетания католического фанатизма – З. Н.) и деспотических, не имеющих ничего общего с религией; с другой стороны, как теологическая схоластика он враждебен свободному развитию науки“¹².

Напомним, что главный постулат славянофилов был сформулирован А. С. Хомяковым и гласил, что „славянин вполне славянином вне православия быть не может“.¹³ Противопоставление России и Запада, а точнее славянского мира и Европы одной из своих основ имело идею единого вероисповедания. Отдавая приоритет проблемам духовности, славянофилы полагали, что единый духовный мир славянства возможен только на основе православия.

В то же время католицизм обеспечивал духовную мощь монархии Габсбургов и более того, – по убеждению И. С. Аксакова (1823–1886), спланировал австрийское славянство. При этом истинными католиками являлись лишь поляки. С точки зрения славянофилов, хорваты, словенцы и словаки якобы сохранили остатки православной веры. Наиболее сложное положение было с чехами. Даже в сознании образованной общественности бытовало мнение о живучести идей гусизма, что в свою очередь давало повод для разговоров о возможности обращения чехов в православие.

Что же касается оценок чешской политики 60-х годов, то она была противоречивой. Славянофилы наблюдали определенные успехи в противостоянии с Веней, признавали заслуги чехов в достижении их политической программы. Однако российских

славянолюбов не удовлетворяла сама программа, она казалась слишком незначительной. Так, в 1864 г. в одном из писем Ю.Ф.Самарин (1819–1876) признавал, что все замыслы чешских политиков реализованы. „В этом их успех и заслуга. А их цели, в сущности, были скромны, надежды ограничены“.¹⁴

Как уже указывалось, отношение к чехам было весьма неоднозначным. В передовой статье от 13 ноября 1865 г. И.С. Аксаков попытался определить роль, какую сыграли чехи в революции 1848 г. Для анализа был избран Славянский съезд. Аксакова возмутило, что „общим языком“ австрийские славяне „избрали сами, добровольно“ немецкий язык. Более того, шансы проекта федерализации монархии Габсбургов на успех были им поставлены под сомнение в силу целого комплекса аргументов. Наиважнейший довод состоял в том, что „высшим политическим началом для славянской федерации“ было признано „начало немецкое – власть немецкого императора“.¹⁵ Справедливо отдавая приоритет в разработке теории „равноправности всех австрийских народов“ чехам, он попытался выявить все противоречия и слабые стороны доктрины австрославизма. По мнению Аксакова, эта теория была не только внутренне противоречива, но и „ложна в самом своем основании“.¹⁶ Ее несостоятельность он попытался продемонстрировать в своем анализе сложившейся ситуации в империи. Любая федерализация предполагала деление населения империи на группы, что могло привести лишь к новым нескончаемым спорам. Явное непонимание у автора вызвало желание чехов „примкнуть словаков к своей группе“. Какой же аргумент был выдвинут Аксаковым? Прежде всего – сопротивление самих словаков: „это даровитейшее и почтеннейшее из западных славянских племен“ не хотело быть „поглощенным чехами“, отделенными от „многочисленной части словацкого племени, которая обитает в пределах словацкого королевства“.

Возвращаясь к проблеме федерации, Аксаков еще раз ставит под сомнение саму идею, ибо если вести речь „о начале духовном, полагаемом во главу политического здания, – общеславянская идея разлетается как призрак, а остаются племенные элементы“.¹⁷ Причем ни чехи, ни хорваты, ни сербы, ни другие народы не представляли „такой внутренней духовной силы, которая могла бы дать Австрии новое политическое самоопределение и поставить славянский элемент выше элемента немецкого – хотя уже и ослабевшего“.¹⁸ Более того, в одной из статей, опубликованных в газете „День“ в 1865 г., Аксаков указывал на „внутреннее противоречие *contradictio in adjecto*“ теории равноправия всех народов, на ее лживость „в самой своей основе“.¹⁹

Благоприятный поворот судьбы австрийского славянства И.С. Аксаков связывал исключительно с поиском „общей родной почвы“, заключающейся в полном осознании „духовной сущности славянских начал“. Между тем более всего в противоречии с такими началами находились чехи. „Славянская федерация, о которой мечтают чехи, возможна будет только тогда, когда отыщется для нее высшее политическое, но славянское же, – не отвлеченное, а живое и действительно сущее начало“.

Однако наиглавнейшей „для идеи всеславянского братства“ являлась „идея высшего духовного единения в вере“. Аксаков буквально требует, чтобы западные славяне встали на путь поисков „прежде всего такого объединения“, пусть „поревнуют о чистоте славянского идеала веры и церкви, – а остальное приложится“.²⁰ В таком контексте России, „единственной представительнице этих искомым для славян начал“ следовало „высоко и в строгой чистоте держать политическое и духовное знамя славянства“.²¹

Как уже говорилось, австрославизм и попытки его модификации вызывали полное отрицание на концепционном уровне. В этой связи исследователи указывают на опасения славянофилов из-за возможности появления мощного славянского государства, которое могло явиться противовесом Российской империи в Центральной

Европе. Подобная перспектива не оставляла места России в решении славянского вопроса, умаляла ее роль в традиционной сфере интересов. „Возникновение рядом с Россией самобытной, сильной славянской монархии привлекло бы к ней все те южные славянские племена, которые мы теперь от себя отталкиваем, и лишило бы Россию значения – быть единственным сосудом православия и славянских начал на земле“.²² В то же время славянофилы полностью одобряли борьбу австрийских славян за свои национальные и политические права.

Необходимо указать, что в дискуссию о смысле славянских интеграционных концепций включился и Владимир Иванович Ламанский (1833–1914). Вступительное чтение доцента Петербургского университета было опубликовано в газете „День“ в 1865 г. Здесь он подверг критике и чешский австрославизм, и иллиризм, и польский мессионизм, и украинский федерализм.²³

Интереснейшим документом, демонстрирующим восприятие и трактовку российскими общественными деятелями чешской политической жизни середины 70-х годов XIX в., являются письма протоиерея православного храма в Праге А. Лебедева.²⁴ Любопытно, что последний рассматривал себя „официальным представителем русских в Праге“. Часть его корреспонденции адресована Ивану Петровичу Корнилову.²⁵ Это было время, когда И.П. Корнилов уже сложил „с себя звание председателя „ Санкт-Петербургского отделения славянского благотворительного общества и лишь временно исполнял его обязанности.“²⁶ Пять же писем А. Лебедева, насыщенных оценками чешских событий, направлены князю Александру Илларионовичу Васильчикову, публицисту, по своим взглядам близкому к либеральным кругам, председателю этого общества с 18 апреля 1876 г.²⁷

Итак, в апреле 1876 г. русский священник пытался раскрыть главный стержень политического противостояния старочехов и младочехов. В своем письме он утверждал, что „старочехи задалась решительной мыслью забить младочехов“ и используют для этого судебные расследования „за печатные оскорбления“.²⁸ Так, Яна Крейшовского (1831–1883), редактора „Politik“, он представляет „главным заправителем в эту минуту всей старочешской политики“. Взяв на себя устройство праздника в честь Ф. Палацкого, тот хотел возвеличить последнего и “этим, так сказать, осветить свою политику“.²⁹

Протоиерей касается и обоих крупнейших чешских лидеров – Ф. Ригера, который ранее никогда не посещал священника, а „тут три раза был“, и Ф. Палацкого, которого навещил сам А. Лебедев с „приличными поздравлениями и благожеланиями“. Однако в попытке известных чешских деятелей завязать „политические связи с Петербургом“, А. Лебедев усматривает лишь прямую корысть. Именно в этом ключе он трактует стремление старочехов связаться с Константином Петровичем Победоносцевым (1827–1907). Влиятельный политик, с 1868 г. он был сенатором, с 1872 г. – членом Государственного Совета, а с 1880 до 1905 гг. являлся обер-прокурором Синода. По мнению русского наблюдателя, в действительности старочехи мечтали „украсить Палацкого русской звездой“ (подчеркнуто в оригинале – З. Н.).³⁰ А. Лебедев настойчиво просит „отнюдь не помогать этим видом главным вождям старочешским“, ибо видит единственного друга России в лице д-ра Браунера.

Настоятель православного храма в Праге не был принципиальным противником того, чтобы „русские ордена и особенно звезды красовались на груди здешних передовых людей“. Однако он „вовсе не желал бы, чтобы они в этом случае эксплуатировали“ русских, их „искренние, сердечные братские симпатии в пользу своего узкого партикуляризма“.³¹

Интерес представляют следующие строки из письма А. Лебедева : “Я уверен, да и Вы уже знаете о том, что Ригер и Палацкий не имеют никаких симпатий к России“. В

качестве доказательства приводится ситуация на встрече осенью 1875 г. у К.Иречека (напомним, что письмо было отправлено 23 апреля, а 28 апреля 1876 г. уже получено адресатом). Тогда Ф. Палацкий „так резко говорил о русском правительстве и о русских“, что хозяин просил за него извинения, „указывая на его старость“.³² Конечно, в подобной аргументации смешались и личная неприязнь, и попытка объяснить некий вакуум вокруг русского протоиерея в Праге. Однако последнее обстоятельство сам он объясняет не личными промахами, а „крайней близорукостью политических вождей“, отказавшихся сделать его „проводником своих политических видов“.³³

В пяти адресованных князю А. И. Васильчикову весьма пространных письмах А. Лебедева чешско-русские отношения раскрываются с разных сторон. Так, конец 60-х годов характеризуется корреспондентом как „период руссомании“, когда и зародилась идея об устройстве церкви в Праге. В столь благоприятных условиях, на волне „такого сочувствия“ было необходимо „завязать узел для взаимного сближения и изучения“.³⁴ Какие же цели преследовало учреждение православной церкви в Праге? В очень ограниченном объеме ей передавались функции консульства, поскольку таковое „устроить здесь не представляется надобным“. Первоочередной задачей было следить „за движениями и колебаниями подлинных сочувствий“, служить „органом для взаимного сближения русских с чехами“. В этой связи интересна формулировка целей этого проекта, высказанная Ф. Браунером. В интерпретации А. Лебедева, Ф. Браунер заявлял, что чехи устроили церковь „в следующих видах: 1. чтобы привлечь русских в Прагу; 2. устроить здесь впоследствии консульство; 3. свести здешнее духовенство с православным; 4. иметь постоянное средство для взаимного нашего общения“.³⁵

Казалось, что в конце 60-х годов были созданы предпосылки для активизации личных отношений, для „нашего с ними сближения“. Однако „вышло совсем не то“.³⁶ В 70-е годы „возбужденное в чехах сочувствие к русским почти совершенно исчезло“. Главная причина охлаждения виделась в отказе российского посла в Вене поддержать „сепаратистические стремления чехов, выраженные ими в основных статьях соглашения, или так называемых „Фундаментальных чланках“. Поскольку эта информация дана без каких-либо разъяснений, она может свидетельствовать о высоком уровне информированности получателя этой корреспонденции кн. А. И. Васильчикова.

Именно в период охлаждения проявились „и другие неприятные качества пражских чехов“. „Это чрезмерное самолюбие, хвастовство – непонятное в образованных людях, а при этом совершенное невежество относительно России и русского общества“. И опять сентенция, звучащая многократно у славянофилов: „мы мало знаем чехов, а они нас – еще меньше“.³⁷ Главный обличительный удар А. Лебедева был направлен против старочехов. Так, по его мнению, у старочешских вождей, „не было искренних и глубоких симпатий к России“. По наблюдениям русского священника, они относились к ней „с устарелыми предрассудками“. Что касается симпатий, проявившихся в 60-е годы, то они объясняются тем, что тогда старочехи надеялись, будто „Россия, находясь в натянутых отношениях с Австрией, поддержит чехов в их стремлениях“. Подобные „мечтательные надежды“ не имели никаких политических оснований. Автор письма был убежден, что вожди старочехов, „находясь под давлением, с одной стороны, чешской аристократии, а с другой, духовенства, стремятся к невозможному – к старым формам своей политической жизни“. Между тем за идеей восстановления Чешского королевства А. Лебедев видел единственное желание „играть в политику и в министров“.³⁸

Не менее яркие характеристики даны и младочехам. Настоятель православного храма в Праге ставит под сомнение возможность их политического влияния на чешское общество, не приемлет избранного ими политического курса и не видит в них, даже в перспективе, союзника и друга России. Так, в одном из писем отмечается, что

„младочешские были бы благонадежнее, если бы лучшие из них, каковы Грегры, пользовались состоянием и связями и имели влияние на свое стадо“.³⁹ Русского наблюдателя крайне смущает и социальный состав Национальной партии свободомыслящих. Он прямо пишет, что „к этой партии пристали такие люди, которые по своим крайностям не могут иметь с нами ничего общего“. Более того, по его мнению, эта политическая группировка не могла „сделать ничего полезного для чешского народа“. В результате автором письма был сделан вывод, что младочехи не должны были „иметь с нами (Россией – З.Н.) какие-нибудь связи“.⁴⁰

Столь пессимистичная картина чешской политической жизни, „постоянное давление германизма на Чехию и его успехи на окраинах“ вынуждали российские официальные сферы и общественных деятелей обращать особое внимание на этот регион. „Россия должна спасти это племя от исчезновения или поглощения германизмом“, – заключает А. Лебедев. Он выражал уверенность, что „рано или поздно Россия совершит это дело“;⁴¹ для чего следовало идти на сближение с чехами.

„Официальный представитель русских в Праге“ предлагал программу действий в этом направлении. Прежде всего российское общество „не должно обращать внимания на поведение здешних политиканов“. В то же время вести дела было необходимо, „не затрагивая их самолюбия“. Речь шла в том числе и о финансировании чехов, с тем, чтобы они „могли основательно изучать дух русской жизни“.⁴² Что же касается религиозной жизни чехов, то настоятель православного храма открыто признавал, что „в религиозном отношении – пока ничего не можем“. Он расценивал как значительный успех уже сам факт существования православного прихода в Праге: „Довольно того, что мы служим, а чешский народ видит и слышит наше богослужение“. Лишь в будущем не исключалась возможность „каких-нибудь влияний на религиозное состояние здешнего общества“.

Перспективы православия в Чехии были ничтожно малы. „Православие, в той форме, как мы его понимаем и как оно у нас держится, здесь можно сказать, немислимо“, – пишет А. Лебедев в своем письме к кн. А.И. Васильчикову от 28 мая 1876 г. Свои собственные возможности в данном отношении он оценивал весьма скромно: „Образоваться приход может хоть сейчас из небольшого числа расположенных к нам чехов, – поясняет он, – но чтобы они сделались православными в полном смысле, и чтобы впоследствии православие, опять скажу в нашем смысле, сделалось господствующим – этого нельзя сделать“.⁴³

Что касается соображений русской стороны, то тут А. Лебедев отрицал в качестве побудительного мотива „какую-нибудь силу [для] агитации против Австрии“.⁴⁴ Протоиерей полагал, что „в большинстве людей, сочувствовавших делу устройства церкви в Праге“, были иные побуждения. „Главное – это была уверенность, что чехи желают принять православие“. Он пишет, что „в таком смысле высказывались некоторые из представителей московских славянофилов“. По его мнению, некоторые наиболее последовательные из них сохраняли такую точку зрения на протяжении долгого времени. „Уверенность эта была ошибочной, но искренней и имела за собой некоторые основания“. Подобные рассуждения требовали серьезных пояснений. Они последовали в августе 1876 г. Настоятель православного храма в Праге писал: „Я больше и больше утверждаюсь в той надежде, что церковь наша, наше богослужение со временем послужит поворотом к устройству в Чехии народного богослужения, народной церкви“.⁴⁵

Он вновь и вновь повторяет ранее уже высказанную мысль, что „надеяться на утверждение православия в той форме, как мы понимаем его, невозможно“. Он ищет наиболее убедительные аргументы. Одним из них стала неприемлемость для чехов „постов и нашего продолжительного богослужения“. Затем А. Лебедев находит более

широкую формулу: „современное отречение чехов от своих церковных привычек, песнопений, обрядов невозможно“⁴⁶. В качестве дополнительного довода он приводит свой спор „с одним русским дипломатом“, который заявлял, что „в интересах России нежелательно, чтобы папизм погиб“. Тем самым распалось бы единство католической церкви. Без противодействия папства Бисмарк „сойдет из Германии одно твердое и плотное целое“.⁴⁷ В таком контексте А. Лебедев резко выступил против приоритета политической целесообразности. Он полагал, что „в деле распространения истины мы должны обращать внимание не на ее политическую пригодность, а на ее существо“.⁴⁸

Чем же были так привлекательны чехи? Российский представитель достаточно прямо отвечает и на этот вопрос. С его точки зрения, чехи должны быть дороги России по нескольким доводам. „Во-первых, как славяне; во-вторых, как более других католических славян сочувствующие нам“. Он оспаривает тезис, высказанный А.И. Васильчиковым, что русские „явились здесь поздно со своей пропагандой“. В свою очередь протоиерей полагает, что „поздно, но не слишком“, поскольку „народное самосознание пробудилось здесь с особенною живостью не очень давно“.⁴⁹

А. Лебедев был искренне убежден, что в Чехии „возможно возбуждение гусситизма“.⁵⁰ При этом он полагал, что „ключ к этому движению“ Россия держала в своих руках. Что же подразумевалось под столь фантастическим заявлением? Ход рассуждений русского священника достаточно парадоксален. Все „элементы“ для возрождения „гусситизма“, по его мнению, сохранялись в многочисленной среде чехов-переселенцев. Отсюда „гусситизм“ должен был идти в Чехию. Однако в России на религиозные чувства переселенцев не обращалось никакого внимания. А это была уже серьезная ошибка. Что же конкретно рекомендовалось предпринять? Прежде всего „следовало войти в сношения с тамошними священниками, побуждать их к тому, чтобы они воскрешали в народной памяти клич Гуса и его стремления, чтобы устраивали в память о нем праздничные процессии“.⁵¹

Кроме того, предлагалось максимально расширить деятельность по переводу „на чешский язык богослужебных книг“. При этом имелись в виду книги „как наши, так и католические, латинские, в особенности Литургии“. А. Лебедев вел речь также о ряде важных организационных мер. В частности, было необходимо „устроить из тамошнего духовенства какое-нибудь маленькое Управление общиной, – и ни под каким видом не подчинять их католической Консистерии“.⁵² Далее в письме следует просьба „исписаться“ с епископом Волынской епархии, взяться за это дело „горячо и действовать последовательно и неутомимо“. Именно от волынских чехов „движение гусситизма перешло бы в Кутногорский округ, далее в северо-восточную часть Чехии“.⁵³ В одном из более поздних писем протоиерей высказывал надежду, что священники Волынской епархии, возможно, „согласятся вводить мало помалу славянско-чешское богослужение“.⁵⁴

Были поставлены и более общие задачи. „В видах дарования чехам средств изучать Россию“ было предложено „снабдить по возможности лучшими книгами здешние музеи и общества“. Естественно, что планировалось пополнить фонды русского отдела библиотеки Чешского национального музея. По наблюдениям протоиерея А. Лебедева, чешский музей „едва существовал“. Его финансовое положение было плачевным, поэтому „ожидать от музея, чтобы он сам приобретал русские книги, было невозможно“.⁵⁵ Священник Пражской церкви брал на себя обязательство „снести со всеми русскими университетами“, чтобы „ученые корпорации снабдили своими исследованиями чешскую библиотеку“. К его удивлению, в Чехии не было и славянских обществ, подобных отечественным славянским комитетам. „Славия“, учрежденная студентами, не пользовалась „ни сочувствием, ни помощью со стороны богатых и

влиятельных классов общества“. Настоятель православного храма в Праге был раздражен и тем, что „здешние богатые люди совершенно равнодушны к изучению славянства, хотя посылают значительные лепты в Рим“.⁵⁶ Причем он акцентировал особое внимание на славянских исследованиях, ибо без них „невозможна здравая политика и искреннее разумное отношение чехов“ к русским.

Весьма „строгие и резкие суждения“ о вождях старочешской партии и прежде всего о Ф. Ригере подверглись небольшой переоценке после визита этого деятеля в Париж. С возвращением в Прагу „его взгляд стал больше и больше отрезвляться“. Однако трудно прокомментировать сообщение протоиерея А. Лебедева о том, что „в настоящее время“ т.е. в конце мая 1876 г., „вожди старочешские хотят узнать направление русской политики и получить инструкцию, как им действовать“. Что стоит за этой информацией? Заявленная позиция не является результатом контактов и договоренностей с Ф. Ригером, т.к. переговоров с ним, по-видимому, не было. Русский священник сделал вышеприведенное заключение, исходя из нескольких обстоятельств. Прежде всего он имел в виду поездку графа Яна Гарраха, куратора Чешской Матицы в Россию весной 1876 г. Судя по одному из писем из Млада Болеслава от 26/14 апреля 1876 г., принадлежащего перу некоего О. Пича, „радетеля русско-чешского сближения“ и адресованного к князю А.И. Васильчикову, граф был „одним из самых ревнивых приверженцев России и славянского дела“. Причем речь шла о делах, „составляющих своего рода политическую тайну“.⁵⁷ В чем же состояла ее суть? Чешский посланец граф Я. Гаррах хотел „познакомиться с русским обществом и поговорить о делах“. Он надеялся „получить аудиенцию у самого наследника, познакомиться с графом Шуваловым, князем Горчаковым“.⁵⁸ Как видим, речь шла о российских государственных деятелях самого высокого ранга: о Петре Андреевиче Шувалове, в 1866–1874 гг. – шефе жандармов, в 1874–1879 гг. – после в Лондоне, и Александре Михайловиче Горчакове, министре иностранных дел в 1856–1882 гг. Целью же возможных переговоров было получение поддержки „русской дипломатии, если бы в немного измененном виде, чем в Турции, либо так, как австрийские немцы и мадьяры ищут поддержки прусской дипломатии“.⁵⁹

О миссии Я. Гарраха писал и протоиерей А. Лебедев. В данном случае граф представлен как лицо, озвучившее в России „домогательство“ Ф. Ригера и его окружения. По мнению протоиерея, эти деятели исходили „из политических только расчетов, а не из изучения духа народной жизни русских и из искренних симпатий к нам“.⁶⁰ Русский священник был крайне обеспокоен тем, как бы российская дипломатия не отнеслась неосторожно „к такому обращению к ней одного из наиболее сильных и деятельных племен славянских в Австрии“.⁶¹

Как же развивалась ситуация у столь влиятельного народа после смерти Фр. Палацкого? В ком российские наблюдатели видели его преемников? Казалось бы, вопрос этот риторический, естественным наследником дела Палацкого был Франтишек Ладислав Ригер. В этой связи российский наблюдатель категорически утверждает, что „такого авторитетного, такого добросовестного и такого преданного представителя чешских интересов, каков б[ыл] Палацкий, нет“. На этом фоне Ф. Ригер являлся значительно более слабой политической фигурой. Хотя он и имел „много достоинств“, „особенно всегда сильны его речи“, производившие „на массу могущественное впечатление“, но он не обладал „самостоятельностью и твердостью в принципах“, „слишком поддавался внушениям“ Цейтгаммера и Скрейшовского.⁶²

Здесь А. Лебедев ведет речь о чрезвычайном влиянии на зятя Ф. Палацкого двух известных чешских публицистов и политиков: Антонина Отокара Цейтгаммера (1832–1919), одного из редакторов газеты „Политика“ (Politik) и Яна Станислава Скрейшовского. Причем последний отрекомендован как наиболее вероятный соперник Ф.

Ригера. По крайней мере Я. Скрейшовский сам себя „восхвалял“ как человека, „который лучше всего понимал, ценил и чествовал Палацкого“.⁶³

В свою очередь, фигура Я. Скрейшовского вызывала у протоиерея А. Лебедева самые большие сомнения. Он прямо писал, что тот „едва ли годится стоять в челе чешского народа“. Больше всего настораживало поведение Я. Скрейшовского, его непостоянство в отношении политических партнеров. То он был в дружбе с братьями Греграми и во вражде с Ф. Ригером, то шел на сближение с последним. „По дарованиям он гораздо выше Ригера, но в моральном отношении он не пользуется хорошей славой“, – писал русский священник. Последний характеризовал чешского политика и публициста как „отчаянного афериста“. И дело заключалось не только в том, что владея состоянием в 500 тыс., Я. Скрейшовский имел громадные долги. Положение усугублялось тем, что его аферы якобы имели „важное влияние на его политические убеждения и действия“. Это выразилось как на отношении Я. Скрейшовского к России, так и в предложении своих услуг младочехам.⁶⁴ В качестве аргумента против Я. Скрейшовского протоиерей А. Лебедев даже привел мнение Ивана (Яна) Палацкого, сына „отца чешского народа“: „Если бы Скрейшовского застрелили в Белграде (он тогда б[ыл] в Белграде), Сладковский умер, а Цейтгаммера чёрт взял – то был бы покой (мир) в Чехах“.⁶⁵ Здесь следует пояснить, что речь идет о Карле Сладковском (1823–1880), одном из основателей Национальной партии свободомыслящих.

В письмах из Праги этого периода говорится и о Яне [Иване Яковлевиче] Вацлике, чешском публицисте, с 1858 по 1868 гг. находившемся на черногорской дипломатической службе, а с 1868 проживавшем в Санкт-Петербурге. С этого же времени Я. Вацлик являлся членом Санкт-Петербургского отделения славянского благотворительного комитета. Ссылаясь на информацию некоего „чешского сторонника сближения австрийских славян с Россией по поводу обоюдной пользы“ (так в оригинале – З. Н.), настоятель православного храма в Праге сообщал, что Я. Вацлик „состоит на службе австрийского правительства“, особенно интересуется делами славянского комитета.⁶⁶ Еще более развёрнутую характеристику этому деятелю дает сам протоиерей А. Лебедев. Он пишет о Я. Вацлике как об „очень сомнительной личности“. Сообщает, что последний „сносится с Ригером посредством шифровальных телеграмм“. При этом сам русский священник пользовался „сообщенными им (Я. Вацликом – З. Н.) сведениями о здешних партиях“. Как оказалось, полученная из этого источника информация и личные наблюдения А. Лебедева были „совершенно согласны“. Далее протоиерей уточняет, что Я. Вацлик посвящал его „в тайны здешней политики“ еще тогда, когда А. Лебедев только „предназначался в Прагу“. Несмотря на то, что советы Я. Вацлика „были весьма благоразумны“, тем не менее протоиерей все-таки рассматривал его как „австрийское око за делами комитета“.⁶⁷

Одним из весьма деликатных был вопрос о финансировании деятельности не только самой Пражской церкви, но и различных проектов, способствовавших бы „ознакомлению с нашими воззрениями“. Деньги испрашивались и на переводы Литургии на чешский язык с пояснениями, и на подготовку книги для чтения по „Истории церкви“, в которой бы раскрывалась „фальшь, какая залегла в основу католических воззрений“ и которая бы служила учебником для православных славян.⁶⁸ Как показали последующие события, вечная российская проблема нехватки денег и бюрократическая волокита стояли на пути реализации как подобных, так и других замыслов.⁶⁹

Протоиереем А. Лебедевым и князем А. И. Васильчиковым обсуждались самые различные пропагандистские проекты, направленные на ознакомление чешского общества с жизнью России и догматами православия. В этом отношении работа с чешской периодикой была признана мало продуктивной, поскольку „здешние газеты

так малы, что не могут помещать на своих столбцах статей крупных и серьезных⁷⁰. Кроме того, отдельные издания очень плохо расходились. В этой связи русский священник язвительно замечает, что „здешняя публика, хотя и считает себя образованной, скупа на книги“. В качестве свидетельства приводится отсутствие интереса к переводам с русского как трудов самого протоиерея, так и поэзии А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова. Настоятель православной церкви в Праге с горечью замечает: „то ли переводы слабы (а некоторые действительно слабы, потому что невозможны), или потому, что сама жизнь чужда для чехов, только эти переводы тихо идут у книгопродавцов“.⁷¹

Глубинная же причина заметной холодности, по мнению протоиерея А. Лебедева, состояла в том, что „чехи слишком патриоты, слишком исключительны в любви к своей народности“. Больше всего они интересовались „своей историей и борьбой с немцами“. Наиболее ярким примером пристрастий чехов было их увлечение такими произведениями, как „Смерть Иоанна Гуса“, „Смерть Жижки“, хотя „ни та, ни другая драма не имеют в себе ничего драматического“ и для русских были бы весьма скучны. Однако следовало учитывать вкусы чешского обывателя и быть при выборе переводов „крайне внимательными, а при издании – экономными“. Обсуждались даже такие детали как формат различных изданий и т.п.⁷²

Конечно же, не был обойден и вопрос о роли русского языка в межславянских отношениях. Именно его трактовка обуславливает в известной мере место духовного фактора в формировании образа чехов в российском обществе. Настоятель православного храма в Праге полагал, что в деле ознакомления чехов с такими явлениями российской жизни, о которых „ничего не знают на Западе и к которым впрочем Европа западная никогда не придет“, наилучшее средство – изучение русского языка. Однако и в данном случае он вполне объективно констатировал, что таких желающих по разным причинам было явно мало.⁷³

Следует указать, что проблемы, которые освещал в своей переписке настоятель православного храма в Праге, не раз поднимались и в российской прессе в последние два десятилетия XIX в. Так, особое место в российской публицистике конца 80-х годов занимает фигура В. И. Ламанского, к этому времени известного историка-слависта, в 1865–1899 гг. профессора Петербургского университета.⁷⁴ Громадный резонанс имела его серия статей „Восточный славянский вопрос“ и „Западный славянский вопрос“.⁷⁵ Сохраняя приверженность своим прежним убеждениям, он вновь и вновь подчеркивал, что „провидение вызывает весь православный Восток, все славянство на колоссальную борьбу с латинством и германством“. В статье „Русский язык вместо немецкого, славянское богослужение вместо латинского“ В. И. Ламанский вынужден был признать, что „введение греко-латинского обряда и славянского богослужения у чехов, моравян, словенцев, хорватов принадлежит к задачам славянским гораздо более трудным и сложным“, чем изучение русского языка и русской литературы среди славян.⁷⁶ На пути реализации этой идеи, „будь хоть десятки тысяч заинтересованных“, объективно стояли серьезные препятствия. Прежде всего было необходимо иметь на стороне этого движения огромное количество священнослужителей. Еще более существенным фактором была позиция Рима. В данном случае некоторые проповедники, служившие по славянскому обряду, по мнению русского слависта, и не думали покидать лоно римского католицизма, а надеялись добиться специального папского разрешения.⁷⁷ При этом они ссылались на энциклику папы Льва XIII от 1880 г., которая разрешала славянское богослужение черногорским католикам антиварского диоцеза.

Подобные рассуждения В. И. Ламанский расценивал как глубочайшие заблуждения. Слишком велика была пропасть между восточным, православным и западным, лат-

инским славянством. „Латинство оторвало западное славянство от его родной почвы, подчинило его германству, исказило его духовную природу, убило его нравственную самостоятельность, подчинило романо-германским идеалам, во многом несогласным со славянскими и нередко им диаметрально противоположным, отчудило их от родных братьев, сохранивших славянскую церковь“, – подчеркивает он в своей статье.⁷⁸

Конечно, полемика продолжалась и по многим другим сюжетам. Порой чехи обвинялись русской стороной даже в недостаточном почитании памяти Гуса, своего духовного вождя. Так, празднование пятивекового юбилея со дня рождения „святого мистра“ не стало импульсом к развитию „народного духа“. Движение в этом направлении заглохло, констатировал один из авторов ИСПСБО. Только со временем оно могло дать какие-то плоды.⁷⁹

В этот период издания, пропагандировавшие славянофильские идеалы, старательно отслеживают все публикации в чешской прессе, в которых в том или ином контексте обсуждалась проблема возможности введения „народно-церковной организации“ у чехов.⁸⁰ В многочисленных заметках на эту тему проводится мысль о том, что якобы славяне-католики мечтают о славянском богослужении, которое „не стоит в противоречии с папством“. В то же время читателю была предоставлена возможность ознакомиться с точкой зрения старочешского издания „Рокрок“. Автор опубликованной в нем статьи сомневался в том, что можно было надеяться на утверждение среди чехов кирилло-мефодиевской церкви как радикального средства для спасения чешской нации. „В наше время и при теперешнем положении она стала бы невозможной и вредной, когда бы приступили к практическому осуществлению ее“. В статье совершенно справедливо говорится, что „нужно считаться с фактами, а не гоняться за утопиями“.⁸¹

Вновь эта тема была поднята на страницах российской прессы последней трети XIX в. в рамках обсуждения вопроса о попытке объединения старокатолической церкви с православной.⁸² Одним из наиболее активных пропагандистов подобной идеи стал А.А.Киреев (1833–1910), в 1878–1879 гг. председатель Санкт-Петербургского славянского комитета, секретарь Петербургского отдела Общества любителей духовного просвещения. Верный приверженец славянофильских идеалов, многие годы генерал-адъютант при великом князе Константине Николаевиче, он полагал, что „старокатоличество приблизит к православию чехов“.

В проповеди старокатолических идей среди чехов А.А. Киреев видел средство пробуждения их от религиозного сна, способное заставить их сделать шаг к православию, вспомнить предания времен Великой Моравии и гуситских войн.⁸³ Все это должно было привести к далеко идущим последствиям: вернуть чехов к древнему православному догмату, к славянскому языку при богослужении. При этом чехи могли сохранить западные формы в своей церкви. А. А. Киреев считал, что несмотря на разницу „в формах, обрядах и богословских мнениях, единство церквей вполне возможно“.⁸⁴ В своих многочисленных публицистических выступлениях он предложил ряд конкретных мер, вернее принципов, на которых и могло произойти объединение старокатоликов с православными. Чехии в данном случае предстояло сыграть роль проводника в проведении этой акции в других славянских католических землях. Знакомство с публицистикой этого деятеля позволило современным отечественным историкам вслед за ним без каких-либо комментариев утверждать, что „попытка чешских национальных деятелей К. Сладковского и Ф. Браунера ввести православие у чехов не имела успехов“.⁸⁵ Конечно, подобный вывод А. А. Киреева требует серьезных уточнений в свете приведенных выше материалов, которые, напротив, достаточно убедительно свидетельствуют о том, что вряд ли всерьез можно говорить о попытке „введения православия у чехов“ со стороны Ф. Браунера, и уж тем более К.

Сладковского, весьма расчетливого и опытного политика. Кроме всего прочего, оба они при всем желании не имели возможностей для практической реализации сформулированной идеи, поскольку ни один, ни другой не являлись церковными функционерами необходимого уровня.

Столь активное обсуждение в российской прессе такого болезненного вопроса не могло не вызвать ответной реакции. Следует хотя бы упомянуть статью чешского филолога, слависта, с 1871 г. доцента, а с 1875 г. профессора Варшавского университета О. О. Первольфа (1841–1885). Ее название „Чешско-русские недоразумения“ говорит само за себя. Автор вынужден был признать, что проблема веры еще со времен св. Кирилла и Мефодия будоражит славянский мир. „Вопрос о вероисповедании чуть не погубил чехов, поссорил окончательно поляков и русских и ссорит постоянно хорватов и сербов“, – подчеркивает О. Первольф.⁸⁶ Он пытался разъяснить российской публике, что чехи всегда помнят, что религиозное противостояние чуть не принесло гибель чешскому народу. Именно поэтому чешская интеллигенция выступает против споров о вере, считает ее делом каждого частного лица. Что касается отношения чехов к православному вероисповеданию, то, по мнению профессора, чешский народ относится к нему вполне дружелюбно.⁸⁷ О. Первольф весьма ярко выступил в защиту чехов как немногочисленного народа, сыгравшего в истории человечества видную роль. Именно опыт гуситского движения являлся весомым вкладом чехов во всемирную историю и в этом смысле принадлежал „всему образованному человечеству“. Гусизм рассматривался как „единственное славянское культурное явление, которым интересуются везде в образованном мире, где ценится идея“.⁸⁸

Между тем и в начале XX в. католичество славян, в том числе и чехов, трактовалось как исключительно дезинтеграционный фактор в развитии славянства, его духовности. Оно же являлось причиной слабости западных славян, их зависимости от соседей, прежде всего немцев. „Усвоив латинское вероисповедание и слабые своим разъединением, они исполняли роль второстепенную, а подчас и прямо подчиненную“, – утверждал один из ораторов на собрании Московского отдела Императорского русского военно-исторического общества в августе 1914 г.⁸⁹

В то же время российские публицисты акцентируют внимание на слабости католической традиции в Чехии. Некоторые из них указывают на мифологизацию идеологической сути гусизма. При этом верность идеалам гуситского движения перестает рассматриваться как путь возвращения к православным корням. Конечно, влияние старых взглядов еще прослеживается в некоторых публикациях. Так, кирилло-мефодиевскую идею по-прежнему рассматривал как связующее звено между славянами, независимо от их вероисповедания, И.С.Пальмов, один из видных исследователей истории гуситского движения в России.⁹⁰ Однако все возрастающая индифферентность чехов к религиозному вопросу, особенно по сравнению с поляками и хорватами, давала надежду, что именно у них русофильские настроения будут наиболее устойчивыми. Российский консул Жуковский с полной уверенностью сообщал из Праги, что „католичество в смысле силы, той силы, которая так несимпатична среди русских в среде поляков – в Чехии не существует, т.к. в глазах чехов католицизм – орудие австрийской власти, ненавистной всему народу“.⁹¹

Следует признать, что рассмотренный материал слишком мозаичен, чтобы представить целостную картину образа чехов в русском обществе. Совершенно естественно, что палитра мнений, учитывая столь широкие хронологические рамки, была значительно разнообразнее. Предпринятая попытка воссоздать один из аспектов истории православной миссии в Чехии показывает, что вряд ли можно говорить о том, что единение славян на основе общности религии имело какие-то реальные перспективы. Утверждение об интегрирующей роли религиозного фактора⁹² далеко

от истины, особенно когда речь идет о западных славянах. Иллюзии, порой добросовестное заблуждение, а зачастую сознательно внедряемые идеологические построения – вот неизменные компоненты подобных доктрин. Анализ переписки протоиерея православного храма в Праге А. Лебедева, а затем и его преемников свидетельствует, что мысль о превращении православной миссии в Праге в последней трети XIX – начале XX в. в некий особый церковно-дипломатический орган изначально оказалась иллюзией, один из первых организаторов миссии сознательно отказался от проведения в жизнь православной идеи, провозглашавшей единство всех славянских народов.⁹³

В связи с деятельностью русской православной церкви в Праге современными историками, на наш взгляд, излишне акцентируется внимание на стремлении как поздних славянофилов, так и славянолюбов-традиционалистов, не имевших четкой идейно-политической ориентации и группировавшихся вокруг славянских обществ, оказать духовное влияние на чешскую общественность.⁹⁴ Активно культивируемый наиболее ангажированной в славянском вопросе частью российских интеллектуалов миф о возможности духовного сближения оставался, в известной мере, публицистической акцией, не преодолевшей огромный разрыв между пропагандой и конкретной политикой. Ни мечты о религиозном единении, ни попытки расширения русского языка в славянских землях в последние три десятилетия XIX века, ни проекты экономического, политического и культурного сотрудничества славян с конституционной Россией в начале XX века не принесли существенных результатов, по крайней мере в том объеме, на какой рассчитывали их инициаторы.

Лишь с оговоркой можно согласиться с утверждением, что начало деятельности русской православной церкви в Праге явило собой очевидный результат усилий к сближению между российскими панславистскими кругами и лидерами чешского политического представительства. Думается, что вряд ли верен и тезис о том, что именно православие встало на пути углубления отношений между чешскими и российскими политическими деятелями в смысле „длительной совместно понимаемой чешской внешнеполитической линии“.⁹⁵ Характер развития русско-чешских отношений находился в сложной зависимости от взаимодействия политического (государственного), религиозного, идеологического и духовного факторов.

- 1 О публицистической деятельности славянофилов 40–50-х годов см.: Пирожкова Т. Ф. Славянофильская журналистика. М., 1997. 219 с.
- 2 Общее представление о славянском вопросе в России дает книга Дьякова В.А. Славянский вопрос в общественной жизни дореволюционной России. М., 1993. 207 с. Проблема восприятия чехов российским обществом начала разрабатываться в последнее время более конкретно в спецсеминарах З.С.Ненашевой на кафедре истории южных и западных славян Исторического факультета МГУ. Она нашла отражение в дипломных работах Любцовой С. И. „Чехия и Россия в 40–60-е гг. XIX в.: проблема национальных взаимоотношений в общественной либеральной мысли“ и Седовой Н.В. „Чешский вопрос и российское общественное мнение накануне Первой мировой войны“ (2001).
- 3 Пыпин А. Н. Панславизм в прошлом и настоящем. СПб., 1913. С. 176.
- 4 Погодин А. Л. Краткий очерк истории славян. М., 1914. С. 7.
- 5 Из работ российских авторов последнего времени см. об этом: Хевролина В.М. Идея славянского единства во внешнеполитических представлениях поздних славянофилов (конец 70-х – середина 90-х годов XIX века) // Славянский вопрос: Вехи истории. М., 1997; Аксенова Е.С. Славянская идея в интерпретации А. Н. Пыпина // Славянский альманах. М., 1999. С. 95.
- 6 См.: Ястребицкая А. Л. „Drang nach Osten“ как проблема исторического познания и тема новой социальной истории // Славяне и их соседи. Вып. 9. М., 1999. С. 6.
- 7 Хомяков А. Записки о всемирной истории. Полное собрание сочинений. М., 1900. Т. 5. С. 510.
- 8 Новое время. 1914. 13 марта.

- 9 Русская беседа. 1856. № 1.
- 10 Кошелев А. Шесть недель в австрийских славянских землях. Русская беседа. 1857. № 4.
- 11 См. письмо А.Н. Пыпина к В. И. Ламанскому из Праги// Документы к истории славяноведения в России (1850–1912). М., 1948. С. 21.
- 12 Пыпин А.Н. Панславизм в прошлом и настоящем. Спб. 1913. С.11.
- 13 Хомяков А. Послание из Москвы (1860). Полн. собр. соч. М. 1900. Т. 1. С. 382.
- 14 Русь. 1881. С. 18; Ivantyšinová T.: Češi a Slováci v ideológii ruských slavianofilov (40.–60. roky XIX. storočia). Bratislava. 1987. S. 145.
- 15 Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Часть вторая. Письма к разным лицам. Том четвертый. Письма к М. Ф. Раевскому, к А. Ф. Тютчевой, к графине А. Д. Блудовой, к Н. И. Костомарову, к Н.П.Гилярову-Платонову. 1858–1886. Спб. Издание Императорской публичной библиотеки. 1896.
- 16 Там же. С. 45.
- 17 Там же. С. 47.
- 18 Там же.
- 19 День.1865. X1.
- 20 Там же. С. 49–50.
- 21 Там же. С. 50.
- 22 Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. М. 1887. Т. 2. Ч.1. С. 160.
- 23 День.1865. X11. № 52.
- 24 Некоторые стороны истории возникновения и начала ее деятельности освещены в статье: Ivantyšinová T.: Pravoslávie v rusko-českých vzťahoch v 60.–70. rokoch 19. stor. (K histórii kostola sv. Mikuláša v Prahe) // Stredoeurópske národy na krížovatkách novodobých dejín 1848-1918. Prešov. 1999. S. 109–117.
- 25 Российский государственный исторический архив, далее – РГИА, ф. 651, князей Васильчиковых, оп. 1, д. 895.
- 26 Центральный государственный исторический архив г. Санкт-Петербурга, далее – ЦГИА Санкт-Петербурга, ф. 400, оп. 1, д. 19, л. 87–87 об.
- 27 Там же, д. 14, л. 165; д. 68, л. 5–5 об.
- 28 РГИА, ф. 651, оп. 1, д. 895, л.1.
- 29 Там же, л.1 об.
- 30 Там же, л. 2.
- 31 Там же, л.3.
- 32 Там же, л.2 об.
- 33 Там же, л. 3, 3 об.
- 34 РГИА, ф. 651, оп. 1, д. 871, л. 1.
- 35 Там же, л. 1.
- 36 Там же, л.1 об.
- 37 Там же, л. 1 об.
- 38 Там же, л.2.
- 39 РГИА, ф. 651, оп. 1, д. 895, л. 2.
- 40 Там же, л. 2 об.
- 41 Там же.
- 42 Там же.
- 43 Там же, л. 3.
- 44 РГИА, ф. 651, оп.1, д. 871, л. 9 об.
- 45 Там же.
- 46 Там же.
- 47 Там же, л. 10.
- 48 Там же л.10.
- 49 Там же, л. 10.
- 50 Там же, л. 3.
- 51 Там же.
- 52 Там же.
- 53 Там же.
- 54 Там же, л. 10 об.
- 55 Там же, л. 3 об.
- 56 Там же.
- 57 РГИА, ф. 651, оп.1, д. 896, л. 1.
- 58 Там же, л. 2.
- 59 Там же, л. 1 об.
- 60 РГИА, ф. 651, оп. 1, д. 871, л. 3 об.

- 61 Там же, л. 4.
- 62 Там же.
- 63 Там же л. 4.
- 64 Там же, л. 4 об.
- 65 Там же.
- 66 РГИА, ф. 651, оп. 1, д. 896, л. 2 об.
- 67 РГИА, ф. 651, оп. 1, д. 871, л. 4 об.
- 68 Там же, л. 7–7 об.
- 69 В данном отношении весьма характерно, что спустя много лет, в 1912 г. тогдашний протоиерей православного храма в Праге Николай Николаевич Рыжов вновь просил 450 руб. на издание молитв на чешском языке и литургии св. Иоанна Златоуста с параллельными славянским и чешским текстами. Он с горечью сообщал, что ученики православной школы оставались без учебников „в отделении по изучению богослужения и церковных песнопений“. ЦГИА Санкт-Петербурга, ф.400, оп.1, д. 198, л. 13.
- 70 РГИА, ф. 651, оп. 1, д. 871, л. 8.
- 71 Там же.
- 72 Там же, л. 8.
- 73 Там же, 8 об.
- 74 Общая характеристика его публицистической деятельности дана в статье Л.П.Лаптевой. В. И. Ламанский и славянская тема в русских журналах рубежа XIX-XX веков // Славянский вопрос: Вехи истории. М., 1997. С. 118–129.
- 75 Ламанский В.И. Восточный славянский вопрос // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. (Далее ИСПСБО). 1877. № 9. С. 433–440; он же. Западный славянский вопрос // Там же. 1887. № 11–12. С. 530–539. См. об этом подробнее: Ненашева З.С. Проблема австрославизма в российском общественном мнении в последние два десятилетия XIX в. // Славянская идея: история и современность. М., 1998. С. 133–135.
- 76 Ламанский В.И. Русский язык вместо немецкого, славянское богослужение вместо латинского/ / ИСПСБО. 1887. № 4. Апрель. С. 480.
- 77 Там же. С. 483.
- 78 Там же.
- 79 ИСПСБО. 1887. № 2. Февраль. С. 60–61.
- 80 ИСПСБО. 1886. № 4–5. Апрель-май. С. 217.
- 81 Там же, С 217.
- 82 См.: Чуркина И.В. К вопросу о попытке объединения старокатолической церкви с православной (70-90-е годы XIX в.) // Церковь в истории славянских народов. Балканские исследования. Выпуск 17. М., 1997. С. 247-258 .
- 83 Там же.
- 84 См.: Киреев А. А. Чешско-славянская старокатолическая литургия // Богословский вестник. 1898. Октябрь. С.78; Он же. К старокатолическому вопросу // Богословский вестник. 1897. Февраль ; Он же. Старокатолицизм у чехов // Странник. 1898. № 11; Он же. По поводу отзыва о старокатолическом журнале // Богословский вестник. 1894. Апрель; Он же. По поводу книги о. протоиерея Е.К.Смирнова „К старокатолическому вопросу“ // Богословский вестник. 1894. Май.
- 85 Чуркина И.В. К вопросу о попытке объединения старокатолической церкви с православной . С. 252.
- 86 Первольф О. Чешско-русские недоразумения // Русская мысль. 1884. Кн. X. С. 100.
- 87 Там же. С. 102.
- 88 Там же, С. 84.
- 89 Цветаев Д.В. Исторический смысл настоящей войны. М., 1914. С. 5.
- 90 См. отчет о его докладе на очередном заседании Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества в апреле 1912 г. // Россия. 1912. 13 апреля; Пальмов И.С. Чешский гусситизм и его идеологическое значение // Славянские известия. 1909. № 2.
- 91 Архив внешней политики Российской империи, ф. Политархив, оп. 482, д.1085, л. 90
- 92 Об этом подробнее см.: Лебедева О. В. Культурные и политические аспекты православной миссии России в землях австрийских славян в XIX веке // Российское общество и зарубежные славяне XIX – начало XX в. Балканские исследования. Выпуск 16. М., 1992. С. 90.
- 93 Там же. С. 102.
- 94 Дьяков В. А. Славянский вопрос в общественной жизни дореволюционной России. С. 130; Ivan-tyšínová T.: Pravoslávie v rusko-českých vzťahoch. S. 112, 115.
- 95 Ivan-tyšínová T.: Pravoslávie v rusko-českých vzťahoch. S. 115.

The Myth of the Kidnapped Faith and the Bulgarian National Discourse

NIKOLAY ARETOV

Every identity is built on the basis of some kind of identifying core that includes some marks of distinguishment, of continuity, codified in some kind of mythology, which could be primary and secondary. In both cases it is a complex of narratives that carries crucial knowledge and for this reason is often repeated in some conditions that are strictly regulated in space, time and in ritual practice. These narratives arrange the relations of the subject of the identity with the world both in vertical and horizontal plane. They materialize this through building a structure of representations, feelings and strategies, coded in meaningful functional figures that have their precise estimation. The subject of the identity identifies and correlates with them. The figures from the horizontal plane are projections of the figures of the vertical and vice versa. Each of them is connected with certain type of events and the narrations about them are not accidental, but are built by certain range of obligatory elements and narrative structures. The analogy between the main mythical figures and the archetypes described by C. G. Jung proposes additional resources for penetration in every mythical system.

Prehistorical times showed a clear dichotomy: small and distinctly drawn Own (the clan, the family, the tribe – which meant a group of people that lived together) opposed to the boundless and hostile Alien which was thought as Evil. The Own was defined by a system of myths, that explained the origin and codified the signs of identity. The Alien was distinguished not so much by the presence of some alien signs but by absence of the signs of the Own. It was thought negatively, not as something different, but as something ‘not-own’. The main opposition constructed two clear lines: Chaos – Cosmos, near – far, up – down, good – evil, God (gods) – Satan (demons), human – non-human, etc. It was obvious that the negative pole enveloped different things that were not differentiated. The figures of the Evil were crucial and the story about the fight with them was one of the main devices for self-identifying. Later this opposition will deal with couples of notions like culture – barbarism, Christianity – paganism, Orthodoxy – heresy, etc. The territory of the Own gradually expanded and the alien acquired its own signs and meanings and began to differentiate into good and evil, hostile and non-hostile, attractive and repulsive, etc.

National mythology is a secondary mythology¹ that emerged not earlier than the late 18th century. Based on the fundamental oppositions and not denying already existing Christian construct the new mythology redefined self-images and images of the other, the main figures and the narratives about them. It built new variation of the time of the ancestors – the glorious past that had its historical coordinates but was still sacral. The pantheon changed – new figures emerged, old ones gained new meaning. The figures of the Baptist and the Saint (the Heavenly Defender) remained but they obtained clear national features. Gradually the main figure of the Founder was reshaped and was associated with the state. The group of the Heroes and Warriors increased, so do the narratives about their great deeds and glorious victories.

Side by side with the own Heroes appeared the figures of the Other. They communicated in some way with the figures of the Own and formed with them a system. The Other appeared in several main types that had their variations: The Abductor, The Barbarian, The

Religious Other, The Plotter – weak, civilized but perfidious, The Envious, The Insidious Beauty, etc. In some cases these types and their variations represented qualities that could combine in one figure. In their essence the main figures were archetypes and they had their analogies not only in some abstract mythology but in the Bible too.

When one looks closer at the particular national mythologies, Bulgarian and other Balkan nations included, one could see that the plots about heroic deeds and glorious victories did not predominate, as one could presuppose. Depressive traumas, narratives about defeats, misfortune and destruction were more often. The central place of the Kosovo battle (1389) and the epic of Krali Marko (Marko Kralevic, ‘Mark, the King’s son’) in Serbian and Bulgarian mythology were among the most remarkable instances. The case of the soldiers of King Samuel blinded in 1014 by Byzantine Emperor Basil II Bulgaroctonus (‘Slayer of the Bulgarians’) was similar. There were at least two strategies towards traumatic events. The first one tried to convert them into heroic events, the second put the stress on the tragedy. The central figure in the traumatic plots could be seen as secular variation of the figure of the Martyr. One very significant instance was Balkandgi Iovo from the extremely popular in more recent time folk-song with a problematic authenticity.

It is well known that people’s memory often made heroes from ambiguous historic figures, attributing to them patriotic motives that they did not have. The most familiar instance in Bulgarian context was the Ottoman vassal Marko and the separatist Momchil. This is one interesting and not sufficiently studied phenomenon that is typologically similar with mystification.

* * *

The collision between Christianity and Islam leading to changing the faith by force is still one crucial source for mythical plots. The faith, the religious identity is thought as something extremely valuable that could become an object of kidnapping and first and foremost of destroying. Unlike books and women² (the two other main objects of kidnapping and destroying in Bulgarian mythology) the faith obviously could not be stolen which means illegally appropriated and used by the Other. One more deep analysis of that plot could reveal some kind of previous inner hesitation and insecurity. One is afraid to lose something that may be lost, something with which he or she is not so organically and indivisibly connected. From one particular viewpoint fears could be thought as inverted forms of hidden desires. The opposite change of the faith – the conversion of a Muslim into Christian – appeared only as an element of bigger narrative structures and, of course, did not cause trauma, but happiness. On the other hand faith and ethnicity merged in mass-consciousness and the popular name of the phenomenon is *making Turk*, while the word *islamisation* was seen as bookish, as erudite.

The plot about changing the faith by force was a direct prolongation of the traditional conflict Christians – pagans known from the popular early Christian lives of martyrs. On the other hand it resembled one another crucial plot in Bulgarian national mythology – the story of the ‘Unhappy Family’, the story of the kidnapped beautiful Bulgarian young woman and the attempts of the relatives to rescue her.³ This plot owed its name to the first new Bulgarian short novel, written by Vasil Drumev in 1860. One could presuppose that these two plots had common mythical base, that they came from common archetype. It is possible to re-construct one common plot – kidnapping of a woman (for some reason she was not rescued), followed by changing the faith by force (the victim could not manage to commit suicide) and eventually – the suffering and the traumatic memories. Similar chain of events could be traced in the short story *Turkish Pasha* by Lyuben Karavelov, some parallels existed with the folk-motif about the return of the Janissary. The plot about the burned books could be thought as transformation of the plot about the unhappy family – the main structure remained, but the element *woman* was replaced by the element *books*, preserving its

status of super-value. All the three plots get into circulation both orally and as written texts. Due to Drummev's short novel *Unhappy Family* and the other early prose works the plot about the kidnapped woman was perceived mainly as literature. The plot about the burned books was perceived both like literature after the publishing of the *Monologue or thoughts of Metropolitan Ilarion before burning the Bulgarian books from the Metropolitan's library in Turnovo* by Vasil Popovich. But the plot about the kidnapped faith circulated mainly as folk-songs, legends and their recordings. It was essential part of many new lives of martyrs too. They all groundlessly claimed to represent real events. Many variations of the three plots could be seen as mystifications, some of them deliberate. This was particularly characteristic for some works about burned books and especially for some lives of martyrs written in Month Athos.

Here I will look briefly at some written local chronicles dealing with changing the faith by force. I will leave for further study the similar plots in lives of martyrs and folk-song as *Do you give, Balkandgi Yovo, beautiful Yana to Turkish faith*. These chronicles represented actualization in the field of religion of the archetypal conflict between *We* and the *Other*, adding some new and important elements. The basic and most popular text was the note of Methodi Draginov *How Chepino was made Turk*, published by Stephan Zachariev in 1870 and re-published repeatedly afterwards.⁴ The title was added later and appeared in several variations. The authenticity of the text was seriously questioned by Iliia Todorov and others.⁵ Without great changes the almost same story appeared in some other texts - *Chronicle of Batkuniian Monastery "St. Peter and St. Paul"*⁶ and *Chronicle of Golyamo Belovo village*.⁷ The same events were included in the more large *Historical notes*.⁸ All these works are connected in between and were with disputable authenticity. One could add also *The second ruination of Bulgaria*,⁹ a manuscript, published by the Russian scholar Laminski in 1869, and so called *Drjanovo copy*¹⁰ of the famous history, written by monk Paisiy from Khilendar.

I am not going to deal here with the question about the disputable authenticity not only because it is almost solved but mainly because it goes beyond the problems of this paper. From the viewpoint of the national mythology and mass-consciousness is crucial not if an event happened, but if the public believed that it had happened. Almost everybody believes in the stories about the islamization by force. One other question is important, but it is difficult to find a clear answer. Since when the people started to believe in this kind of stories, since when they started to dominate in mass-consciousness. These questions are connected with the growth and the spread of the plot. Here I can only mark some of the possibilities.

Generally speaking the appearance of this kind of texts was connected with some educated representatives of local patriotic intelligensia. They had access to the existing means of distribution of texts and ideas. On the other hand the public was already prepared by the same patriotic intelligensia for adoption of that kind of plots. This process began not earlier than the middle of the 19th century, but the first publications appeared in the 1870s.

The appearance of a new image of the enemy, a new object for demonizing was characteristic for this plot. More precisely speaking there were two enemies – Turks and Greeks. They acted together against Bulgarians. Greeks were the traditional enemy, Turks were relatively new enemy. Specific acts and their psychological motives were attributed to both of them. These acts and motives were, if not false, at least not typical for them. These were not familiar to the people historic facts, but suspicions, fears, which meant – hidden desires. As a matter of fact in the historic notes one could find a transitional stage of the process of new demonization. Its first appearance was in the History of monk Spiridon, who connected the fall of the Bulgarian kingdom with perfidious deeds of Patriarch of Constantinople. The same duality of the Enemy was characteristic for Methodi Draginov. Here “the cursed

metropolitan Gabriel” also encouraged Mehmed pasha in his satanic deeds.

Other peculiarity of the Methodi Draginov’s historic note was that it pointed at the time, the cause and the perpetrators, but there were not heroic figures yet. These who refused to adopt the Islam rested anonymous victims. The heroization of the new martyres of the faith showed up in *Historic notes*, where many died for the Christian faith. In *Historic notes* appeared avengers for the suffering of the people, as in the prose works, dealing with the motive of the *Unhappy Family*. This was also manifestation more of the desire that of the fidelity to the truth.

The motive about the kidnapped faith was essential element of Bulgarian national mythology and still have reserved place in Bulgarian national discourse. Two basic self-images could be found here – The Martyr (the victim) and the Liberator, the Avenger. The two main images of the Enemy were also sketched – The Perfidious Greek clergyman and The Brutal Infidel. These figures interacted in a specific way and formed the main plot in Bulgarian national mythology. This plot was constructed from two basic events – kidnapping and liberation (revenge); a violation of the cosmic order and its restoration. This was repetition of something important, that had happened in illo tempore, as Mircea Eliade said, that determined the present day. This repetition was important and desired because it consolidated the ethnic community. That is why the question of the authenticity of the texts that carried the plot was left aside and did not caused problems for the advocates of nationalism and for their devoted public.

Notes

- 1 The term was used for the first time by I. Dyakonov in the introduction of: Мифологии древнего мира. Москва, 1977. See also Б. Богданов. Мит и литература. 1. Изд. “Хемус”, С., 1998, с. 38. See Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, 1957.
- 2 See Н. Аретов. Похитената идентичност или митът за изгорените книги. – В: Език, литература, идентичност. С., 1999, с. 41–58.
- 3 See Н. Аретов. България като „нещастна фамилия“. За един основополагащ сюжет в българската национална митология. – Език и литература, 1999, № 1, с. 135–145.
- 4 See Ст. Захариев. Географско-историческо-статистическо описание на Татарпазарджишката кааза. Виена, 1870 (reprinted 1973). See also Й. Иванов. Старобългарски разкази. С., 1935; П. Динеков. Старобългарски страници. С., 1966; П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1961; Стара българска литература. Т. 3, Исторически съчинения. Съст. Ив. Божилов. С., 1983; Писахме да се знае. Приписки и летописи. Съст. В. Начев и Н. Ферманджиев. С., 1984, etc. Some of these books were re-used several times.
- 5 See Тодоров, Ил. Летописният разказ на поп Методи Драгинов. – Старобългарска литература, № 16, 1984, 56–79. See also А. Zelijazkova. The Problem of the Authenticity of Some Domestic Sources on the Islamisation of the Rhodops, Deeply Rooted in Bulgarian Historiography. – In: Etudes balkanique, 1990 № 4; Machiel Kiel. The Spread of Islam in Bulgarian Rural Areas in the Ottoman Period (15th–18th centuries): Colonization and Islamisation. In: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Съст. Р. Градева и Св. Иванова. Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. С., 1998. Other authors argued its authenticity. See: Е. Грозданова и С. Андреев. Фалшификат ли е летописният разказ на Методи Драгинов? – Исторически преглед, 1993, № 2. Some other suspicions about the authenticity of the whole picture of the process of islamization, drawn in the historic notes see in: Стр. Димитров. Демографските отношения и проникването на исляма в Западните Родопи и долината на р. Места през XV–XVII в. – В: Родопски сборник, Т 1, С., 1960, see also А. Желязкова, М. Kiel и др.
- 6 Хр. Попконстантинов. Писма от Родопите. Писмо XI. Изтурчването на чепинските българи. – Свобода, № 1070, 7 април 1893. Вж. още Хр. Попконстантинов. Спомени, пътеписи и писма. Пловдив, 1970, Г. Димитров. Княжество България. Т. 1, С., 1894 и Писахме да се знае... с. 287–288, 382–383.
- 7 Н. Начев. Летопис, намерен в село Голямо Белово. – Български преглед, № 2, 1898, с. 149–151; П. Мутафчиев. Стари градища и друмове в долините на Стрема и Тополница. В: П. Мутафчиев. Избрани произведения. Т. 1, С., 1973, с. 286–296; Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в

- библиотеката на БАН. С., 1969, с. 298; Писахме да се знае... с. 274–275, 371–373.
- 8 **А. Поптодоров.** Из миналото на Родопите. Исторически бележки за потурчването на родопските българи. – Родопски преглед, 1931, № 1 и 3; Писахме да се знае... с. 283–286, 380. Like the notes of Methodi Draginov, these *Historic notes* were not preserved and their authenticity is under question. See **Н. Хайтов.** Родопската история в някои статии и книги на проф. Петър Петров. – Исторически преглед, 1977, № 2; **П. Петров.** Предизвикан отговор. – Исторически преглед, 1977, № 2; **Г. Кузманов.** Исторически документ ли е Историческият бележник? – Родопи, 1977, № 11; **П. Маринов.** Истини и заблуди. – Родопи, 1977, № 11; Machiel Kiel, op. cit.
- 9 **В. И. Ламанский.** Болгарская словесность XVIII века. – Журнал Министерства народного просвещения № 145, СПб, 1869.
- 10 НБКМ, № 1112. About the *Drjanovo copy* and about *The second ruination of Bulgaria* see Machiel Kiel, op. cit.

Číst Hájka

ZDENĚK BENEŠ

V dějinách každé historiografie najdeme díla určující epochu. V dějinách té české patří mezi taková díla Kosmova Kronika Čechů na samotném počátku jejího vývoje; pro 19. a značnou část 20. století jí byly Dějiny národu českého Františka Palackého. Mezi tato – řečeno moderním termínem paradigmatická díla – patří i proslulá Kronika česká Václava Hájka z Libočan (1541). České historické myšlení a jeho vývoj ovlivnila specifickým způsobem. Byla živým dílem po tři a půl století, a byla to doba, jejíž počátek je po všech stránkách sociálního života nesouměřitelný s jejím koncem. Proběhly hluboké změny ve stylu myšlení, změnila se přirozeně i podoba samotné historiografie. Proměnily se proto i způsoby a charakter četby Hájkovy kroniky. Úkolem tohoto příspěvku je alespoň v náčrtu popsat a přihlédnout přitom i k širším souvislostem celku historického myšlení, tedy k historické kultuře.

Připomínat podrobněji genezi Hájkovy kroniky a její místo ve vývoji českého dějepiscetví není snad třeba obsáhle popisovat. Už čtvrtstoletí je známo, že kronika vznikala v prostředí nábožensky i stavovsky do značné míry otevřené humanistické družiny Jana st. Hodějovského z Hodějova a s její podporou. Vzniklo dílo, jež bylo do té doby nejucelenějším a nejpodrobnějším vypsáním českých dějin a které bylo také čtenářsky živé a přitažlivé. Není proto divu, že během čtyř desetiletí se stalo kronikou autoritativní, jež byla pro další kronikáře prvořadou informační základnou. Plným právem proto ke konci druhého desetiletí 19. století označil Hájkovu kroniku za – řečeno dnešním termínem – dílo paradigmatické, dávající tedy základní charakteristické rysy celému jednomu období českého dějepiscetví. Hájkovské období trvalo přes dvě století, překonalo je až osvícenské historické myšlení Gelasia Dobnera a Josefa Dobrovského; vcelku přirozeně dvou prvních velkých kritiků Hájkovy kroniky. Zatímco Dobner ve svém kritickém vydání piaristického překladu kroniky do latiny se snažil Hájkovy omyly a chyby opravovat a uvádět „na pravou míru“, tj. do souladu s osvícenským přístupem k historii, spokojil se v návaznosti na něj Dobrovský ve svých Dějinách české řeči a literatury se suchým konstatováním, že *jako dějepisec nemá tento rýmař žádnou zásluhu, jako básník pak zásluhu velmi malou*. Lze mu přičíst jen jistou cenu v líčení mravů a způsobu myšlení Čechů jeho doby, vytknout mu pak v této souvislosti pouze *národní zášť vůči Němcům*, díky níž se uchyluje až ke *hrubým lžím*.

V tomto hodnocení se už ozývá ocenění, jemuž se Hájkovi dostalo i ve Würdigung der alten böhmischer Geschichtschreiber (1830) Dobrovského žáka Františka Palackého. Také podle něho má Hájek jen *nepatrný smysl pro historickou pravdu a úcty k ní*. Chybí mu také *jakýkoli vyšší světový a životní názor, svobodnější politický pohled a cit pro národní zájmy, smysl pro významné a charakteristické zjevy v duševním životě lidském - jedním slovem vše, co může zvýšiti historikovu cenu; jeho vyprávění však nechybí ujišťující tón a široká mnohmluvnost, jimiž Hájek vše, i děje nejskvělejší a nejtypičtější, zplošťuje a rozvodňuje a utápí rovněž bezbarvě a nechutně ve všeobecné zemdenosti a žalostnosti*.¹

A v Úvodu ke svým Dějinám národu českého z roku 1848 nachází pro Hájka slova ještě tvrdší: *celý dějezpyt a dějepis český nezná většího škůdce nad muže tohoto, který dav se do spisování obšírné kroniky české, jal se s neslýchanou nestoudností nejen vymýšleti a nadobro líčiti dle zdání svého příběhy nebývalé, ale i podkládati jim za prameny spisy rovněž*

*smyslené a od nikoho, ani od spisovatele samotného, nevídané. A toto veliké pásmo lží a klamů chytře ukrytých, za kteréžto my na místě spisovatelově styděti se musíme, podáno jest národu našemu za pravou kroniku roku 1541 a za takovou přijato i přijímá se bohužel ode mnohých až podnes!*²

A lze sem položit také zrod dvou velkých mýtizovaných čtení Hájkovy kroniky. Abychom jim snadněji porozuměli, podívejme se ve stručnosti na strukturu Hájkovy kroniky a jejího líčení českých dějin. Hájek začíná výkladem o původu a počátcích Čechů, avšak v rámci toho výkladu také mluví o předslovanském osídlení české země. Pak následuje seznam „mužů, jež spisovatel ve svém díle následoval“. A teprve poté v analistickém schématu líčí české dějiny od příchodu Praotce Čecha do nové vlasti jeho lidu (roku 644) až do roku 1527. Za pozornost stojí Hájkovo vylíčení vrcholné doby pohanské epochy dějin Čechů, jímž byla vláda kněžny Libuše. Pozoruhodná je už svým časovým zařazením do let 710–735. Vzhledem k vytvořenému datu příchodu Čechů a do země, tradičního středověkého schématu sedmi pohanských knížat a už Kosmou uvedeného data pokřtění prvního českého knížete Bořivoje r. 894, jde o datování věrohodné. Navíc zaplnil dobu Libušiny vlády řadou událostí, které rovnoměrně, rok po roku, rozprostřel v určeném časovém úseku. Nebudeme je tu detailně uvádět,³ pro naše potřeby bude stačit uvést jejich logiku. V prvních letech své vlády (710–713) Libuše zakládá hrady, patří jí samotné či jejím sestram; poté následuje doba zakládání vsí a měst, Klecan, Žatce, Libně aj. V roce 722 je Libuší povolán na knížecí stolec Přemysl a jeho svatbou s Libuší je položen základ Přemyslovské dynastie. Této vrcholné fázi celého období ovšem předchází neposlušnost prostého lidu – r. 720 – již vládkyně řeší ustavením vlády zemanů a vladyků; součástí tohoto dění je také spor mezi Rohoněm a Milovcem o ves Chuchli, jež vrcholí Libušiným soudem. R. 723 je založena Praha a po ní další vsi a hrady a hospodářské dvory. Zároveň jsou nalézána ložiska drahých kovů, zlata a stříbra, a je zahájena ražba mincí.

Do způsobu Hájkova vypravování nejstarších, mytologických, českých dějin nás může uvést popis události, položené naším kronikářem do roku 733. Tehdy měla Libuše za přítomnosti mnoha „*starších a znamenitějších*“ obyvatel české země prorokovat o nalezištích drahých kovů v zemi. Nejen že Libušina proroctví jsou veršovaná, ale v kronikářově výkladu se lze dočíst i neuvěřitelné podrobnosti. Hájek ví, že Libuše držela v ruce zlatou žábu, že před svým prvním proroctvím povstala z knížecího stolce „*málo dále poodešla a zastavila se na jedné vysoké nad řekau Vltavau skále*“ a pak, obrácena směrem k západu vyřkla proroctví, podle něhož se pod Březovým vrchem nachází stříbro. Poté se měla obrátit nalevo proti polední a předpovědět nález zlata v Jílovém a dále se obrátit k východu a předpovědět slávu Kutné Hory:

*„Vidím horu tří hřbetů, ana
stříbro z sebe vydává,
tu hojnost jeho bude bez míry;
ale že má tři hřbety,
tříkrát stříbro sejde
a zase tříkrát vzajde;
mědi krásné při tom vidím velikú oblohu,
vám to všecko i vašim budúcím zaslíbíti moh[a]ju.“*

Takovéto vyprávění v nás zřejmě vyvolá úsměv. Přesto bychom neměli přehlédnout, že jde o obraz, jemuž nelze upřít *psychologickou věrohodnost*. Kronikářovo líčení, vycházející z českého středověkého podání dávné české minulosti, obsahuje řadu přesných údajů, v zásadě odpovídajících představě o postavení a úloze panovníka a stavů v českém státě 16. století, a především je zhistorizované prostřednictvím logicky konsekventní datace. Avšak

osvícenci a jejich metodický dědic Palacký jej odmítli, neboť jej četli v diskurzu osvícenské racionality. Ta spočívala na základech právě se rodící historické empirické vědy, jejímiž základy byly dva principy, jež podstatným způsobem měnily interpretaci, ale i samu povahu historické skutečnosti. Jejím prvním pilířem byla – a je dosud – empiricko-kritická metoda. Opírá se o konstrukt historického pramene, vytvořený pomocí kritických nástrojů, jejichž základním smyslem bylo úsilí proniknout k samotné objektivitě dějin, oproštěné od jakýchkoliv pozdějších interpretací. Metodickým východiskem tohoto postupu byla, jak oprávněně soudí U. Muhlack, metodika klasické filologie. Ta vytvořila strukturovaný a pevným pravidlům podřízený soubor regulí, s jejichž pomocí se má historik relevantním způsobem historické skutečnosti, tj. minulosti, zmocňovat. Druhým pilířem byla – jako vždy jen dobově podmíněná – povaha racionálního diskurzu. Minulost v něm byla podřízena osvícenským kategoriím myšlení, zásadám rozumu své doby. Tak bylo vytvářeno interpretační prizma, pro něhož se příznačným symbolem stalo nové slovo, jež se v té době začalo prosazovat, totiž *dějiny* – slovo svou etymologií odkazující na (samotné) dění, na minulost jako takovou. V souvislosti s tím se pak objevuje i soubor dalších slov a pojmů, které se s takovouto interpretací minulosti dostávají do strukturních vazeb: výzkum, neboť jenom prostřednictvím metodického výzkumu lze dojít pravdy, nebo vědec, tedy badatel postupující při svém hledání pravdy ostatními vědci uznaným empirickým a kritickým způsobem. V takovémto interpretačním schématu samozřejmě nemohl ostatně málo vzdělaný a „pouze“ přirozeně vypravěčsky nadaný katolický konvertita první poloviny 16. století ani jeho historické dílo obstát. Zrodil se mýtus kronikářského lháře.

Hájkova kronika je ale nejen dítětem své doby, ale především jiného diskurzu, jiného přístupu k minulosti. Pro našeho kronikáře právě zmíněný klíčový pojem – *dějiny* – totiž neexistoval. Předmětem, jímž se on zabýval, byla *historie*. Slovo *historie* svým původem odkazuje jinam – na zkoumání, psaní; podle Aristotelova vymezení, přejatého pro středověk i Isidorem ze Sevilly, byla *historie* vyprávěním o věcech, jež se skutečně staly. Proto byla *historie* přímo vázána na poetická a rétorická pravidla, a historická skutečnost tu vystupovala povýšce v podobě skutečnosti historiografické. Humanistův pohled na minulost byl prefigurován přijatými a sdílenými rétorickými pravidly.⁴ Humanistický obraz minulosti byl proto také veden jinou logikou, než ten osvícenský. Z jejího hlediska byl nejen nepřesný, ale také vnitřně konfušní. Jeho rysy totiž nebyly konstituovány metodicky vedeným zkoumáním, nýbrž jiným způsobem. Humanistická historiografie sice znala heslo „*ad fontes*“, rozuměla mu však jinak, než novověká historická věda. Nebyl to příkaz ke kritickému přezkoumání historické skutečnosti prostřednictvím informace, jež by jí byla pokud možno co nejbližší, byť se i v prostředí humanistického dějepisectví setkáváme s prvními kroky empirických historických postupů, zejména v případě tzv. filologické kritiky. „*Ad fontes*“ byla výzva k zachování (kulturní) tradice, jak před časem přesvědčivě odůvodnil P. Burke. Odtud pochopíme obecně humanistické úsilí zaalpské Evropy o nalezení mostů, spojujících ji s antikou a jejím dědictvím.⁵ V obrazu nejstarších českých dějin lze snadno rozpoznat odlesky toho pojetí dějin barbarských národů, jak je známe z antické římské literatury, například z děl Caesarových nebo Tacitových. Jeho základní body lze sestavit do hierarchické řady dějinné existence národa, s níž se setkáváme v českých humanistických historických i historii příbuzných dílech na každém kroku. Samozřejmě také u Hájka. Na jejím vrcholu stojí král, vládnoucí zemi za pomoci pevného „regimentu“, tj. správy země, na níž se podřelí další vrstvy politického národa, v českém případě stavové. Tak je zajišťován v zemi řád (*civitas*) a právo. I stát a společnost však mají své nutné předpoklady, a to v zemědělství a v existenci města, jak to odpovídalo obrazu Germánie, jež vytvořil ve svém proslulém spisu Tacitus.

Strategie tohoto uvažování byla spíše syntetizující než analyzující. Z hlediska *ars historica*, jde o celkovou konstrukci obrazu minulosti a jeho povahu, než o jednotlivá fakta.

Důležitější bylo vytvořit přesvědčivý, i z dnešního hlediska psychologicky věrohodný, celkový obraz minulosti. Tento rys podporovala i skutečnost, že historie byla pro humanisty i čímsi hlubším, než jenom popisem minulosti. Byla učitelkou života, zásobárnou exemplů; jedním velkým Mementem zůstávala i jako celek. Prostřednictvím narratio byla tak vztahována k přítomnosti a z ní zpětně posuzována a hodnocena. Historie byla prostředkem praktické etické a také estetické výchovy.⁶ Byla poučením, ale i zábavou – jak ostatně i sám náš autor v dedikaci kroniky králi Ferdinandovi I. připomíná. Teprve v takovémto rámci nabývala zjistitelná fakta své skutečné hodnoty. Osvícenská kritika se však soustředila především na opravení faktografických omylů. Pokud se týká doby, pro niž žádné domácí písemné prameny nejsou, a kterou Hájek takřka v analistické úplnosti popsal, tedy 7. a 8. století, vytkl mu ve své obsáhlé kritice Palacký především podvody heuristické. Hájek se tu opírá o vymyšlené písemné prameny, které ostatně ani on sám (!) v seznamu užitých děl neuvádí.

Víme však dostatečně dobře, že Hájkova kronika svůj vliv neztratila ani po osvícenské kritice. Zůstala oblíbenou četbou až do druhé poloviny 19. století. Četbou ovšem už jen lidovou; mezi historiky byla dílem nejen odsouzeným, ale také téměř zapomenutým. Ve vědeckém historickém diskurzu se znovu objevila až v polovině osmdesátých let. A v souvislostech, které byly více než symptomatické. Vrátil se k ní Jaroslav Goll ve svém Historickém rozboru básní RK (1886), aby ji určil jako základní pramen, z něhož autor podvržených básní vycházel. Kronika se tak posunula do jiného interpretačního pole. Namísto (odmítnutého) nástroje zkoumání reality historické skutečnosti se stala prostředkem analýzy její mytologizované podoby – a to při zachování přísného vědeckého diskurzu, sloužícího však nyní k analýze fikce. Tento přesun měl svůj širší kontext. Hájkovy příběhy, i obdobné další motivy z českých dějin, se od třicátých let 19. století stávaly vděčným námětem mnoha uměleckých děl. Stačí připomenout slavnostní operu B. Smetany Libuše, jejíž libreto vychází z podvrženého Rukopisu Zelenohorského – Libušina soudu – a připravenou ke slavnostnímu otevření Národního divadla, v níž dostává mýtus první české kněžny monumentální rozměry. Vzpomenout můžeme i na výtvarnou výzdobu divadelní budovy, jež zpodobňuje mytologizovanou národní minulost v několika vrstvách současně. S tímto krokem souvisí i další z možných čtení Hájka, totiž jeho čtení jako literatury. Hájek je od konce 19. století postupně znovu oceňován jako spisovatel a jeho dílo je interpretováno především jako literární text. Je tak reflektována skutečnost, že v Hájkovi je rozpoznáván základní motivistický pramen pro téměř celou českou preromantickou a romantickou historickou prózu i poezii; pro K. H. Máchu byla kronika *nejpěknějším románem českým*.⁷ Z historika Hájka se stal beletrista a vytvořilo se tak druhé mytologizované čtení kroniky.

Přesunutí Hájkova obrazu české minulosti, stejně jako jiných, jemu příbuzných interpretací do sféry uměleckých (a někdy i jen pseudouměleckých) obrazů minulosti je však také krokem k dalšímu, už třetímu, diskurzu. Ten už není podřízen vědecké racionalitě. Je vlastní historickému vědomí společnosti, vázanému na současné kulturní kódy a aktuální potřeby. Historické vědomí vytváří svébytné obrazy minulosti, žijící v moderní společnosti vedle obrazu vědeckého a spolu s ním, aniž se vzájemně ruší či vylučují. Umělecké obrazy jsou v jeho rámci jedněmi z nejpůsobivějších. Řečeno jednoduchými termíny, *history* je tu překrývána různými podobami *story*.

Ale *story* vnímáme přece především jako celek a nikoli jako sumu částí. Román je smysluplný jen jako celek; v dnešní době ovšem román z valné části nahradila telenovela. Ale i ona je rozdělena do mnoha dílů jenom proto, aby byla vnímána jako celistvý epický útvar. Možná zvláště tento druhý příklad může působit násilně. Přesto je oprávněný, telenovela je v mnoha ohledech elektronizovaným typem „románu na pokračování“. Také Hájek působil – i spolu s díly z něho odvozenými – především v 18. – 19. století, ale dokonce již ve století 16. jako „lidové čtení“ a plnil tak některé z úloh, které dnes přepisujeme masové

kultuře. Avšak Hájkova kronika je dnes již jen „mrtvou minulostí“, přestala být součástí živé literatury. V širší veřejnosti působí snad už jenom jako symbol nepřesnosti, omylnosti, či dokonce lhaní. Historikům pak slouží jako pramen k poznání historického myšlení 16. století. A její interpretační osudy nás vedou k poznávání proměn historické kultury v paradigmatech renesančního humanismu, osvícenství a historismu. Na této vývojové škále pak přesvědčivě, byť na jednom díle, ukazují její vývojovou i statickou mnohorozměrnost, i na její vnitřní rozpornosti. Ukazuje se tu, jak z živné půdy jedněch *dějín* vyrůstá vždy několik *historií*. A tak se lze ptát: Kde dnes odhalíme Hájka dnešních dnů? Tj., co utváří naše dnešní historické vědomí, a jak jej utváří? Odpověď nechme pro tuto chvíli otevřenou...⁸

Poznámky:

- 1 F. Palacký: Ocenění starých českých dějepisců, in: Dílo Františka Palackého I, ed. J. Charvát, Praha 1941 (1945), s. 304. Toto Palackého dílo – Würdigung der alten böhmischer Geschichtschreiber - vyšlo poprvé r. 1830.
- 2 F. Palacký: Dějiny národu českého, Úvod z r. 1848, Praha 1968, s. 67–68.
- 3 Blíže viz Z. Beneš: Historický text a historická skutečnost, Praha 1993, s. 68–69.
- 4 D. Woolf: Disciplinary History and Historical Discourse. A critique of the History of History: the case od early Modern England. Cromohs, 2 (1997): 14. < URL:http://www.unifi.it/riviste/cromohs/2_97/woolf.html>
- 5 Viz H. Samsonowicz: O „historii prawdziwej“. Gdańsk 1997, s. 59–71.
- 6 Viz U. Muhlack: Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. München 1991, s. 31.
- 7 K. H. Mácha ve vzpomínkách současníků, Praha 1958, s. 119. Viz J. Kolár: Studnice romantického historismu v českém obrození a její iniciátor. ČL 26, 1978, s. 527nn.
- 8 Tento příspěvek navazuje na Z. Beneš: Hájkova kronika česká a české historické myšlení, SCH 62, XXIX/1999, s. 46–60 a Týž: Jedny dějiny a několik historií. In VIII. sjezd českých historiků, Praha 2000, s. 111–118.

Bitva na Bílé hoře a mýtus o třistaleté porobě (transformace mýtu v dějinném vývoji)

JAN RYCHLÍK

Jen málo historických událostí a dat českých dějin je tak pevně zafixováno ve vědomí Čechů, jako 8. listopad 1620, den bitvy na Bílé hoře. Pokud bychom udělali průzkum mezi dospělou českou populací, zjistili bychom, že většina lidí v České republice má sice jen matnou představu o tom, kdo s kým na Bílé hoře vlastně bojoval a proč, avšak zato skoro každý ví, jak bitva dopadla a jaké to mělo následky. Kdo chodil do české školy, ten si nepochybně z hodin dějepisu a české literatury zapamatoval, že onu strašlivou bitvu jsme „my Češi“, zrazeni svými spojenci, prohráli, a že „pohroma bělohorská“ je začátkem „doby temna“, mezníkem, od kterého se počítá období nesvobody a ztráty české státní samostatnosti. Takto pojatý výklad významu bitvy na Bílé hoře se postupně petrifikoval nejpozději v 19. století a bělohorský mýtus se tak celkem úspěšně zařadil po bok tragédií jiných národů, především kosovského mýtu u Srbů.

O českém stavovském povstání let 1618-1620, bitvě na Bílé hoře a jejích důsledcích se od 19. století navršilo tak závatné množství literatury, že dnes již zřejmě není v silách žádného jednotlivce, aby ji obsáhl celou.¹ Téma bude jistě i v budoucnosti přitahovat pozornost. Historická fakta jsou ale poměrně prostá a dala by se shrnout následovně: 8. listopadu 1620 se na místě zvaném Bílá hora na západ od pražských městských hradeb střetly armády dvou českých králů: habsburského knížete Ferdinanda Štýrského, militantního katolíka, honosícího se v té době již rok rovněž císařským titulem, a Fridricha Falckého, kalvinisty, zetě anglického krále Jakuba I. a vůdce německých protestantů. Oba české krále si zvolili titíž čeští stavové, tj. zástupci šlechty a svobodných královských měst. Ferdinand II. přijali bez volby roku 1617 na nátlak jeho bratrance, tehdejšího císaře a českého krále Matyáše II. (1611–1619), Fridricha si zvolili roku 1619, poté, co zemřel Matyáš, proti kterému se o rok dříve – 23. května 1618 – vzbouřili.

Historik pracuje s minulostí, což má své výhody i nevýhody. Výhoda spočívá v tom, že na rozdíl od současníků události zná její výsledek. Nevýhoda je v tom, že si nemůže přehrát v laboratorních podmínkách celý proces znovu a nikdy se tak nedozví, zda by jiné řešení, pokud by bylo bývalo v dané situaci zvoleno, přineslo i jiný výsledek. V konkrétním případě můžeme říci jen tolik, že volba Fridricha Falckého nakonec nepřinesla ani pomoc Anglie, ani pomoc německých protestantů. Samotný spor o český trůn se rozhodl právě na Bílé hoře, v malé bitce trvající ani dvě hodiny, ve které Maxmilián Bavorský, velící císařské armádě, rozpráší Fridrichovo stavovské vojsko. Češi se sice poskromnu vyskytovali ve Fridrichově armádě, našli bychom je však nepochybně i v císařském vojsku. Celkově vzato bylo ale Čechů na obou stranách poskromnu. V bitvě se uplatnili především žoldněři, sebraní z nejrůznějších částí Evropy. Špatně placené, či spíše v posledních měsících vůbec neplacené, stavovské vojsko nemělo k boji větší motivaci a jeho část z bitvy proto raději utekla. Bojová hodnota zemské hotovosti (tj. domobrany) bojující na Fridrichově straně byla z hlediska výcviku a zkušeností problematická. Rozprášení stavovské armády před Prahou, útěk krále Fridricha z Čech, a především podlomená morálka a neochota k dalšímu boji způsobily, že vítězství krále Ferdinanda II. (1619-1637) bylo úplné.

Boj o trůn mezi militantním katolíkem Ferdinandem a kalvinistou Fridrichem byl i bojem dvou pojetí státu a tedy i bojem o další charakter Českého království. Ferdinandova kon-

cepcí předpokládala absolutistický stát, kde panovník vládne zcela samostatně, a kde všichni poddaní jsou s tímto panovníkem stejné víry. Fridrich, zvolený z vůle vzbouřených stavů, představoval koncepci stavovského státu, kde reálná moc je v rukou šlechty a svobodných měst, zatímco panovník je realizátorem stavovských zájmů. Z toho také plynulo, že panovník se nemá co starat o to, jakého vyznání jsou jeho poddaní. Konflikt mezi dvojí koncepcí státu byl tehdy celoevropskou záležitostí. Josef Pekař o něm v kontextu Bílé hory napsal: „Zesílení absolutní moci panovnické bylo tenkrát pokrokovým heslem, jež postupovalo vítězně z Francie a Španělska do ostatní Evropy. Zápas o ně by byl sveden nepochybně v státě českém i tehdy, kdyby byla vítězství obdržela dynastie falcká: i tu dříve či později by musela být řešena otázka, zda pánem ve státě je král či stavové.“²

Bílá hora znamenala vítězství koncepce Ferdinandovy, i když v omezené míře se stavy podílely na správě země přinejmenším až do tereziánských reforem v 18. století (*imperium mixtum*). Potrestání vůdců povstání a především konfiskace majetku jeho účastníků, aby se naplnila císařská pokladna pro další vedení války, nazývané dnes válkou třicetiletou, byla celkem logickým krokem, překvapující pro nás může být jedině jejich velký rozsah, který byl i podle dobových měřítek a srovnatelných událostí skutečně neobvyklý. Faktické uzákonění absolutismu, dědičnosti českého trůnu v mužské i ženské linii a prohlášení katolicismu za jediné povolené vyznání v Čechách v Obnoveném zřízení zemském (OZZ) roku 1627 (na Moravě o rok později) bylo pak vlastním uskutečněním Ferdinandovy státní koncepce. Nerespektování náboženské svobody a „odvěkých“ stavovských práv bylo předmětem kritiky a nejrůznějších polemik ze strany stavovské emigrace, resp. vyhnaných protestantů již v 17. století. Bylo možno vést polemiku o tom, zda je skutečně Ferdinand II. legitimním českým králem, avšak o tom, že český stát trvá, nikdo polemiku nevedl, protože tento fakt byl očividný. Na rozdíl od vnímání Bílé hory jako konce české samostatnosti, které zdomácnělo až v 19. století, si po vlastní Bílé hoře takovouto otázku nikdo nekladl, protože nebyla relevantní. Habsburkové vládli v českých zemích po roce 1620 stejně jako před stavovským povstáním roku 1618 jen jako čeští králové. Spojení českých zemí s ostatními zeměmi, kde Habsburkové vládli – s rakouskými zeměmi a Uhrami, se státoprávně od zvolení Habsburků na český trůn v roce 1526 nezměnilo. Byla to i nadále pouhá personální, či spíše reálná unie. Ani Ferdinand II., ani jeho nástupci na této věci nic nezměnili. K skutečnému vytváření jakéhosi Rakouska dochází teprve v polovině 18. století za vlády Marie Terezie (1740–1780), a to postupně, i když změny nastolené po Bílé hoře k takovému vývoji nepochybně připravily cestu. Řečeno opět s Pekařem: „Poněvadž však pokořením odboje moc krále ve všech zemích zesílela, stavši se takřka neobmezenou, nabyly i větší moci vídeňské úřady ústřední.“³

Neobstojí ani tradiční chápání roku 1620 jako počátku úpadku českého jazyka a kultury. Obecně vzato, Habsburkové se nestarali o národnostní a jazykové poměry v zemi. Známý a často uváděný článek OZZ o zrovnoprávnění němčiny s češtinou nebyl nějakým pokusem o germanizaci, už proto ne, že chápání národa v dnešní podobě ještě v 17. století neexistovalo. Šlo o reakci na faktický stav v zemi. Je nepochybné, že důsledkem Bílé hory, konfiskací a emigrace byl také příchod nové, převážně německojazyčné šlechty. Avšak Čechy byly dvojjazyčným územím již dávno před Bílou horou, mimo jiné částečně právě díky přistěhovalectví Luteránů z Německa do severočeského pohraničí (při hranici se Saskem).⁴ Je sice nesporné, že formální zrovnoprávnění němčiny s češtinou v delší časové perspektivě vedlo k vychýlení rovnováhy směrem k němčině a úpadku češtiny, avšak to rozhodně nebylo cílem Ferdinanda II. Masívní prosazování němčiny do státní správy je opět záležitost především 18. století a souvisí s vytvářením moderního centralizovaného státního aparátu. Stručně řečeno: představa o roku 1620 jako počátku jakési blíže nedefinované „cizí nadvlády“ a „germanizace“ je mýtem, který nemá oporu v historických faktech. Jak však tento mýtus vznikl a proč?⁵

Podle Josefa Petráně se začal postupně uvedený mýtus vytvářet již v druhé polovině 17. století zásluhou domácí české katolická šlechty, která měla oprávněný pocit, že její vliv na politické záležitosti v zemi upadá. I když byla tato šlechta spojena s Habsburky a s katolictvím, nemohla ignorovat skutečnost, že v předbělohorských poměrech hrála vedle panovníka mnohem významnější úlohu. U barokních historiografů Bohuslava Balbína a Jana Františka Beckovského se skutečně objevují výčitky na adresu vídeňského dvora, že Čechům (tj. české šlechtě) stále připomíná – byť nepřímou – vzpouru z let 1618–1620 a husitskou, resp. protestantskou tradici, ačkoliv od „rebelie“ již uplynulo více než půl století a i potomci těch, kteří byli tehdy protestanty, se již dávno stali dobrými katolíky a věrnými poddanými. Z toho vyplýval závěr: staré události z let 1618–1620 nemohou být dnes již důvodem k tomu, aby bylo české šlechtě upíráno postavení, které jí náleží a především aby byla zkracována stará práva a privilegia Českého království.⁶ Petráňův postřeh je nepochybně správný, avšak hlavní důraz na Bílou horu, jako na konec samostatnosti, byl položen teprve ve druhé polovině 18. století, kdy v důsledku centralizačních snah Marie Terezie a jejího syna Josefa II. (1780–1790) český stát reálně zmizel a stal se vlastně pouhou provincií habsburského státu, nesoucího pak od roku 1804 i formálně název „Císařství rakouské.“

Datum bitvy na Bílé hoře jako periodizačního mezníku poprvé použil Josef Dobrovský v roce 1791.⁷ V první polovině 19. století se mýtus Bílé hory široce rozvinul, což bylo umožněno také tím, že ztratil svůj původní náboženský podtext. V pojetí 19. století nejde již o vítězství katolíků nad nekatolíky, ale do popředí se dostává dříve neexistující motiv národnostní, který si přisvojuje i katolická většina. Na Bílé hoře je poražen český národ jako celek. Je poražen „cizáky“, kteří jej přišli oloupit o jeho stará a posvátná práva. Ačkoliv tyto „cizáci“ nejsou v první fázi etnicky a jazykově ještě jasně definováni, postupně jsou stále více a více ztotožňováni s Němci. Bitva na Bílé hoře je tak nakonec jedním z mnohých konfliktů Čechů s Němci, ve kterém tentokrát – na rozdíl od „slavné doby husitské“ – Češi podleli.⁸

Koncepci českých dějin jako „stýkání a potýkání“ se „dobrých“ Čechů se „zlými“ Němci nacházíme v ucelené podobě u Františka Palackého, byť kořeny tohoto pojetí jdou mnohem hlouběji do minulosti a stopy je možno nalézt dokonce již v humanistickém období. Palacký koncepci výrazně obohatil vyzdvihováním husitství jako vrcholu národních dějin a naopak Bílé hory jako tragédie českého národa. V úvodu ke svým „Dějinám národu českého v Čechách a v Moravě“ o tom napsal: „Hlavní tedy obsah a základní tah celého dějinstva českomoravského jest, jakož jsme již podotkli, ustavičné stýkání a potýkání se Slovanství s Římanstvem a Němectvím, ve smyslu nyní vyloženém; a jelikož Římanství dotýkalo se Čechův ne samo sebou, ale téměř veskrze jen prostřednictvím Němectva, může se také říci, že dějiny české zakládají se vůbec hlavně na sporu s Němectvem, čili na pojímání a zamítání způsobův a řádův německých od Čechův“⁹. A dále: „Ze tří válek o záležitosti duchovní, kterými v posledním pětistíciletí všichni národové křesťanští až do dna zbourání byli, dvě první, měvše za příčinu náboženské potřeby, v Čechách povstaly i skonaly, a byly vlastně války české. V jedné národ náš, zachovavší až potud neporušené jádro bytu svého, skutky zázračnými celý přemohl takorba svět; ve druhé, zpronevěřiv se sám sobě, nejen nedovedl nic slavného, ale přišel i bez mála na mizinu.“¹⁰ Přitom do zapomenutí upadla zcela správná Palackého myšlenka vyjádřená rovněž v úvodu, že totiž bytí byla Bílá hora tragédií, musela přijít, protože stavovský stát byl v toku dějin již odsouzen k zániku a absolutismus v dané historické situaci (na počátku 17. století) představoval přirozený pokrok vpřed. Proto Palacký chápe počátek války třicetileté jako okamžik, kdy Čechy vstoupily do své nové historické doby.¹¹

Představě Bílé hory jako konce české samostatnosti, po které následuje dlouhá doba útrap, velmi napomohly historické práce Ernesta Denise „Konec samostatnosti české“ a „Čechy po Bílé hoře“ vydané v česky v letech 1893 a 1905–1906. Denis přímo navázal na

Palackého a zřejmě proto se jeho pracím v českém prostředí dostalo poměrně velkého ohlasu. Přitom je zajímavé, že i Denis, podobně jako před ním Palacký, viděl i pozitivní stránku absolutismu pro český vývoj, především v delší časové perspektivě. Výhodu viděl ve faktickém sjednocení českého a moravského zemského práva, do té doby značně odlišného, jakož i v tom, že císařovým odmítnutím požadavku respektovat zásadu augšpurského náboženského míru z roku 1555 také pro Čechy¹² byly vlastně české země definitivně vyčleněny ze Svaté říše římské: „Vítězství Habsburkův i při hrozných ukrutnostech, jimiž vyznačen byl jejich skvělý úspěch, i při lhostejnosti i liknavosti většiny panovníkův, i při soustavném nepřátelství druhých, mělo alespoň za šťastný výsledek, že zemi dalo poměrný pokoj, že sjednotilo pod vládou jediného pána jednotlivé země korunní a chránilo je proti nájezdu cizímu. Slované čeští a moravští, jsouce podrobena stejným osudům, prošli týmiž krisemi, a historický jejich vývoj byl podobný: když se pak probudili ze své lethargie stáleté, jejich duševní stav byl dosti podobný, tak že společně a stejným téměř krokem mohli opět počít přerušeny svůj život politický. S druhé pak strany Rakousko, ač se s počátku zdá to paradoxním, pro tuhou svou věrnost ke katolicismu a pro soukromé prospěchy své ctižádosti nebylo nikdy mocnářstvím opravdu německým. Vláda císařská netoliko nepřipravovala splynutí Čech s říší německou, nýbrž chránila jich proti Německu, a to právě v době, kdy ochablý cit národní a únava byly by je bez ochrany vydaly všem pokusům dědičného nepřítele.“¹³

Hlavním cílem české politiky v 19. století se stala, jak známo, obnova českého státu jako samostatného celku v rámci habsburských držav. Představa Bílé hory jako mezníku, kde byla práva českého státu bezdůvodně ukrácena, aniž ovšem samotná myšlenka samostatnosti zanikla, posloužila jako argument v tomto politickém boji. Byla vytvořena následující koncepce: v dávných dobách zde měl český národ svůj velký a silný stát, který úspěšně odrážel všechny útoky svých nepřátel – sousedů. Časem byl tento stát oslaben a český národ svým nepřítelům dočasně podlehl. Nyní (v 19. stol.) však nadešel čas, kdy se národ musí obnovit i vlastní stát. Z mýtu bělohorského vyplývá tak vlastně nepřímo i mýtus národního obrození, kdy národ „ukřižovaný na Golgotě Bílé hory“, vstává z mrtvých. Proto také čeští historici před první světovou válkou byli mnohem vnímavější pokud jde o problémy konce české samostatnosti.¹⁴

Třeba ještě říci, že v lidovém chápání měla obnova národní velikosti i svou sociální dimenzi. „Staré dobré časy“ byly totiž (samozřejmě zcela naivně a v rozporu se skutečností) chápány i jako věk sociální spravedlnosti, kdy se „lidu“ vedlo „dobře“, zatímco nyní se mu daří „špatně“. Pobělohorská doba zároveň získala charakter období, kdy je postižena většina obyvatelstva ztrátou starých práv a svobod. Je to doba zvýšeného útisku poddaných, kterým „cizí“ vrchnost bere jejich stará práva. Místní vzpoury a jejich vůdcové byli již v 18. století často obsahem lokálních pověstí. V 19. století získávají tyto pověsti celonárodní charakter a získávají i národnostní nátlak. Hrdina již neumírá v boji za nějaké staré místní výsady, nýbrž se z něj stává vůdce odboje *českých* poddaných či měšťanů proti nepřijímací *cizí* vrchnosti, přičemž tento boj má celonárodní význam. Tak je tomu například i v dnes snad nejznámější antifeudální pověsti o Janu Sladkém-Kozinovi a povstání Chodů, která se díky Jiráskovu literárnímu zpracování stala součástí národního historického vědomí. Sociální dimenze, mísící se s národním motivem současně znamená, že v takovémto pojetí obnova někdejší národní velikosti bude znamenat i obnovu sociální spravedlnosti a lidem se opět bude dařit „dobře“.¹⁵

Bělohorský mýtus prošel ve 20. století několika transformacemi. První nastala v souvislosti s politickým bojem za vznik samostatného československého státu, který v českém pojetí splýval od počátku se státem českým. V roce 1915 vydal Alois Jirásek svůj román „Temno“ odehrávající se na pozadí pronásledování tajných nekatolíků za vlády Karla

VI. (1711–1740). Název „temno“ se velmi rychle vžil. Ačkoliv autor v románu chtěl titulem přiblížit pouze atmosféru kolem kanonizace Jana Nepomuckého (1729), začala být jako „temná“ označovaná celá pobělohorská doba, která – také v kontextu útrap I. světové války – začala být chápána jako období, kdy český národ musí vypít svůj „kalich hořkosti“ až do dna. S ohledem na poměry v „době temna“ se pak období národního obrození muselo tím více jevit jako „svítání po dlouhé noci“ a probuzení k „lepšímu životu“ národa v budoucnu. Zodpovědným za „temno“ byli Habsburkové, resp. jejich stát. V memorandu, které odevzdal T. G. Masaryk v dubnu 1915 dohodovým mocnostem, se výslovně zdůrazňuje trvajících (alespoň *de iure*) samostatnost českého státu, kterou reálně zničil habsburský absolutismus.¹⁶ V různých jiných dokumentech té doby lze najít rovněž odvolávky na Bílou horu a utrpení, které Čechům přinesla.¹⁷

Vznik samostatného československého státu 28. října 1918 byl nejen v širokých vrstvách, ale i v oficiální propagandě chápán jako „odčinění Bílé hory“ a „osvobození z třístaleté poroby.“ Na margo těchto představ napsal Josef Pekař již tehdy toto: „Na Bílé hoře dostali jsme se pod kola osudu, stali jsme se bezmocnou kořistí domu Rakouského; ztratili jsme své sebeurčení státní, národní, mravní; dne 28. října [1918] jsme se věkových pout zbavili – to je tak zhruba myšlenka, jíž spojujeme navzájem obě velká data, mezi nimiž leží tři dlouhá století. Historik [...] bude moci konstatovati, že tato filozofie nesrovnává se ve všem se skutečností.“¹⁸ Přesto se v českém prostředí chápání 28. října jako opaku Bílé hory pevně fixovalo a odtud se rovněž odvíjela teze o potřebě nápravy křivd, které český národ utrpěl pod Habsburky vinou Němců. Právně zaniklé Rakousko-Uhersko bylo zpětně ztožněno s celou epochou Habsburků na českém trůně po roce 1620, a byly mu připisovány i pokusy o asimilaci českého národa, ačkoliv nic podobného vídeňský dvůr nikdy nezamýšlel. Tak metamorfózou mýtu Bílé hory vznikl nový mýtus – o třístaleté rakouské porobě.

Teze o národnostním útisku Čechů v Rakousku a jejich germanizaci se objevily již v 19. století v souvislosti s jazykovými zápasy mezi Němci a Čechy. Čeští politici měli pocit, že Vídeň nadřazuje Němcům, naopak němečtí nacionalisté zase obviňovali dvůr, že je příliš nakloněn Čechům. Tvzení o germanizačních snahách Vídně každopádně neodpovídají skutečnosti, a to nejen ve vztahu k 17. a 18. století, o čemž již byla ostatně řeč, ale ani ve vztahu ke století následujícímu, resp. pro období před první světovou válkou. O nerovnoprávném postavení Čechů v monarchii bylo možno hovořit z hlediska jejich podílu na správě státu jako celku, nikoliv však z hlediska národnostního. V rakouské části monarchie (na rozdíl od Uher) byla ústavně zaručena rovnoprávnost všech národů i jazyků. Němčina nebyla nikdy uzákoněna jako státní či hlavní úřední jazyk, byť se o to Němci snažili. Samozřejmě, správa území, na kterém žilo obyvatelstvo hovořící nejméně deseti jazyky, se neobešla bez určité vnitřní jednotící řeči. Takovouto řeč mohla být logicky jedině němčina jako jazyk dvora, hlavního města a dynastie a jako *lingua franca* tehdejší střední Evropy. Tuto skutečnost však nemožno považovat za germanizaci. Habsburkové samotní se nepovažovali za Němce, germanizaci neněmeckých území v žádném směru nepodporovali a neměli zájem vytvářet z Rakouska národnostně německý stát, protože ten by se logicky snažil o připojení k sousednímu sjednocenému Německu. Habsburkové proto zcela správně pokládali všenněmeckou myšlenku za smrtelné nebezpečí pro samotnou existenci monarchie. Česko-německý konflikt včetně jazykových sporů nebyl způsoben existencí habsburské monarchie, nýbrž tím, že v Čechách a na Moravě žily vedle sebe dvě stejně vyspělé národní komunity, z nichž každá měla vlastní program. Konflikt pokračoval i po roce 1918, kdy se Rakousko-Uhersko rozpadlo, což jasně dokazuje, že nebyl vázán na tento státní útvar.¹⁹

I když koncepce 28. října jako odčinění Bílé hory stála u kolébky vzniku Československa, pro upevnění státu nebyla vhodná. Uvedená interpretace dějin totiž nemohla nadchnout národnostní menšiny, na prvním místě pak české Němce. Koncepce byla nevhodná i z hlediska

zapojení Slovenska do dějin nového státu, a to navzdory tomu že v roce 1620 se shodou okolností po delší době české a slovenské dějiny opět jednou protnulý. Ferdinand II. byl rovněž pretendentem na uherský trůn. Povstání uherských protestantů pod vedením Gáborna Bethlena, namířené proti němu, sice časově odpovídalo českému stavovskému povstání (Bethlen byl ostatně Fridrichovým spojencem), skončilo však nikoliv porážkou, ale kompromisem.²⁰ V Uhrách, které tvořilo tehdy reálně především Slovensko, tak nedošlo k nastolení absolutismu, ale do značné míry naopak k upevnění stavovské moci a boj mezi stavy a panovníkem zde trval ještě téměř celé jedno století. Ve slovenských dějinách proto rok 1620 nepředstavuje žádný mezník a mechanické přenášení významu bělohorské porážky na převážně katolické Slovensko působilo spíše kontraproduktivně.

Novou metamorfózu prodělal mýtus Bílé hory po roce 1938 v souvislosti s mnichovským diktátem a následnou likvidací Československa. Věc nyní vypadala tak, že už v letech 1618-1620, stejně jako nyní v roce 1938, byli Češi zrazeni svými západními spojenci, kteří jim odmítli přijít na pomoc. Spojnice byla vedena především mezi postojem Anglie Jakuba I. a Velké Británie ministerského předsedy Nevilla Chamberlaina. Odtud byly rozvíjeny i některé další paralely: již v roce 1620 se Češi – stejně jako o tři sta osmnáct let později – obětovali za Evropu a hodnoty západní civilizace, přičemž „zrada“ se spojencům již tehdy vymstila: odmítli přijít Čechům na pomoc proti Habsburkům, protože se chtěli vyhnout válce, a „za trest“ pak museli válčit s Habsburky sami ještě dalších dvacet osm let. Fenomén prvního Mnichova měl i další podobu: vestfálský mír z roku 1648, kterým byla habsburská moc v českých zemích ponechána nedotčena, začal být označován za „druhý“. Mnichov (po Bílé hoře), neboť už tehdy, stejně jako v roce 1938, jednali naši spojenci „o nás bez nás“. Pobělohorská doba „temna“ začala být srovnávána s novodobým „temnem“ nacistické okupace v letech 1939–1945 a obnova Československa v roce 1945 pak s koncem „třistaleté poroby“ roku 1918. I tato paralela ovšem opět kulhala ve vztahu ke Slovensku, kde období let 1939–1945, tedy období formálně samostatného slovenského státu, nebylo zdaleka chápáno jen negativně a pro nemalou část slovenské populace byla dokonce naopak přirozeným vyvrcholením dosavadního národního vývoje.

Bílou horu a dobu pobělohorskou využili pro své politické cíle po roce 1945 mistrně komunisté, kteří ji jednak kladli do protikladu s dobou husitskou, jednak ji dávali za příklad zradě vyšších tříd na zájmech českého národa, přičemž činili paralelu s údajnou „zradou“ české (resp. české a slovenské) buržoazie v mnichovských dnech roku 1938. Komunisté také zapojili Bílou horu do své kampaně za urychlenou konfiskaci pozemkového majetku Němců, Maďarů a zrádců národa, přičemž – podobně jako před nimi v roce 1919 agráři – označovali rozparcelování velkostatků za odčinění pobělohorských konfiskací.²¹ Zdeněk Nejedlý přelakoval urychleně původní Palackého koncepci na rudo. Z husitů se tím stali sociální a národní revolucionáři a z Táboritů dokonce jacísi „protokomunisté“ bojující za beztřídní společnost. Nový, červený nátěr dostala i literární tvorba Aloise Jiráska, přičemž vůbec nevadilo, že Jiráskovi – za první republiky senátorovi za pravicovou národně demokratickou stranu – byl marxismus a komunismus naprosto cizí. O době pobělohorské Nejedlý napsal: „Po nejvyšším rozkvětu pak přichází doba největšího úpadku národa – pobělohorská doba. Povstání r. 1618 vedla šlechta, a vedla je bez lidu. Volá se po mobilizaci lidu, po vyburcování lidu jako za husitských povstání. Ale marně. Neslyší šlechta, neslyší buržoazie (sic!). Přichází porážka, hrozná porážka. A ti, kteří se pokládali za národ, mizí. Zmizela česká šlechta. Byla vybita nebo prchla za hranice a její místo zaujali cizáctí dobrodruzi, kteří neměli s národem vůbec nic společného. Mizela, až zmizela i česká buržoazie (sic!). Města se poněmčila a co zbylo z buržoazie, paktovalo se stále více a více s cizím panstvem. V 17. a 18. století jsme národem bez šlechty a bez buržoazie. Zůstali sedláci a plebejská vrstva ve městech. Jen to je český národ, ale i ti hrozně strádají. Je to doba strašné jejich poroby, sociální, náboženské i národní. Tak tato doba i zůstala v paměti

národa. Je to doba nejhlubšího úpadku národa – takové je mínění, taková je tradice národa, taková byla i skutečnost.²² Totéž hodnocení Nejedlý jinak uvedl i v úvodu ke svým „Dějinnám národu českého“, kterými hodlal – jak je ostatně zřejmé již z názvu – přímo navázat na Palackého, ovšem v marxistickém duchu.²³

Pobělohorská doba jako protiklad husitství byla politicky využívána komunisty i ve vrcholných letech studené války v padesátých letech. „Temnem“ byl nyní kapitalistický Západ, „světlem“ pak tzv. socialistická přítomnost, údajně přímo navazujícím na husitství a jas národního obrození. Únorový převrat z 25. února 1948 – v komunistické terminologii známý jako „vítězství pracujícího lidu nad reakcí“ – byl prezentován jako definitivní odčinění Bílé hory, „lidová demokracie“ naopak byla jakýmsi návratem k ideálům husitství a národního obrození na vyšší úrovni. Doba pobělohorská se stala symbolem úpadku, stejného úpadku, jaký existoval v předmnichovské Československé republice. Jakýmsi spiklenci temnot pak byli stoupenci – ať už skuteční nebo domnělí – „starého“ (= nemarxistického) myšlení doma. V doslovu k vydání Jiráskova „Temna“ v roce 1955 např. Nejedlý napsal: „I dnes však má nám Temno mnoho co říci, ano dnes, kdy jde nejen o formy národního života, ale o sám charakter našeho lidu, nový, socialistický charakter, snad ještě více, neboť ukazuje na sám kořen reakce i v samém našem lidu. Proto i dnes čtème Temno a učme se z něho. Velmi nás poučí i posílí v boji proti dnešnímu Temnu, stále ještě se udržujícím v našem lidu, i když vítězně překonávaným světlem Října. A vyvrzme ze sebe i poslední ještě zbytky Temna!“²⁴

Není jistě náhodou, že v rámci uvolnění politické atmosféry v šedesátých letech došlo mimo jiné i k prvním výraznějším pokusům o nový pohled na Bílou horu, na „třistaletou porobu“ a v zápětí i na údajné „velké tradice našeho národa“, jejichž dědici měla být KSČ. Vyváženější pohled na Bílou horu a celé následující období přinesly nesporně práce Josefa Polišínského, na kterých je možné dobře sledovat i posun historického myšlení.²⁵ Nepřímo na neudržitelnost Nejedlého koncepce poukázal v roce 1963 Bedřich Loewenstein.²⁶ Hlavní zásluhu na odmítnutí Nejedlého absurdních názorů měl ale medievalista František Graus, který již v polovině šedesátých let hovořil o potřebě nové koncepce dějin, když napsal: „Jistou zvláštností naší doby je, že stojíme před troskami historické koncepce 19. století a že si tuto skutečnost začínáme uvědomovat.“²⁷ Poukázal i na to, že dějiny každého národa tvoří jeden celek, který je navíc zasazen do širšího evropského kontextu, přičemž doba národně buditelská, kdy se z dějin vybíraly určité úseky, které se politicky hodily, již minula.²⁸

Jak později konstatoval „velký normalizátor“ historické obce Václav Král, „Graus se v roce 1968 soustředil na útoky proti koncepci národních dějin, jež se opírala o Nejedlého, jmenovitě o jeho tezi, že komunisté jsou dědici nejlepších tradic národa.“²⁹ Je ale charakteristické pro vývoj normalizační historiografie, že Král nebyl schopen nabídnout nic lepšího, než právě Zdeňka Nejedlého, na kterém ovšem Královi imponoval jeho rozchod s Gollovu školou a „návrat“ k Palackému a Jiráskovi.³⁰ Odklon od Nejedlého podle Krále vedl k „revizionismu“ a nakonec i k popírání velikosti „vítězného února“ a období „výstavby socialismu.“: „Socialismus [...] se potom přestal jevit jako logické vyvrcholení národních dějin, ale naopak byl prezentován jako nejhlubší úpadek, srovnatelný historicky nanejvýš s Bílou horou, nebo s temnem nacistické okupace.“³¹ Král měl kupodivu v tomto ohledu mimořádně pravdu: kritické prozkoumání období stalinismu skutečně muselo badatele dovést právě k takovému závěru.

Za normalizace se nicméně Králem požadovaný návrat k Nejedlému nakonec neuskutečnil. Král se přes veškerou svou snahu nestal ani profilujícím historikem vymýšlejícím koncepcí. Nejedlého pojetí bylo totiž možná přijatelné pro české komunisty-normalizátory, mělo však tu vadu, že nebralo ohled na Slovensko a vracelo historické myšlení obloukem zpět k pokusům o jakýsi historiografický čechoslovakismus, tj. o mechanické začle-

nění slovenských dějin do českých. Dá se říci, že v sedmdesátých a osmdesátých letech nebyla nakonec zformulována žádná koncepce a na rozdíl od padesátých let nevidíme ani pokusy jakkoliv ideologicky využívat motiv Bílé hory. Na tom se nic podstatného nezměnilo ani po pádu komunistického režimu v roce 1989, kdy se sice objevil určitý zájem o starší diskuse nad smyslem českých dějin,³² avšak současně opět i výrazná nechuť k vytváření jakýchkoliv dějinných koncepcí vůbec.

Avšak každá generace se ke svým dějinám, včetně dějin starších, vrací znovu. Proto se jistě i v budoucnosti dočkáme nové interpretace Bílé hory a možná tedy i nové transformace bělohorského mýtu. Mýty v minulosti pomohly utvořit historické vědomí. Dnes je jejich působení zpravidla kontraproduktivní, byť tato otázka může být předmětem diskuse. Historik musí ale každopádně přesně rozlišovat, co je mýtem a jaká je historická skutečnost.

Poznámky:

- 1 Přehled viz Josef Polišínský: *Tricetiletá válka a evropská krize 17. století*. Praha 1970. Ke starší literatuře viz Jan Hanuš Opočenský: *Bílá hora a česká historiografie*. In: *Pokroková revue*, 9, 1913.
- 2 Josef Pekař: *Bílá hora*. Praha 1921, s. 59.
- 3 J. Pekař: *Dějiny naší říše se zvláštním zřetelem ke královstvím a zemím v Říšské radě zastoupeným*. Praha 1914, s. 99.
- 4 Podle Josefa Pekaře znamenalo luteránství, mající své centrum v německém Wittenbergu, do budoucna nikoliv menší, ale spíše větší hrozbu vítězství německého živlu (*Bílá hora*, s. 29). Porážka Fridricha Falckého dokonce dočasně posílil českého živlu v Čechách, protože němečtí protestanti – mimo jiné ti, kteří přišli s Fridrichem, museli ze země odejít – *Bílá hora*, s. 70.
- 5 K mýtu Bílé hory viz také Josef Petráň: *Na téma mýtu Bílé hory*. In: *Traditio et cultus. Miscelanea historica Bohemica Miloslaw Vlka archiepiscopo Pragensi ab eius collegis amicisque ad annum sexagesimum dedicata*. Carolinum, Praha [1993], s. 141–162, J. Petráň–Lydie Petráňová: *The White Mountain as a Symbol in Modern Czech History*. In: M. Tejch: *Bohemia in History*. Cambridge University Press, 1998, pp. 143–163. Tam viz též odkazy na další literaturu.
- 6 J. Petráň: *Na téma mýtu Bílé hory...*, s. 148–149.
- 7 Tamtéž, s. 150.
- 8 Podrobněji k tomu viz J. Rychlík: *České historické mýty versus mýty o českých sousedech*. In: *Česko-slovenská historická ročenka*. 2000, s. 96–100.
- 9 František Palacký: *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*. Praha 1933, s. 17.
- 10 Tamtéž, s. 18–19.
- 11 Tamtéž, s. 21.
- 12 Augšpurským mírem z roku 1555 byly regulovány náboženské poměry v říši. Evangelíci získali svobodu vyznání, která se však vztahovala jen na svobodné osoby a nikoliv na poddané. Vestfálským mírem z roku 1648 byly podmínky augšpurského míru rozšířeny i na reformovanou církev (kalvinisty). Na české země se ustanovení augšpurského míru nikdy nevztahovala, bez ohledu na to že byly rovněž formálně součástí Svaté říše římské.
- 13 Arnošt Denis: *Konec samostatnosti české*. Díl I. 3. vydání, Praha 1921, s. 621–622.
- 14 Srv. František Kutnar–Jaroslav Marek: *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*. 2. vyd., Praha 1997, s. 520.
- 15 Podrobněji viz Jan Rychlík: *Etnos i folklor*. Sofia 1997, s. 93–97.
- 16 Jan Rychlík–Thomas D. Marzik–Miroslav Bielik (eds): *R. W. Seton-Watson and His Relations with the Czechs and Slovaks. Documents 1906–1951*. I., Martin-Praha 1995, doc. 68, pp. 227–228.
- 17 Tamtéž, doc. 77, p. 260.
- 18 J. Pekař: *Bílá hora*, s. 53–54.
- 19 K tomu viz J. Rychlík: *Rakouská a uherská koncepce řešení národnostní otázky a česko-slovenské vztahy v 19. století*. In: Milan Podrimavský–Dušan Kováč (eds.): *Slovensko na začátku 20. století*. Bratislava 1999, s. 137–151.
- 20 25. 8. 1620 byl na sněmu v Bratislavě Gábor Bethlen zvolen uherským králem místo sesazeného Ferdinanda II. Mikulovským mírem z 31. 12. 1621 se Bethlen sice královského titulu vzdal, ale získal sedm hornouherských stolic a vévodství ve Slezsku. Viz László Kontler: *Dějiny Maďarska*. Praha 2001, s. 154.
- 21 Pod heslem „Odčihneme Bílou horu“ svolal komunisty ovládaný Jednotný svaz českých zemědělců na Bílou horu 1. 7. 1945 velkou manifestaci. Viz J. Petráň: *Na téma mýtu Bílé hory...*, s. 161.
- 22 Zdeněk Nejedlý: *Komunisté - dědici velikých tradic českého národa*. 4. vydání, Praha 1951, s. 20–21.

- 23 Z. Nejedlý: *Dějiny národa českého*. I. Praha 1949, s. 18–19. „Krvavý režim pobělohorský, ve službách protireformační reakce (sic!) století 17. a 18. hubil i fyzicky (sic!) dosavadní české obyvatelstvo, aby zvrátil onen pokrokový vývoj českého národa. A v tom obyvatelstvu, jež zůstalo neb nově dorůstalo, snažil se i jinými všemi prostředky do kořene vymýtit všechnu spojitost s předbělohorským, husitským světem. Místo něho snažil se co nejvíce rozšířit vládu fyzické poroby i duchovní temnoty. Proto pobělohorská doba neznamená v našich dějinách jen jiné období neb etapu, třebaš i jinak orientovanou, jak to vidíme někdy u jiných národů. U Čechů znamenala tato doba vědomou a úplnou negaci toho, co bylo až dosud; popření toho, čím národ dříve žil a co ho činilo živým a zdatným národem. I znamená úplné přervání vývoje našeho národa.
- 24 Alois Jirásek. *Temno*. Státní nakladatelství dětské knihy, Praha 1955, s. 640 (celý Nejedlého doslov je na s. 633–640).
- 25 J. Polišenský: *Nizozemská politika a Bílá hora*. Praha 1958, týž: *Třicetiletá válka a český národ*. Praha 1960, týž: *Třicetiletá válka a evropská krize 17. století*. Praha 1970.
- 26 B. Loewenstein: *Jaká je naše historiografie?* In: *Dějiny a současnost*, 1963, č. 9, s. 9.
- 27 F. Graus: *Světové dějiny a úkoly československé historiografie*. In: *Československý časopis historický* (ČsČH), 13, 1965, č. 4, s. 522.
- 28 F. Graus: *Současná krize našeho historického vědomí*. In: ČsČH, 16, 1968, č. 4, s. 488.
- 29 Václav Král: *Ke kritice našeho dějepísectví*. Praha 1973, s. 26.
- 30 V. Král: *Zdeněk Nejedlý a Gollova škola*. Praha 1986, s. 184–186, s. 188. Práce vyšla až posmrtně (Král zemřel roku 1983). Podle úvodu od Antonína Robka měl text původně ještě dvě kapitoly, pojednávající o meziválečném období, které však nebyly nalezeny (tamtéž, s. 7).
- 31 V. Král: *Ke kritice...*, s. 3.
- 32 Miloš Havelka (ed.): *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha 1995.

Abstract

The Battle at the White Mountain and the Myth about Three Hundred Years of Thralldom

On 8th November 1620 in the battle on the White Mountain near Prague the army of Ferdinand II (1619-1637), King of Bohemia and the Holy Roman Emperor, defeated the army of Frederic the Palatine (1619-1620), the rival king, elected by the revolting Protestant estates. Since the end of the 18th Century this event started to be considered as the end of Bohemian independence. This was historically wrong because even after the White Mountain the Lands of the Bohemian Crown remained to be united with other Habsburg domains (e.g. Austrian Lands and Hungary) only by the personal union, just like before 1619. In the 19th Century emerged the myth that the White Mountain was the beginning of bondage of the Czechs, the beginning of Austrian thralldom and the supremacy of German language. Myth of the White Mountain obtained the political significance already in the second half of the 19th Century in the Czech political struggle for separate status in Austria-Hungary. It was used also during the World War I. as a political and ideological argument in the struggle for independence. The proclamation of independent Czechoslovak state on 28th October 1918 was subsequently considered as an anticlimax of the White Mountain, e.g. as the end of the three hundred years lasting thralldom. Such interpretation, however, was unacceptable for the Slovaks because in their history the battle at the White Mountain played no role. The Myth of the White Mountain was also used for political purposes by the Communists after 1945.

Краледворская и Зеленогорская рукописи (РКЗ) и их влияние на русскую литературу XIX века

ЛЮДМИЛА ПАВЛОВНА ЛАПТЕВА

Первые сведения о РК в России относятся к 1820 г., когда известный славянолюб и государственный деятель А. С. Шишков издал русский перевод этой рукописи. В следующем 1821 г. Шишков опубликовал и РЗ.

С началом введения в российских университетах предмета славянской филологии и открытием в 1835 г. кафедр по этой дисциплине РКЗ нашли широкое применение в занятиях со студентами: тексты рукописей подвергались ими филологическому анализу и переводились на русский язык.

В качестве источника для исторического исследования первым в России использовал РКЗ знаменитый впоследствии русский славист И. И. Срезневский. В 1838 г. в работе „Сеймы“ он применил материал РЗ для выводов об общественном устройстве, образованности и других особенностях жизни древних славян. Через два года Срезневский обратился и к РК, используя ее для исследований о древней религии славян.

В 1841 г. Н. Д. Иванишев, впоследствии профессор Киевского университета, в сочинении, посвященном сравнительному изучению германского и славянского права, опирался в „богемской“ части на РКЗ. Все упомянутые ученые не сомневались в подлинности РКЗ и считали их замечательными памятниками древней литературы чехов. Такое же мнение высказывал и А. Соколов, издавший в 1845–1846 г. в Казани РКЗ в русском переводе с собственным введением и примечаниями. Автор, тогда абсолюент Казанского университета, подробно перечислил переводы и публикации отдельных частей РК, появившиеся до этого в русской печати, и детально описал состав РК, что в России было осуществлено впервые. При оценке РК главным авторитетом для Соколова был Ф. Палацкий; но русский автор высказал и ряд критических суждений, касающихся сходства отдельных поэм РК со „Словом о полку Игореве“ и русскими песнями. Аналогичным образом разобрана Соколовым и РЗ. В целом автор книги безоговорочно верит в подлинность РКЗ, а исторические несоответствия в них объясняет древностью. Сходство языка с другими славянскими является, по Соколову, подтверждением общности их происхождения.

В 1846 г. вышел первый русский стихотворный перевод РК. Переводчик – Н. Берг – назвал РК „собранием чешских стихотворений“. На издание Берга откликнулся известный в то время русский публицист О. Сенковский, который решительно отверг подлинность РК, правда, без научной аргументации, а лишь на основании того довода, что „памятники“ открыты в „Макферсонову эпоху“ и представляют собой „кодекс уникус“. Следует отдать должное О. Сенковскому, который в обстановке всеобщего восхищения фальсификатами посмел высказать свою решительную уверенность в „незаконности“ их происхождения.

С конца 50-х г. интерес к РКЗ проявляют ученики профессора Петербургского университета И. И. Срезневского – А. Н. Пыпин и П. А. Лавровский, увлекшиеся рукописями, включенными Срезневским в университетский курс лекций о славянских литературах. П. А. Лавровский весной 1860 г. совершил поездку по чешским городам, о которой написал впоследствии подробный отчет. В нем русский славист изложил

историю открытия РКЗ, указал на распространение их в литературе и с удовлетворением констатировал, что памятники заняли место в науке о славянстве как редчайшие по древности и „драгоценнейшие по содержанию своему для истории права, языка и поэзии отдаленной эпохи жизни славянской“. П. А. Лавровский остановился и на ходе начавшейся уже тогда в Чехии дискуссии о подлинности РКЗ и оценивал выступления критиков как прямую попытку немецких шовинистических кругов дискредитировать славянскую науку и принизить престиж славянства во всем мире.

Почти одновременно с Лавровским посетил Прагу и А. Пыпин, который тоже подробно описал свое пребывание в чешской столице и детально рассказал русской публике об РКЗ, остановившись и на полемике по поводу „памятников“. Сам Пыпин в это время предстает защитником их подлинности. Впоследствии ученый изменил свое мнение.

В том же 1861 г. дважды выступил по вопросу об РКЗ И. И. Срезневский. Одна из статей представляет собой попытку защитить рукописи на основании научных доводов. Она посвящена вопросу об эпическом размере РКЗ. Срезневский полагает, что эпический десятистишный стих, свойственный памятникам, является общим для всех западных славян и даже достоянием всех славян в целом. В другой статье Срезневский упоминает об обвинении Ганки в подлогах и возмущается этими „несправедливыми и ложными выходками“.

Также и официальные органы Императорской Академии наук публиковали на своих страницах статьи против чешских критиков подлинности РКЗ. Кроме академика Срезневского автором их являлся другой академик – А. А. Куник, который пытался опровергнуть сомнения Ф. Миклошича в подлинности РК. Куник находит просчеты в критике мнений Фейфалика, но упоминает также и об ошибках Ф. Палацкого и не проявляет восторга по поводу книги братьев Иречек, защищавших подлинность рукописей. В целом Куник считал, что в 1817 г., в связи с бедственным положением славистики, никто не обладал достаточными знаниями, чтобы совершить тот подлог, о котором толкуют критики.

В 1871 г. вышел в свет сборник „Поэзия славян“, изданный Н. В. Гербелем. В нем приняли участие известные ученые А. Ф. Гильфердинг и О. Ф. Миллер. Миллер опубликовал обзор славянских народных песен, коснувшись при этом и РКЗ. Никаких сомнений в подлинности РК у Миллера не возникает. Сходство между песнями РК и древними произведениями других славянских народов отмечалось Миллером с воодушевлением. А. Ф. Гильфердинг, поместивший в том же сборнике, что и Миллер, статью о чешской литературе, использовал содержание РКЗ как аргумент для вывода, что уже на самом истоке истории в чешской поэзии проявлялось живое сознание борьбы за народность, какого нельзя заметить нигде более в тогдашней Европе. Научные аргументы противников подлинности РКЗ Гильфердинг отвергает. Попытки оспаривать подлинность рукописей представляются Гильфердингу плодом происков немецких врагов чешской национальности. Правда, Гильфердинг, будучи ученым весьма эрудированным, замечал в содержании некоторых песен РК кое-какие несообразности. Но убеждение его в подлинности „памятника“ было столь незыблемо, что он усмотрел в этих несообразностях лишь новые, ранее не привлекавшие к себе внимания сведения. Вместо того, чтобы заподозрить подлинность источников, Гильфердинг поддался своей славянофильской предвзятости, и его широкие знания оказались недостаточными для преодоления овладевшей им априорной идеи.

В 1872 г. появилось новое издание РК, предпринятое Н. Некрасовым. Текст был издан в двух транскрипциях – старочешской и новочешской. За текстами следует словарь, далее – грамматические пояснения и ряд приложений. В числе последних – отрывки из „Хроники“ Козьмы Пражского на латинском языке, хроник Далимила, Пулкавы и Вацлава Гаека из Либочан. В целом издание Некрасова не внесло особых

дополнений в изучение сведений об РК. Его значение состояло лишь в распространении среди русской публики сведений об РК, ее форме и содержании.

На издание Некрасова отозвался русский ученый А.С.Будилович. Он разделял славянофильскую концепцию, считал РКЗ „кладом чешского языка и народности“ и называл издание Некрасова образцовым.

Противоположным отзыву Будиловича было мнение В.И.Ламанского. Он объявил работу Некрасова ненаучной, ибо тот не знал, что „есть на свете критика, без которой нет науки“. По мнению Ламанского, Некрасову неизвестна критика РК Фейфаком. Рецензент выражает полное недоверие к филологической образованности Некрасова. Эти суждения высказаны, правда, лишь через 7 лет после выхода в свет книги Некрасова, однако они полностью отражают то глубокое недоверие, которое питал Ламанский к „открытиям“ Ганки, и которое в особой мере проявляется в его обширной работе, изданной в 1879 г.

В конце 70-х годов XIX в. со статьями об РКЗ выступил профессор Варшавского университета В. В.Макушев. Эти статьи вышли затем отдельным сборником в 1879 г. В первой из них автор излагает историю открытия РЗ, останавливается на аргументах защитников подлинности, констатирует их неубедительность и приводит свои доказательства подложности текстов, указывая на „смещение древних форм языка с формами известными“, что характерно для „памятника“. Макушев подверг сомнению приведенные в „Суде Либуши“ исторические факты, как то: о сейме, о судных девах, о досках праводатных. Макушев считает, что Либушин суд мог появиться лишь в начале XIX столетия, и констатирует, что нельзя защищать так наз. Зеленогорскую рукопись доводами, которые представлены Палацким, Шафариком, Гатталой, Томеком и некоторыми другими. Что же касается РК, то Макушев признавал ее подлинность. Но ученый тщательно следил за всеми материалами по исследованию РК, в том числе и за критикой. Постепенно его взгляд изменился коренным образом, особенно после того, как учитель чешской гимназии в Брно А. Вашек отверг на основании филологических данных не только РЗ, но и РК, а Макушев убедился в правоте Вашека после продолжительной беседы с ним. Таким образом, Макушев был среди русских ученых наиболее квалифицированным для своего времени критиком подлинности РКЗ. Его критика основывалась на чисто научных принципах исследования. На наш взгляд, он внес свой собственный, пусть и весьма скромный вклад в разоблачение знаменитых фальсификатов, не говоря уже о том, что распространил мнение о подложности РКЗ среди читающей русской публики.

Почти одновременно с Макушевым выступил с критикой РКЗ также профессор Петербургского университета В.И.Ламанский. Его основная работа против подлинности РКЗ носит название „Новейшие памятники древнечешского языка“. В ней автор резко отозвался о книге Шафарика и Палацкого „Древнейшие памятники чешского языка“ (1840), полагая, что это издание „породило и развело множество самых неправильных соображений, самых печальных ошибок и заблуждений ... Не найдется в нашей науке другого исследования, второй книги, – замечал Ламанский, – которая имела бы такое вредное и дурное влияние“. Примером этого влияния Ламанский считает фанатичную веру ряда русских славистов в подлинность РКЗ. А объясняет он это влиянием атмосферой европейской славистики 30–40-х годов XIX в., в которой увлечения славистов западнославянским движением и его веяниями были естественны и неизбежны. Но теперь, по мнению Ламанского, миновало время слепого преклонения перед авторитетами, теперь герои Либушина Суда и Краледворской рукописи уже отжили отпущенные им сроки, и не только для других славян, но и для самих чехов, так что РКЗ сохраняют лишь историческое значение, как предмет веры и обожания нескольких поколений, как памятники ученой доверчивости и слабости

критики, впрочем законных и неизбежных в жизни каждой науки в начальный период ее развития.

Ламанский категорически высказывается против попытки Срезневского защитить Ганку и принизить значение разоблачения глосс в „Матер Верборум“, осуществленного в книге А. Патеры. Приведя доказательства Шафарика и Палацкого в пользу подлинности РКЗ, Ламанский высказывает свое уважение к чешским ученым, но со всей решительностью объявляет их аргументы несостоятельными. Тот факт, что Шафарик и Палацкому долго вторил весь ученый и неученый мир, нанес, по мнению Ламанского, огромный вред науке. Далее Ламанский очень высоко оценивает работы Ю.Фейфалика, как первый удар по палеографическим и критическим суждениям Палацкого и Шафарика, „которые ...недостойно и неприлично отрицали в Добровском самую существенную и лучшую сторону его ума и дарования, главную его силу – критику, ...несправедливо отвергали его палеографические знания“. Из большой работы Ламанского о „памятниках“ видно, между прочим, что и сам он, будучи молодым ученым, верил в подлинность РКЗ, а сомнения закрались в его душу лишь в 1875 г.

Сочинения Ламанского об РКЗ имели большое значение для русской литературы. Еще и в XX в. встречались отзывы об этой работе, как положившей конец преклонению перед кумирами, не щадившей авторитетов, высоко ставившей исследования критиков подлинности РКЗ, подорвавшей веру в сами памятники. В конце 70-х годов XIX в. сомнение в подлинности РКЗ выразил и русский славист, впоследствии профессор Новороссийского университета А. А. Кочубинский. Таким образом, к концу 80-х годов в русской славистике уже постепенно утверждалось мнение о подложности РКЗ, выдвинутое и поддержанное Макушевым, Ламанским, Кочубинским. Однако это вовсе не значит, что к тому времени защитники подлинности РКЗ в России уже перевелись. В 1880 г. вышла книга А. Стороженко, сделавшего попытку подвести итог всем ранее разработанным исследованиям РКЗ. Сам Стороженко придерживается мнения, промежуточного между позициями критиков и защитников РКЗ, но с явным уклоном в сторону последних. Тексты РКЗ кажутся ему произведениями XIX века, написанными каким-то юристом, не лишенным поэтического дарования. Однако, по мнению Стороженко, найденные в начале XIX в. тексты представляют собой позднейшие списки, изготовленные, быть может, даже и в начале XIX в., в то время как древние оригиналы утрачены. Впрочем эта версия никакими доказательствами не аргументируется. Сколь трудно было некоторым российским ученым еще и в конце XIX в. отказаться от убеждения в подлинности РКЗ, показывают книги киевского слависта А. Степовича. В своем „Очерке чешской литературы“ (1886) он поместил РКЗ в раздел „Древняя пора“, хотя и отметил, что обе рукописи находятся под сильным подозрением. Полагая, что окончательный приговор еще не вынесен, Степович продолжает говорить о рукописях как о подлинных памятниках древности. Сходство песен РК с произведениями других славянских этносов (что подметил Степович) представляются ему аргументом в пользу утверждения об общем происхождении и других памятников из одного славянского народного источника, из общности одного славянского духа у разных племен. Сам Степович не принадлежал к тем ученым, которые опирались на РКЗ в своей исследовательской работе. Его убеждение в подлинности „памятников“ объяснялось лишь славянофильским мировоззрением, ставшим в 86-ом году уже анахронизмом.

Очередное мнение об РКЗ было высказано в русской литературе известным ученым П. О. Морозовым, который в 1888 г. написал для 3-го тома „Всеобщей истории литературы“ большой раздел „Новая литература славянских народов“. По этому мнению видно, что несмотря на различные отклонения от прогрессивной линии критики, в

русской литературе все более нарастало недоверие к утверждениям о подлинности рукописей. Морозов в частности говорит о побуждениях, которыми должны в первую очередь руководствоваться защитники РКЗ: „Если бы действительно было доказано, что памятники подложны, то науке славянской филологии и древностей был бы нанесен весьма чувствительный удар. Пришлось бы признать, что очень многое из того, на чем в продолжение полувека строились научные теории, есть не более чем вздорная фантазия досужего патриотизма, ... пришлось бы вычеркнуть из науки ... труды целых поколений уважаемых и даровитых деятелей, пришлось бы заявить, что славянская наука ... построена не только на песке, но прямо на воздухе“. Признавая все это, Морозов однако решительно присоединяется к критикам РКЗ, „потому что единственная цель науки заключается в истине“. В общем можно отметить, что Морозов стоял на уровне современной ему науки, а дальнейшие исследования пошли именно по тому пути, который казался желательным Морозову, то есть по пути выяснения источников, материалов и средств фальсификации.

Однако еще и в начале XX в. РКЗ имели в России своих защитников. Последняя в русской дореволюционной литературе об РКЗ статья Н. Петровского „Значение произведений народного творчества для славянского возрождения“, опубликованная в 1914 г., посвящена не проблеме подлинности или подложности РКЗ, а их влиянию на художественное творчество чехов и иностранцев, на распространение сюжетов РКЗ в Европе. Автор считает, что обе рукописи принесли славянскому возрождению гораздо больше пользы, нежели какие-либо подлинные памятники древности, обнаруженные в новейшее время. Работа Петровского отражает тот уровень, на котором велась полемика по вопросам РКЗ во втором десятилетии XX века, когда решительные удары по подлинности РКЗ уже были нанесены.

Дальнейшие споры показали только, что фальсификаты защищались либо по откровенно националистическим соображениям, либо по невежеству.

История отношения русских ученых к РКЗ отражает этапы развития русской общественно-исторической и литературной мысли, переход от романтической восторженности к критическому осмыслению исторических явлений, преодоление славянофильских построений. В то же время, история русской литературы об РКЗ свидетельствует о живучести предубеждений, подкрепляемых тенденцией принимать желаемое за действительное. Конечно, полемика об РКЗ в России по своему накалу несоизмерима со спорами о знаменитых фальсификатах в Чехии, где проблемы их подлинности задевали самые корни национальной жизни. Но в основе развития русских мнений об РКЗ лежали похожие мотивы. Можно, видимо, без натяжки утверждать, что споры в России уступали по их интенсивности спорам в Чехии в такой же мере, в какой РКЗ касаются, о одной стороны, чешского народа, а, с другой, славянства в целом и России в частности.

В заключение следует отметить, что чешские подделки имели значительное влияние на русскую литературу о славянских древностях, о славянском фольклоре и этнографии, особенно в первой половине XIX в. Со времени начала критики рукописей это влияние падает. Русские ученые-слависты в большинстве своем верили в подлинность РКЗ, искали аргументы, доказывающие их древность и негативно отзывались о критиках. Такая позиция объясняется, на наш взгляд, для XIX в. романтическим отношением к славянству и славянофильскими традициями, не полностью угасшими вплоть до революции 1917 г. Но следует отдать должное и русским критикам подлинности РКЗ, кстати сказать, весьма эрудированным в сведениях об истории латинского письма и реалистически смотревшим на историю древних славян; они внесли определенный, хотя и скромный вклад в борьбу с фальсификациями в науке.

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского Государственного Научного фонда.

Литература, упоминаемая в настоящем реферате

- 1 Рукопись Краледворская. Собрание лирико-эпических народных песнопений. Издано В. Ганкою в Праге // Известия Российской Академии. 1819. Кн. 7. С. 48–215.
- 2 Бодянский О. М. О народной поэзии славянских племен. М., 1837.
- 3 Срезневский И. Сеймы // Очерки истории России, издаваемые В. Пассеком. Кн. I. СПб., 1838.
- 4 Срезневский И. И. Извлечения из Краледворской рукописи касательно религиозных верований и обрядов // ЖМНП. 1840. № 12.
- 5 Соколов А. Краледворская рукопись и Суд Любуши – // Ученые записки, издаваемые Императорским Казанским университетом. 1845. Кн. IV.
- 6 Краледворская рукопись. Собрание древних чешских эпических и лирических песен. Перевел Н. Берг // Московский литературный и ученый альманах. М., 1846.
- 7 Сенковский О. (Рец. на кн.:) Краледворская рукопись. Перевел Н. Берг // Библиотека для чтения. Т. 84. Август 1847. Отд. 6. С. 1–10.
- 8 Пыпин А. Н., Спасович В. Д. История славянских литератур. Т. I–II. СПб., 1879–1881.
- 9 Лавровский П. А. Поездка во внутреннюю Чехию весной 1860 года // Утро. Сборник, издаваемый Н. Погодиным. М., 1868.
- 10 Срезневский И. И. Несколько замечаний об эпическом размере славянских народных песен // Изв. 2-го отделения Императорской Академии Наук. Т. IX. 1861.
- 11 Куник А. Спор о подлинности Суда Любуши и Краледворской рукописи // Записки Императорской Академии Наук. Т. 2. Кн. 1 СПб., 1862.
- 12 Миллер О. О славянских народных песнях // Поэзия славян. Сборник, ...изданный под ред. Н. В. Гербеля. СПб., 1871.
- 13 Гильфердинг А. Ф. Чешская литература. // Поэзия славян ... СПб., 1871.
- 14 Некрасов Н. Краледворская рукопись в двух транскрипциях текста. С предисловием, словарем, частью грамматической, примечаниями и приложениями. СПб., 1872.
- 15 Будилович А. С. (Рец. на кн.:) Краледворская рукопись в двух транскрипциях. Труд Н. Некрасова // ЖМНП. 1872. № 4. Отд. 2.
- 16 Макушев В. В. Так называемая Зеленогорская рукопись // Макушев В. В. Из чтений о старочешской письменности. Воронеж, 1879.
- 17 Кочубинский А. Историки литературы славян // ЖМНП. 1880. № 5. Отд. 2.
- 18 Стороженко А. Очерки из истории чешской литературы. 1. Рукописи Зеленогорская и Краледворская. Киев, 1880.
- 19 Степович А. Очерк истории чешской литературы. Киев, 1886.
- 20 Морозов П. А. Новая литература славянских народов // Всеобщая история литературы. Под ред. А. Кирпичникова. Т. 2. Ч. 1. СПб., 1888.
- 21 Петровский Н. Значение произведений народного творчества для славянского возрождения // Славянские известия. 1914. № 6.
- 22 Ламанский В. И. Новейшие памятники древнечешского языка // ЖМНП. 1879. № № 1, 2, 3, 6, 7; 1880. № 6.

Kult hor v českém národním mýtu

EDUARD MAUR

Vysloví-li před námi někdo slovo „hory“, vybaví se nám obvykle obraz krajiny, která je pro nás esteticky přitažlivou, která v nás vyvolává příjemné pocity, jejíž půvab obdivujeme, do jejíhož klidu se uchylujeme před shonem velkoměsta, v níž se prostě cítíme dobře. Většinou si při tom neuvědomujeme, že tomu tak nebylo vždycky, že pro naše předky, a to nejen ve středověku, ale ještě hluboko do novověku, byla horská krajina čímsi nepřátelským, čemu je lépe se vyhnout, že odpuzovala i děsila svou drsností a svými nebezpečími, že estetický ideál středověkého i renesančního člověka neztělesňovaly hory, ale úsměvná nížina s obdělávanými polnostmi, drobnými hájky, klidnými říčkami, krajina zalidněná a bezpečná.¹ Velmi hezky nám to dokládá například veršovaný popis cesty z Prahy do Ingolstadtu z pera českého humanisty Bohuslava Hodějovského z Hodějova (1545). Krajina západně od Plzně, kterou bychom dnes označili spíše za fádňi, autorovi připomíná antickou Arkádiu, zatímco pohraniční hory, dnes oblíbený cíl turistiky z obou stran hranice, Hodějovský přechází se stísněnými pocity, jeví se mu spíše nepřátelským a nebezpečným prostředím, takže cítí nemalou úlevu v okamžiku, kdy je opouští.² Krása horské krajiny se prosazovala v lidském vědomí jen zvolna. Plně začala být oceňována vlastně až v romantismu, kdy se také stala předmětem intenzivního turistického zájmu.

Devatenácté století ovšem nepřineslo jen obecně přijímaný estetický ideál malebné horské krajiny, nejlépe ztělesněný krajinou alpskou, ale spojilo s některými pohořími i jednotlivými horskými vrcholky i další význam, a tím je učinilo ještě přitažlivějšími. Proměnilo je v národní symboly, a to tak, že z nich vytvořilo dějiště národního mýtu. Stačí připomenout, co znamenaly pro Štúrovu generaci slovenských obrozenců Tatry, co pro ni znamenal Kriváň nebo Králova Hoľa.³ U Čechů se nejruznější národní symboly a představy spojovaly spíše s „matičkou Prahou“ než s horskými velikány, ale ani hory nepřišly zkrátka. Kameny z „posvátného“ Řípu, Hostýna, Radhoště či „tajemného“ Blaníka i dalších vrchů, jako byl západočeský Čerchov, nemohly chybět v základech Národního divadla⁴ a samy zmíněné i další vrchy se staly předmětem obecné národní úcty, jež do značné míry nahradila někdejší barokní kult poutních míst nebo s ním přímo splynula.

Byla to ostatně právě barokní epocha a zejména fenomén poutních míst, které stály u zrodu slávy jednotlivých „památných“ vrchů, neboť temena některých z nich byla v 17. a v první polovině 18. století ozdobena poutními chrámy, které svým umístěním na hoře na jedné straně návštěvníka přibližovaly k Bohu a na druhé straně tím, že ovládaly jako zdaleka viditelné dominanty široké okolí, demonstrovaly moc a slávu vítězné církve. Barokní doba však svým zájmem o krajinné dominanty napomohla i překonat tradiční strach z hor, z pusté a člověku nepřátelské horské krajiny, jakou představovaly do té doby například Krkonoše. Nejlepší svědectví o tom dodnes vydává kaple sv. Vavřince na Sněžce (1 605 m n. m.), kterou tu dal postavit v letech 1668–1681 Kryštof Leopold hr. Šafgoč a u níž poté pětkrát ročně konaly bohoslužby, nebo vysvěcení labského pramene (1 350 m n. m.) královéhradeckým biskupem Janem z Talmberka roku 1684.⁵ V baroku se však setkáváme i s nesmělými počátky možno říci turistického, tj. ideologicky nezatíženého zájmu o hory, projevujícího se namáhavými výstupy na jednotlivé vrcholy, cestami, které jsou podnikány jen z estetických a poznávacích důvodů. Tento zájem dokládají například výstupy jezuit-

ského historika Bohuslava Balbína na Sedlo (726 m) v Českém středohoří, na nejvyšší vrchol Českého lesa Čerchov (1 042 m) u Domažlic nebo na strmý vulkanický kopec Bořeň (539 m) u Bíliny, které Balbína naplňovaly, jak dokládají jeho *Miscellanea historica regni Bohemiae*, nejen estetickými dojmy, ale i hrdostí nad dosaženým „sportovním“ výkonem.⁶

Sláva většiny „posvátných“ vrchů českého národa sahá svými počátky do baroka. Barokními poutními místy byl nejen Hostýn, ale například i Říp nebo Radhošť, barokní kaple stála i na Malém Blaníku. Projevy potridentské barokní zbožnosti se přitom v kultu posvátných hor často spojovaly s demonstrací barokního patriotismu, opírajícího se zpravidla o lokální pověsti a legendy. Tak tomu bylo zejména v případě jihomoravského vrchu Hostýna (735 m), ozdobeného mohutným barokním poutním chrámem, vyzdviženým ve 40. letech 18. století na místě starší kaple uprostřed valů tajemného pravěkého hradiště.⁷ V hostýnském případě došlo k zajímavému spojení mariánského kultu, který byl nejvýznamnějším kultem barokní epochy, s historickou tradicí boje proti Tatarům v roce 1240, jež se zase stala – vzhledem k dlouholeté konfrontaci Moravy s tureckým nebezpečím – nejvýznamnější moravskou válečnou tradicí, a právě toto spojení propůjčilo hostýnskému kultu jeho mimořádnou životnost. Barokní historiografie se však pokusila spojit s Hostýnem i tradici moravského působení sv. Cyrila a Metoděje, kteří odtud měli vypudit nikdy neexistující slovanského bůžka Hostajnova či Radegasta, jehož jméno bylo vytvořeno svévolným etymologizováním na základě místního jména Hostýn, spojovaného se slovanským jménem host, gost, ač ve skutečnosti šlo spíše o místní jméno původu německého (Hohenstein).

Nejstarší, ještě poměrně stručný záznam hostýnské pověsti najdeme u Bohuslava Balbína (1665). Podle něho se na Hostýn uchýlili v roce 1240 obyvatelé z okolí, byli zde obleženi Tatary a poté zachráněni zásahem P. Marie, která způsobila, že na oblehatele začalo padat z nebe kamení, což je přinutilo, aby odtáhli. Balbín rovněž připomíná studnu, kterou si žíznící Moravané na Hostýně u P. Marie vyprosili, což je další důležitá součást hostýnské legendy. Jinou verzi zaznamenal o málo později Balbínův řádový spolubratr Jiří Crugerius. I podle něho P. Maria na prosby obležených obhájců Hostýna, trápených nedostatkem vody, dala vytrysknout na Hostýně pramenu vody, takže Tataři, vidoucí marnost svého počínání, odtáhli. Crugerius se ale navíc zmiňuje o mariánském obrazu či soše, kterou poté měli vděční Moravané na hoře pořídit. Definitivní podobu dal mariánskému zázraku na Hostýně křížovník Jan František Beckovský ve své *Poselkyni starých příběhův českých* (1700). Také on mluví o zázračném objevení se pramene, které zachránilo obhájce Hostýna před tatarským obléháním, místo kamení padajícího z nebe však podle něho Tatary zahnal příval vody a hromobití. Beckovský tu zřejmě užil motivu „legio fulminatrix“, tj. pověsti o zachránění římské legie Marca Aurelia před Markomany, kterou spojil s motivem mariánským a lokalizoval na Hostýn. Ze zmíněných autorů pak vycházeli i další tvůrci hostýnské legendy jako barokní historiograf Moravy Jan Jiří Středovský nebo autor neznámé mariánské písně z 18. století, popisující velmi sugestivně, jak nad Hostýnem „hned hrom třískal tudy dolů, krev, kamení, kroupy spolu, i ohně přšely, Tatara hubily“.

Ke vzniku poutního místa na Hostýně – poutě tu máme doloženy poprvé k roku 1625 – nepochybně přispěla skutečnost, že jeho okolí silně vzdorovalo rekatolizačnímu úsilí pobělohorských katolických vrchností, Lobkoviců a Rottalů. Pátráme-li však po tom, jak vznikla sama hostýnská pověst, musíme vzít v úvahu více momentů. V první řadě musíme myslet na obecnější motivaci danou tureckým nebezpečím, které v 16.-17. století ohrožovalo Moravu a zejména její jihovýchodní pomezí, kde se právě nacházel Hostýn, dále pak momenty lokální, jakými bylo dominantní postavení Hostýna v krajině, existence tajemných valů na jeho vrcholu a snad i dojem, kterým působil na mysli věřících obraz P. Marie Ochránitelky, příkrývající pláštěm klečící křesťany, umístěný v kapli, kterou asi dali postavit na Hostýně horníci, povolání sem v 16. stol. Právě tento obraz mohl být jakýmsi inspirativním

zdrojem pověsti. Počátkem 17. stol. byl sice na rozkaz místní nekatolické vrchnosti zničen, avšak vzpomínka na něj se zřejmě udržovala velmi dlouho a postupně se snad rozrostla ve výše uvedenou pověst. Když pak po roce 1650 nová katolická vrchnost panství Bystřice pod Hostýnem – Jan hrabě z Rottalu - dala pořídit pro kapli nový obraz, zobrazující tentokrát oblíbený typ P. Marie Vítězné, který byl dodatečně doplněn reliéfem znázorňujícím zázračné pobití Tatarů, dostalo se pověsti i konkrétního výtvarného ztvárnění. Hostýn se pak stal poté, co byla kaple v letech 1740–1748 nahrazena výstavným barokním chrámem, předním moravským poutním místem.

Na rozdíl od mariánské tradice se výše zmíněná cyrilometodějská tradice v kultu Hostýna nikdy příliš neuplatnila, zato se však stala ústřední tradicí blízkého Radhoště (1 129 n. m.), jednoho z nejvyšších vrcholů Moravskoslezských Beskyd.⁸ Tento strmý vrch s tajemnými skalními dutinami ve svých útrobách, tvořící výraznou dominantu beskydského podhůří, byl opředen četnými lidovými pověstmi o čarodějnicích, o podzemních chodbách a pokladech, pověstmi, které v mnohém připomínají tradici blanickou. Dřevěný a později kamenný kříž na jeho vrcholku byl od barokní epochy předmětem pravidelných poutí z blízkého okolí, až do doby josefínské tu sídlili i poustevníci, o nichž se rovněž šířila různá lidová podání. Lokální pověsti, které se k vrchu vázaly, mu ovšem nemohly zajistit významnější místo v národní mytologii. Toho se mu dostalo teprve díky tradici cyrilometodějské, kterou s tímto vrchem, v době velkomoravské nepochybně neosídleným, spojil moravský barokní historiograf Jan Jiří Středovský (*Sacra Moraviae historia sive Vita S. Cyrilli et Methodii*, 1709), a to opět na základě etymologických výkladů. Soluňští bratři totiž podle něho měli na Radhošti vymýtit kult pohanského boha Slovanů Radegasta, doložený ovšem německými středověkými kronikami jen v severoněmecké Retře, nikoliv ale na Moravě.

Barokním poutním místem byl ostatně i český Říp (459 m n. m.), spíše než výškou nápadný svou dominantní polohou v úrodné středočeské nížině.⁹ K Řípu byla již v raném středověku lokalizována pověst o příchodu starých Čechů do jejich vlasti a kromě toho byla na jeho temeni rovněž v raném středověku postavena na počest vítězství knížete Soběslava I. nad německým králem Lotharem u Chlumce roku 1126 dodnes stojící románská kaple. V barokní době se i ona stala místem poutí, které měly upevnit katolicismus v kraji, kde se, a to právě na panství předního katolického rodu pánů z Lobkovic, trvale dochovala v ilegalitě početná nekatolická menšina. Tyto poutě sahaly svými počátky již do doby předbělohorské, kdy r. 1592 získala Říp spolu s roudnickým panstvím známá přední katolická šlechtična Polyxena z Pernštejna, vdova po Vilému z Rožmberka, později provdaná za Zdeňka Vojtěcha z Lobkovic.

Starší kořeny měla i tradice blanická, sahající až do počátku 15. století.¹⁰ Tehdy putovali na horu lidé ze širokého okolí na základě zmateného vyprávění jakéhosi laika, že tu jsou uloženy kosti apoštolů Petra a Pavla. Zmíněné poutě zřejmě vyrůstaly ze stejného náboženského vzrušení, které o něco později, roku 1419, dalo vzniknout husitským poutím na hory. V téže době se Blaník objevuje ve vidění Oldřicha z Rožmberka, předpovídajícího hrůzy husitské doby, koncem 15. století naopak figuruje v proroctví utrakvisty Mikuláše Vlášnického. U něho se již vyskytuje i motiv tajemného vojska dlícího v Blaníku, které vypudí v nejhorší chvíli nepřátele z Čech. Ten poté přechází i do jiných proroctví a udržuje se až do 18. století i v lidové tradici, přičemž postupně získává protihusitské zaměření, které si udržuje i v nejstarším beletristickém zpracování pověsti, k němuž přistoupil I. Schiffner v době josefínské.

Na zmíněné starší tradice „památných míst“ navázala ideologie formující se novodobého českého národa, tak jak se postupně vytvářela od konce 18. století a rozvíjela ve století devatenáctém. Zmíněné čtyři vrchy se stávaly od přelomu 18. a 19. století předmětem skutečně mimořádného a někdy až blouznivého zájmu historiků, básníků (důležitého místa se

jim dostalo například v Kollárově Slávy dceři), sběratelů pověstí, ale i výtvarných umělců a hudebníků v čele s Bedřichem Smetanou, který blanickou pověst položil za základ závěrečného čísla svého cyklu symfonických básní *Má vlast*, a Zdeňkem Fibichem, autorem opery *Blaník*. O významném místě našich čtyř „posvátných hor“ svědčí i ten fakt, že jejich obrazy vyzdobil Julius Mařák císařskou (dnes prezidentskou) lóží Národního divadla. Zmíněná místa se také v 60. letech stávají dějištěm táborů lidu, masových demonstrací za české státní právo i za demokratické požadavky české politiky, právě odtud jsou ve slavnostních průvodech dopravovány do Prahy roku 1868 hlavní základní kameny k Národnímu divadlu. Slavnostní projevy pronášené při těchto příležitostech oslavují jednotlivé hory jako místa slavných činů starých Čechů (spolehlivými prameny ovšem většinou vůbec nedoložených), místa hodná úcty a kultu.

Starší tradice je ovšem rovněž modifikována v souladu s nově se utvářejícím obsahem české národní ideologie, přičemž místy nabývá značně synkretické podoby. Nejpatrnější je to na pověsti blanické, jejíž charakter se v průběhu 19. století mění jednak tím, že se velitelem podzemního vojska čekajícího v Blaníku na poslední bitvu stává svatý Václav, jednak tím, že spící vojsko se stává vojskem husitským, zatímco ve starších verzích pověsti i ve starších literárních zpracováních šlo naopak o bojovníky proti husitům. Podobně například na Radhošti je původní motiv vítězství nad pohanstvím nahrazen spíše kultem boha Radegasta jako symbolu slovanského dávnověku, což nachází výraz v tom, že roku 1930 je na Radhošti vedle starší kaple z roku 1898 postaveno nejen sousoší sv. Cyrila a Metoděje, ale i stejně populární, ne-li populárnější socha Radegastova, známá dnes především z viněty nošovického piva Radegast, jehož název má zřejmě evokovat sílu někdejšího slovanského božstva. Právě na Radhošti – podobně jako na blanickém mýtu spojujícím motiv husitský a svatováclavský – lze velmi hezky dokumentovat synkretický charakter ideologických představ 19. století, neboť na beskydském vrcholu je mluvčími národního hnutí oslavován jak pohanský bůh Radegast jako symbol slovanského dávnověku, tak i sv. Cyril a Metoděj jako moravští patroni, kteří Radegastův kult naopak potlačili. Jestliže například František Palacký, rodák z podbeskydské vesnice Hodslavice, který měl v dětství Radhošť stále na očích, v mládecké básni *Na horu Radhošť* z roku 1817 volá „Jasně Radošti vznes korunu svou ! / Slovanův oltáři a Slávie věrná / ty památko !“ a utěšuje se, že sice „přestali valných kouřit obětí / rodové hostinští; víc ni zvučné / Radogosti ! háj svěcený nevolá; / věčně oněměl i chrám i kněžů“, nicméně že „předce tajemství věrně ti chová / starožitný dub; a do srdce potomkům, / při utichlém slavněji kůru lesův / sílu věje otcův zesnulých“, pak po Metodějově výročí v roce 1885 v kultu Radhoště slíjí vlastenecky laděný kult cyrilometodějský, který posléze dává vzniknout na Radhošti i cyrilometodějské kapli.

Popularitu Hostýna, jehož kostel byl Josefem II. zrušen, výrazně posílil „nález“ Rukopisu královédvorského, jehož autor v básni *Jaroslav* v podstatě převzal hostýnskou pověst v podobě, kterou jí dal kdysi Beckovský. Šestisté výročí tatarského vpádu na Moravu, slavené v roce 1841, pak dalo podnět k rozsáhlým peněžním sbírkám, za jejichž pomoci byl znovu postaven zpustlý hostýnský chrám, zrušený Josefem II., který opět začal přitahovat poutníky z celé Moravy. Oslavy hostýnského vítězství nad Tatary dávají také příležitost k tomu, aby byla zdůrazněna jednota Čechů a Moravanů, kteří se společně postavili tatarskému nebezpečí. Popularita Radhoště, o níž se významně zasadil František Palacký, roste ve druhé polovině 19. století zejména v souvislosti s výročími 1863 a 1885 i se stoupajícím významem cyrilometodějského kultu, v němž dochází na Moravě k spojení katolického přesvědčení s myšlenkou národní a slovanskou. Dochází ale i k tomu, že původně čistě náboženské pouti na Říp se postupně mění – zejména roku 1848 a v 60. letech 19. stol. – v politická shromáždění, od nichž se církev distancuje a jejichž organizátoři jsou dokonce soudně stíháni, zatímco poutě na Hostýn si naopak udržují výrazně náboženský (a současně národní) charakter.

Zmíněné nacionální konotace spojované s „posvátnými vrchy“ začínají pozvolna slábnout od konce 19. století, postupně s tím, jak se česká kultura vymaňuje z výlučné služebnosti národní ideji. Důležitý předěl tvořilo vyvrácení pravosti Rukopisů, které se citelně dotklo zejména pověsti hostýnské, a ještě více vznik samostatného Československa. U Hostýna, který zůstává dodnes předním moravským poutním místem, vystupuje znovu do popředí náboženská složka jeho úcty, od 50. let 20. století se zdejší poutě stávají i jakousi demonstrací věrnosti katolicismu v podmínkách komunistické vlády, zatímco Radhošť se mění spíše v cíl běžné horské turistiky. Mýty spojované s jednotlivými horami se stávají od konce 19. století předmětem kritické analýzy, která ukazuje, že většinou nejsou zakotveny v historické realitě, postupně se pak začíná studovat historická a společenská podmíněnost vzniku těchto mýtů a jejich historická úloha. Oslabení někdejší ideové konotace „posvátných“ hor se projevuje i vznikem persifláží, karikujících někdejší až blouznivou úctu k těmto místům. Po první světové válce přinesly snad nejdrastičtější projev tohoto nového vidění „posvátných vrchů“ Haškovy Osudy dobrého vojáka Švejka, jejichž hrdina na jednom místě pronáší k ruskému zajatci tatarské národnosti známý soustrastný výrok: „Tak ty jseš tedy Tatar...., ty jsi se vydařil.... Hm – znáš Jaroslava ze Šternberka? To jméno neznáš, z kluku tatarská? Ten vám natřel prdel pod Hostýnem. To jste vod nás jeli, vy kluci tatarský, z Moravy svinským krokem. Patrně vás ve vašich čítankách neučejí, jako nás to učivali. Znáš hostýnskou Panenku Marii? To se ví že neznáš – ta byla taky při tom, však voni vás, kluky tatarský, tady v zajetí pokřtí.“¹¹ A zcela nedávno se podobné persifláže dostalo i blanickým rytířům, kteří se ve známé hře Járy Cimrmana Blaník mění z božích bojovníků v pošetilé senilní stařky, spokojeně trávící v blanickém podzemí svůj čas hloupým tlacháním. Neznašená to, že by zmíněné vrchy již nebyly vůbec spojovány v povědomí veřejnosti s českou historií, s jejími slavnými okamžiky. Toto spojení je ovšem mnohem volnějším než v 19. století a v některých případech zcela ustupuje do pozadí.

V našem výkladu jsme se prozatím zaměřili pouze na jednotlivé vrchy, většinou se osaměle tyčící nad okolní krajinou, jako je tomu nejzřetelněji v případě Řípu. Pokud hledáme nikoliv osamocené vrch, nýbrž celé pohoří pevně zakotvené v národním mýtu 19. století, najdeme vlastně jen dvě: Beskydy se svou valašskou a zbojnickou tradicí¹² a především Šumavu, tedy pohoří oddělující Čechy od Rakous a Bavorska. Právě tento horský val byl za nacionálního napětí, příznačného pro 19. století, Čechy chápán a opěvován jak hráz oddělující český (slovanský) a německý (germánský) živel, jako krajina mnoha skutečných i domnělých vítězství Čechů nad německými vetřelci, jako krajina hrdinská.¹³

S představou pohraničních hor jako přirozené hradby Čech se setkáváme velmi záhy. Českým středověkým kronikářům i cizím návštěvníkům Čech se přímo vnucovala díky geografickému charakteru Čech, připomínajících jakýsi amfiteátr obklopený horskými hřebeny. Již Kosmas charakterizoval ve 12. století Čechy jako „kraj, kolem dokola obklíčený horami, jež se podivuhodným způsobem táhnou po obvodu celé země, že se na pohled zdá, jako by jedno souvislé pohoří celou tu zemi obklopovalo a chránilo.“¹⁴ Tuto představu přijímají i humanističtí dějepisci jako Aenea Sylvio Piccolomini nebo Johannes Aventinus, kteří ji navíc doplňují tím, že české pohraniční hory ztotožňují s Hercynským lesem, uváděným v antických pramenech.¹⁵ Se zárodečným pokusem vyčlenit Šumavu jako hlavní hráz proti nepřátelským vpádům se poprvé setkáme u Bohuslava Balbína. Podle jezuitského historika, který po určitou dobu působil i v šumavském podhůří v Klatovech, mají Čechy „tvar překrásného amfiteátru“, neboť kolem nich „strmí do výše hory, jež je obklopují jakousi věcnou ochrannou hradbou. V těchto horách“, pokračuje Balbín, „měli dávní obyvatelé Čech své výborné útočiště, v tyto hory doufali a věřili – jak kdesi vykládá Sylvius –, že jejich země je obklopena přirozeným náspem a nedobytnou palisádou.“ Balbín dále konstatuje, že „nejnižší hory jsou směrem k Moravě, za nejhůře prostupné se považují ty k Bavorsku“, tedy Šumava s Českým lesem, kterou Balbín po vzoru humanistických auto-

rů nazývá antickým jménem Gabreta. U Balbína se poprvé setkáme s tím, že právě Šumava je označena za místo nejvýznamnějších vítězství Čechů nad nepřáteli, která vlastenecký jezuitský historik připomíná bez ohledu na to, že šlo vlastně o vítězství husitů nad katolickými křižáky: „A tak se dávní Čechové mohli opřít o ochranu svých hor a hvozdu a odnesli si nejedno vítězství nad císaři, králi a sousedními knížaty: stačí si přečíst o bojích knížete našeho Břetislava a jiných panovníků, obzvláště pak o bojích proti křižákům u Domažlic, Tachova a jinde.“¹⁶

V plné míře se však kult Šumavy (německy Böhmerwald) a Českého lesa jako hráže proti vnějšímu nepříteli rozvinul teprve v době formování moderního českého národa, kdy se stal důležitou součástí české národní ideologie. Oslavu Šumavy jako pohraničního pevnostního valu známe již z doby předbřeznové, například z epické básně Labyrint slávy, v níž si její autor Jan Erazim Wocel roku 1846 zaveršoval:¹⁷

*Tam, kde Česká země se zavírá,
Šumava svou řízu, z černých borů
Tkanou, velebně prostírá
Přes rozsáhlou dolinu a horu*

*Na nejvyšší vrchů Českých bání
Čnějí žuloví tam velikáni,
Jako pěstě obrovské se pnoucí
Na vrahy se přes meze hrnoucí*

A v jiné z Wocelových básní, ve které autor roku 1838 oslavil vítězství Břetislava I. nad Jindřichem III., k němuž došlo v šumavských průsecích roku 1040, vyznívá obraz Šumavy podobně:

*Šumavo temná! do tvého stínu
Klesl rytířstva německého květ
Ty mu tam šeptáš píseň pohřební
Píseň neskončenou útěkem let¹⁸*

Tomuto hrdinskému pojetí Šumavy se zpočátku neubránili ani němečtí autoři z Čech, pokud zůstávali věrni myšlence českého zemského patriotismu. Podobně jako český básník Wocel chápal například Šumavu i německý lokální spisovatel Georg Leopold Weisel, který své historické zpracování chodského sporu ze 17. století, publikované roku 1848, zahajuje tím, že připomíná „der geschichtlich berühmte Böhmerwald, diese mächtige Schanze des Čechenlandes“,¹⁹ ovšem nechápal ji jako etnický předěl, nýbrž jen jako pevnostní val na pomezí dvou teritoriálních celků, z nichž s jedním se identifikoval.

Představa Šumavy (německého Böhmerwaldu) – toto pojmenování bylo v 19. století běžně vztahováno nejen na vlastní Šumavu, ale i na horské pásmo tvořící zemskou hranici mezi Domažlicemi a Chebem, nazývané dnes Český les²⁰ – jako hradby Čech proti německým vpádům, ožila zejména v sedmdesátých letech, v době bezprostředně po neúspěchu zápasu o české státní právo, radikalizujícího táborovým hnutím široké vrstvy obyvatelstva, V této době již měla jednoznačně nacionální konotace, jak to velmi dobře vidíme ve známých nacionálně úderných básních Elišky Krásnohorské, shrnutých v cyklu Ze Šumavy (1873). V autorčiných verších, psaných s použitím prvků místního nářečí, před očima českého čtenáře defiluje krajina, kde „búrka, zle ha vojna“ chodí z Němec „jak šelma v krvelačném chvatu... jako moře v rozkaceném běhu“. Zastaví ji však „pevné hory... místo břehu“, narazí na „mocné skály“, jimž sám Bůh přikázal, aby tu stály jako „české země

hrady“, najde tu šumavské lesy, kde koulejší se kámen volá Němcům na setkání vstříc : „Delů vaše hlavy!“ , kde se ručej běžící po skalisku mění „v samú krev“, kde vítr „húká píseň nenávisti“ (báseň Chodská).

Spolu se Šumavou, která byla záhy zasažena probouzejícím se turistickým ruchem, byla do českého hrdinského mýtu vtažena i blízká podhorská krajina kolem Domažlic, jedno z málo míst v Čechách, kde české etnikum dosahovalo až k samé hranici. Domažlická krajina, tvořící jakousi bránu oddělující Český les a vlastní Šumavu, byla opěvována jako místo údajných nesčetných českých vítězství nad Němci, kteří využívali právě zdejší příhodné terénní situace ke vpádům do Čech. A spolu s domažlickou krajinou se stali předmětem obdivu i její obyvatelé – Chodové, někdejší strážci zemské hranice a poté vytrvalí bojovníci proti pobělohorské vrchnosti, takže pro okolí Domažlic se záhy vžilo označení Chodsko.²¹ K popularitě Chodů přitom přispěl vedle jejich historické úlohy ochránců hranic i jejich výrazný národopisný svéráz, který se v polovině 19. stal předmětem zájmu předních českých spisovatelů v čele s Boženou Němcovou a Karlem Jaromírem Erbenem, a jejich boj za stará privilegia, odňatá jim po bitvě na Bílé hoře. Jejich spor s vrchností se stal jakýmsi symbolem zápasu Čechů za staré právo a záhy našel své ztvárnění v díle Aloise Jiráska (Psohlavci 1883) i dalších autorů. Pokud jde o boje s nepřítelem pronikajícím do země, lze konstatovat, že v okolí Domažlic skutečně došlo ve středověku ke dvěma významným bitvám, ve kterých zvítězili Češi nad nepřátelským vpádem, poprvé roku 1040, kdy tu český kníže Břetislav porazil římského krále a pozdějšího císaře Jindřicha III, a roku 1431, kdy tu téměř bez boje zvítězili husité nad pátou, poslední křížovou výpravou proti husitským Čechům. Nepříliš daleko od Domažlic pak v době vlády Jiřího z Poděbrad došlo v letech 1467 a 1468 k méně významným potyčkám, při nichž bylo západočeskými stoupenci Jiřího z Poděbrad poraženo bavorské vojsko, tvořící součást křížové výpravy proti „husitskému králi“. Vzrušená fantazie obrozenců však k Domažlicím umísťovala i další vítězná vystoupení Čechů, v pramenech lokalizovaná jen matně a nepřesně, dokonce tu našla i dějiště údajného Zábajova vítězství oslavovaného falzem Rukopisu královédvorského.

K heroizaci krajiny u Domažlic významně přispěl František Palacký, který napsal ve svých dějinách, že „cestou zajisté k Domažlicům téměř všeliká vojska někdy z Němec do Čech táhnoucí vedena byla“. Palacký také dosti násilnou etymologií ztotožnil s Domažlicemi hrad Vogastisburg, u něhož v 7. století slovanský vládce Sámo porazil franského krále Dagoberta, a přes Domažlice například nechal táhnout roku 805 do Čech i jeden ze tří proudů vojska Karla Velikého. A tak neudíví, že Alois Vojtěch Šmilovský, když v novele Parnasie z roku 1874 líčí mocný dojem, který vyvolal u trojice českých poutníků pohled z vrcholku šumavské hory Ostrý k Domažlicím, připomíná jak tři výše zmíněné vítězné bitvy Čechů (1040, 1431, 1467), tak i vítězství Sámovo a Zábajovo. A nepřekvapí ani to, že prvá česká encyklopedie, Riegrův Slovník naučný, sugeruje čtenáři v hesle Domažlice (1862) místo věcné informace představu, že krajina kolem tohoto města „pokryta jest slavnými bojišti, na kterých německá vojska do Čech vpadlá za své brala“.²²

Česká vítězství nad Jindřichem III. a nad křížáky se objevují nejen v poezii Jana Erazima Wocela a Elišky Krásnohorské, ale vítězství v roce 1431 věnoval jednu ze svých básní i Karel Jaromír Erben. Domažlická krajina je také jako žádná jiná zastoupena ve výtvarné výzdobě Národního divadla. V salónku prezidentské lóže najdeme i Mařákův pohled na město Domažlice a ve foyeru připomínají hrdinskou minulost kraje hned dvě lunety Mikoláše Alše: První z nich – Stráž na pomezí – představuje odhodlanou dvojici pravěkých strážců hranic, druhá – Domažlice – evokuje stíny a přízraky padlých z dávného česko-německého bojiště.

V Pošumaví v té době získala velkou popularitu píseň domažlického poslance A. Steidla „Šumavan“ s charakteristickým refrémem „Ať to v Čechách jak chce chodí, Šumavan se

neodrodí“, nacionální rétorika pronikala i do písní spojených s jednotlivými pošumavskými obcemi, jako byla píseň „Na šumavské nivě“, jakási hymna obyvatel městečka Strážov, které svým jménem snad připomínalo strážní funkci jeho středověkých obyvatel na zemské stezce. Podle slov této písně Strážov „věrných Čechů kolébku, lůno udatných reků před nepřáteli střežil“ a podnes je osudem jeho obyvatel „být na stráži posud proti vlivům cizoty, jenž [!] by nás rád odrodil, odcizil a odhodil“. K výraznému významovému posunu došlo i v českém překladu či lépe zpracování známé písně německého šumavského rodáka Andree Hartauera Tief drin im Böhmwewald. Zatímco původní píseň je prosta nacionálních konotací, v českém textu autor vzpomíná, jak v dětství do své „vlasti české hleděl bezelstně“ a pozoroval, „jak větřík pohrává s českými pralesy“ a v závěrečné strofě slibuje: „Vážít a milovat tu naší českou vlast, / je nejkrásnější ctnost a nejmilejší slast.“²³

Z řady pohraničních vrcholů se přitom za táborového hnutí 60. let vyčlenil jeden, který nabyl přímo povahy mystického symbolu: nejvyšší vrchol Českého lesa Čerchov, vypínající se nad Domažlicemi. Kámen z této hory (ve skutečnosti ovšem pocházející z nedalekého lomu u Havlovic)²⁴ nesměl chybět v základech Národního divadla a vrch sám se záhy objevil i v poezii Elišky Krásnohorské. Při slavnostním převozu do Prahy byl kámen natřen červenou barvou, která podle dobového tisku měla být „známkou krve u Domažlic prolité“,²⁵ v Praze pak jej poslanec Škarda předal Sboru pro postavení Národního divadla se slovy: „Na severním úpatí velebné Šumavy, kde v starých dobách již vtírali se nepřátelé do milené naší vlasti, hrdě strmí do výše vrch Čerchov, který svědkem byl, kde Sámo porazil franckého krále Dagoberta, kde zvítězil Břetislav, kde chrabří Husité porazili hordy křižácké.“²⁶ A ve verších vlastenecké básničky se Čerchov proměnil přímo v živou bytost, v dravé zvíře střežící přechod přes českou hranici. Dokonce ještě roku 1924 se rodáku z Domažlicka Jindřichu Šimonu Baarovi v básni Čerchovu, tvořící po jejím zhudebnění Jindřichem Jindřichem oblíbenou součást repertoáru západočeských pěveckých sborů, jevila tato hora jako „mohyla reků, Slovanstva pilíř nejzápadnější, obětí oltář na věky věků“, držící stráž nad zemskou branou a dělící svou žulovou patou dva světy, český a německý.²⁷

Dobový romantismus umocněný nacionální myšlenkou heroizoval krajinu kolem Domažlic tak sugestivně, že u nezasvěceného čtenáře díla Boženy Němcové či Aloise Jiráska vznikala představa krajiny div ne velehorské, obrovského valu zanikajícího „v oblacích i ve tmách“.²⁸ Ostatně již obrozenský dramatik Jan Nepomuk Štěpánek ve hře Břetislav I., český Achilles, aneb vítězství u Domažlic“ (1813) představoval svou režijní poznámkou zdejší krajinu jako „vysoké hory, sem tam rozsedliny, jedna skála na druhé, takže vrchní do oblak se strmějí zdají“.²⁹ Při návštěvě Chodska museli být ovšem čtenáři Jiráskových Psohlavců rozčarováni, když tu hledali jako spisovatelka Tereza Nováková ponuré srázy alpského charakteru a našli spíše smavý kraj luk, kyprých polí, rybníčků a přívětivých kopců.³⁰

V době, kdy Tereza Nováková navštívila tuto krajinu, se již česká literatura a celá česká kultura přestávaly podřizovat úzce pojatému národnímu zájmu, tak jak to bylo příznačné pro 19. století. V moderní české literatuře už nebylo místa pro posvátná bojiště a pro horské hradby, na nichž se tříštil odpor útočníka. Podobné rekvizity doznávaly spíše v pracích autorů třetího řádu. Představa Šumavy a Českého lesa jako hranice nepřátelských světů se však začala stále více prosazovat v bavorském prostředí, kde až dosud chyběla. Již v roce 1908 vyzýval lokální list Waldmünchener Grenzbote k bojkotu nové rozhledny na Čerchově, postavené Klubem českých turistů, ve které viděl „baštu proti němectví“, postavenou Čechy „v ryze německém kraji“, vzdorověž, která „z hrdé výše shlíží dolů do znásilněných krajů německých, jakoby zároveň tvrdou svojí stavbou vzdorně a hrozivě ohlašovala nám Němcům v milé zemi bavorské sílu a moc českého národa“. Tyto nálady pak se dále rozvinuly po roce 1914 a našly zajímavý odraz mimo jiné v dodnes hraných slavnostních divadelních hrách o vítězstvích, jichž dosáhli místní Bavoři nad českými vetfelci za husitských válek, ale i v řadě dalších projevů lokální kultury.³¹

V české literatuře a publicistice se dnes už setkáme s bojovně nacionálními konotacemi jen výjimečně. Zůstala však Šumava tak, jak ji objevili romantičtí poutníci 19. století bez rozdílu národnosti, jak ji znali především Adalbert Stifter a Karel Klosterman, nádherná horská krajina lákající svým majestátním klidem a neporušeností své přírody. A tento obraz Šumavy žije dodnes, i když dílo obou zmíněných autorů již čte jen málokdo.

Poznámky:

- 1 Hana Librová, *Láska ke krajině?*, Brno 1988. Podle Hany Librové je odpor k horám dán antropologicky, zatímco obdiv k horské krajině je fenoménem kulturním.
- 2 Jan Martínek, *Zprávy o západních Čechách v latinském cestopisu z roku 1545*. *Minulostí Západočeského kraje IX*, 1972, s. 169.
- 3 Blíže viz Lubomír Lipták, *Tatry v slovenskom povedomí*. *Slovenský národopis* 49, 2001, s. 145–162.
- 4 Václav Rychtařík, *Základní kameny Národního divadla v Praze*. *ČNM, ř. hist, roč. 152*, 1983, s. 180–204.
- 5 Jaroslav Dostál, *Krkonoše*. Praha 1948, s. 29, 60.
- 6 Bohuslaus Balbinus, *Micellanea historica Regni Bohemiae, I/I*, Pragae 1679, s. 26–28 a *Mantissa ad Cap. X* (1680).
- 7 K Hostýnu viz zejména: Oldřich Králík, *Historická skutečnost a postupná mytizace mongolského vpádu na Moravu roku 1241*. Olomouc 1969. Miloslav Pojsl–Vladimír Hyhlík, *Svatý Hostýn*. Velehrad 1992. Bohumil Zlámal, *Dějiny Hostýna, Duchovní pastýř* 1983, č. 8, s. 132–136. Václav Flajšhans, *Zázrak hostýnský a báseň Jaroslav*. *ČCH* 38, 1932, s. 78–92.
- 8 K Radhošti viz zejména Bohumír Četyna, *Radhošť v minulosti a přítomnosti*, Nový Jičín 1966. František Horečka, *Knihy o památném Radhošti*. Praha 1931. Beneš Method Kulda, *Národní pohádky, pověsti, obyčeje a pověry*. Praha 1874. Vincenc Prasek, *Radhost, modla na Radhošti*. *Selský archiv* 7, 1908, s. 172–174. Antonín Okáč, *Národní slavnost na Radhošti v roce 1862*, *Vlastivědný věstník moravský* 12, 1957, s. 203–214.
- 9 K Řípu viz Václav Chaloupecký, *O Řípu*. Praha 1919. Bohumil Hlinka, *Spor o praotce Čecha*. Praha 1984. M. Hrušková, *Národní kulturní památka Říp*. Ústí nad Labem 1985. Václav Líbal–Anežka Birnbaumová (edd.), *Památná hora Říp*. Praha 1957. Jaroslav Macek – Jiří Čmuchař, *Řípa a jeho pokrokové tradice*, *Litoměřice 1968*. M. V. Kratochvíl, *Čechy krásné, Čechy mé*. Praha 1981. *Vlastivědný sborník Podřipsko* 4, 1994.
- 10 J. Hertl, *Blanická pověst, její zdroje a proměny*. *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka (dále jen SVVP)* 5, 1964, s. 121–154. Arnošt Kraus, *Blaník*. *Národopisný věstník československý* 1917, s. 113–128. Zdeňka Hledíková, *Ještě k počátkům blanické pověsti*. *Sborník Vlastivědných prací z Podblanicka* 21, 1979, s. 121–140. Vladimír Macura, *Blaník jako národní mýtus*. *SVPP* 33, 1992, s. 53–66. Viz i další příspěvky v tomto čísle sborníku, zvl. stati Jiřího Tywoniaka a Evy Procházkové.
- 11 Jaroslav Hašek, *Osudy dobrého vojáka Švejka, III/IV*, Praha 1962, s. 208.
- 12 Bedřich Slavík, *Písemnictví na Moravském Valašsku*. Olomouc 1947. Vladimír Kovářík, *Literární toulky Moravou*, Praha 1985, s. 169–211.
- 13 Václav Mайдl, *Šumava jako hráz i most*. In: Walter Koschmal–Marek Nekula–Joachim Rogall (red.), *Češi a Němci. Dějiny – kultura – politika*. Praha 2001, s. 377–381. Viz i Eduard Maur, *Poznámky k tradici a mýtu s odvěkým nepřítelem*. In: *Povědomí tradice v novodobé české literatuře (Doba Bedřicha Smetany)*, Praha, *Národní galerie* 1988, s. 334–345.
- 14 Překlad Karla Hrdiny. Viz *Kosmova kronika Česká*, Praha 1949, s. 15–16.
- 15 Aenea Silvio, *Historia Bohemica – Historie Česká*. Vyd. Dana Martínková, Alena Hadravová a Jiří Matl. Praha 1998, s. 9. K Aventinovi, jehož názory přejímá Bohuslav Balbín, viz Bohuslav Balbín, *Krásy a bohatství české země*. Vyd. Helena Businská, Praha 1986, s. 50.
- 16 *Tamtéž*, s. 50–51.
- 17 Jan Erazim Wocel, *Labyrint slávy*, Praha 1846, s. 230.
- 18 Jan Erazim Wocel, *Přemyslovci*, Praha 1839 (vyšlo 1838), báseň *Přemyslovci*.
- 19 G. L. Weisel, *Der Choden-Prozess*. *Panorama des Universums*, 15, 1848, 7, s. 65.
- 20 K tomu viz Ivan Honl, *Geografický pojem Všerubského mezihoří (Jeho vznik a vývoj)*. *Minulostí Plzeňska III*, 1960, s. 5–12 a Bernard Stallhofer, *Böhmerwald bez hranic – jméno krajiny v minulosti, přítomnosti a budoucnosti*. In: *Koschmal-Nekula-Rogall, Češi a Němci*, s. 381–387.
- 21 *Starší literaturu k této otázce, z níž vynikají práce J. Kramářka, V. Jílka a E. Felixe, shrnují v monografii Eduard Maur, Chodové – Historie a historická tradice*, Praha 1984.
- 22 Franz Palacky, *Geschichte von Böhmen, I*, Prag 1836, s. 79, 100, 283. *Slovník naučný*, 2, Praha 1861, s. 247 (heslo *Domažlice*).

- 23 O těchto otázkách pojednávám podrobněji ve statí Eduard Maur, Kozina a Lomikar v písňové tvorbě. In: Jindřich Dejmek–Josef Hanzal, České země a Československo v Evropě v XIX. a XX. století. Sborník prací k 65. narozeninám prof. dr. Roberta Kvačka, Praha 1997, s. 70–74. Zde uvedena i další literatura.
- 24 V. Rezníček, Základní, s. 197.
- 25 Národní listy VIII, 1868, č. 134 z 15. 5.
- 26 Národní pokrok I, 1868, č. 147 z 16. 5. V poněkud jiné verzi přinesly Škardův projev téhož dne Národní listy.
- 27 Jindřich Šimon Baar–Jan František Hruška–František Teplý, Chodská čítanka, Vyškov 1927, s. 298–300.
- 28 Tak ji charakterizoval A. Jirásek v předmluvě k Psohlavcům.
- 29 Blíže viz Eduard Maur, Zapomenutá literární zpracování nejstarší kapitoly z dějin Chodů. Minulost Západočeského kraje 13, 1987, s. 83–85.
- 30 Tereza Nováková, S poutnickou holí a brašnou. Praha 1930, s. 199–200.
- 31 O fenoménu naposledy psala Milada Krausová, Husitské války v historickém povědomí obyvatel česko-bavorského pohraničí. Domažlice 2000, s. 95 n., zde i přehled starší literatury, z níž je třeba uvést zejména práce Winfrieda Baumanna.

Zusammenfassung

Der Kult der Berge im tschechischen Nationalmythos

Die Betrachtung der Berglandschaft als einer schönen Landschaft hat sich im menschlichen Bewusstsein nur allmählich durchgesetzt. Eine volle Anerkennung fand sie eigentlich erst in der Zeit der Romantik. Die Romantik verknüpfte mit einigen Gebirgen und einzelnen Berggipfeln nicht nur das ästhetische Ideal, sondern auch eine weitere Bedeutung. Sie verwandelte sie in Nationalsymbole, schuf daraus Schauplätze des Nationalmythos. Bei der Entstehung des Ruhmes einzelner „Gedenkberge“ stand die Barockepoche und besonders das Phänomen der Wallfahrtsorte, bei denen die Anfänge der mythischen Überlieferung in manchen Fällen noch tiefer in die Vergangenheit zurückgehen. Der Autor zeigt dies am Beispiel von vier „Gedenkbergen“ – Říp (Georgsberg) und Blaník in Böhmen sowie Hostýn und Radhošť (Radhoscht) in Mähren. Der Nationalkult dieser Berge gewann im 19. Jahrhundert an besonderem Ausmaß, als er alle Kunstbereiche beeinflusste und in der Politik bedeutend zur Geltung kam (Volksversammlungen am Ende der 60er Jahre). Dieser Kult wurde im Fall Blaníks mit der Tradition des hl. Wenzel und mit der hussitischen Tradition verbunden, im Fall Říps mit den eigentlichen Anfängen des böhmischen Volkes und Staates, bei Hostýn mit der Tradition des Kampfes gegen die Tataren und bei Radhošť synkretisch mit der Verehrung der hl. Kyrill und Method sowie der slawischen Gottheit Radegast. Seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, als die tschechische Kultur begann, sich von dem einseitigen Diktat des nationalen Interesses zu befreien, begannen diese Kulte abzuschwächen und wurden einer kritischen Revision durch Historiker unterzogen. In der Literatur erschienen auch deren Persiflagen. Was ein ganzes Gebirge angeht, wurde im Nationalmythos eine außerordentliche Stellung dem Bergmassiv an der westlichen böhmisch-deutschen Grenze – dem Böhmerwald eingeräumt, der als ein Damm zwischen dem tschechischen und dem deutschen Element betrachtet wurde, an dem sich alle Angriffe äußerer Feinde zerschlugen. Eine besondere Aufmerksamkeit galt dabei der Stadt Domažlice (Taus) und dem nahen Berg Čerchov (Schwarzkopf).

Slovanští světcí a obrození. Kult jazyka mlčení v Čechách

PANAYOT KARAGYOZOV

Křesťanská svatost je osobitým zrcadlem světových dějin. V tomto smyslu je *Římský liturgický kalendář* katolickou reflexí světového vývoje a jeho nejvýstižnější historiografii,¹ zatímco národní křesťanské pantheony jsou její konkretizací. Světcí, na jedné straně zahrnutí do tohoto kalendáře, představují přínos daného národa pro křesťanství, avšak na straně druhé ukazují lokální pantheony skutečnou suverenitu státu, jeho stabilitu a vzájemné vztahy s příslušnou církví. Nepřítomnost světců stejného rodového původu v liturgických kalendářích nepřímou „prozrazuje“ bezstátnost daného národa.

Formování slovanského křesťanského pantheonu asynchronně, avšak typologicky přesně reprodukuje obecně křesťanský světecký korpus, vytvořený ještě před schizmatem v roce 1054. Současně s tím však poměrně pozdní christianizace a specifický *dějinný osud Slovanů*² způsobily světeckou rozmanitost jejich místních pantheonů.

Raně středověké slovanské kultury v českých zemích, Polsku, Bulharsku, Srbsku a Rusku napomáhají k vnitřnímu upevnění daného státu a jeho mezinárodnímu uznání křesťanskými centry a ostatními evangelizovanými národy. První národní slovanští mučedníci nebo apoštolům rovni světcí u Čechů, Bulharů, Rusů a Srbů mohou být označeni také jako *dynastičtí světcí*. Tito světcí dávají prvotní impuls dynastičnosti a státnosti, avšak samotný stát později podněcuje vyzdvižení svých poddaných na nebeský oltář. A to platí také opačně – když je státnost nepevná nebo zcela zničena, výrazně se snižuje, nebo zcela zastavuje, rovněž kanonizace místních dobrodinců. Provázanost mezi kanonizací a státností je hmataelnější u katolíků, avšak vyskytuje se – třeba i v menší míře – i u autokefálních pravoslavných církví a ekumenického patriarchátu v Cařihradě.

Tak například do trojího dělení Polska mezi Rusko, Rakousko a Prusko (1772, 1792 a 1795) Řím uznal jedenáct polských kultů, ale v letech 1767–1938 jen dva, přičemž ani uniat sv. Josafat Kuncewicz († 1623, kanonizován 1867), ani sv. Kliment Maria Hofbauer († 1820, kan. 1909; matka byla Češka, otec Němec) nebyli polského původu.

Podobnou tendenci je možné pozorovat i v skomírající české státnosti. Po prvním kultu potvrzeném papežskou sankcí z roku 1204 – kultu sv. Prokopa – není až do roku 1729 vyzdvižen na nebeský oltář ani jeden Čech.³ Paradoxem je, že nevídaný rozkvět české státnosti a kulminující světské a církevní soužití v době vlády Karla IV. (1346–1378) nena-pomohly kanonizaci ani jednoho etnického Čecha! Ve sféře svatosti se Karel IV. ukazuje spíše jako císař Svaté říše římské, než jako český král, který místo toho, aby se věnoval rozmnožení lokální, české svatosti, upřednostňuje v Praze shromažďování relikvií světců z různých období i regionů křesťanského světa.⁴

Jednotlivé slovanské národy ztrácejí svoji státní nezávislost v různých obdobích,⁵ avšak pokusy o její znovuzřízení podnikají přibližně současně. Na rozdíl od antropocentrické evropské renesance je slovanské obrození – v řadě vztahů renesanci opakující – výhradně etnocentrické.⁶ Jedním z prvků etnocentrické slovanské ideologie je náboženství a zvláště pak instituce světců. Využití svatosti je však podřízeno základním národním prioritám a je předurčeno náboženským a konfesním status quo v konkrétních slovanských oblastech.

U jižních Slovanů je svatost postavena proti tureckému islámu a řeckému fanariotství. Kulty, jež jsou funkční v obrození, se váží k mučedníkům islámu, ke kanonizovaným mo-

narchům a zvláště pak ke světcům-buditelům a osvětovým pracovníkům. V druhé polovině 19. století jsou bulharské světské kalendáře doplňovány vedle již schválených světců také jmény zahynulých v ozbrojených střetech s porobiteli křesťanů.⁷ U Srbů je výjimečně silné využití kosovského mýtu.

Pro Poláky, kteří nepotřebují obrození jazyka, literatury ani víry, je hlavním cílem po celé 19. století územní sjednocení vlasti a znovuzřízení politické nezávislosti. V poemě „Konrad Wallenrod“ A. Mickiewicz přeměňuje v litevsko-polský mýtus prozření italského politologa Niccola Machiavelliho o dvou typech boje: *slabého – lišky* a *silného – lva*. V třetí části „Dziadů“ však básník-prorok převádí taktiku *lišky – Konrada Wallenroda* v otevřený ozbrojený boj Gustava přerozeného v Konrada, proti kterému je postavena klidná pokora kněze Petra. Základním mýtem polského romantismu však je mýtus rozervaného „Polska jako Ježíše národů“. Tento mýtus vstupuje do určitého vzájemného působení se svatostanislavskou legendou, podle níž na 72 kusů roztrhané tělo sv. Stanislava († 1079), chráněného orly (polský znak), opět srostlo. Kult sv. Stanislava se transformoval od protimonarchistického⁸ ve státoporný, dosahuje svého apogea v období romantismu. Smíšený s mesianismem hraje úlohu pasivní (nepodníčené k činu), avšak *podněcující analogie*.

Situace u Čechů v dobách předobrozeneckých i v obrození samotném je dosti odlišná. Na rozdíl od jihoslovanských národů a Poláků, kteří vyznávají jednu víru, jsou Češi konfesně rozděleni. Další českou zvláštností je, že od vytvoření Svaté říše římské roku 962 až do roku 1993 český národ i jeho stát politicky fungoval v mnohonárodnostních a mnohostátních politických útvarech. Avšak – jak na této konferenci zdůraznil Jan Rychlík – bitva na Bílé Hoře (1620) z formálního hlediska nezměnila specifickou českou státnost, ale předpověděla změnu ideologického paradigmatu. Během násilné protireformace, která začíná roku 1627 a která stanovuje katolický monopolismus,⁹ velká část světské i duchovní inteligence emigruje, jiná je vyvražděna a třetí konvertuje ke katolicismu a kolaboruje s habsburskými porobiteli. To základní, co spojuje Čechy katolíky s nekatolíky, Čechy emigranty s těmi, kteří neemigrovali, českou aristokracii s prostým lidem, žijící Čechy s předky a dějinami atd., je jazyk. Pobělohorské omezení češtiny jako jazyka nižší společenské vrstvy a venkova předznamenávalo blížící se plnou asimilaci Čechů. Proto je tedy jazyk základním kamenem českého národního obrození, a proto jsou na jeho obranu přizváni také světci.

Již na úsvitu své státnosti formují Češi nepočtený, avšak výjimečně funkční národní panteon. Jeho základ je tvořen trojicí českých mučedníků (sv. Ludmila, sv. Václav a sv. Vojtěch) a jedním poustevníkem (sv. Prokop), který optimálně vyjadřuje dynamické vnitřně-české a evropské dominanty.

Život a mučednický skon sv. Ludmily († 921) spadá přibližně do stejné doby jako národně-centrické tendence, které byly započaty po smrti Karla Velikého (843), následkem čehož se v západní a střední Evropě konstituují řada národů a států. V tomto smyslu zdůrazňuje posmrtný kult sv. Ludmily novou českou křesťanskou existenci mladého státu.

Avšak již o několik desetiletí později Češi zjišťují, že jejich stát se nachází skutečně mezi Římem a Konstantinopolí, ale od obou měst je příliš vzdálen, a že jejich historický osud je nerozlučně spjat se sousedními Němci. Státník a křesťanský kníže Václav to rychle pochopí a nastupuje cestu česko-německé mírové koexistence. Sv. Václav († 929/935) je prohlášen patronem a ochráncem českého státu a jeho nepsaný zákon mírového soužití Čechů a Němců mlčky doprovází rozkvet a prosperitu jeho krajanů.

Na rozdíl od sv. Ludmily a sv. Václava, kteří představují nový národní typ světce,¹⁰ rozšiřuje třetí český světec, sv. Vojtěch († 997), územně-ideologické parametry česko-německého křesťanského soužití, přičemž mu připojuje eurokřesťanský rozměr.¹¹ Ale když se stává zřejmým, že kosmopolitní křesťanství je jen ideál zakrývající čistě národní zájmy, prolašují Češi sv. Prokopa († 1053) za obhájce cyrilometodějského odkazu a ochránce

Čechů před Němci. I přes nejednoznačný vztah katolické církve k dílu svatých bratří Cyri-la a Metoděje je jejich český kult trvalý a platný.

Posledním českým středověkým kultem je sv. Hedvika Slezská († 1243, kan. 1276, 1680, 1706), která představuje – i když je z hlediska územního, národnostního i jazyko-vého okrajová – sestupný vztah mezi elitou a nižšími společenskými vrstvami středověké (české) society. Poněkud s předstihem připomeňme jen to, že středověký základ českého křesťanského panteonu pak završuje dvojice světců Jana Nepomuckého a Jana Sarkandra a ochránkyň české rodiny Zdislava z Lemberka († 1252, prohlášena za blahoslavenou 1907, kan. 1995). Takto tito nepočtení, avšak velmi funkční světci českého křesťanského pantheonu optimálně odrážejí místní pozemskou realitu.

Absurdní z dnešního, ale zcela logicky ze středověkého pohledu, je zvláštností to, že vraždami v rámci rodu a následnými kanonizacemi sv. Ludmily a sv. Václava z rodu Přemyslovců, se potvrzuje charismatická i státní kontinuita této dynastie, avšak masovým vy-vražděním posledního s nimi soupeřícího rodu – rodu Slavníkovců – a vypuzením jejich příbuzného sv. Vojtěcha z českých zemí, si Přemyslovci současně zajistili jednodušost a eurokřesťanský charakter Českého knížectví.

Společné, co spojuje světce středověkého českého panteonu, je jazyk! V životech Lud-mily, Václava, Vojtěcha (a v menší míře) i Prokopa jsou akcentovány slovanský/český ja-zyk, slovanské knihy a slovanská liturgie. S češtinou je rovněž nerozlučně spjat nesporný český mučedník a neuznaný světec mistr Jan Hus, jehož život a dílo propojuje český stře-dověk s evropskou renesancí.

Úcta ke světcům dosahuje v českých zemích apogea v době Karla IV. Náboženská ne-snášenlivost a mnoho válek následkem papežských schizmat, husitství a reformace silně oslabují veřejnou oslavu světců. Tato tendence se mění až během 17. století. V průběhu baroka se sestavují po celé Evropě martyrologia s národními světci. I když je český stře-dověký panteon „zakonzervován“ na celá čtyři staletí, pokus o jeho obnovení, rehabilitaci a rozšíření provádí až český jezuita Bohuslav Balbín, který v roce 1682 soustřeďuje do hagiografického sborníku *Bohemia sancta*¹² církevně přiznanou i potencionální českou svatost. Balbín sice provádí rehabilitaci českého středověkého panteonu, ale ta nabírá sku-tečnou rychlost až po Tolerančním patentu Josefa II. (1780) a vrcholu dosahuje počátkem 20. století, kdy se pieta k českým středověkým světcům setkává s úctou k Janu Husovi, Jeronýmu Pražskému a ostatním z různých příčin nekanonizovaným českým mučedníkům.¹³

Populární je domněnka, že v tzv. období „temna“ hráli jezuité nejen protireformační, ale rovněž i protičeskou roli. Často (a přehnaně) se zdůrazňuje odsouzené dílo jezu-ity Antonína Koniáše, avšak zamlčuje se anebo podceňuje podíl jezuitů na záchraně a za-chování českého jazyka. Společným v tomto protikladu se stává to, že i ničení, i tvoření se prováděly přehnaně *po jezuitsku*. K bližšímu vyjasnění tohoto pohledu může sloužit vztah k svatosti a jazyku v době baroka a obrození v českých zemích.

Základní, jazykový směr českého obrození začíná již *barokním slavismem* a svým způ-sobem se proplétá i do habsburského státního programu rekatolizace, který předpokládal návrat k předhusitským duchovním tradicím.¹⁴ Na jedné straně je retrospektivní rehabilita-ce českého středověkého panteonu pro katolickou církev v Habsburské monarchii přijatel-ná z toho důvodu, že vzniká prakticky již před schizmatem roku 1054, ale na druhé straně není pro katolíky přijatelný jeho silný důraz na slovanskou liturgii, který konotuje jazykové požadavky husitství a reformace. Východiskem z tohoto protikladu může být vynechání bohoslužebné funkce češtiny. Anebo může být čeština stanovena jako prostředek komuni-kace, ale pouze za předpokladu jejího plného deideologizování v minulosti, přítomnosti i budoucnosti! Tak byla vytvořena jazyková situace „jak mlčky hovořit nebo mluvíce ml-čet?“, jejíž ideologickou personifikací se stali Jan Nepomucký (+1393) a jeho „dvojník“ Jan Sarkander (†1620).

České obrození se sjednocuje kolem hodnoty *Jeden jazyk naše heslo bud'*. Jazykový směr slovanského obrození je nejsilnější u Čechů a „ne náhodou ještě ve století 19. byli Češi nazýváni „filologickým“ národem.¹⁵ Ale ve stejné době konstatuje Adam Mickiewicz českou jazykovou „nedostatečnost“, přičemž dodává: „liczba dzieł ogłoszonych przez Czechów jest ogromna. Niewątpliwie napisali oni więcej niż Polacy, Rosjanie, Serbowie, niż wszystkie ludy słowiańskie razem wzięte. A jednak jest to literatura osobliwa, nie ma ona żadnej mocy samoistniej. (...) Dla Czechów narodowość leżała w ich plemieniu, w ich języku; zasadą jej było nie słowo właściwe, ale język, jako narzędzie tylko, środek wypowiedzenia myśli, a nie jako tworciciel myśli. Chcieli bronić narodowości Ustawami, zarządzeniami, siłą; nie rozumieli, że mowa przetrwać tylko swą wewnętrzną mocą może...“.¹⁶ Nekompromisní politický a ideologický nátlak Habsburků na Čechy na dlouhou dobu zastavil plnohodnotné užívání a rozvoj češtiny. Ne náhodou sestavitel sborníku *Bohemia sancta* a spisu *Obrana jazyka slovanského, zvláště pak českého* (1672) Bohuslav Balbín vybírá jako svoji hodnotu „In silentio et spe fortitudo mea“ (V mlčení a naději skládám svou sílu.) a Jan Kollár se obrací k potomkům s omluvou: „Nesuďte o nás podle toho, co jsme řekli, ale podle toho, co jsme si dovolili říci.“ Proto tedy na dlouhou dobu (a v různých obdobích) vyjadřoval sílu Čechů jazyk mlčení. Ostatně například jazyk Švejka je osobitou modifikací jazyka mlčení, ale připomeňme při této příležitosti, že v předvečer první světové války je Haškův nadporučík Lukáš vykreslen jako obojživelník, který „Mluvil německy ve společnosti, psal německy, četl české knížky, a když vyučoval ve škole jednorozhodných dobrovolníků, samých Čechů, říkal jim důvěrně: „Buďme Češi, ale nemusí o tom nikdo vědět. Já jsem taky Čech.“ Považoval češtví za jakousi tajnou organizaci, které je lépe zdaleka se vyhnout.“¹⁷ Koncem 20. století o. Jindřich Zd. Charouz zdůrazňuje specifika české verbální komunikace, přičemž život bl. Jana Sarkandera nazval jako *Hlas v mlčení*.¹⁸

Formování, význam a církevní přiznání kultu svatého Jana Nepomuckého je vhodným zápisem do složité společenské situace v českých zemích koncem 17. a na počátku 18. století.

Na rozdíl od humanismu, který využívá antické mýty a symboly k vyzdvižení skutečnosti, mýtizuje baroko přítomnost.¹⁹ Patina času a ironie osudu mýtizovaly a mystifikovaly²⁰ středověkého mučedníka Jana Nepomuckého, a tak církvi a Habsburkům nezbylo nic jiného, než jej přetvořit v symbol a nad hlavu mu dát barokní aureolu.²¹ Avšak stejně tak, jako je jednou z hlavních funkcí světců sloužit za příklad hodný následování, získává nejen základní kanonizační motiv, ale i nejmenší podrobnosti ze života světce později pro věřící sugestivní význam.

Johan z Pomuku není „čistým“ Čechem, ale pochází z německo-české rodiny. Tyto okolnosti využívá habsburská ideologie, snažící se po celá desetiletí zaměnit slovanský národně-jazykový patriotismus za patriotismus nábožensko-územní – to znamená, že důležitější není to, kdo jsi z hlediska národnosti, ale to, jestli jsi pevný katolík a loajální poddaný říše.²² I tak byl však poloviční český původ Jana Nepomuckého českými katolíky vítán. Ti se opírali o skutečnost, že Jan Nepomucký je Čech a že hovořil česky.

Johan z Nepomuku je chronologicky vzato přibližným vrstevníkem Jana Husa. Skutečnost, že oba žili prakticky ve stejnou dobu v Praze, přesvědčuje o tom, že v Čechách koncem 15. století zdaleka ne všichni byli heretiky. Ve srovnání s Husem, který je „mluvčím českého národa“²³ a který – kromě toho, že byl skvělým řečníkem – zanechal i bohatý literární odkaz, mezi nímž je také traktát o českém pravopise, je notář a zpovědník Nepomucký jen obyčejným státně-náboženským *čtenářem a posluchačem*. Ostatně dokumenty, které ověřoval, a zpovědi (zejména královniny), které vyslechl, s jistotou nebyly v češtině. Popularizace jeho obrazu – a po uznání kultu i jeho vizuální rozšíření prostřednictvím soch, obrazů i literárních životů světce – musí být příměrem pro zpodobnění dobrého Čecha - katolíka, který je povinen loajálně a beze slov splnit udělenou mu práci.

Nedlouho před Nepomuckého umučením byli protizákonně a bezdůvodně obviněni dva katoličtí kněží a světským soudem v Praze popraveni, ale i tak nebyli tito dva církevně prohlášeni za mučedníky. Nepomuckého mučednictví není proto výsledkem obyčejného konfliktu mezi duchovenstvem a světskou mocí, ale vzniká za osobní účasti krále-schizmatika Václava IV. To znamená, že Nepomuckého kanonizace je opětovným pranýřováním Václava IV. a aktuálním varováním z Vatikánu Habsburkům, kteří „zestátňují“ a sekularizují majetky katolické církve v Rakousku.²⁴

Od dob mučednické smrti Jana Nepomuckého roku 1393 až do začátku procesu jeho prohlášení za blahoslaveného uplynulo mnoho času. Je zcela přirozené, že neexistují žádní živí svědci ani Nepomuckého umučení, ani jeho raných zázraků, avšak písemné svědectví arcibiskupa Jana z Jenštejna je nalezeno ve vatikánských archivech až po kanonizaci. Po roce 1534 je procedura kanonizování již dosti přísná a striktní a v konkrétním případě se může uskutečnit pouze na základě *via per cult* tj. „existujícího od pradávna kultu“. To sice může vést ke známým komplikacím,²⁵ ale rovněž se vyvaruje hledání a potvrzování řady podrobností.

Vzhledem k tomu, že byl Jan Nepomucký vržen polomrtvý (v průběhu času se ukázalo, že byl již zcela bez života) z Karlova mostu, stává se *most* v důsledku této události jedním z jeho světeckých atributů. V širším kontextu pak most symbolizuje vztah mezi středověkem (když světec odchází na věčnost) a barokem (když jsou prováděny pokusy o jeho prohlášení za blahoslaveného), a tak se tímto způsobem vynechává a ignoruje epocha „heretické renesance“. Most a tekoucí voda (která se vlévá do větší řeky a ta pak do ohromného moře) v tomto smyslu spojují lokální středověkou svatost se svatostí obecně křesťanskou.

V neposlední řadě má kanonizace Jana Nepomuckého pro české katolíky i evropský rozměr. Souběžně s převládajícími etnocentrickými a slavocentrickými tendencemi protínají obrozeneckou dobu i tendence eurocentrické. Slovanský obrozenecký europeismus má jak světsko-osvětovou, tak i religiózní orientaci. Prohlášení za blahoslaveného a následující kanonizace Jana Nepomuckého jsou pro tento „návrat do Evropy“ příhodné i proto, že české dějiny již mají podobnou analogii. Svatý Vojtěch, který je po veřejném konfliktu s vyšší světskou mocí vyhnán z českého knížectví, je využit po své kanonizaci jako spojení mezi svými krajany a eurokřesťanstvím. V kontextu obrození kanonizace středověkého mučedníka a barokního světce Jana Nepomuckého obrodily dobré katolické renomé Čechů v katolické Evropě, která po dlouhou dobu považovala všechny Čechy za heretiky.²⁶ A tak jako je smrt svatého Vojtěcha *vykoupením* českého pohanství a dvojí víry, je mučednictví sv. Jana Nepomuckého osobitým *vykoupením* českého kacífství.

Idea církevně oslavit Jana Nepomuckého prochází různými fázemi a přeměnami. Nejdříve však bylo zapotřebí, aby byl kanonizován Václavem Hájkem mylně uváděný Nepomuckého „dvojník“, kterého ve Vltavě v roce 1383 utopil král Václav IV. kvůli uchování zpovědního tajemství, a nikoliv o deset let později zavražděný generální vikář, který potvrdil proti královské vůli volbu opata Kladrubského kláštera. Jako hlavní motiv prohlášení za blahoslaveného je vyzdvihováno mučednictví, které přišlo následkem Nepomuckého odporu proti světské moci. Avšak s kanonizací Tomáše Becketta († 1170, kan. 1172), Stanislava ze Szczepanova († 1079, kan. 1253) a jiných podobných středověkých mučedníků světské moci je plán pro martyria tohoto typu „přeplněn“, ale kromě toho si církev nepřeje a není pro ni žádoucí postavit se proti vládnoucí moci. Je zřejmé, že církev nepotřebovala jen „čistého“ mučedníka – ochránce zpovědního tajemství, ale rovněž – i když známé a plně dokumentované – mučednictví Jana Sarkandra, jehož proces prohlášení za blahoslaveného začíná teprve v roce 1715, ale zakončen je v roce 1860 (kanonizován je papežem Janem Pavlem II. v roce 1995). Katolická církev a vídeňskému dvoru byl potřebný konkrétní světec pro konkrétní účel a definitivní volba padá právě na Jana Nepomuckého, přičemž při

exhumaci jeho tělesných ostatků v roce 1719 se dochází k závěru, že se po 326 letech po jeho mučednické smrti zachoval jeho „jazyk“. A tak jakoby „od pradávna“ existovala legenda, že zpovědník královny Jan Nepomucký byl umučen králem, který chtěl zjistit královnina manželská „tajemství“. Zachovaný „jazyk“ se automaticky změnil v relikvii – symbol zpovědního mlčení, ale jeho vlastník je prohlášen za blahoslaveného až v roce 1721 a kanonizován v roce 1729 jako patron zpovědního tajemství. V kontextu habsburského absolutismu (a později i při jiných příležitostech) se tak povyšuje na kult nejen zpovědní tajemství, ale mlčení obecně.

Tak v sobě české národní obrození obsahuje dva odporující si (a možná i vzájemně se doplňující) jazykové paradoxy: českou řeč, která se zachovala i přes množství spálených českých knih i upálení Jana Husa a ztvrdlý a nehnijící „jazyk“ mlčení sv. Jana Nepomuckého.

Podle podobnosti virtuálně srostlého těla svatého Stanislava ze Szczepanova, které bylo před tím rozčleněno, se také „jazyk“ Jana Nepomuckého přeměňuje v symbol a v *podněcující analogii*. Relikvie je vystavena k veřejnému uctívání a v průběhu 137 let „jazyk“ políbilo bezmála na sedm milionů věřících.²⁷ Ironií osudu zůstává, že se tyto zbožní lidé neklaněli a neuctívali jazyk českého slova, ale „jazyk“ svého mlčení...

I přes peripetie, které provázely kanonizaci sv. Jana Nepomuckého, se jeho kult stává nejrozšířenějším českým kultem jak v českých zemích, tak i v cizině. Za hranicemi českých zemí je sv. Jan Nepomucký populární jako patron mostů!

Jezuité, kteří věnovali církevnímu uznání kultů svatých dosti úsilí, přijímají sv. Jana Nepomuckého za svého patrona. Proto, ale nejen proto, je svatý Jan Nepomucký nazýván „jezuitský světec“. Tato přezdívka tak zůstává i po roce 1961, kdy se jej jezuité oficiálně vzdávají, a dokonce je odstraněn i z jejich liturgického kalendáře. Od svého prohlášení za blahoslaveného až dodnes je svatý Jan Nepomucký považován za symbol mlčení – mlčení jednotlivých lidí, skupiny lidí, celého národa... Kult mlčení se stává prostředkem pozemského neporušení a nebeské spásy a neustále se zakořeňuje do vědomí celé řady generací. Takové konotace vyvolával v průběhu „normalizace“ i *Světec na mostě* (1978), stejnojmenný román Jiřího Šotoly.²⁸

V roce 1973 vědecký výzkum prokázal, že uchovaná organická tkáň v lebce patrona zpovědního tajemství není jeho jazyk, ale zbytek mozkové tkáně. Při té příležitosti tehdejší primas České katolické církve kardinál František Tomášek prohlásil, že to „nejen nesnižuje, ba právě naopak ještě zvětšuje význam této relikvie, neboť jazyk je podřízen lidskému mozku“...

Karel Havlíček Borovský, aniž by věděl o tomto rozluštění, uvádí do souvislosti v polovině 19. století vztah mezi českým jazykem a „jazykem“ svatého Jana Nepomuckého v epigramu *Česká modlitba* takto:

*Svatý Jene z Nepomuku,
drž nad námi svoji ruku,
ať nám Bůh dá, co dal tobě,
by náš jazyk neshnil v hrobě!*

Poznámky:

- 1 Karagiozov, Panajot. *Slavjanskite svetci v Calendarium Romanum generale ot 1970 g.* In: *Pragensia ad tempora nostra*, Praha 1998, s. 316–319.
- 2 Poprvé tento termín uvádí A. Mickiewicz v *Přednáškách ze slovanských literatur* na Collège de France (1840–1844). Polský básník rozlišuje nezávislý a nesouběžný rozvoj jednotlivých slovanských národů od jejich *obecně dějinného osudu*, který je vyjádřen jejich pádem pod cizí politickou, jazykovou a náboženskou nadvládou.

- 3 Kanonizace sv. Hedviky Slezské († 1243, beat. 1267) – iniciovaná již králem Přemyslem Otakarem II., avšak dovršená až po intervenci polského krále Jana Sobieského v roce 1680 – se může jen stěží považovat za český kult v striktně národním smyslu.
- 4 Soutředěním ostatků světců v Praze se snažil Karel IV. přeměnit středoevropské město ve skutečnou říšskou metropoli, ve zvláštní Řím, kde se v poutnictví scházejí věřící z celé říše. Karel IV. zavádí rovněž „Den svatosti“, kdy byly světecké relikvie slavnostně vystavovány na Karlově náměstí v Praze. Kadlec, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin*, Řím 1987, s. 189.
- 5 Jako osudové pro Slovanů se ukázaly být roky 1389, 1396, 1620, 1795, 1917, 1944/5.
- 6 Prvky obrozeneckého etnocentrismu jsou filologismus, historismus, folklorismus, slavismus, mesianismus, snahy o mystifikace a jiné.
- 7 Viz: Stojanov, Manju. *Balgarskite svetci i mächenici ot epohata na turskoto vladičestvo*. In: *Cärkvata i säpřotivata na bälgarskija narod sreštu osmanskoto igo*, Sofija, 1981, s. 164–174.
- 8 Rozčlenění sv. Stanislava je uskutečněno na příkaz krále Boleslava Smělého. Různou převahu dvou základních svatostanislavských legend během příslušných historických období představují Zygmunt Sulowski a Zygmunt Wiktorzak. *Stanisław ze Szczepanowa*. In: *Nasi święci*, Poznań 1995, s. 515–530.
- 9 Mezi lety 1627 a Tolerančním patentem Josefa II. roku 1780 je jedinou dovolenou konfesí v českých zemích pod habsburskou vládou katolictví.
- 10 Viktorka, Viktor: *K hagiografickému kontextu vojtěšských legend*, in: *Sv. Vojtěch v české a polské literatuře a umění*, Opava 1999, s. 54
- 11 Viz: Karagjozov, Panajot. *Sv. Vojtěch v konteksta na istorijata, češkija christijanski panteon i geopolitikata*. In: *Njakogašnite slavjani dnes*, Sofija, 1997, s. 35–45. Polský překlad: *Święty Wojciech w kontekście historii, chrześcijańskiego panteonu Czechów i geopolityki*, Przegląd Powszechny, Warszawa 1998, s. 64–71.
- 12 První seriózní pokus sebrat v jedné knize české světce uskutečňuje Jiří Bartold Pontan v roce 1608, kdy ve Frankfurtu vydává sbírku *Bohemia pia*. V roce 1659 sestavuje Albrecht Hanovský *Vestigium Bohemiae piae*. Uvedené sborníky zřejmě používal – i když je podrobil kritice – sám B. Balbín při sestavování sborníku *Bohemia sancta (Svatí Češi, 1652)*. Český jezuita nejen sbírá, ale i klasifikuje české světce a blahoslavené, přičemž používá rovněž řadu cizích hagiografických pramenů i metodologii (především podle knihy *Bavaria sancta, 1615–1628*). B. Balbín rozdělil *svaté Čechy* do tří skupin. Do první skupiny zahrnuje české patrony a světce, kteří se těší souhlasu svatého stolce, přičemž někteří z nich jsou kanonizováni papežem. Zde jsou sv. Ludmila, sv. Václav, sv. Vojtěch, sv. Prokop a jiní. Společně s těmito Čechy je v této skupině přítomna i řada světců, kteří sice nejsou etnickými Čechy, avšak jsou v českých zemích uznáváni (sv. Vít, sv. Zikmund, sv. Leopold Bamberšský aj.). Do této kategorie jsou zařazeni i sv. Cyril a Metoděj a také teprve v roce 1989 kanonizovaná sv. Anežka Česká. V druhé skupině jsou soustředěni svatí Češi, jimž se v českých zemích tradičně věnuje úcta (zde se nachází Jan Nepomucký), ale kteří nejsou Římem oficiálně kanonizováni nebo prohlášeni za blahoslavené. V třetí skupině se nacházejí Češi, kteří zemřeli za pravou katolickou vírou rukou pohanů nebo kacířů, ale kteří nejsou církevně prohlášeni za svaté. Je pochopitelné, že jádro této kategorie představují katolíci padlí v době husitského hnutí a reformace. Zde je i v roce 1995 kanonizovaný Jan Sarkander. V samostatné části v hagiografickém sborníku B. Balbína jsou zahrnuti rovněž v pravdě zemřelí zpovědníci stejně jako kněží, kteří zahynuli v dobách morových epidemií (povětšinou jezuité).
- 13 Naproti tomu Jan Hus, Jeroným Pražský a další nekatolíci – kvůli tomu, že protestanti nepřiznávají instituci světce – nejsou formálně uznáni za svaté a jsou *kanonizováni* českým národním vědomím.
- 14 Močalova, V.V.: *Českaja literatura*, in: *Istorija literatur zapadnyh i južnyh slavjan*, Moskva 1997, díl I., s. 667–670.
- 15 Jen v období let 1775–1825 vydali Češi 28 gramatik, 28 poučení o jazyku a 14 slovníků (Kočí, Josef: *České národní obrození*, Praha 1978, s. 113).
- 16 Mickiewicz, Adam: *Dzieła*, Warszawa 1955, t. VIII, s. 47–48.
- 17 Hašek, Jaroslav: *Osudy dobrého vojáka Švejka*, Praha 1967, s. 167.
- 18 *Kněz a mučedník Jan Sarkander*, Olomouc 1994, s. 6.
- 19 Wollman, Frank: *Slovanství v jazykově literárním obrození u Slovanů*, Praha 1958, s. 27.
- 20 S postupem času se tento mučedník stává z Němce Čechem, z Johana Jan, z Pomuka Nepomucký. Kronikář Václav Hájek rozdvouje osobnost světce, přičemž uvádí jeho stejnojmenného dvojníka, který byl králem utopen o deset let dříve. Z politické oběti světské moci je Nepomuk přetvořen v mučedníka zpovědního tajemství.
- 21 Ze všech svatých katolické církve je pouze sv. Jan Nepomucký zobrazován s aureolou s pěti hvězdičkami.
- 22 Německo-český původ sv. Klimenta Maria Hofbauera je „rozmetán“ v jeho religiózně-teritoriálním působení a vídeňském centrismu.

- 23 Pekař, Josef: *Tři kapitoly z boje o sv. Jana Nepomuckého*, in: *Postavy a problémy českých dějin*, Praha 1990, s. 237.
- 24 Kadlec, Jaroslav: *Dějiny katolické církve*, Olomouc, sv. III., s. 420.
- 25 Na prohlášení za blahoslavené Jana Nepomuka a Jana Sarkandra má velký podíl i nejvytříbenější znalec a teoretik kanonizace Prosper Lambertini (budoucí papež Benedikt XIV.), který vyslovuje řadu poznámek a nesouhlasů.
- 26 Pekař, Josef: *Tři kapitoly z boje o sv. Jana Nepomuckého*, in: *Postavy a problémy českých dějin*, Praha 1990, s. 236.
- 27 Vlček, Emanuel: *Osudy českých patronů*, Praha 1995, s. 273.
- 28 O podobné sugesce se snaží i předcházející román *Tovaryštvo Ježíšovo* (1969).

Резюме

В контексте взаимообусловленности между состоянием государственности отдельновзятого народа и возможностью канонизации национальных праведников в статье рассматривается процесс формирования пантеона чешских святых. Особое внимание уделяется «консервации» пантеона чешских святых после решающей битвы на Белой горе (1620) и попыткам его «реабилитации» и пополнения в эпоху Барокко и Возрождения.

Центральное место уделено специфически чешской вербальной коммуникации во времена Габсбургского владычества и формированию культа языка молчания, символом которого стал патрон исповедной тайны св. Ян Непомуцкий († 1393, кан. 1729).

Словенске идеје у мистификацијама фолклора 19. века

ДЕЈАН АЈДАЧИЋ

У словенским културама током романтизма паралелно су се развијале идеје националног буђења и процес наднационалног идентификовања кроз јачање идеја о словенској узајамности. Откривање блискости народних књижевности и веровања словенских народа представљало је једно од упоришта њиховог приближавања. Проширивање интереса за усмену баштину других Словена одражавало се у појави превода, вести о новим збиркама и студија. Поред изворног фолклора, као грађе за проучавање митологије словенских народа, појавиле су се у 19. веку и мистификације фолклора, засноване на неизворним, измишљеним цртама митолошких бића, јунака и догађаја. Ова појава понајвише се огледа у рукописима које је тобоже открио Чех Ханка, у збирци Милоја Милојевића, у стиховима српског гуслара Дивјановића у књигама Петрановића, радовима Белоруса Шпилевског (Древљанског), записима Руса Сахарова, Хрвата Луке Илића, бугарског учитеља Јована Гологанова, који је обманувши Стефана Верковића, обмануо и део европских слависта тобожњим открићима ведских старина налазе се, узгред, и неки елементи који упућују на прасловенско заједништво.

Славнофилске, палеобалканске, индоевропске и друге културно или надетнички централиране идеје у мистификацијама фолклора у своје време нису биле у жижи испитивања ових творевина насталих мимо усменог преношења. Само питање наднационалног централирања мистификација неоспорно има и културно-историјске и теоријске аспекте.

Мистификатори који измишљају фолклорне црте митолошких бића ради истицања идеје словенске блискости користе неколико стратегија. *Присвајањем туђе* се митолошки, ритуални, лексички, ономастички, поетички и други елементи неке друге словенске традиције укључују у тобоже фолклорне записе свог народа. На пример, преузимају се имена људи или митолошких бића, преузимају се њихови атрибути и поступци из других словенских традиција или обредни поступци, поетичка средства. Поред присвајања инословенских елемената могу бити у *словенском духу измишљена или преобразена* имена, својства, обреди и др. Такве симулације најчешће се јављају приликом измишљања бића која одуховљавају силе природе, оличавају морална начела или славе прапретке. Алгоритички се дограђују особине бића или појава и заокружује пантеон, чиме се сугеришу древност и целовитост митолошког система Словена.

Уношењем “старих” словенских елемената, аутори мистификација су постигли истовремено више циљева. Најпре су своју националну културу укључили у наднационалну, словенску породицу. При томе, они се, најчешће, ослањају на елементе који су у етнографској и фолклористичкој литератури већ познати. Национална култура тако се приближава другим словенским културама. Потврде о словенским особеностима фолклора доказују и да дотични народ има поуздано колективно памћење. Насупрот томе, ако је митолошки или фолклорни податак јединствен – истиче се врлина народа који је једини успео да сачува оно што су други већ заборавили. Поред националне гордости испољава се и наднационални понос у

општесловенским оквирима, јер се потврђује да су и Словени, имали и запамтили свој пантеон – као Грци, Римљани или германски народи. Овде ће бити указано на неколико типичних примера пропагирања идеје словенске узајамности у мистификацијама фолклора.

ЈАРИЛО се јавља код источних Словена, а код јужних Словена нема потврда овог теонима. Ова реч се среће код Срба у Банату тек као изузетак у имену једног летњег празника. Милоје Милојевић је у својој књизи *Песме и обичаји укупног народа српског*, користећи своје „налазе“ из источне Србије, написао је да је Јарило бог рата: *Јарил је био Бог бојне и ратова старих Срба, кога су звали Јарил, Јар, Јари, Ђур, Ђурим* и т.д. (26–27). Засењивање исцрпним списком Јарилових имена већ изазива подозрење. По избору имена, могло би се претпоставити да ће Милојевић Јарила у свом дописивању народне вере и песама везати за Ђорђа, али га он везује за Лазара и лазарски обред. У песмама које он наводи, Лазарево име се у форми призивања или обраћања изједначава са – Јарило, Јаруне, Божило, Божоле. У неким песмама, Лазар (Јарило) се позива да прими дар (бр. 151, 154, 165). Лазарски обред је код балканских Словена девојачки пролећни опход који предводи девојка обучена у мушко одело и коју називају Лазарем. Према аутентичним и вишеструко потврђеним етнографским изворима, није ваљало да се *лазарице* - групе девојака сусрећу, јер би тада долазило до њиховог сукоба. У томе се несумњиво огледа ратничка симболика. Милојевић о томе, међутим, не пише. Атрибути које он приписује Лазару, а који се не срећу у другим записима народних песама, дограђују слику Бога рата: *престрашни, ратило, онај страшан јуришан* (155). Песма у којој је најпуније Лазар представљен као ратник пева, по Милојевићу, о спремању велике војске у *грмове у лугове* која треба да се бије у далеким крајевима *Великог Хиндуша и пustom Глобоићу* са митским противницима – *љутим Татаром, поганим Алеманом, црним Гогама, Гатама* (148).

ЛАДА И ЉЕЉО. У обредним песмама источних Словена срећу се у припевима речи Лада, Ладо. У лазаричким и неким другим обредним песмама Срба, реч *љељо* јавља се у припевима. У староруским летописима густинском и ипатјевском, у *Историји Пољске* из 1460. Јана Длугоша, и у руским митолошким списима 18. века Ладо и Љељо се представљени као словенски богови љубави. У делу *Словенска и руска митологија* Андреја Кајсарова, Ладом се назива словенска Венера, док је Лелија (Лелио), син Ладе – мали бог љубави, сличан римском Купидону. Млади Вук Караџић, још недовољно упознат са границом изворног и неизворног, у *Пјеснарици*, првој збирци српских народних песама коју је објавио, пренео је мишљење Кајсарова да је Љељо божић син богиње Ладе, словенске Венере. Афанасјев, пише о Лади као богињи пролећа и облачној нимфи јесте, али тврди како је она и покровитељица љубави (I, 227–228).

Ове чињенице, уз уверења митолога 19. века да су Лада и Љељо богови у словенском пантеону, била је основ Милојевићевом дописивању стихова народних песама. Он је дао свој, тобоже српски прилог и допринос ономе што су тада митолози веровали. Милојевићева новина било је проширење породице богиње љубави мужем и ћерком, тако да код њега постоје отац и мајка, *Љељ и Лада*, те син и ћерка, *Пољељ и Пољеља*. Код њега се јавља и име *Ђозмо*, а глас *љ* повезује се каткад са женским именом *Љиљана*. Када се погледају врсте песама у годишњем циклусу у којима се појављују припеви – код сакупљача-мистификатора запажа се проширење пригода на иванданске, љуљашке, ћурђевданске, спасовданске, краљичке песме, у колу, жетелачке песме, – а тиме се нарушава мотивско-поетички систем народних обредних песама. Док се у поузданим записима *љељо* и *ладо* јављају само као припеви у неким Милојевићевим песмама они су и делатна лица, богови љубави (бр. 169, 245, 249).

Бугарски учитељ Јован Гологанов је за другу књигу *Веде словена* Стефану Веркови-

ћу послао измишљене песме ведских старина. Шест релативно кратких песама тобоже су певане на Ладовдан (*бил празник на момци-те и на моми-те, ко-то празник празнували със свирки и хора*). Очигледно је празник начињен по угледу на неке од пролећних празника младих. У ладовданским песмама јавља се Лазар. То, наравно, није хришћански, али није ни пагански Лазар – из лазарског девојачког обреда, јер нема ни опхода, ни девојака. У овим песмама, као у већини песама Гологанова, нема припева. У њима се наглашава љубавна и свадбена симболика – свадба небеских тела (1, 6), љубавно гатање (4, 5), љуљање у колевци (2) или у гори на самовилском месту (5).

Мистификатор белоруског фолклора, Шпилевски, представља Ладу и Љељу као богове љубави, ослањајући се на тада познате списе руских митолога.

Наивна је била вера твораца лажне словенске митологије да ће њихово дело на *откривању* заједничке баштине утицати на складне односе словенских народа у савремености, да ће богови из древних и заборављених векова умирити и ускладити различите политичке тежње и интересе. Племенити поглед на свет тих делатника био је одређен личним осећањем или прихватањем програма уклапања националних традиција у ширу словенску заједницу. Независно од тога да ли је такав подстицај био одређен осећањем упућености на блиске народе или компензацијом недограђеног идентитета, све мистификације занемарују истинско стање ствари и доносе лажни садржај.

Мистификацијом су аутори хтели да испредњаче у старини своје националне културе, а ослањали су се на доступна митолошка знања. Стога су њихови пантеони слични, а оно што се јавља као разлика, произилази из мистификаторовог давања важности силама у природи, друштву, херојима прошлости. Предео слободе у дограђивању митова налази се у именовану, атрибуирању, тобожњим текстовима и ритуалима. Детаљнија испитивања могу да укажу на укључивање и преображавање градивних честица мистификације, као и на цео мотивациони ланац у настанку једног неизворног дела.

Резюме

Славянские идеи в мистификациях фольклора XIX века

Автор рассматривает панславянские идеи в фольклорных мистификациях XIX века: серба Милоша Милоевича (*„Песни и обичаи всего народа сербского“*), болгарина Йована Гологанова (*„Веда славян“* Стефана Верковича), белоруса Древлянского. Показано, как под влиянием тогдашних мифологических знаний мистифицировалась часть славянского пантеона - боги любви (Лада, Лельо, Полель, Полеля), бог войны (Ярило, Яр, Юри). Подделками в устной традиции несуществующих мифологических персонажей хотели прославить собственный народ, который сохранил древние верования, а также укрепить его принадлежность к семье славянских народов.

„Сердар“ Григора Парличева – между мифом и мистификацией

НИКОЛАЙ ЧЕРНОКОЖЕВ

Поэма Григора Парличева рассказывает знакомую, не только с литературно-исторической точки зрения, историю – она близка, прежде всего, страждущим, которые не только хотят иметь своих героев-защитников, но стремятся и прославлять их в преданиях и песнях, так как герой погибает в битве и враги описывают его великую силу и исключительную храбрость. Величие смерти Кузмана соизмерима со скорбью его матери и оставшихся без защиты людей. И все это сохранено в ритуальных действиях, оберегающей могилу, невесты.

Сама история поэмы Парличева „Арматолос“ (написанная на высоком греческом языке – катаревусе) весьма интересна и показательна, потому что творение присваивает своему автору имя, имя „нового Гомера“ (по критическим оценкам в Афинах 1860 года), – роль, несомненно сковывающая и, ощущаемая, рожденным в Охриде поэтом, как отталкивающая, отчуждающая его от своего. Вот почему, совсем естественно, Парличев берется, хотя и с опозданием, за перевод поэмы на свой родной язык и переводит ее так как считает, что она смогла бы звучать полноценно для его современников, достигла бы максимального воздействия.

История открытия авторского перевода „Сердара“ сама по себе интересна и описана неоднократно. Но не менее интересна и ситуация соперничества между авторским (Парличева) и более поздним переводом, сделанным Андреем Германовым по подстрочнику Александра Милева.

В современных болгарских словарях о слове „сердар“ указано, что оно старое, персидско-турецкого происхождения и, если доверится примеру в толковом словаре, заряжен негативной энергией – а пример дан из „Гайдуки“ Ботева – „...или турецкие сердары...“ Очевидно то, что чуждость слова, хотя в строках Ботева эта чуждость удвоена определением „турецкий“, оно имеет не только негативное звучание, но и несет в себе потенциал загадочного, даже экзотического. Парличев выбирает для болгарского заглавия своей лавровенчаной поэмы именно это слово, так как, вероятно в то время и в некоторых регионах страны его отрицательная окраска, если она на самом деле существует, не была столь мощной.

Более позднее заглавие, выбранное А. Германовым, – „Воевода“ придает позитивный смысл посланию поэмы – т.е. приобщает ее к традиции болгарского возрожденческого героического сказа.

Народные песни, которые Парличев использует, рассказывают о „капитане Кузмане“, а понятие *капитан* своим новым звучанием утверждается во времена Возрождения, которым близки капитан Георгий Мамарчев, капитан дед Никола, капитан Петко воевода, и храбрые капитаны после освобождения, которые осуществили соединение. Капитан, по-видимому, сохраняет воеводское, командирское значение, а также утверждает понятие о большей степени организованности целого. (И, если понятие капитан, преимущественно связывают с молодостью, то несомненно „капитан дед Никола“ является оксюмороном).

С этой точки зрения, выбор Парличева – „Сердар“ более верен народной песне, чем позднее предпочтение Германова – „Воевода“.

Наряду с отмеченным аспектом отдаленного во времени вторичного мифологического потенциала, который содержится в заглавии, необходимо отметить и интерес Парличева к еще одному герою, появляющийся во второй, написанной на греческом языке поэме – „Скендербей“, являющийся, в плане исторической фигурализации, соответствием позже появившегося „Омер паши“ Иво Андрича.

Именно таким образом, поэмы Парличева „Сердар“ и „Скендербей“, а и даже сам автор, словно предугадывают или, точнее, содержат в себе трагизм и травматизм балканских переходов от одной веры в другую, от одного языка в другой, от одной культуры в другую.

Перевод Парличева на болгарский язык уводит читателя во времена тяжелейших страданий обыкновенного человека (крестьянина), во времена героев и титанических битв, прославления страдания и героизма – перевод свободен от конкретности исторического (тогда как „Скендербей“ нагружен исторической знаковостью), сохраняя некоторые географические локализации, для того, чтобы войти в русло мистификационного-мифотворения. Текст Парличева словно улавливает одно предание,¹ чтобы расширить его в сторону вторичного мифа.

Текст Парличева совсем ясно, даже однозначно, входит в традицию эпоса, с доминанцией героического и подчиненностью таким темам, как *страдание* и *борьба*.

Известно, что существует много песен посвященных Кузмани, и подчиненных, в некоторой степени, их связанности в определенный цикл, имея в виду то, что и об этом герое можно сказать – любой **последний** властитель остается в памяти о гибели страны или конкретной местности с неизбежным присвоением ему героической обороны против захватчика. (Такие как: Момчил, Крали Марко, Иван Шишман.)

После смерти Кузмана остается *песня* (певца, слепого нищего), содержащая в себе разные по своему отношению один к другому голоса и *плач* (его невесты Мали/Марии) – после рассказа о битве, в которой Кузман находит свою героическую смерть, время словно останавливается, сжимается в горе об невозвратно утраченной опоре и утраченном защитнике.

Сам рассказ о битве, о живом Кузмани, несет в себе тепло жизни, тепло, которое дает защитник – это повествование как бы улавливает последние удары сердца героя, словно в него впитываются последние капли пролитой его крови. Естественно, рассказ возвращает то, что „было прежде“, чтобы вынести его в сферу „всегда было“. Патетика повествования адекватна героическому размаху произошедшего, таким образом, поэма Парличева реконструирует смысл происходящего, превращая его в произошедшее – плач опечаленных „сироты и вдовы“ словно является зовом к певцу, который появляется, для того, чтобы вывести историю из ее локальности и придать ей другой смысл, т.е. превратить предание в (эсхатологическую) легенду, связывая ее субстратно с (вторичным) мифом.

Ключевое место в „Сердаре“, с точки зрения интересующей меня проблематики, занимает ПЕВЕЦ, но за его тенью виднеется рука копейиста, причем финал поэмы показателен тем, что выводит обе культурно-знаковые фигуры, располагая их одна к/за другой:

*Просяк славен в гусли двоеструнни
възпеваше Малини страдания,
я же, верен копист, начъртал съм.*

Славный нищий певец не „поет о“, а „воспевает“ „Малины страдания“, потому что громкая песня о битве Кузмана и его смерти уже спета. Героическое заявило вновь о себе в оценке певца:

*И Марсови слуги възклицаніем
и героев певци сладкогласни
ще пропеят сина же и майка
и безсмъртіем увенчани имат.
Нека плаче майка худаг' сина,
кой роб жил е и роб ще умрети –
и в животе, и по смърти мъртъв.*

В сравнении с переводом Германова, перевод Парличева как бы ограничивается более простыми, очищенными, прямыми названиями, но первый стих парадоксальным образом сопрягает нищенство и славу. Именно здесь неизбежно возникает необходимость описать возможности словосочитания „нищий славный“. Что делает нищего славным? Чем он славен? Тем фактом, что он исполняет песню о героической смерти или тем, что певец априори славен, так как он является носителем памяти, так как с его появлением в обществе он сам превращается в его объединяющий, завораживающий, гипнотизирующий других центр. (Тут следует отметить, что фигура певца особенно активно присутствует не только в творчестве Парличева, но и в поэзии Жинзифова). Почему Парличев подчеркивает не всю рассказанную историю как принадлежащую певцу, а лишь Малины страдания, которые воспеваются? Имеет ли само слово „възпеваше“ то же значение и для Парличева, которое оно имеет и сегодня? Почему отсутствует образ читателя, а копеец остается лишь при акте записи и, что для него самого означает этот акт?

В моем желании дать ответ на эти вопросы, я позволю себе начать со слова „възпеваше“. В употреблении этого слова в эпоху Возрождения, еще со времен использования его в „Предвестнике Горского путника“ Раковского, акцент падает на связь между актом пения и объектом – „Воспой свою старую славу трубным голосом!“ В „Сердаре“ воспеты страдания Малины, на что имеется несколько причин. Певец поет (воспевает) о той, которая сохраняет память о герое, которая в своем „помешательстве“ уходит в мысли иномирные, но является единственно живой визуальной, т.е. доступной взглядам общества, связью между мертвым героем и, лишенным его защиты, миром рабов. Героиня – жрица своего божества – Кузмана, но она и его жертва, добровольно принеся себя в жертву перед олтарем героического. С этой точки зрения – себеподдачи – Маля и певец идентичны в своем погружении в мир предания о Кузмане, они сами делают все возможное для превращения в легенду могучего богатыря: оба разные по отношению к ежедневью, оба являются посредниками между героическим и обыденным, оба – хранители памяти. Кроме того, прославление страданий, дает возможность поставить их в определенную ценностную иерархию. Текст Парличева словно подсказывает, что не только бурные и исключительные проявления героического могут и будут воспеваться, но и тихое, углубленное в себя страдание обреченной женщины. Маля это другое лицо женского начала в поэме и в отличие от Неды – сама героиня и мать героя, для которой важно, что у ее сына смертельные раны только на груди – она не может позволить себе, но может высказать их желанными, те публичные проявления скорби, для Мали жизнь уходит в мир снов, где Кузман возвращается к ней. Женское страдание особенно ярко выражено в болгарской литературе времен Возрождения и одним из его проявлений является Маля.

Славный нищий – фигура, которая, с определенной точки зрения, аналогична, Мале, так как он поет о ее страданиях – сопричастен им – а через них и Кузмана. Сама песня является актом отдачи знаний – в Словаре Найдена Герова одно из значений слова „пеян“ – это „святой“, „ученый“. Что приводит к проблеме о неадресованном собирательстве.

Однако, копирует ли просто „копеист“, что он копирует и каким образом? (Слово „копеист“ не входит в состав Словаря Найдена Герова) .

А как можно копировать устное слово, песню? И почему ее копируют?

Перевод Германова воспринимает читателя в другом типе взаимоотношений с обеззвученной песней, тогда как перевод Парличева прерывает связь „потребителей“ текста. В контексте перевода Парличева, т.е. в контексте времени, акт записи, даже если никто сразу не прочитает записанное, соизмерим с желанием через запись дать оценку культурного значения песни; акт записывания является культурно-сохранительным и, в тоже время, уводит песню в другие сферы культурного опыта; помогая переходу от одного типа культуры к другому. Для перевода Парличева записывание представляет дорогу в будущее, это акт сохранения послания для будущих времен. В этом смысле, нет необходимости в присутствии читателя, он достаточен своей потенциальностью. Копеист сохраняет, „консервирует“ (со всеми вытекающими из этого последствиями) живую песню и надеется, что кто-то, когда-то ее прочитает.

(Фигура собирателя присутствует во многих текстах поэм времен Возрождения, а в некоторых из них певец является и пишущим человеком, например, повествователь в „Кровавой рубашке“.)

Певец и собиратель активизируют разные возможности текста, для того, чтобы увести его в иные культурные орбиты – певец – в сторону мифа, а собиратель – в сторону мистификации. Другими словами, поэма Парличева, особенно ее перевод, который делает он сам, заявляет о возможности обитания ее в различных пространствах – предлитературы и литературы.

Сама поэма Григора Парличева странным образом присутствует и не присутствует в национальных литературах Балканов 19 века: увенчанная в ее анонимности в Греции, но вторая поэма Парличева там же дискриминирована из-за объявленной национальной автоидентификации ее автора; по этой причине пренадлежащая болгарской возрожденской литературе, но присутствующая в ней, в основном, через перевод, сделанный в 20 веке; вписанная и в литературную историю Республики Македонии и переведенная на македонский язык; имеющая полное право быть включенной в антологии типа „Образ албанцев в литературе балканских народов“ вместе с „Скендербейем“.

Таким образом, поэму Григора Парличева „Сердар“ можно расположить в нескольких сферах интерпретирования. С одной стороны она – это текст о балканской культурной сплавленности; с другой – она охватывает свои героические послания, включая их в мифические конструкции; а наряду с этим в ней осуществляется мистификационные возможности рассказа о мертвом герое.

Включение поэмы в греческую и в болгарскую литературную традиции осуществляется на двух уровнях – одно (греческое) – высокое, метапозиционированно-литературное, а другое (болгарское) – возвращенное в традиции фольклорной нарративики.

Именно с этой точки зрения поэма „Сердар“ – внутри текста и контекстуально (литературно-исторически), а даже и в сфере биографии своего автора – находится в пространстве между мифом и мистификацией в недосегаемости их многозначности.

1 См. Георгиева, А. Рзкази и разказване в българския фолклор. С., Фигура, 2000.

Мистификации и фальсификации в публикациях восточнославянского фольклора 1830–1850-х годов

А.Л. ТОПОРКОВ

На протяжении XIX–XX вв. в России и других славянских странах было создано множество фольклорных текстов и описаний мифологических верований, имеющих отчасти или полностью фальсифицированный характер. Наиболее известным фальсификатом такого рода была знаменитая Краледворская рукопись, созданная чешским филологом и поэтом В. Ганкой (1817 г.). В течение полувека она считалась одним из наиболее ценных источников для реконструкции славянской мифологии, а когда подделка была, наконец, разоблачена, это было воспринято чехами почти как национальная трагедия.

Подделки в области фольклора установить значительно труднее, чем подделки исторических документов. Если текст был записан изустно, то нет и его рукописи, а раз нет рукописи, то нельзя опереться на данные палеографии и истории языка. В подавляющем большинстве случаев исследователь лишен возможности перепроверить текст, обратившись к его исполнителю. Он вынужден верить собирателю фольклора на слово.

Сама природа фольклорного текста такова, что предполагает активное участие посредника и в его письменной фиксации, и в изготовлении „конечного продукта“ – опубликованного текста (мы говорим сейчас главным образом о собирателях прошлого, не вооруженных аудио – и видеоаппаратурой). Собиратель должен найти исполнителя, организовать ситуацию, благоприятствующую записи, зафиксировать текст (что тоже нелегко, ибо говорит или поет человек, как правило, гораздо быстрее, чем можно записать), потом переписать текст набело (реально – восстановить целостный текст на основе черновых записей, более или менее дефектных). Естественно, что при всех этих действиях фольклорист опирается на свое субъективное понимание текста.

Фольклорные фальсификаты эпохи романтизма подчас представляли собой своеобразные литературные фантазии на фольклорные темы. Они возникли в ту эпоху, когда литератор считал для себя возможным „улучшать“ народнопоэтические тексты, возвращать им их „подлинный“, архаический характер. Грань между публикацией фольклора и его литературной обработкой имела весьма зыбкий и неопределенный характер.

В XIX в. еще отсутствовало представление об уникальности каждого варианта и вряд ли кому-нибудь пришло бы в голову записывать и публиковать текст с соблюдением всех фонетических особенностей речи исполнителя. Более того, считалось возможным исправлять текст, приближая его к гипотетическому протексту. Знаменитый собиратель и публикатор фольклора П.В. Киреевский (1808–1856) в изобилии „изготавливал“ сводные тексты духовных стихов, гораздо более полные и исправные, чем аутентичные версии. Впрочем, степень свободы обращения с текстом, характер и результаты постороннего вмешательства весьма вариировались — от незначительной стилистической правки сказок у А.Н. Афанасьева до сочинения собственных сказок в слащавой псевдонародной манере у И.П. Сахарова.

Практически все фольклорно-этнографические публикации первой половины XIX века в большей или меньшей степени не соответствуют современным научным нормам.

Фольклорные тексты, как правило, приводились в более или менее близком изложении, часто в литературной обработке, не указывалось, где, когда и у кого сделана та или иная запись. Предания и былички воспринимались не как специфические жанровые образования, а просто как рассказы о подлинных или вымышленных событиях, не требующие буквального воспроизведения. Песни записывали в основном под диктовку, а не в живом исполнении; при этом не фиксировали их обрядовое окружение и т. д. Новые, более строгие эдиционные принципы вырабатывались постепенно на протяжении 1850–1860-х гг. и активно обсуждались в это время.

Т. Г. Иванова недавно справедливо отметила, что деление на научные и популярные публикации для этого периода вообще оказывается неактуальным: „Все издания в одинаковой степени имеют характер источников и почти все они в равной мере не отвечают строго научным требованиям“.¹ Прочитанное высказывание, впрочем, нуждается в уточнении: степень фактологической точности все же была весьма различной у разных изданий того времени; естественно, что компилятивные сочинения наподобие „Быта русского народа“ А. В. Терещенко заслуживают меньше доверия, чем бесхитростные корреспонденции в губернских ведомостях.

С другой стороны, нужно учитывать, что народная культура в целом и фольклор в частности в первой половине XIX в. еще не подверглись такому разрушению, как в последующее время. В 1830–1840-е гг. можно было непосредственно наблюдать такие явления, о которых позднее уже судили по воспоминаниям и вторичным пересказам.

К особенностям культурной ситуации 30–40-х гг. XIX в. можно отнести то, что тогда еще не осознавалось достаточно ясно различие между публикацией фольклорных текстов и художественными произведениями на фольклорные темы. Публикацией русского и украинского фольклора занимались писатели, которые одновременно использовали фольклор как материал для своих беллетристических произведений (В. И. Даль, М. Н. Макаров, С. В. Максимов, П. А. Кулиш, М. А. Максимович и др.). Фольклорные тексты часто помещались в литературно-художественных журналах и предназначались для широкой аудитории (например, очерки А. Харитонова в „Отечественных записках“ или С. М. Осокина в „Современнике“). Книга В. И. Даля „О повериях, суевериях и предрассудках русского народа“ была опубликована впервые в качестве серии очерков в газете „Иллюстрация“. Граница между рассказом из народного быта, этнографическим очерком и этнографическим описанием вообще была довольно размытой.

Многие предания, легенды, сказки разных славянских народов, помещенные в изданиях 1830–1840-х гг., несут на себе черты литературной обработки. В книгах и статьях И. Т. Боричевского, К. В. Войцицкого, М. Н. Макарова, И. П. Сахарова, П. М. Шпилевского, Л. Семеновского фактический материал был щедро приукрашен вымыслом, разбавлен фантастическими добавками, беллетризован и намеренно архаизирован.

О подделках И. П. Сахарова (1807–1863) в настоящее время существует обширная литература: установлено, что он сам сочинял сказки, которые выдавал за народные, пользуясь при этом сюжетами былин из Сборника Кирши Данилова и ссылаясь на несуществующие рукописи, правил тексты заговоров и загадок, делал вставки в публикуемые им тексты древнерусских памятников.²

Одним из наиболее ярких фальсификатов середины XIX в. было сочинение П. М. Шпилевского „Белорусские народные предания“ (далее – БНП), подписанное псевдонимом *П. Древлянский*.³ БНП были первой публикацией П. М. Шпилевского (1823–1861), известного впоследствии журналиста, писателя и автора этнографических сочинений о Белоруссии. Написанная в форме словаря, публикация включала описание 36 богов и духов „белорусцев“ (Баган, Белун, Вавкалака, Ваструха,

Дзева, Дзедка, Зорка, Каляда, Купало, Ладо, Лелё, Пагода, Перун, Расамаха, Русалки, Чур-бог, Яга-баба-касяная-нага, Ярыло, Цмок; Вазила, Гарцуки, Дзевоя, Жыж, Жыцень, Зюзя, Кадук, Кумельган, Лазавик, Любмел, Ляля, Марня, Меша, Паляндра, Талака, Цеця, Щедрец). Позднее, в 1852 г., в том же издании появилось продолжение БНП, в котором дано описание еще 16-ти персонажей (Бордзя, Гарник, Жевжык, Злыдзень, Зникча, Кликун, Клецник, Кляскун, Копша, Лядашчик, Ныдзень, Паветник, Падпичник, Разамара, Шатывила, Яркун).⁴ Общее число персонажей белорусской демонологии, описанных П.М. Шпилевским, таким образом, достигло 52-х.

Из текста БНП явствовало, что автор сам был выходцем из Белоруссии и основывался на собственных наблюдениях. Поскольку же белорусские поверья не просто излагались, но восстанавливалось их происхождение в связи с древнерусским языческим пантеоном князя Владимира, то публикация имела также и черты ученого трактата. Древлянский сочетал в одном лице и собирателя фольклора, и его публикатора, и исследователя славянской мифологии.

Автор подробно описывал внешность таких богов, как Перун, Ярила и др., их атрибуты и функции. При этом ситуация изображалась таким образом, как будто верования в древнерусских языческих богов оставались и во 2-й четверти XIX в. вполне актуальными в Белоруссии. Их представляли в наглядных образах; в богов рядились во время праздников и обрядов, обращались к ним в песнях, упоминали их имена в поговорках и проклятиях.

Приводя белорусские поверья, песни и поговорки, Древлянский сообщал, между прочим, и об их географическом распространении. Из подобных сообщений явствовало, что автор не просто жил в Белоруссии, но много ходил и ездил по ней, знал в деталях фольклор и верования разных районов и был в силах осмыслить их сходные черты и различия.

На протяжении публикации Древлянский несколько раз ссылается на ученые труды на русском и польском языках, однако, но его словам, использует опубликованные ранние сведения только для сравнения с собранными им самим материалами. Он подчеркивает, что приводит лишь такие сведения, которые еще неизвестны читающей публике, хотя это и не соответствует реальности.

В белорусском пантеоне Древлянского имеются боги исконно-славянские (русские) и заимствованные у поляков и литовцев. По своему происхождению боги имеют неоднородный характер. Среди них упомянут Перун, который являлся верховным богом Владимирова пантеона. Имена древнерусских богов Дажьбога и Волоса присутствуют в толкованиях имен Дзедки и Багана; имя славянского Белбога – в толковании имени Белуна. Отождествление этих „духов“ с древнеславянскими богами имеет произвольный характер и основывается на самом общем сходстве функции (Волос, Дажьбог) или и функции, и имени (Белбог). Древлянский включил в свой пантеон и персонажей, которые признавались славянскими богами наукой того времени, однако позднее были подвергнуты сомнению: Коляда, Купало, Ладо, Лелё (Лель), Пагода, Чур, Яга-баба, Ярыло. Есть здесь и персонажи реальной белорусской демонологии: вовкалака, цмок, кадук, русалка и др. Древлянский приписывает функции богов и некоторым названиям праздников или календарных дат; таковы Талака и Щедрец.⁵

С точки зрения функциональной в этом пантеоне выделяются, во-первых, божества природных явлений и стихий (Купало, Пагода, Перун, Русалки, Ярыло, Жыж, Лазавик; сюда же можно отнести олицетворения времен года: Жыцень – бог осени, Зюзя – бог зимы, Ляля – богиня весны, Цеця – богиня лета) и, во-вторых, божества моральных явлений или социальных понятий, связанных с жизнью человека (Белун, Ваструха, Дзедка, Каляда, Ладо, Лелё, Чур, Ярыло, Дзевоя, Любмел, Паляндра, Талака, Щедрец).

При этом Ваструха, Каляда, Ладо, Лелё, Дзевоя, Любмел соотносятся со сферой любви и брака, а Белун, та же Ваструха, Дзедка, Зорка, Купало, Ярыло, Талака, Щедрец регулируют сферы плодородия, пиршеств, богатства, милосердия, счастья. Баган и Вазила являются покровителями домашнего скота.

В отличие от богов, духи имеют злокозненный характер: Расамаха – грозный дух, Яга – злобный, Кадук – старший злой дух, Меша – нечистый дух.

Наиболее ценными для исследователей славянской мифологии были сведения о Перуне, Чуре, Яриле, так как они имели уникальный характер и ничего подобного ни у белорусов, ни у русских, ни у других славянских народов ни ранее ни позднее не фиксировалось. Материалы Древлянского о Яриле, Перуне и Чуре многократно пересказывались и анализировались в последующих сочинениях по славянской мифологии.

А. Н. Афанасьев в своих знаменитых „Поэтических воззрениях славян на природу“⁶ на десятках страниц пересказывает наблюдения Древлянского. Из БНП он заимствует описание Перуна (I, 247, 291, 432, 628; II, 357, 735, 769) и Ярилы (I, 441–442), бабы-Яги (III, 586), „Зирки“ – богини счастья (III, 327), а также многочисленных духов, таких как „Белун“ (I, 94), „одноглазые малютки“ (I, 194), „гарцуки“, летающие в виде хищных птиц (I, 506), „Вазила“, дух-покровитель лошадей (II, 72), „баган“, охранитель рогатого скота (II, 72), „чур“ – бог, оберегающий границы земельных владений (II, 90), „дедка“ – охранитель кладов (II, 371, 770), „лазавики“ – одноглазые старички ростом с ноготок и аршинною бородой (II, 775), „Ляля“, „Цеця“, „Жыцень“ и „Зюзя“ – олицетворения четырех времен года (III, 679–681).

П. С. Ефименко положил свидетельство Древлянского о Яриле в основу своей мифологической реконструкции, согласно которой Георгий Победоносец в славянской традиции принял на себя черты языческого Ярилы.⁷ Аналогичным образом А. К. Киркор в популярной статье о пережитках язычества в Белоруссии широко использовал сообщения Древлянского.⁸ К БНП спорадически обращаются и современные исследователи славянской мифологии. Так, например, В.В. Иванов и В. Н. Топоров подробно обсуждают сообщение Древлянского о Яриле и признают его вполне правдоподобным.⁹

В то же время достаточно рано наметилось и существенно иное, критическое отношение к БНП. Так, например, А. А. Потебня писал в работе, опубликованной в 1865 г., о том, что Древлянский в БНП „смешивает свои и чужие фантазии с народными поверьями, выдает какие-то варварские вирши за народные песни и потому авторитетом... быть не может“.¹⁰ Несколько ниже он говорит о БНП как о „мутном источнике“, хотя и признает, что в отдельных сообщениях Древлянского может быть „некоторая доля истины“.¹¹

И. И. Носович, крупнейший белорусский фольклорист и лексикограф XIX в., издатель пословиц, песен и составитель словаря белорусского языка, подробно разобрал БНП и показал, что Древлянский создавал образы богов на основе неверно понятых слов и пословиц. Так, например, *ваструха*, согласно Древлянскому, это „то же, что Астрея, богиня правды и целомудрия“ (с. 9). Древлянский сообщает, что поверье о *ваструхе* сохранилось в Могилевской и отчасти в Витебской губернии, хотя и не уточняет, в чем именно заключалось это поверье. Кроме этого, он приводит поговорку „Бачыш, як бы Ваструха“ и толкует ее следующим образом: „Видишь, как будто *Ваструха*, то есть как будто целомудренная, справедливая“ (с. 10). И. И. Носович возражает на это, что „Воструха значит только: 1) с язычком острым, язвительным, наносящая колкости; 2) осока, подобно серпу режущая пальцы“.¹² Значит, белорусская Астрея не более чем плод недоразумения.

Развернутую критику БНП дал через несколько лет после И. И. Носовича и А. И.

Кирпичников в книге о культе святого Георгия на Руси.¹³ Несколько страниц посвятил также П. М. Шпилевскому А. Н. Пыпин в „Истории русской этнографии“. О БНП А. Н. Пыпин писал: „...это – работы очень юношеские, нередко совсем простодушные. В этнографии и особенно в мифологии он (П.М. Шпилевский. – А. Т.) был самоучка, между тем на этот раз его тянуло именно к мифологии. Собирая народные предания, Шпилевский уверен, что находит в них самое прямое продолжение языческой древности, и находит у белорусов целые десятки языческих „богов“ и „богинь“, которых описывает иногда с большими подробностями – их вида, одеяния, их добрых и злых действий...“.¹⁴ Касаясь последующих публикаций П. М. Шпилевского, А. Н. Пыпин отмечает, что многое в его сообщениях имеет только беллетристический интерес и не может считаться достоверным. Так, например, его сказки – „не запись народного текста, а собственное изложение сюжета, с литературными украшениями, которые, по необходимости, подрывают доверие и ко всему тексту“.¹⁵ А. Н. Пыпин показал также, что целый ряд белорусских песен, которые П.М. Шпилевский выдавал за свои записи, на самом деле заимствованы им из сборников Я. Чечота и Е. Тышкевича. С оценками А. Н. Пыпина был позднее солидарен и Е. Ф. Карский.¹⁶

В последние десятилетия творческое наследие П.М. Шпилевского неоднократно привлекало внимание белорусских исследователей. Г. В. Киселев на основе архивных документов восстановил биографию П. М. Шпилевского.¹⁷ Подробный разбор этнографических сочинений П. М. Шпилевского проделан в книге И.К. Тищенко.¹⁸ Здесь, между прочим, рассмотрено критически и содержание БНП.¹⁹ Автор утверждает, что в галерее языческих богов, созданной П.М. Шпилевским, многие на самом деле никогда не были известны белорусам.²⁰

Для того чтобы нагляднее представить себе, до какой степени недостоверны сообщения П. М. Шпилевского, приведем пример из его статьи о волках-оборотнях. Комментируя известное свидетельство Геродота о неврах, которые умели оборачиваться волками, П. М. Шпилевский отмечает: „К свидетельству Геродота прибавим то предание жителей пинского Полесья (Минской губ.), что *Овидий* жил некогда возле нынешнего г. Пинска в пещере, на высокой горе, окруженной со всех сторон озерами и *черотом* (тростником большим), куда, будто, ссылали его за дерзкие стихи...“.²¹ К этому месту П. М. Шпилевский делает примечание: „Записано с уст народа“.²² Кажется, комментарии в этом случае излишни.

Далее П. М. Шпилевский продолжает рассуждать об Овидиевых „Метаморфозах“: „Очень может быть, что Овидий, живя между нынешним пинским Полесьем и Приднепровьем, подслушал белорусское (неврское) народное предание о вовкалаках и, на основании его, написал известные „Превращения...“.²³ П. М. Шпилевский даже предполагает, что Овидий сначала написал свои „Превращения“ „на нынешнем польско-пинском или белорусском наречии“, но после „вероятно, увлеченный чувством народной гордости, как римлянин, не хотел обнародовать своей поэзии на чужом языке (варварском), боясь тем оскорбить латинских муз“.²⁴ Подобными анекдотическими суждениями наполнены и БНП, однако читатель, недостаточно знакомый ни с белорусским языком, ни с белорусской этнографией, не всегда может их критически оценить.

Такое впечатление, что время от времени П.М. Шпилевский и сам начинал сомневаться в своих писаниях и чувствовал какое-то неудобство от избытка собственных фантазий. Тогда появлялись оговорки такого типа: „Впрочем, все эти остатки языческих верований - редкость в Белоруссии: они известны более в предании, чем на деле“.²⁵

В то время как для одних Древлянский представлял собой лишь объект для насмешек, другие доверчиво строили на основе БНП свои ученые разыскания по

славянской мифологии. А. А. Потебня и позднее А. И. Кирпичников вынуждены были упоминать Древлянского только для того, чтобы разъяснить, почему они не считают возможным использовать сообщаемые им сведения. В то же время А. Н. Афанасьев на десятках страниц своих „Поэтических воззрений славян на природу“ пересказывает БНП, делая их одним из наиболее важных источников о верованиях белорусов.²⁶

БНП не являются в целом фальсификацией. П. М. Шпилевский действительно собирал белорусский фольклор, наблюдал воочию обряды и обычаи, сам был выходцем из Белоруссии и посещал ее во время учебы в Петербургской духовной академии. И тем не менее БНП невозможно рассматривать как достоверный источник. П. М. Шпилевский фантазировал, досочинял реальные данные сведениями занимательными, а подчас и совершенно немыслимыми, выдавая их за собственные записи из уст простолюдинов. Он давал нерасчлененно сведения реальные, основанные на собственных наблюдениях, и их интерпретации, отражающие его представления о славянском язычестве. Ряд толкований П.М. Шпилевского основан на ошибках, недоразумениях. Он отыскивал богов в неправильно истолкованных поговорках, песнях и формулах проклятий, произвольно отождествлял персонажей белорусской демонологии (реальных и выдуманных) с древнеславянскими и античными богами.

Конечно, в наше время мало кто читает П. М. Шпилевского. Однако его фантазии давно оторвались от своего первоисточника. Пересказанные А.Н. Афанасьевым и другими исследователями славянской мифологии они оказались весьма уместными в период нового мифологического и национального Ренессанса конца XX – начала XXI века.

- 1 Т. Г. Иванова. Литература по русскому фольклору в 1800–1855 годах // Русский фольклор. Библиографический указатель. 1800–1855. СПб., 1996, с. 8.
- 2 А. Н. Пыпин. 1. История русской этнографии. СПб., 1890, т. 1, с. 276–313; 2. Подделки рукописей и народных песен. СПб., 1898, с. 24–30; Н. Н. Виноградов. И. П. Сахаров и его „Русские народные загадки и притчи“ // Журн. Мин-ва народ. просвещения, 1905, ч. 359, № 6, отд. II, с. 229–265; С. В. Савченко. Русская народная сказка. Киев, 1914. С. 123–134; М. К. Азадовский. История русской фольклористики. М., 1958, т. 1, с. 355–362; Н.В. Новиков. Русская сказка в записи первой половины XIX века // Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века / Сост., вступит. ст. и коммент. Н.В. Новикова. М.; Л., 1961, с. 43–45; Э. В. Померанцева. Судьбы русской сказки. М., 1965, с. 72–73; С. А. Токарев. История русской этнографии. М., 1966, с. 198–200; В.П. Козлов. Тайны фальсификации: Анализ подделок исторических источников XVIII–XIX веков. 2-е изд. М., 1996, с. 199–207; А. Афанасьев. Происхождение мифа. М., 1996, с. 573–575, 580, 581, 590, 591, 603.
- 3 *Древлянский*. Белорусские народные предания // Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения. 1846. Кн. 1. С. 3–25; *П. Древлянский*. Белорусские народные поверья. Статья вторая // Там же. Кн. 3. С. 85–125.
- 4 *Шпилевский П.* Белорусские народные поверья. Статья третья // Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения. 1852. Кн. 3. С. 37–68. 3-я часть публикации была подписана уже не псевдонимом, а подлинной фамилией автора и озаглавлена, как и статья 2-я, „Белорусские народные поверья“. Впрочем, 3-я часть публикации сыграла значительно меньшую роль в последующем изучении славянского язычества и мы сосредоточимся главным образом на содержании двух первых статей.
- 5 *Талака* – народный обычай коллективной взаимопомощи в хозяйственных работах у белорусов и других славянских народов. *Шчадрэц* – одно из белорусских названий новогоднего вечера (его называли также *ичодрая куця*, *багатая куця*) (см. Этнаграфія Беларусі. Мінск, 1989. С. 491, 542). „В некоторых местах все жницы известны под общим именем *талачеек* – от слова *талака*. А талакою называется девица (жница, несущая венки <...> иногда слово талака заменяется названием *богини*, потому что, по преданию народа, Талака считается каким-то высшим существом (очевидно мифологическим), покровительствующим жатве“ (*Шпилевский П.М.* Дожинки. Белорусский народный обычай. Сценическое представление в двух действиях. СПб., 1857. С. VIII, прим. 15).

- 6 *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. 1–3 (Репринт 1994 г.). Ссылки на данное издание приводятся в тексте; римская цифра обозначает том, арабская - страницу.
- 7 *Ефименко П. С.* О Яриле, языческом божестве русских славян // Зап. Рус. геогр. о-ва по Отд-нию этнографии. 1869. Т. 2. С. 77–111.
- 8 *Киркор А.К.* Следы язычества в празднествах, обрядах и песнях // Живописная Россия: Литовское и белорусское Полесье. Репринтное воспроизведение издания 1882 г. Минск, 1993. С. 249–276.
- 9 *Иванов В.В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 180–181, 185–187, 193–194, 212.
- 10 *Потебня А. А.* Символ и миф в народной культуре. М., 2000. С. 192, прим. 25.
- 11 Там же. С. 211, прим. 34.
- 12 Белорусские песни, собранные И.И. Носовичем // Зап. имп. Рус. геогр. о-ва по Отд-нию этнографии, 1873, т. 5, с. 55.
- 13 *Кирпичников А.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879.
- 14 *Пытин А. Н.* История русской этнографии. Т. 4. Белоруссия и Сибирь. СПб., 1892. С. 72–73.
- 15 Там же. С. 75.
- 16 „Местный уроженец, проводивший детство в одном из белорусских захолустьев, он (П. М. Шпилевский.– А. Т.) очень хорошо знал белорусский быт и, при лучшем состоянии этнографической науки, мог бы дать немало ценных материалов для его характеристики. На самом же деле его статьи носят беллетристический характер; в них автор довольно легко относится к тем или другим обрядам и обычаям, так что, читая его статьи, нельзя быть вполне уверенным в правдивости сообщений“ (*Карский Е.Ф.* Белорусы. Т. 1. Введение в изучение языка и народной словесности. Варшава, 1903. С. 224).
- 17 *Г. Кісялёў.* Пошукі імя. Мінск, 1978. С. 247–281. См. также: *Г. Кісялёў.* „...Я жыў з імі, я рос сярод іх...“ // Польша. 1974. № 3. С. 219–235.
- 18 *Цішчэнка І. К.* До народных вытокаў: Збіранне і вывучэнне беларус. фальклору у 50–60-я гг. XIX ст. Мінск, 1986. С. 36–64.
- 19 Там же. С. 42–47.
- 20 Там же. С. 46.
- 21 *Шпилевский П. М.* Исследование о вовкалаках: На основании белорусских поверий // Москвитянин. 1853. № 5. Кн. 1. Отд. III. С. 8.
- 22 Там же. С. 8, прим. 18.
- 23 Там же. С. 8.
- 24 Там же. С. 8, прим. 20.
- 25 *Шпилевский П.М.* Дожинки. Белорусский народный обычай. Сценическое представление в двух действиях. СПб., 1857. С. VII.
- 26 *Топорков А. Л.* Об источниках „Поэтических воззрений славян на природу“ // „А.Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу“. Справочно-библиографические материалы. М., 2000. С. 41–42.

Genius loci – Genius personae: Topoľčianky

(Tomáš Garrigue Masaryk na Slovensku II.)

ZORA VANOVIČOVÁ

Na rozdiel od historickej vedy, ktorá konštruuje a mapuje dejiny v určitých obdobiach a kontextoch vlastným spôsobom, folkloristika má možnosť paralelne sledovať akési alternatívne, skryté dejiny v predstavách ľudí, ktorí ich prežívajú, prostredníctvom zaznamenávania memorátov či rozprávania zo života. Najmä v lokálnych mikropriestoroch s výrazným geniom loci, ktorý akoby príťahoval aj genia personae a postupne kumuloval k sebe významné osobnosti, prežívajú skryté dejiny na úrovni každodenného života obyvateľov, poznamenaného prebiehajúcimi historickými procesmi. Duch miesta a osobnosti sa tu v zložitých procesoch premieta cez zorné uhly prebiehajúceho času. Zároveň je tu vhodná pôda na pôsobenie a prevrstvovanie rôznych podôb „historických mytológií“, ako ich nazýva E. Lipták, ktoré poznačili vývoj na Slovensku v 20. storočí. Štúdium ústnej slovesnosti môže niekedy práve v týchto procesoch postihnúť prvky, ktoré štúdiu histórie v širokom zábere unikajú.

Obec Topoľčianky (okres Zlaté Moravce) na Slovensku je dodnes známa svojou historickou úlohou v prvej polovici 20. storočia, keď pravidelne niekoľko mesiacov v roku bývala nielen oddychovým miestom prezidenta republiky T. G. Masaryka, jeho rodiny a ďalších vládnych činiteľov i významných hostí domácich či zahraničných, ale zároveň aj centrom riadenia Československého štátu.¹ Bola jednou z mála lokalít, kde sa v tom období sústreďovali politické a diplomatické nitky, kde sa formovali mýtotočné prvky imidžu prvého prezidenta, odkiaľ sa tlačou šírili príbehy o prezidentovom vzťahu k drobným ľuďom, o jeho kulte, kde vznikali umelecké fotografie z jeho súkromného života aj kniha Čapkových rozhovorov s ním. Pre obec to bolo obdobie, keď sa stala známou ako „Masarykove Topoľčianky“ a niesla štafetu dobrých vzťahov Čechov a Slovákov i zástavu spoločného štátu v priaznivých či nepriaznivých podmienkach jeho politického vnímania.

Geografické i historické postavenie Topoľčianok zanechalo svoje stopy v historickom povedomí obyvateľov. Okrem reprezentatívneho postavenia koncom 19. a v prvej polovici 20. stor., ktoré obec so zámkom spájalo s habsburskou monarchiou a prvou Československou republikou, historické vedomie obyvateľov určovala aj poloha obce v blízkosti Nitry, centra slovenského katolicizmu, ale aj v blízkosti oblastí spojených s Maďarskom, ktoré v 20. storočí dvakrát okupovalo územie južného Slovenska (1919 a 1938). Teda aj silné konfesijné zakotvenie, a zároveň pocit etnického ohrozenia spájali obyvateľov obce s ideológiou vojnového slovenského štátu a s glorifikáciou jeho prezidenta – vodcu – kňaza Jozefa Tisu. Preto obyvatelia vnímajú svoju významnú históriu nielen hlbšie do minulosti (napr. ku grófovi Jánovi Keglevičovi Topoľčianskemu-Turkobijcovi) fixovanej hmotnými pamiatkami, ale aj intenzívnejšie v jej vývinových premenách.

Poslední majitelia z rodu Habsburgovcov zámok s anglickým parkom od r. 1890 do 1918 vybudovali, opravili, postavili malý lovecký zámok a plánovali si v Topoľčiankach zriadiť veľké sídlo. Ešte dnes sa v obci v dobrom spomína napr. „náš herceg arciknieža Jozef August“, ktorý v r. 1900–1905 dal rozšíriť zámocký park, ale aj grófka, ktorá vraj po svojej smrti lietala ponad polia a delila svoj majetok jednotlivým obciam. Zámok naposledy patrilo arcikniežatu Ferdinandovi, nástupníkovi trónu, ktorého zabil r. 1914 v Sarajeve. Obyvatelia obce ho mali radi a ako prívrženci monarchie spočiatku po vzniku Českoslo-

venska prijímali jeho predstaviteľa T. G. Masaryka len rozpačito. Za Rakúsko-Uhorska boli Topoľčianky župným mestom a pôvodní „mešťania“ si uchovávali v povedomí svoj „honor“.

Od r. 1923, po postavení kvalitnej cesty, vodovodu a po elektrifikácii sa obec so známym žrebčincom stala letným sídlom prezidenta republiky, ktorý bol milovníkom koní.² Vtedy prišiel TGM prvý raz. Býval tu každý rok dva tri mesiace (okrem r. 1932, keď bol chorý) až do r. 1933. Bolo to priaznivé medzivojnové obdobie budovania Československej republiky. Kvôli návštevám prezidenta sa postavila budova na ubytovanie hradnej stráže, pretože prvý rok, keď TGM prišiel, bola jeho ochranka ubytovaná v škole a deti išli preto do školy o dva mesiace neskôr. Slávnostný uvítací ceremoniál sa začal rozvíjať až neskôr, keď ho spoznali a obľúbili si ho. Habsburgovcom sa však nikdy osobitné uvítanie v obci nepripravovalo. V Topoľčiankach bývalo uvítanie prezidenta TGM pri jeho príchode veľkolepé. Nikdy ho neprijímali ako Čecha či „cudzieho“ (aj sám sa hlásil za Slováka) a považoval sa za obyvateľa obce. Postavili pre neho slávobránu, zhromaždilo sa veľa ľudí a pri zámku pod gaštanmi ho vítal uvítací výbor. Poobede a večer tancovali a spievali krojované skupinky. Bolo pohostenie pre obyvateľov, každý večer sa spievala pieseň *Tatíčko starý náš, šedivú hlavu máš...* a v jazdiarni sa premietali filmy. Na tenisových kurtoch miestne deti hosťom zbierali loptičky a dostávali za to cukríky alebo pomaranče. Tradícia uvítacích ceremoniálov sa uchovávala aj pri príchode prezidenta E. Beneša. Pri návšteve prezidenta A. Zápotockého sa tiež robievali večierky, kde spievali a tancovali folklórne súbory, ale už záujem ľudí nebol spontánny.

Od r. 1935, keď TGM abdikoval, sa v Topoľčiankach sporadicky vystriedali na kratších či dlhších, oficiálnych či neoficiálnych návštevách takmer všetci česko-slovenskí a slovenskí prezidenti (J. Tiso 1938, E. Beneš 1947, K. Gottwald 1948, A. Zápotocký, A. Novotný, L. Svoboda, G. Husák, M. Kováč, R. Schuster – V. Havel sa nikdy v Topoľčiankach nezastavil). O prezidentoch koloval vtip zrejme z 50. rokov: *Masaryk bol vyučený kováč, vykoval republiku. Druhý prezident Beneš bol horlivý futbalista – ten ju rozkopal, Gottwald bol vyučený stolár, urobil jej rakvu a Zápotocký bol kamenár, urobil republike pomník.* (Rozprával J. B. 1929, Topoľčianky.) Zaujímavé a príznačné je, že medzi nimi chýba slovenský prezident J. Tiso, a tak sa prezentuje dojem, že Československú republiku priviedli k úpadku Česi. Zároveň sa však poukazuje aj na kontinuitné chápanie vývoja Československa v povojnovom období, bez jeho narušenia odčlenením Slovenska. E. Beneš nastúpil do prezidentského úradu v zložitejšej situácii, keď sa blížila 2. svetová vojna a rozpad Československa. Tiež chodieval rád do Topoľčianok, kde bývali pri tej príležitosti dostihy. Pani Hana Benešová dostala od žien kroj a tancovala sa slovenská beseda. Tri dni bývali zábavy, čo obyvatelia veľmi vítali.

Návštevy slovenského prezidenta J. Tisa, ktorých bolo len niekoľko, bývali veľmi krátke (celkovo bol v Topoľčiankach asi trikrát). Významná a pamätná bola jeho návšteva (ešte nie ako prezidenta, ale ministerského predsedu) 16. júla 1939 na púti v Topoľčiankach na sviatok Panny Márie Škapuliarskej, ktorej je zasvätená kaplnka. Vtedy bolo aj jeho jediné okázalé uvítanie v obci. Slúžil omšu pri poľnom oltári. Neskôr vo vojnovom období už nebola vhodná doba na jeho oficiálne oslavovanie pri návšteve. Pamätníci však intenzívne a nostalgicky spomínajú na jeho návštevy v období „keď bol Tiso Masarykom“ a priznávajú, že bol veľmi obľúbený. Ako prezident chodil na tri-štyri dni s kuchárom a dvoma ochrankármi. Pri tej príležitosti odslúžil v kaplnke omšu, ministroval mu kastelán a chlapi z obce. Pri prechádzke vo viniciach pri zámku prišiel medzi robotníkov a porozprával sa s nimi. Bola jeseň, odrezali veľký strapec hrozna, ozdobili stužkou a „dekorovali ho“.

Najviac a najhlbšie spomienky sa v ústnom podaní zachovali len na T. G. Masaryka. Oficiálne pestovaný kult TGM, samotná jeho osobnosť a pôsobenie za prvej Československej republiky zachovalo v Topoľčiankach trvalý pozitívny a vzorový model „Tatíčka pre-

zidenta“. Hovorili: *Ludia ho volali Tatičko a jeho mottom bolo: Všade na jeseň je krásne v prírode, ale jeseň v Topoľčiankach je najkrajšia.* Cyklus ústnych podaní o prezidentovi Masarykovi v Topoľčiankach má niektoré všeobecnejšie črty, ktoré charakterizujú folklórnych hrdinov. Podobne ako v Bystričke pri Martine, kde rodina Masarykovcov trávila leto v rodinnej vile, a podobne ako v oficiálnom kulte sa vytváral obraz „dobrého otca národa“ prostredníctvom spomienok na stretania ľudí-obyvateľov obce s prezidentom, na jeho privítanie, na spolužitie obce s hosťami v zámku každý rok dva tri mesiace. Spomienky vyzdvihujú najmä záujem obyvateľov o využitie materiálnej, sociálnej podpory (čakali na prezidenta na rôznych miestach, aby ho požiadali o pomoc, pričom niekedy musela zasahovať ochranka prezidenta), ale tiež spomienky na veľmi silný záujem prezidenta a jeho rodiny o prvky tradičnej kultúry v obci, povýšené všeobecne na prvky slovenskej ľudovej kultúry (dotýka sa to najmä účasti A. Masarykovej na tradičných svadbách v obci, pričom dávala nevestám dary, ktoré si v rodinách uchovávali dodnes ako pamiatku, toho, ako A. Masaryková pozývala do Topoľčianok fotografov a maliarov, ktorí pre ňu maľovali typy miestnych obyvateľov, motív babičky, ktorá nosila každé ráno prezidentovi vodu zo studničky a potom mu rozprávala miestne povesti atď.). Pripomínajú sa takisto konkrétne miesta, ktoré TGM rád navštevoval – Masarykova alej v parku, kde sa prechádzal pri nepriaznivom počasí, Masarykova besiedka, ktorú si dal postaviť na návrší (za totality ju zvalili, aby sa naňho „zabudlo“), ale aj starý dub pred zámkom s nízkou drevenou lavičkou na kláti-koch, kde vraj Masaryk sedával (čo pamätníci popierajú).

Charakteristické a odlišné od ústnych podaní v Bystričke je pre topoľčiansky folklór to, že nenadväzuje významným spôsobom na staršie rozprávkové žánre ústnej tradície. Prezident nie je v obci ničím výnimočným, pretože je iba jedným (a nešľachtickým) z významných obyvateľov zámku, na akých boli obyvatelia v svojej histórii zvyknutí. Práve naopak, veľmi realisticky sa v motívoch folklórneho cyklu objavuje hrdé povedomie a nadhľad obyvateľov, ktorí nepreberajú nekriticky ponúkaný kult, ale dovoľujú si právo vysloviť vlastný názor zoči-voči osobnosti aj vulgárnym slovom. Objavuje sa to napr. v súvislosti s motívom, keď si miestne chudobné, ale neoblúbené ženy vymohli u prezidenta podporu na opravu domu, a legionár, ktorého prezident stretne, pozdraví a ohlási sa mu ako „Tomáš“, mu tyká a hrubo odvrkne zato, že nevypomohol radšej legionárskym vdovám. Rovnako v motíve posmešného odmietania ponúkaných neznámych potravín (horčice k párkom) pri pohostení občanov obce, alebo pri súťaži hrdých opatovských murárov s českými majstrami, ktorých pozval Masaryk na opravu zámku, pričom musel uznať, že slovenskí boli lepší atď. Stalo sa tiež, že prezidenta pristavil človek z obce, ktorý kritizoval pomery s počudovaním, že sa ľudia ešte nechytajú zbrane, a bol nasledovne postavený pod policajný dozor.

Topoľčianky sú silne katolícka obec s tradíciou mariánskych pútí. V súvislosti s konfesiou je paradoxné, a zároveň príznačné pre formovanie obrazu folklórneho hrdinu, ako si ho v záujme harmonizovania okolností či ospravedlňovania určitej „nedokonalosti hrdinu“ vzhľadom na predstavy miestnych obyvateľov prispôbovali informáciami, kde sa zdôrazňoval práve Masarykov katolícky pôvod a jeho náboženské prejavy v detstve. Hoci sa miestnej púte a náboženského života obce nezúčastňoval ako neskôr prezident Tiso, šírili sa informácie od miestneho kanonika, že Masarykova rodina bola katolícky nábožná a pravidelne chodila na púť do Šaštína, kde Masaryk miništroval. Až pod vplyvom manželky prestúpil na inú vieru. Znakom jeho kresťanstva mala byť aj jeho obľuba zvuku zvonov, ktoré sám dal vyhotoviť po vojne pre topoľčiansky kostol.

Masaryk rád chodieval na prechádzku do lokality Hrušov, kde mu postavili malý pomník. Za slovenského štátu ho však odstránili. Až v 90. rokoch ho obnovil miestny skautský oddiel, ktorý nesie jeho meno. Zaujímavé sú osudy bronzovej sochy T. G. Masaryka od Otta Gutfreunda v Nitre, ktorú umiestnili pred okresným súdom 28. októbra 1928. Je to jediná socha TGM na Slovensku. Sám Masaryk sa odhaľovania nezúčastnil, prítomný bol

jeho syn Jan Masaryk. Pri slávnosti spieval študentský spevácky zbor. Za slovenského štátu r. 1939 sochu odstránili, ale Nitrania ju pred roztavením schovali.³ V 90. rokoch ju objavili v depozite Nitrianskej galérie členovia Českého spolku na Slovensku, avšak primátor Nitry J. Prokeš (Slovenská národná strana) ju odmietol vrátiť na pôvodné miesto, pretože vraj nie je na to „politická nálada“. Nakoniec obec Topoľčianky umožnila 10. marca 2001 jej umiestnenie vo vestibule zámku, ale iba na obdobie piatich rokov. Aj táto skutočnosť má azda súvislosť so spormi zastupiteľstva obce s miestnymi podnikateľmi (tzv. čechoslovákmi), ktoré sa snaží utlmovať Masarykov význam a presadzovať v povedomí skôr prezidenta Tisu. Zastupiteľstvo dalo vyhotoviť tabuľu s chronológiou návštev všetkých prezidentov v Topoľčiankach, aby eliminovali prílišné vyzdvihovanie „Masarykových Topoľčanok“, avšak terajší majitelia a podnikatelia v zámku im ju nedovolili inštalovať.

Po vojne posledná návšteva prezidenta E. Beneša v Topoľčiankach trvala len krátko. Spomienky na neho ho opisujú odlišne ako TGM v jeho vzťahoch k obyvateľom, aj obyvateľov k nemu. Prišiel z Bratislavy na koči s manželkou a študenti zo Zlatých Moraviec stáli každých 50 metrov, aby ho uvítali. Pôvodne sa mal zdržať v Topoľčiankach dlhšie. Po niekoľkých dňoch však bol pri ňom stále lekár a v tichosti aj odcestoval. Bolo to už po poprave J. Tisu, preto sa hovorilo, že dostal v Topoľčiankach porážku a ušiel odtiaľ. Ústne podanie dokonca konkretizuje, že Beneš dostal porážku, pretože mu čierny havran v noci zobákom klopal na okno. Zdôrazňuje sa, že Topoľčianky boli miestom, kam chodil „obesený aj tí, ktorí podpísali jeho smrť“ (E. Beneš a K. Gottwald). Beneš sa vraj v súvislosti Tisovým procesom vyjadril, že dvaja kohúti nemôžu byť na jednom smetisku, preto jeden musí zomrieť. Po Tisovej poprave poslal ešte nejakého generála, aby zistil, či popravili skutočne Tisu a nie „nejakého baču“.

Návštevy ďalších prezidentov v Topoľčiankach boli len krátkodobé a v ústnom podaní sa zachovali len v zmienkach. R. 1948 pri svojej návšteve Topoľčanok odovzdal robotnícky prezident K. Gottwald zámok „ľudu“, teda do užívania Revolučného odborového hnutia na rekreačné účely, a tým skončilo obdobie jeho výlučnej úlohy ako reprezentačného štátneho zariadenia. Zámok dodnes patrí odborovému zväzu, ktorý zarába na prenájom exkluzívnych priestorov bývalých, pôvodne zariadených apartmánov prezidenta Masaryka a Alice Masarykovej.

*

Je známe, že postkomunistický vývoj na Slovensku, ako vôbec prechodné obdobia a spoločenské krízy, priniesol so sebou aj vlny „prehodnocovania“ historických skutočností či návratov k zamlčovaným mýtom. Najmä v súvislosti s rozdelením Československa a vytvorením samostatnej Slovenskej republiky, ktorá v niektorých skupinách obyvateľstva asociuje s resentimentom na vojnový slovenský štát aj na „sporné“ odsúdenie jeho prezidenta Jozefa Tisu ako vojnového zločinca, sa vyvolávajú nacionalistické nálady alebo konfesijné nátlaky. Tento vývoj bolo istým spôsobom možné očakávať po štyridsaťročnom období tabuizovania niektorých historických skutočností, ktoré podporovalo formovanie historických mýtizácií. Dnešná hypertrofia záujmu o históriu, ktorú konštatuje L. Lipták, a kontroverzné výklady historických udalostí, hľadanie „pravdy“, „historickej spravodlivosti“ vedú často aj k ich laickej, diletantskej aktualizácii. „...príliš priamočiare používanie histórie môže byť veľmi ľahko súčasne aj jej zneužívaním“.⁴ Rozširujú sa názory, že „historici sú neobjektívni“, ľudia dôverujú len určitým historikom („Ďuricovi otvorili vatikánske archívy“) a určitým časopisom (Svedectvo). V súčasnosti s možnosťami rozširovania a oboznamovania sa s rôznorodými „dokumentmi“, ktoré sa voľne publikujú, sú dostupné širokému okruhu záujemcov, objavujú sa zároveň snahy o obnovovanie starších kultov osobností a azda aj o nahrádzanie jedného kultu iným.

Takéto náznaky vývoja môžeme nájsť aj v „skrytej histórii“ folklórneho materiálu v Topoľčiankach, ktorý so sebou nesie ich status genia loci. Folkloristická sonda v Topoľ-

čiankach poukázala na navrstvovanie mýtov dotýkajúcich sa rôznych historických období a osobností (monarchie – ČSR – slovenský štát, Habsburgovci – TGM – Tiso). Je to zároveň model, ktorý vo vývojovej línii nakoniec zužuje chápanie kontextu Slovenska a formuje ho od povedomia širšieho európskeho zaradenia k užšiemu nacionálnemu mysleniu.

Ak je masarykovský mýtus v dnešnej dobe schopný vytvárať v lokálnom mikropriestore podmienky na jeho využívanie ako modernej atrakcie (turizmus, komercia), sme zároveň aj svedkami snáh o presadzovanie „spravodlivého“ hodnotenia dejín obce ako letného sídla desiatich prezidentov, medzi ktorými sa zdôrazňuje aj na základe konfesijného presvedčenia a politických inklinácií prítomnosť a pamiatka slovenského prezidenta J. Tisu. Žije aj tu akási „ilúzia o možnosti cez manipulovaný výklad minulosti ovplyvniť súčasné zmýšľanie, a teda aj budúcnosť...“.⁵ Na jednej strane stojí stabilný pozitívny obraz československého (nekatolíckeho) prezidenta Masaryka, na druhej strane v priesečníku a na pozadí pomyselného mýtického stretnutia „sudcu“ a „obete“ (E. Beneš – J. Tiso) obraz slovenského katolíckeho „mučeníka“.

Pri všetkých obrazoch osobností v ústnej slovesnosti sa však vyberajú a vyzdvihujú len určité vlastnosti, prvky a charakteristiky ich pôsobenia, ktoré vyhovujú formovaniu konkrétneho typu hrdinu v konkrétnom období. „Pretože schopnosť mýtu prežiť, prispôbiť sa okamžitým politickým potrebám je nekonečná“, píše L. Lipták.⁶

Poznámky:

- 1 Pozri napr. publikáciu Gašparíková-Horáková, A.: U Masarykovcov. Bratislava 1995, tiež Klimek, A.: Boj o hrad. I., Praha 1996 a ďalšie.
- 2 Slovník obcí na Slovensku. Bratislava 1976, heslo Topoľčianky, s. 168-169. Obec leží na severovýchode Žitavskej pahorkatiny v doline potoka Leveš a Hostianskeho potoka. V jej chotári sa nachádza Veľká topoľčianska obora (s výskytom jeleňa, srnca, daniela, muflóna a diviaka), Malá topoľčianska obora (daniel) a Zubria obora na chov zubrov. Základy prírodného parku upravil na žiadosť grófa Kegleviča J. Gillemot po r. 1840. Park sa významne rozšíril r. 1900–1905, keď v ňom na žiadosť arcikniežaťa Jozefa Augusta Habsburského vysadil J. Strnad známu alej červených bukov a dendrologickú časť. Obec sa spomína od r. 1293. Po r. 1918 sa podmienky v obci rozvíjali (vodovod, železnica, lesné a vinohradnícke hospodárstvo, žrebčínec). Kaštieľ bol zbarokizovaný v pol. 18. stor., klasicisticky rozšírený r. 1830 asi podľa projektu J. Hilda. Nachádza sa v ňom okrem múzea historického nábytku a barokovej kaplnky aj dnes komerčne využívané obývacie apartmány T. G. Masaryka a jeho rodiny s pôvodným mobiliárom, knižnica, a od 50. rokov je v ňom rekreačné stredisko ROH, dnes v podnikateľských rukách, reštaurácia a kaviareň.
- 3 Po Viedenskej arbitráži po okupácii Levíc maďarským vojskom preniesli odtiaľ sochu Milana Rastislava Štefánika do Nitry, kde už nestála Masarykova socha. Pri jej odhalení v máji 1939 T. J. Gašpar vyzýval, aby sa Nitra stala silnou hraničnou pevnosťou slovenského štátu. Uvádza Macho, P.: Štefánik ako symbol a mýtus v historickom vývoji. Slovenský národopis 49, 2001, č. 3, s. 320.
- 4 Lipták, L.: Storočie dlhšie ako sto rokov. Bratislava 1999, s. 27.
- 5 Tamže, s. 29. V období, keď sa pociťuje národná nejednotnosť a roztrieštenosť či anarchia, podobná tej, ktorá je v pamäti zapísaná z minulosti, hľadá sa opora aj vo „vodcovskom princípe“ (zavedený v slovenskej ústave r. 1942), ktorý pomáhal „zjednocovať národné sily“ a „zomknutie národa“ – pozri L. Lipták, c. d., s. 215–217.
- 6 Tamže, s. 282.

Za cenné informácie autorka vyslovuje poďakovanie PhDr. M. Kováčovi, CSc.

Príloha:

Mama so mnou na rukách, mal som dva roky, a s kvetmi pre Pannu Máriu išla, v Opatovciach a stretla prezidenta Masaryka na koni. Pýta sa jej: Marka, kam ideš? – Myslel si, že kvety sú pre neho, ale mama povedala, že sú pre Pannu Máriu. Hovorí: Daj kvety Panne Márii a tento (chlapec) bude pre mňa. – Potom každý rok, keď prezident prišiel do Topoľčianok, zastavil sa u nás a vzal ma na koňa. Najprv som nechcel – Nechcem ísť k tomu starému ujovi. – Potom som ale chodil rád.

Masaryk išiel so mnou na koni a išli sme okolo pastiera. Prezident hovorí: Servus, Jano. – On bol starý legionár. – Kto je to? – Tomáš. – Bozaj ma v ríť, keď si Lakuškám urobil dom a nie legionárskym vdovám. – Nenávideli ho pre Lakušky. Tie si vedeli pýtať – kľakli si: Ó náš spasiteľ, ó náš vysloboditeľ...

Keď sa za prezidenta Masaryka opravovali niektoré miestnosti v zámku, najmä štukatúry, tak zavolali na tieto práce českých murárov. Ale opatovskí murári, ktorí boli dobrí sadrári, sa urazili, že veď oni stavali aj Viedeň, aj Budapešť, vedeli dokonca, ktorý dom ktorá rodina murárov stavala (Jenisovci, Ondriašovci, Poliakovci). Dohodli sa teda s prezidentom na skúške, že kto skôr a lepšie prácu urobí. Čechom sa sadra liala a práca opatovských murárov bola lepšia. Zjednali na prácu teda domácich, ale opýtali sa ich: Čo ste tým Čechom urobili? – Dali sme im do sadry soli. – No, to je jedno, aj tak ste lepší, lebo oni to nezbadali.

Rozprávanie M. A. K., nar. 1930 v Zlatých Moravciach. Zápis Z. Vanovičová, Martin 1999.

Pôvodne boli na tympanóne zámku v rohoch tri bohyne – Diana, Flóra a Ceres. Roku 1890 dal arciknieža Karol Ludvíg reštaurovať zámok a sochy dal zložiť. Na vrchol dal habsburský erb, ktorý bol pôvodne v tympanone. R. 1923 prišiel Masaryk, 1924 dal postaviť manzardy, zvýšiť strechu a reštaurovať. Vtedy dali pred vchod zámku navoziť veľkú hrbu kamenia. Pýtali sa robotníka, prečo. Že keď budú zhadzovať habsburský erb, aby sa rozbil na kúsky.

A ešte si pamätám to, že teta Marta Fidesová z Obýc, ktorá k nám dlhé roky chodievala, nosievala na chrbáte v demižóne pánu prezidentovi kyslú vodu zo žliabku, ktorá tam vytekala na Obyciach. Prezident ju obľuboval, takže každé ráno už o šiestej hodine bola v kaštieli s tou čerstvou vodou. A potom sa zakaždým zastavila u nás, pochválila sa, že akú odmenu za to dostala. Keďže mu priniesla tú dobrú vodu - žliabok obyckej kyselky je hore na kopcoch, jako sa ide hore na Stoky. Tá teta Marta Fidesová sa zoznámila s mojou starkou cez prvú svetovú vojnu, keď obe chodili za manželmi do Nových Zámok, kam boli sústredení vojaci, kým išli na front do prvej svetovej vojny.

Ale ešte spomínala, bola tu taká 99 ročná Klára Orlínová sa volali, aj tí boli u prezidenta Masaryka rozprávať svoje zážitky z mladosti. No, 1932, 1931 zomreli. Boli, hentam bola veľká grófova záhrada, že si očistili mrkvu a zjedli, dostali korbáčom a museli odrábať za to, to im spomínali. Potom spomínali tá starká, ako zažili zrušenie poddanstva v Topolčiankach. Totižto ten most, čo ste išla zo zámku, sa robil nový, práve keď bolo zrušené poddanstvo. Aj oni tam pomáhali a prišol stoličný hajduch povedať, že v Prešporku zrušili poddanstvo. Tak povälali aj čo spravili, poddaní, však, išli vybrať si urbár. V richtárskej truhle aj ešte ten urbár, kniha bola aj, môj starý otec bol richtár. Aj to zmizlo, vidíte, aj to banujem, že som z tej truhly, keď to k ďalšiemu richtárovi prenášali a boli tam spisy z 18. storočia, že som volačo z toho nevzal. Aspon ten urbár. Není toho. Ja som...že to spálili, ja som to dovedoval. Tak vybrali ten urbár do plachty a nosili pred ním sviecu a po Topolčiankach chodili tí poddaní. Tak spomínali tá starká. A boli aj u neho. A rozprávali aj o viniciach, jako dal gróf došikovať z Francúzska vinohradníkov, jako našich zaučali, jako dal urobiť veľký pluh, ktorý ťahali tri páre volov a tým spôsobom regalovali, takú hlbokú orbu robili, pod tie vinice, jako chodili oberať a nakoľko tí ľudia, pravda čo... išli hladní, že sa najedia toho hrozna, lenže čo, bez nejakého základu potom boli hnačky, všeličo bolo, tak potom grófká prikázala postaviť košiar, ešte dodnes stojí tam, navariť guláš najprv, aby sa to najedlo všetko a potom mali ísť oberať hrozno. Tak grófká posledná čo bola, mala lásku k vínu a pestovaniu vín... ona bola galantského grófa Esterházyho dcéra, oni to mali tam vinice. Takže sama si napríklad napriadla nite, čo sa uvazovalo hrozno na zimu, no. Nadymila to. Sama že v príručnej pivnici aj stahovala víno, a viničiarkam, každé ráno prikázala dávať žemlu z mliekom, aj ona, mlieko, hrnček mlieka, žemlu, suseda chodievali, stará Anča spomínali. A na Slávu vzkriesenia každej nový ručník kúpila. Tam je na obraze, tá Angelika, teda pekná... A jazdievala tá grófká na bielom arabovi, na kobyle, volala sa Tána a bola tak naučená, že keď jej dala cukor, kocky cukru na ruku, tak lahla. Ona na nu vysadla a ona s nou vstala. Taká pekná žena, predstavte si, žila veľmi dlho, pretože ja som bol taký chlapec a starý otec bol tu richtárom a prišli z obecného zasadania – a viete čo je nové? Pani grófká poslala žiadosť o domovské právo. Zrejme to k niečomu potrebovala. Všetci sme jej odsúhlasili, šak to bola jedna dobrá žena...

T. G. Masaryk do Topolčianok si vždy priviedol aj svoje deti. Syna Jána a dcéru Alicu, aj druhú Olgu s deťmi. Syn Jano Masaryk bol viacmenej impulzívnej povahy, chodieval aj s našimi mláďenci do krčmy. Hlavne do hostinca Kukovičovi a stalo sa, že sa tam aj pobil. A otec prezident mu dohovárať: Jene, ty mi ale děláš starosti. Že se musím za tebe stydět, synu. Co tady vyvádíš, vždyť tady žijí spořádaní lidé, abys věděl a to tady děláš vylomeniny, jako pubertácky kluk? – A tento jeho syn sa vrazil z krčmy vracal pozde v noci cez okno do zámku na prízemí a vtedajší strážcovia legionári, boli to legionári francúzski, ruskí a talianski, ho nekontrolovali...

Tak na jeseň chodievali. Ovšem takto to bolo. Pán kanonik spomínali, že tá rodina jako jeho bola

pobožná. Chodievali rok čo rok, šak on bol narodený 1850. Do Šastína na pút, ministrovával. On sa potom zoznámil – vždy zabudnem, ako sa volala jeho manželka – tá ho prehovorila, on sa dal prekrstiť na tú... neviem ktorá to bola viera, čítal som to o nom totižto. Takže takto, oni už potom katolíci neboli. Ale boli kresťania teda ináč, šak aj Jana keď zabil, šak že mal otvorenú tam, tuším Sväté písmo v tej izbe...Ale že vždy hovorili, že rád si vypočuje zvony. Tu sa zvonievalo o pol piatej ráno... Že si veľmi rád, Tatíček povedal, vypočuje zvony.

A stalo sa aj to dokonca, že pristavil ho človek, to boli sused a povedal mu, že stále ešte neni tak dobre, ako by malo byť, že sa diví, že by sa ľudia mohli chytiť aj zbrane, ešte aj ja by som šiel. – Potom boli pod dozorom.

Neviem, ako aj s tým bude, pravda, lebo veď on bol pomerne obľúbený, a napríklad tu veľmi. Pán prezident Tiso ako. Viete. Tu bol veľmi obľúbený... Bol tu po Viedenskej arbitráži, a kričalo sa tam: Všetko spať, a to hneď! – Viete, rečnilo sa. Starý apo prišli nasmiešený a hovoria: Ale ja som sa zasmial, jedna panička že nohou dupkala, že - šetko speť, a to hneď! – Viete, to spodné územie zabrali. Maďari.

Rozprával J. B., 1929, Topoľčianky, nahrávka Z. Vanovičová 2001

...Sa každému klaňal a chodil aj cez polia, kdekade na koni a sám, tam už nechcel nikoho. A už keď boli na roli ľudí, tak sa prihovorel....Kopali sa zemiaky, upiekli mu, sadol si s nima, jedol, povypytoval sa čo ako...a jeden mu, taký hovorí, taký starý, starší už teda bol a hovorí: Pán prezident, skovajte sa, hintam vás šandári naháňajú. – Ale oni tí šandári ho ako strážili.

Masaryk ždy povolával aj chlapcov tam do zámku a už im dával teda ako aj zajesť. Mal radosť z nich a už im dával párky a horčicu. Tak on mu jeden hovorí, chlapec: Pán prezident, túto sračku mi nedávajte...- To nepoznali. Bol v mojom veku aj ten.

Rozprávala K. B., nar. 1908, Topoľčianky, nahrávka Z. Vanovičová 2001

Summary

Genius loci – Genius personae: Topoľčianky

Though historiography provides a distinct view on historical events, there is also existing a parallel of alternative history. This parallel view is formed by ideas of people, experiencing particular historical events. Thus folklore study can record it in form of memorates and life-stories. This hidden history is surviving in everyday life of people, affected by running flow of history. Especially local micro-spaces connected with a special *genius loci* attract also *genius personae*, cumulating important personalities in relatively small territories.

If speaking of the small town of Topoľčianky in the district of Zlaté Moravce (Slovakia), people still use the habitual phrase *Masaryk's Topoľčianky* to name it. After origin of Czechoslovak republic in the 1918 an originally Habsburgs' residence with the castle, English park and stables became a summer residence of the president (from 1923). From this time almost every Czechoslovak president paid shorter or longer visits to the place. Tomáš Garrigue Masaryk, who founded the tradition of this summer residence, used to spend here also the longest time. He was followed by Edward Beneš, Jozef Tiso, Klement Gottwald, Antonín Zápotocký, Antonín Novotný, Ludvík Svoboda, Gustáv Husák, Michal Kováč and Rudolf Schuster (only Václav Havel has never turned up to the castle).

An officially created and cherished cult of Masaryk formed positive pattern of an image of „the daddy Masaryk“, existing until today. However, historical consciousness of citizens encompasses much deeper and wider perception of historical events, remembering also other important personalities coming into the city. This historical tradition mentions even representatives of important Austro-Hungarian noble families, who were visiting Topoľčianky before Masaryk's times. Also controversial presidents Beneš and Tiso, who was the head of questioned Slovak State (1939-1945) are very well remembered. Consequently, the post-communist situation of the present Slovakia enables several corrections of ages protected myth of „Masaryk's Topoľčianky“. On the one hand this myth is exploited by tourism as a modern commercial attraction in the micro-space of the town. On the other hand we witness endeavours to create „right“ evaluation of history of the town as a summer residence of ten presidents. In this case the emphasis is put on the role of the president Tiso, what is probably caused by religious belongings.

There is a bi-polarity between stable positive image of first Czechoslovak (non-Catholic) president Masaryk and images of two war presidents. The figures of Beneš and Tiso are depicted as a „judge“ and his „victim“. At the same time Tiso represents an image of suffering Slovak Catholic „martyr“. All representations are choosing and emphasising only certain elements and characteristics.

List of Authors

Dejan Ajdačić, Department of Folk Literature University Library, Belgrade, Yugoslavia
Nikolaj Aretov, Institute for Literature Bulgarian Academy of Sciences, Sofia, Bulgaria
Zdeněk Beneš, Charles University, Prague, Czech Republic
Nikolaj Hristov Chernokozhev, St. Kliment Ochridski University, Sofia, Bulgaria
George G. Grabowicz, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, USA
Albena Hranova, University of Plovdiv and New Bulgarian University, Sofia, Bulgaria
Panayot Karagjozov, Charles University, Prague, Czech Republic
Ognyan Borissov Kovachev, St. Kliment Ochridski University, Sofia, Bulgaria
Ludmila Pavlovna Lapteva, Moscow State University, Moscow, Russia
Eduard Maur, Charles University, Prague, Czech Republic
Zoja Sergejevna Nenaševa, Moscow State University, Moscow, Russia
Jan Rychlík, Charles University, Prague, Czech Republic
Zora Vanovičová, Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava, Slovak Republic
Andrej Lvovič Toporkov, Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Bogusław Zieliński, University Adam Mickiewicz, Poznań, Poland

LITERÁRNÍ MYSTIFIKACE, ETNICKÉ MÝTY A JEJICH ÚLOHA PŘI FORMOVÁNÍ
NÁRODNÍHO VĚDOMÍ

LITERARY MYSTIFICATIONS AND ETHNICAL MYTHS IN THE FORMATION
OF NATIONAL DISCOURSES

Sborník příspěvků z mezinárodní konference

Studie Slovákého muzea 6
Vydalo Slováké muzeum v Uherském Hradišti, 2001
Sestavila a redakčně upravila PhDr. Blanka Rašticová
Odpovědný redaktor PhDr. Ivo Frolec
Obálku navrhla Ema Pelikánová
Text neprošel jazykovou úpravou.

Tisk KIRAMO Brno
Náklad 200 ks
Neprodejné

ISBN 80-86185-15-X