

Igrici ako archaickí poeti a žreci u pohanských Slovanov. Kam ukazujú stredoveké pramene i niektoré významové dimenzie praslovanského slova *jьgrьць (jeho odvodenín a kontinuantov) vo vybraných slovanských etnojazykových tradíciach*

Martin Golema

*Researched are the medieval sources of pagan Slavic actors (igrici) as archaic poets and sacerdotal priests, and some dimensions of the Old Slavic word *jьgrьць as followed in significant Slavic ethnolinguistic traditions.*

Nebojovné muzikálne „plemeno“

Jedna z byzantských správ o Slovanoch, ktorí spolu s Avarmi v 6. storočí pustošili územia byzantskej ríše, mala zaujímavý osud. Stala sa hlavným a jediným, ako tvrdí Niederle (1953, s. 454), dôkazom nebojovnosti Slovanov, dôkazom ich „holubičej“ povahy. Slovenská a česká obrodenecká konštrukcia o „holubičej“ povahe pracovala s metaforou, požičanou ešte od českého barokového učenca J. A. Komenského a jeho termín „národ holubičí“ urobila jedným z centrálnych prvkov národného sebaobrazu v 19. storočí. V takomto duchu predstavoval starých Slovanov Herder, Šafárik i Kollár, ich predstavy podrobil zásadnej kritike J. M. Sobiestianskij v r. 1892 (Niederle, 1953, s. 451). Pre neho Slovania neboli žiadnym tichým holubičím národom, ale národom s povahou rovnako bojovnou a rovnako krutou ako ich susedia. K tomuto názoru sa prikláňal i známy český slavista L. Niederle.

Spomínanú byzantskú správu historika Theofylakta Simokattu uvádzame v slovenskom preklade v plnom znení. Išlo o troch Slovanov, ktorých chytilo v r. 591 vojsko cisára Mauríka: „... *V nasledujúci deň boli traja ľudia slovienskeho pôvodu, nemajúci pri sebe žiadne meče a iné bojové zbrane, zajatí vojenskými hliadkami (Romajov). Niesli len gitary a okrem nich nemali pri sebe ničoho. Cisár sa ich vypytoval, z akého sú plemena, kde majú svoje sídla a čo je príčinou toho, že prišli na romajské územie. Oni zas povedali, že pochádzajú z kmeňa Slovienov, bývajú v priestore pri brehoch Západného oceánu (Atlantický oceán s Baltickým morom ako zátokou) a že kagan (avarský hlavný náčelník) až tam poslal poslov zhromažďovať ozbrojené sily a náčelnikom jednotlivých kmeňov venoval veľké dary. Oni síce dary vzali, ale vojenské spojenectvo mu odopreli, tvrdiac, že ich od prechodu odrádza vzdialenosť. A ku kaganovi ich teraz ako zajatcov poslali s vysvetlením, že im samým táto*

* Štúdia je výsledkom riešenia projektu VEGA č. 1/0583/08 – Predhistória literatúry u Slovanov (pokus o archeológiu literárnej komunikácie s akcentom na duchovnú kultúru stredo európskych Slovanov)

cesta trvala pätnásť mesiacov. No kagan, nedbajúc na práva, ktoré patria poslom, rozhodol sa nepovoliť im návrat. Oni však počuli o romajskom národe, že je vraj nesmierne slávny svojimi bohatstvami a žičlivosťou voči každému človeku. Využili teda vhodnú chvíľu a prebehli do Trákie. Nosia vraj gitary preto, že nie sú zvyknutí odievať vojenskú výstroj, lebo ich zem nepozná zbrane, čo im dovoľuje žiť bez vášní a v pokoji. Hrajú na lýrach, pretože nepoznajú bojové surmity. Lebo tým, čo o vojne nikdy nepočuli, je milšie zaoberať sa hudbou. Cisár s veľkým záujmom počúval rozprávanie o tomto plemene, láskavo pohostil prišielcov z barbarskej krajiny a obdivujúc ich vzrast a skvelé postavy, vypravil ich do Herakleje...“ (Pramene k dejinám Veľkej Moravy, 1964, s. 52).

Táto správa, zaznamenaná pôvodne ako nie príliš dôležitá osviežujúca kuriozita, bola v 19. storočí s nadšením čítaná a interpretovaná ako zásadný dôkaz slovanskej mierumilovnosti. Takéto čítanie ignorovalo, okrem všetkých ostatných správ ukazujúcich slovanskú bojovnosť, aj logický rozpor, ktorý tento „zriedený popis“ vzdelaného byzantského historika obsahuje. Spomínaný kmeň neodoprel kaganovi spojenectvo, pretože zásadne odmietal vojnu, ale preto, že ich (Slovanov) od výpravy „odrádzala vzdialenosť“. Ďalšie tvrdenia Slovanov o tom, že nie sú zvyknutí odievať zbroj a že iba hrajú na lýrach, možno potom interpretovať aj tak, že vo vnútri kmeňa patria k skupine, ktorá je oslobodená od vojenskej povinnosti (podobne ako boli od vojenských povinností u Keltov oslobodení druidi), pretože sa špecializuje na niečo iné, najpravdepodobnejšie na poetické sformovanie a uchovanie kultúrnej pamäti.

Na rozdiel od Niederleho (1953, s. 445), podľa ktorého išlo o zrejmu výhovorku troch zajatých slovanských vyzvedačov, sa domnievame, že sa vtedy antický svet stretol skôr s príslušníkmi osobitného „stavu“ vo vnútri slovanskej spoločnosti, ktorý sa mohol podobáť keltským druidom alebo írskym „*fili*“ – básnikom a ktorého niektoré atribúty či kompetencie mohli uchovávať ešte stredovekí igrici, doložení v Uhorsku, či ruskí skomorochovia, ktorým vďačíme za uchovanie archaických epických „bylín“.

Obdobné inštitúcie špecializujúce sa na uchovávanie kultúrnej pamäti predstavujú kultúrnu univerzáliu, u viacerých indoeurópskych národov ešte detailnejšie určenú trojfunkčnou ideológiou; tá im udeľuje presné kompetencie i základný rámec ich pôsobenia – teda výkon prvej funkcie magickej i právnej náboženskej suverenity.

Podľa V. N. Toporova (Mify narodov mira 2, 1988, s. 327–328) predstavuje archaický poet, spevák (ako kultúrna univerzália) v mýtopoetickej tradícii personifikovaný obraz nadprirodzeného poznania, zbožstenej pamäti kolektívu. Dokáže všetko nazvať svojim menom, vytvára svet v jeho poetickom i textovom stelesnení, paralelný s mimotextovým svetom, stvoreným demiurgom. Tvorba, vytváranie spája archaického poeta so žrecom. Poet i žrec rekonštruujú svet, rozčleňujú, rozdeľujú prvopôčiatočnú jednotu, ustanovujú povahu rozdelených častí cez určenie stotožnení, syntetizujú novú jednotu. Bojujú s chaosom, upevňujú organizovanosť vesmíru, jeho zákon. Opakovane robia to, čo v minulosti vykonal demiurg (kultúrny hrdina), premáhajú rozkladné tendencie, vyhávajú či spracúvajú prvky chaosu, svet sa vďaka nim znovu a znovu „kozmituje“, zabezpečuje sa rozkvet, bohatstvo, pokračovanie v potomstve. Totožnosť archaického poeta a žreca prináša so sebou predstavu o jeho magickej sile.

Archaický poet pozná minulé, prítomné i budúce. Poznanie minulosti ho spája s „podsvetím“, so svetom mŕtvych. Je prostredníkom nielen medzi minulosťou a budúcnosťou, ale aj medzi „druhým“ svetom a týmto svetom, to ho zblízuje so šamanom. Toporov upozorňuje, že táto súvislosť je evidentná napr. v keltskom pomenovaní básnika – *fili*, kto-

ré je odvodeninou zo starého indoeurópskeho koreňa *uel-, označujúceho súčasne smrť, kráľovstvo mŕtvych, bohatstvo, moc. Z toho istého koreňa je odvodené slovanské teonymum Veles a v *Slove o pluku Igorovom*, staroruskej pamiatke, sa čarodejný poet Bojan označuje ako „vnuk Velesa“. Dvojitej prirodzenosti archaického básnika ako sprostredkovateľa medzi dvoma svetmi zodpovedá existencia osobitného jazyka (napr. indoeurópsky poetický jazyk, „jazyk bohov“ v gréckej, iránskej, škandinávskej, chetitskej tradícii).

Ak máme uvedené zistenia V. N. Toporova zhrnúť, archaický poet prostredníctvom mýtu ako univerzálneho výkladu sveta vychádzal v ústrety jednej z najintenzívnejších ľudských potrieb – potrebe „*vyznať sa v prostredí, ukladať do neho pravidelnosti a štruktúru, likvidovať kognitívny chaos*“ (Kováč, 1994, s. 7). Na výkon tejto funkcie musel byť archaický poet-spevák charizmaticky kvalifikovaný, musel sa odlišovať od „obyčajného“ človeka, od „laika“. Tento rozdiel opisuje Assmann (2001, s. 50) aj ako polaritu medzi „*všednou*“, komunikatívnou pamäťou bežných ľudí a „*sviatočnou*“ kultúrnou pamäťou, v rámci ktorej sa skutočná história mení na históriu spomínanú, teda na mýtus. Kultúrna pamäť má vždy svojich špeciálnych nositeľov. „*Patria k nim šamani, bardí, grioti práve tak ako kňazi, učiteľia, umelci, spisovatelia, učenci, mandaríni, či inak nazývaní splnomocnenci poznania. Ne každodennosti zmyslu, ktorý sa v kultúrnej pamäti udržuje, zodpovedá určitá povznesenosť nad všedný deň a oslobodenie od každodenných povinností u jej špecializovaných nositeľov*“ (Assmann, 2001, s. 51).

Assmann považuje za preukázané, že poetické sformovanie obsahov kultúrnej pamäti má predovšetkým mnemotechnický účel, spočívajúci v tom, že „*dovedie poznanie, ktoré zaisťuje identitu, do udržateľnej podoby*“ (s. 54). Orálne tradovaná poézia, ktorá kvôli tomuto cieľu vzniká, nie je jednoducho jednou z foriem reči vedľa iných, v archaických (predpisomných) kultúrach má veľmi často privilegovaný nárok na pravdu, pretože „*...čerpá z vešteckej moci, božského vnuknutia a svetskej múdrosti, je ako ústredná inštitúcia kultúrneho poznania nositeľom praktických skúseností a znalostí, kolektívnu pamäť, kozmogóniu a kultovú praxou súčasne*“ (Struck, 1999, s. 186). Poeticky sformované obsahy kultúrnej pamäti sa potom počas sviatočných zhromaždení opakovane predvádzajú v podobe „*multimediálnej inscenácie, ktorá jazykový text neodlučiteľne začleňuje do hlasu, tela, mimiky, gestiky, tanca, rytmu a rituálneho konania*“ (Assmann, 2001, s. 54). Takáto opakovane oživovaná kultúrna pamäť tvorí „*konzervatívnu protiváhu voči náhodnosti a pretržitosti krátkodobých politických a ekonomických procesov, rituály, symboly, mená sú pritom nielen znaky historicky získaných skúseností, ktoré sú v nich akoby akumulované, ale svojou systematickou súvislosťou štrukturujú tiež prežívanie prítomnosti*“ (Struck, 1999, s. 197).

Práve sviatky a zhromaždenia (napr. obrady, hostiny) sú vonkajšími podnetmi, v rámci ktorých sa táto poeticky sformovaná kultúrna pamäť, akumulovaná v živej pamäti špecialistov, periodicky oživuje. Sú skutočne príležitosťou, počas ktorej kraľuje spomienka ako „*najvyššia vládkyňa kultúry*“ (Curtius, 1998, s. 425). Predstavujú „*nápravu všedného dňa*“ (Assmann, 2001, s. 54), účasť na iniciáciách otcov, ktorá dodáva silu „*k novým začiatkom a novému usilovaniu*“ (Curtius, 1998, s. 425). Práve v rámci týchto zhromaždení sa všedná hierarchizovaná štruktúra spoločnosti dočasne rozpúšťa, mení sa na to, čo predstaviteľ symbolickej antropológie Viktor Turner (2004) nazval antištruktúra alebo *communitas*. Tá je podľa neho antropológicky univerzálna a vzniká predovšetkým v rámci iniciačných, prechodových rituálov. V ich rámci sú ľudia dočasne „*uvolnení zo štruktúry do communitas*“, aby sa späť do štruktúry vrátili obrození zážitkom mysticky zjednotenej

communitas, ktorá je „skoro všade pokladaná za svätú“ (Turner, 2004, s. 124), teda sviatocnú. Podľa Turnera je isté, že žiadna spoločnosť nemôže bez tejto dialektiky normálne fungovať, ľudské konanie iba v rámci všednej, každodennej a profánnej štruktúry sa totiž „rýchlo stáva suchopárnym a mechanickým, pokiaľ sa tí, ktorí sú v ňom zapojení, pravidelne neponárajú do regenerujúcej hĺbočiny *communitas*“ (Turner, 2004, s. 136).

Hlavnou postavou takýchto „nápravných“, iniciačných sviatočných zhromaždení (*communitas*, ak použijeme výstižný Turnerov termín) býval archaický poet a žrec v jednej osobe. Nazdávame sa, že traja neozbrojení Slovania s gitarami, ktorých v r. 591 byzantskí vojaci priviedli k cisárovi Mauríkiovi, neboli exemplárnymi predstaviteľmi akéhosi muzikálneho „holubičieho národa“, principiálne odmietajúceho vojnu, neboli to ani dobre maskovaní vyzvedači (to by určite skúsený vojenský veliteľ zistil a neprepustil by ich). Najpravdepodobnejšie to teda boli slovanskí archaickí poeti a žreci, ktorí cisárovi presvedčivo predviedli svoje umenie.

Indoeurópski tvorcovia formúl a znalci slov

Archaickej trojfunkčnej indoeurópskej ideológii azda najlepšie zodpovedá sociálna štruktúra starovekej Indie. Indická „védska“ spoločnosť sa skladala (podobne ako európska stredoveká spoločnosť, či francúzska spoločnosť pred Veľkou francúzskou revolúciou) z troch stavov: „z tvorcov formúl, znalcov slov, mysliteľov, intelektuálov (pôvodný význam slova *brahman* bol približne účinná slovná konštrukcia, formula, modlitba), ďalej mocných bojovníkov kráľovskej družiny (kšatra – vláda, panstvo, ródža – kráľ) a z dedičanov, hospodárskych tried – pastierov, pestovateľov, remeselníkov (viš – kmeňová dedina, véša – dom, domácnosť)“ (Puhvel, 1997, s. 62); dodajme, že z tohto starého koreňa pochádza i slovanské ves – dedina. Táto sociálna štruktúra predstavovala iba jednu z možných aplikácií trojfunkčnosti, rôzne pôvodne indoeurópske kultúry sa od nej niekedy radikálne vzdialili (napr. starovekí Rimania), napriek tomu uchovali dôležité stopy trojfunkčnosti v iných sférach života – napr. v národnom epose.

Otázka existencie kňazských zborov u pohanských Slovanov, porovnateľných s indickými brahmanmi či keltskými druidmi, je zložitejšia. Zlomkovito zachovaný textový materiál, v ktorom dominujú „zriedené opisy“ vonkajších pozorovateľov, dovoľuje viacerú interpretáciu. Veľmi skepticky sa k existencii vyčlenených špecialistov na prvú funkciu stavia Z. Váňa. Podľa neho sa u Slovanov nevyvinula tripartita funkcií v Dumézilovom zmysle, ale skôr bipartita funkcií – jej projekciu v slovanskom panteóne predstavuje Perún, boh vojny s elementom suverenity a Veles, boh tretej funkcie s elementom mágie. Kňazská kasta, s ktorou by mala súvisieť prvá funkcia náboženskej suverenity, vznikla len u polabských Slovanov a inde chýba. Nositeľmi kultu podľa Váňu boli pôvodne len rodoví a kmeňoví vodcovia, prípadne „čarodejníci“, ktorí hrali určitú spoločenskú rolu hlavne na východe (Váňa, 1990, s. 263).

Tento názor sa pokúsime falzifikovať. Nenazdávame sa, že tripartita u Slovanov sa „nevyvinula“, pretože predstavovala spoločné indoeurópske dedičstvo. Mohla sa však menej výrazne či inak premietiť do reálneho členenia spoločnosti. Niečo analogické konštatuje Dumézil u Skýtov: „Predovšetkým sa nezdá, že by u Skýtov bola ‚trieda kňazov‘. Hérodotos uvádza z odborníkov len čarodejníkov – veštcov... a ak odhliadneme od veštenia, potom náboženské úkony vykonávali náčelníci, začínajúc kráľmi až po hlavy rodín. V tom sa Skýti zreteľne líšili od svojich bratrancov v Iráne a zhodovali sa s Indoeurópanmi na východe

a severe Európy: *taká bola situácia u slovanských národov, kým sa neobrátili ku kresťanstvu, a tiež u Germánov, ktorí nič porovnateľné s keltskými druidmi nepoznali*“ (Dumézil, 2001, s. 472).

Neistota panuje aj v otázke, či existovala kňazská trieda u Baltov, jazykovo Slovanom najbližších Indoeurópanov. Eliade (1997, s. 35) cituje zaujímavý doklad, ktorý by mohol niečo ukazovať, ide o zmluvu, ktorú v roku 1249 vnútili rytieri teutónskeho rádu Staro-prusom: „... je to prvý písaný doklad o baltskom náboženstve – zaväzovala porazených, aby prestali páliť alebo pochovávať mŕtvych spolu s koňmi alebo služobníctvom, so zbraňami, oblečením alebo ďalšími cennými predmetmi; aby prestali po žatve prinášať obeť idolu Kúrche a ďalším bohom; aby sa prestali radiť s vizionárskymi bardmi (tulissones alebo ligaschones), ktorí prednášajú smútočné prejavy na pohrebných hostinách a tvrdia, že vidia zosnulých, ako letia v povetrí na koni na druhý svet. Medzi vizionárskymi bardmi rozoznávame triedu extatikov a čarodějníkov podobnú ázijským šamanom. Je veľmi pravdepodobné, že v závere ‚pohrebnej hostiny‘ odvádzali dušu mŕtveho na druhý svet“ (Eliade, 1997, s. 35). Iné doklady (Kronika Pruska z r. 1326) spomínajú pohanského „pápeža“ s menom Criwe a so sídlom v Romuve, ku ktorému prechovával veľkú úctu kráľ, šľachta i prostí ľudia (Puhvel, 1997, s. 259).

Kosmova kronika spomína zase iniciatívu českého kniežaťa Břetislava (1002–1055), ktorý „*při počátku svého knížectví, rozničen jsa velikou horlivostí pro křesťanské náboženství, vyhnal pryč ze své země všechny čaroděje, hadače a věštce...*“ (Kosmova Kronika česká 1975, s. 143).

Dôležitých stôp výkonu prvej funkcie je v slovanských tradíciách pomerne mnoho, po niektorých z nich sa vydáme aj v našej štúdii.

Náboženská suverenita – jej nositelia a ich oponenti

Trojfunkčná indoeurópska ideológia v tej podobe, v akej ju rekonštruoval Dumézil, upravovala zaujímavým spôsobom postavenie pamäťových špecialistov v spoločnosti. Kodifikovala ich nadradenosť nad ostatnými dvomi funkciami, túto ich špeciálnu sociálnu pozíciu nazval Dumézil náboženskou suverenitou. Napr. indickí brahmani stoja v systéme kást nad šľachtou (kšatrijmi), ku ktorým patria i vládcovia (rádžovia). Aj Platónovu predstavu o vláde filozofov nad vojakmi a výrobcami považuje Dumézil za špeciálnu verziu tejto veľmi starej predstavy.

Domáhanie sa práva na výkon suverenity zo strany pamäťových špecialistov je teda v rámci trojfunkčnej ideológie úplne legitímne, je ňou podporované, a preto i zvlášť časté v spoločnostiach, kde aspoň časť populácie je dedičom indoeurópskych tradícií. Ich logickým potenciálnym odporcom sú bojovníci, disponujúci „svetskou“ mocou, a ich predáci – často králi či kniežatá – zrazení skôr s touto skupinou.

Títo mocní protihráči pamäťových špecialistov disponujú „silou“ (presný sémantický ekvivalent sanskrtského výrazu kšatra – sila, odvaha, výkonnosť), sú to predstavitelia vojenskej aristokracie, napr. írsky šľachta – *flaith* (porovnateľné galské *vlato*), nemecké *Gewalt* (Dumézil, 1997, s. 74) a slovanské *vláda*.

Doklady konfliktu prvofunkčnej náboženskej nadradenosti a vojenskej sily i jeho paradigmatické riešenia môžeme nájsť napr. v indickom či rímskom panteóne: „... *ani v Indii ani v Ríme nie sú bohovia prvej funkcie, Varuna, Jupiter, bez záujmu o vojnu: pokiaľ sa nezapájajú, tak ako Indra a Mars priamo do bojov, dávajú svoju mágiu do služieb tej strany,*

ktorej dávajú prednosť, a sú to oni, ktorí s definitívnou platnosťou pririeknu víťazstvo, ktoré aj keď je v skutočnosti dobyté silou, má svojimi dôsledkami význam predovšetkým pre poriadok“ (Dumézil, 1997, s. 122).

Pekné príklady obsahujú i správy o keltských druidoch a ich dedičoch, írskych fili. Antické správy o druidoch opisujú, ako vo vojnách zavše vyšli medzi nastupujúce nepriateľské oddiely a hatili ich v boji. Vyzeralo to, akoby boli krotili divú zver. „*Takto sa aj u najhrozivejších barbarov vášeň skláňa pred múdrosťou a Áres sa poddáva Múzam“ (Herm, 1985, s. 65). Írski „fili“ sa zase uplatňovali ako radcovia kráľa, ktorý bol ako každý šľachtic závislý na ich chválospevoch alebo satirách. Pôsobili teda na privilegované vrstvy „ako určitá cenzúra a mohli tak presadzovať morálne chovanie, pravdu a štedrosť“ (Botheroydová – Botheroyd, 1998, s. 126). Zaklínaním, hladovkou a čarami mohli donútiť kráľa, aby splnil svoje povinnosti (írsky sv. Patrik pokračoval v tejto tradícii a použil hladovku ako magický nátlakový prostriedok proti Bohu Otcovi osobne (!) (s. 192), štyridsať dní sedel bez jedla a nápoja na vrchole posvätej hory Croagh Patrick, obťažovaný hroznými čiernymi démonickými vtákmi, až to už nebo nemohlo znieť a vyhovel jeho prosbe, aby mohol pri poslednom súde účinkovať ako sudca Írov (s. 368)). Mnohé ďalšie príklady by sa dali vybrať aj zo stredovekých bojov o investitúru.*

Pre predstaviteľov druhej, vojenskej funkcie malo nesmiernu hodnotu symbolické vyjadrenie ich hrdinstva, to, čo napísal o írskych fili Herm, mohlo do veľkej miery platiť aj napríklad pre slovanských igrícov na Veľkej Morave či v neskoršom Uhorsku až do čias, kým cirkev definitívne nepodlomila vplyv tejto svojej konkurencie s pohanskými koreňmi. Keď írski fili „... vstali a v sprievode harfistov prednášali dávne príbehy či zvesti o žijúcich hrdinoch, ostrieľaní bojovníci im priam lípli na perách, boli ako herci, ktorí sa práve dozvedajú, či obstáli, alebo nie. Až kritika z povolaných úst puncovala alebo znivočila slávu, ktorú si nárokovali. A beda šľachticovi, ktorý pevca bohato neodmenil!“ (Herm, 1985, s. 250).

Ságy, ktoré írski „fili“ prechovávali vo svojich hlavách, neslúžili iba zábave, boli považované aj za zbierku precedenčných právnych prípadov. „*Keď sa vynorila otázka, ako treba aplikovať v tom či onom akútnom prípade daktory z zložitých írskych zákonov zachytených vo veršoch, právni zástupcovia – zrejme to boli ľudia ovládajúci všetok písomne nezachytený materiál – hľadali to, čo britskí a severoamerickí advokáti označujú za ‚leading case‘ – ‚orientačný prípad‘ – teda (mytologickú) situáciu podobnú tej, v ktorej sa ocitol ich mandant“ (s.250).*

Títo zvláštni „básnici“ teda rozhodovali i súdne spory, mali teda „pod palcom“ právny pól náboženskej zvrchovanosti. Zasahovali „vinníkov“ i mágiou – napr. írsky sv. Columcille, žiak a uchovávateľ tradícií týchto „fili“, si od nich osvojil schopnosť účinne preklínať zlosynov, ešte počas výučby odpravil touto cestou zo sveta jedného przniteľa panien, rovnaký osud pripravil tento skutočne špecifický írsky svätec lupičom, vrahom, chantivým kráľom, prenasledovateľom nevinných, ľuďom neuznanlivým a nevďačným, ba dokonca aj jednému kancovi (Botheroyd – Botheroydová, 1998, s. 365). Skutočne usilovne teda dbal o dodržiavanie vesmírneho poriadku i prostredníctvom mágie a keď bolo potrebné, neváhal ani privodiť kliatbami nešťastie a smrť.

Írski fili predstavujú mimoriadne dobre zdokumentovaný prípad úsilia o zvrchovanosť, miestne kresťanstvo ich tradície dokázalo kultivovane a tolerantne absorbovať, čo vôbec nemožno povedať o zvyšku Európy, kde to mali miestni poeti – žreci, uchovávatelia lokálnych predkresťanských tradícií, oveľa ťažšie. Bežnou praxou bolo skôr surové vyhánanie, mučenie či fyzická likvidácia. Írsko teda predstavuje v rámci Európy „muchu

v jantári“ (Herm, 1985), keď sa na ňu zahľadíme, môže nám to veľmi pomôcť predstaviť si staré kompetencie i slovanských pohanských pamäťových špecialistov. Fili mohol vykonávať svoju funkciu až po dvanásťročnom štúdiu, počas ktorého sa musel naučiť naspamäť stovky básní, príbehov, vysvetlení miestnych mien atď. Najvyšší írsky fili – *ollam* (majster) mal právny nárok byť miestokráľom, musel poznať „všetky básne“ a byť schopný vyjadrovať sa za každých okolností v improvizovanej, zložitej básnickej forme. Zároveň zodpovedal za zostavenie a ďalšie vedenie genealógií, zaznamenanie dejinných udalostí a za objasnenie vlastných mien, osobných i miestnych (Botheroydová – Botheroyd, 1998, s. 299). Keltskí druidi a ich neskorší írski dediči (fili) vytvárali uzavreté a dobre organizované bratrstvá, k ich výsadám patrilo oslobodenie od daní i vojenskej povinnosti, neobmedzená voľnosť pohybu. Podriaďovali svojmu vplyvu kráľa, vychovávali vojenskú aristokraciu. Ich „pracovným“ nástrojom bola reč, ňou ovplyvňovali chod sveta. V ich repertoári mali svoje miesto magické formulky, hrdinské spevy, zaklínania, zlorečenia. Ich pochvalné alebo posmešné básne „slúžili k tomu, aby zmenili morálne chovanie vysoko postavených osôb, niekedy tiež aby podlomili ich zdravie. Urazený alebo rozhorčený druid mohol silou svojej reči usmrtiť toho, kto ho urazil“ (Botheroydová – Botheroyd, 1998, s. 101).

Tieto bratrstvá hovorili „rečou bohov“, nadprirodzených bytostí, používali starobylý poetický jazyk, ktorým sprostredkovali vôľu bohov. Nešlo teda o akýchsi zabávačov, šašov, komediantov, loajálnych ospevovateľov svojich chlebobarcov, prispôsobujúcich sa nálade obecenstva. Neboli to ani hudobníci, vyznačujúci sa maximálnou adaptabilitou, ktorí vždy ponúkali to, čo sa od nich žiadalo.

To, čo vo vnútri predkresťanskej i polokresťanskej, trojčlennou indoeurópskou ideológiou presiaknutej kultúry bolo ich základným záväzkom, bol výkon prvej funkcie náboženskej suverenity. Inscenovali a oživovali orálne tradované obsahy kultúrnej pamäti nielen s cieľom pobaviť publikum, používali ich aj na niečo oveľa závažnejšie, a to síce ako konzervatívnu protiváhu voči náhodnosti a pretržitosti krátkodobých politických a ekonomických procesov, používali ich na obnovenie poriadku sveta v súlade s mýtom. Uchovávali kultúrnu pamäť spoločenstva, niekedy aj v konflikte so svetskou (vojenskou) mocou, nie vždy ochotnou rešpektovať mytologické vzory, ochotnejšie podliehajúcou dobovým módam. Tieto bratrstvá boli kľúčovou prvofunkčnou inštitúciou, ak teda aplikujeme na nich klasickú definíciu inštitúcie (Kanovský, 2004, s. 41), mali svoju štruktúru, personál, normy, pravidlá, hmotné zariadenie, aktivity a funkciu ako integrovaný výsledok činnosti.

Niektoré dôležité jazykové indicie ukazujú na existenciu podobnej inštitúcie u Slovanov. V. V. Ivanov a V. N. Toporov ukazujú na genetickú príbuznosť staroirského „fili“ – básnik, staroruského „*velčiti*“ – hovoriť osobitným spôsobom a slovanského teonyma „*Veles*“ (v staroruskej pamiatke *Slovo o pluku Igorovom* (1986) je dávny básnik Bojan označovaný ako „*Velesov vnuk*“, „*čarodejný Bojan*“, „*dávny veštec Bojan*“).

V spomínanom *Slove o pluku Igorovom* odvolávajúcom sa na dávnu poetickú tradíciu je evidentné, že autor nie je nejaký servilný „prítakávač“, ale veľmi tvrdo a adresne hodnotí skutky kniežat a bojovníkov. Ponorený napoly v pohanských predstavách (v básni je množstvo mytologických narážok – vznikla okolo r. 1185 – 1188), používajúci prepracovaný básnický jazyk, podložený určite dlhou predkresťanskou tradíciou, vykonáva na skutočne vysokej úrovni funkciu náboženskej suverenity, t. j. vychováva a podrobuje svojmu vplyvu počúvajúcu kniežaciu družinu.

Náznak podobných kompetencií uhorských igrícov je evidentný aj v jednej zmienke najstaršej uhorskej tzv. Anonymovej kroniky (napísanej okolo roku 1200). Pevci – igrici mali teda ešte v časoch anonymného kronikára ambíciu (a zdá sa, že aj priester) vykonávať funkciu spomínanej náboženskej suverenity – do ich kompetencie patrilo totiž pridelenie „slávy“ a „dobrého mena“. Preklad tejto pasáže znie takto: jeden z hrdinov z obdobia príchodu Maďarov do Podunajska chcel viesť vojnu, „... lebo chcel osobne získať slávu a zem, tak ako nôtia naši pevci (iocularos): Všetci si nadobudli zem a získali dobré meno“ (Kronika anonymného notára... , 2000, s. 71). Autor týchto riadkov, bezmenný notár uhorského kráľa Bela III., ktorý sa podujal zachytiť dejiny uhorských kniežat do doby kresťanského kráľa sv. Štefana, stál – ako sám v úvode kroniky píše – pred tromi možnosťami. Mohol vychádzať z „nepravdivých povestí vidiečanov“, „z táravého spevu igrícov“ na šľachtických dvoroch a jarmokoch, alebo „z presného vysvetlenia písomností a jasného výkladu dejín“ dostupného iba duchovným. Ako vzdelaný klerik si vybral poslednú možnosť, od prvých dvoch ho odrádzalo najpravdepodobnejšie silné zmytologizovanie (javilo sa mu ako snovosť) epickej látky, typické pre oba „nevzdelané“ stavy. Ako píše, bolo by „náramne nedôstojné a neprimerané, keby sa (ten) tak vznešený národ maďarský len tak, akoby vo sne, dopyčul o svojom pôvode a o svojich udatných činoch a skutkoch“ (Kronika anonymného notára, 2000, s. 35).

Velkomoravskí a uhorskí igrici ako tvorcovia formúl a znalci slov

Touto argumentáciou smerujeme k hypotéze, že mimocirkevní pamäťoví špecialisti, na Veľkej Morave a v stredovekom Uhorsku známi pod názvom igrici, neboli pôvodne len loajálni zabávači, ako sú charakterizovaní v odbornej literatúre (napr. Rybarič, 1984, Krzemienska – Třeštík, 1979, s. 121), Krajčovič (2005)). Boli to skôr špecialisti na výkon prvej funkcie náboženskej suverenity, pôsobiaci v tejto sfére až do času, kým ich cirkev ako konkurenciu definitívne nevytlačila ako „iba zabávačov“ na sociálnu perifériu.

Ich staré kompetencie môžeme rekonštruovať len nepriamo, spoľahlivých a detailnejších správ z Veľkej Moravy či zo stredovekého Uhorska je veľmi málo. Pokúsime sa nájsť mladšie stredoeurópske analógie. Český kronikár Kosmas (1045–1125) sa odvoláva na staršiu epickú tradíciu týmito slovami: „A tak jsem počal své vypravování od prvních obyvatelů země české a jen něco málo, co jsem poznal z báječného podání starců, vykládám, ne z touhy po lidské chvále, nýbrž aby pověsti neupadly vůbec v zapomenutí, podle toho, jak umím a vím, lásce všech dobrých lidí“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 7). V súvislosti s touto pasážou kladie zásadnú otázku Karbusický (1995, s. 201): „Může Kosmov výraz ‚podanie‘ (‚relatio‘) znamenať epický spevný prednes a výraz ‚starec‘ (‚senex‘) jeho prednášateľa, potulného či dvorského speváka?“ Karbusický prichádza k dôležitému a dobre podloženému záveru: nešlo o spomínanie starých ľudí, ale o štylizované podanie profesionálov – spevákov staršieho typu, tradičnejších ako mímovia či jokulátori (prednášajúci iba burleskné a iné zábavné látky). Jokulátor (z latinského iocular – vtipkár, figliar) ako typ na kniežati úplne závislého hudobníka a speváka je v Čechách (i v Uhorsku) doložený až od 12. storočia. Prednášatelia mýtických látok, ako je napr. „dívčí válka“, „konzervovali staršie štádiá epiky, pre ktoré sa už v dvorskej sfére vytrácali spoločenské podmienky existencie. Prednášatelia takýchto látok neboli toho druhu, aby ich Kosmas mohol označiť termínom ‚jokulátori‘. V každom prípade to však neboli ‚proští ľudoví rozprávači‘, ale určitá inštitúcia: títo ‚starcí‘ sa síce mohli ešte uplatniť vo vyššom prostredí, ale boli príliš spojení so starou

kmeňovou kultúrou.“ Napriek tomu „ešte mali prístup do vyššieho sociálneho prostredia Kosmovej doby“ (Karbusický, 1995, s. 210).

Podobné postavy „starcov“ sa mhnú aj v inej časti Kosmovej kroniky. Dovoľíme si predpoklad, ktorý už nemôžeme oprieť priamo o Karbusického zistenia. Knieža Boleslav I. (asi 915–967 či 972), české knieža z rodu Přemyslovcov, vrah sv. Václava a uzurpátor kniežacej moci sa rozhodol založiť si nový hrad „po zpusobu římském“; teda na rozdiel od tradičných drevených slovanských hradísk hrad murovaný. „A ihned svolal přední muže z lidu, všechny do jednoho, na jedno místo a dovedl je do lesa u řeky Labe, a označiv jim místo, vyjevil jim tajné přání srdce svého řka: ‚Zde chci a káži, abyste mi po římském zpusobu vystavěli hradní zeď velmi vysokou dokola. K tomu oni odpověděli: ‚My, kteří jsme ústa lidu a držíme odznaky svých hodností, my ti odříkáme, protože ani neumíme ani nechceme učiniti, co nařizuješ, vždyť ani naši otcové nic takového dříve nečinili. Hle, stojíme před tvýma očima a raději skláníme své šíje pod tvým mečem než pod nesnesitelným jhem roboty. Učiň, co chceš; neboť neposlechneme tvého rozkazu.‘ Tu kníže vzplanul strašným hněvem a vyskočil na zpuchřelý kmen, jenž tam v lese právě ležel, a vytasiv meč zvolal: ‚Lenochové a líných otců synové! Nejste-li polomuži nebo tvorové, kteří nestojí ani za špinavou slupku z hrušky, dokažte skutky svá slova a zkuste, zda je lehčí skloniti šíje pod mečem či pode jhem roboty.‘ A tu nastala podívaná pamětihodná a úžas budící nad drzostí smělého knížete: kdyby byl měl tisíc pravic na jednom těle a v každé zbraň, nebyl by se tak četný zástup třásl o nic méně. Kníže spatřiv, že jsou bledí jako stěna, chytil jednoho, který byl první mezi staršími, za kšticí a tav, jak mohl nejsilněji, usekl mu hlavu jako chabou makovicí“ (Třeštík, 1966, s. 150).

Popisovaný odpor „predných mužov“, tradicionalistov, držiacich v rukách nekonkretizované odznaky svojich hodností (odznakom írskych fili bola palica a plášť), môže byť interpretovaný dvojako. Nemuselo ísť o predákov tretej funkcie (roľníkov, výrobcov), ich sebavedomie, lipnutie na tradícii, i odvolávanie sa na akési staré privilégia – oslobodenie od podobných povinností – naznačujú čosi iné. Mohlo ísť skôr o jeden z prípadov, keď sa mocný vládca usiluje zasahovať pamäťovým špecialistom do ich funkcie (rituály, spojené so založením hradu, magické posvätenie jeho pôdy, určenie stavebného materiálu, vykonanie obetí), snaží sa nakloniť si ich, korumpovať alebo zlomiť. V tomto prípade sa to mohlo podariť a Boleslav tak proti vôli zástupcov prvej funkcie, nárokujúcej si v tejto veci suverenitu, započal éru murovaných hradov v Čechách, ktoré už nerešpektovali dávny, tradovaný a ochraňovaný mýtický prototyp a aplikovali radšej „cudzie“ rímske vzory. Prední muži označujú sami seba ako „ústa ľudu“, táto metafora má dávnu indoeurópsku tradíciu a slúžila veľmi často na označovanie predstaviteľov prvej funkcie.

Veľmi zaujímavé zistenia, indikujúce bohaté vedomosti z oblasti astronómie u dávnych Slovanov, prezentuje slovinský archeológ Pleterski (1996) vo svojich výskumoch slovanských kultových miest. Pravidelne sa vyskytujúce trojice týchto miest (vrchol hory, prameň, posvätný kameň) zvierajú priestorovo 22° – 23° uhol, ktorý zodpovedá presne uhlu medzi horizontom a poludňajším slnkom v čase slnovratu. Aj tu môže byť dôležitá indícia, naznačujúca existenciu špecialistov, uchovávajúcich dlhoročné pozorovania, zodpovedných aj za členenie času, teda napr. za synchronizovanie a načasovanie ľudských činností (sejba, orba, sviatky) a vegetačných cyklov.

Termín *jokulátor* (ktorým sú uhorskí igríci označovaní napr. v uhorskej Anonymovej kronike napísanej približne v roku 1200) nepovažujeme za ekvivalentný interpretant slova igríc. Treba si uvedomiť možný a pochopiteľný významový posun, ktorý v rámci svojej rétoriky, igricom určite nie príliš priateľskej, využili stredovekí klerici na označenie

svojej pohanstvom presiaknutej konkurencie. Preklad slovanského igric latinským joku-
látor sa, v rámci „zriedeného popisu“ od predstaviteľov cirkvi nemusel riadiť úprimným
hľadaním čo najpresnejšej ekvivalencie, ale skôr snahou dehonestovať, označovať a vytes-
niť nebezpečného konkurenta, významový rozdiel môže byť podobný ako medzi slovami
spisovateľ a grafoman.

Skôr ako o absolútne ekvivalentný preklad išlo o „nekonečnú semiózu“, veľmi presne
popísanú Ch. S. Peircom. Podľa Peirca znak nielen niečo zastupuje, ale zároveň sa k nieko-
mu obracia, „t.j. v jeho myšli tvorí ekvivalentný alebo zložitejší znak. Takto vytvorený znak
nazývam interpretant pôvodného znaku“ (Peirce, 1998, s. 131). Interpretácia je teda proces
„rodenia jedného znaku z druhého“, „výkladom znaku nie je význam, ale iný znak“ a „cel-
kovým zámerom znaku je, že bude interpretovaný v inom znaku“ (Buczynska – Garewicz,
2000, s. 56). Interpretáciou, teda napr. aj prekladom slova do iného jazyka vzniká jeho čas-
to neidentická kópia, replika, interpretant pre ktorý platí: „... interpretant nie je nič iné, než
iná interpretácia, ktorej sa odovzdáva pochodeň pravdy“ (Buczynska – Garewicz, 2000, s.
58). Takýto výsledok interpretácie (prekladu) je iný znak alebo súbor znakov, ktorý podľa
Ricoeura „prekladá“ alebo plnšie rozvíja význam pôvodného znaku a je za pôvodný znak
dosaditeľný, podľa oveľa skeptickejšieho a podozrievavejšieho J. Derridu často **zastupuje,
nahrádza, rozširuje, odkladá a niekedy zakrýva pôvodný, starší význam.**

Interpretovať nejakú semiotickú položku vždy „... znamená „preložiť“ ju do inej
položky (možno aj celej rozpravy)“ (Eco, 2000, s. 31). Výsledok, interpretant, sa môže stať
predmetom ďalšieho „prekladu“, interpretácie a tento zase ďalšieho. Takto môže teoreticky
donekonečna postupovať reťaz interpretácií (či re-interpretácií), ktorú Ch. S. Peirce na-
zval „neobmedzená semióza“, C. Geertz zase „pochopenie pochopenia“ či „interpretácia
interpretácie“. S takouto možnosťou nekonečného narastania interpretácií okolo interpre-
tovaných znakov, založenou na pozoruhodnej schopnosti znakov navzájom sa zastupovať
a nahrádzať, treba počítať aj pri analýze možných starších a mnohonásobnou interpretáci-
ou odložených a zakrytých významových vrstiev slova igric.

Takáto nekonečná, neobmedzená a nezastaviteľná semióza spôsobuje podľa post-
štrukturalistických mysliteľov, že význam slov je v princípe nestabilný, odložený, nahra-
dený (a tým rozšírený alebo aj zakrytý), teda vyvíjajúci sa a intertextuálny, čo radikálne
zdôrazňoval predovšetkým J. Derrida. „Keď sa napríklad pozrieme na význam slova do
slovníka, sme odkázaní na ďalšie slová v nekonečnom procese odkladania, kde význam kľže
po reťazci označujúcich a ruší trvalé označované“ (Barker, 2006, s. 155).

Ak sú nám tieto zistenia radikálnych postštrukturalistických mysliteľov typu J. Der-
ridu, zásadne spresňujúce povahu Peircom popísanej nekonečnej semiózy tým, že ukazujú
principiálnu nestabilitu významu slov, blízke, musíme predpokladať, že slová sú „klzký
nástroj“, význam slov nie je ani jasný ani pevný. Určenie významu slov je v procese ozna-
čovania neustále odkladané a doplňované. Slová nesú mnoho významov, vrátane ozvien
a stôp po význame príbuzných slov v iných kontextoch. Ak hľadáme v slovníku význam
nejakého slova, odkazuje nás na iné slová „v nekonečnom procese intertextuálneho odkla-
du“ (Barker, 2006, s. 14). Preto si dovoľme podozrievavo predpokladať, že **v stredoveku
obvyklý preklad slovanského slova igric (< *jъгрьсь) latinským jokulátor nahradil od-
ložil a ukryl jeho starší význam.** Náhrady totiž význam slova vždy rozširujú a zastupujú.
Význam slova nie je nikdy definitívne fixovaný, skôr je nahradzovaný, (zastupovaný, rozši-
rovaný) „odleskami“ iných slov, včítane ozvien alebo stôp po významoch súvisiacich, teda
napr. aj pri preklade používaných slov z iných kontextov, z iných jazykov. Význam je teda

vždy nezmazateľne poznačený interpretáciami, prekladmi, a aj vďaka tomu „*kľže po reťazci označujúcich a narušuje stabilitu označovaného*“ (Barker, 2006, s. 196).

Spätný preklad latinského jokulátor archaickým slovanským slovom igric (čo je fosília spätne prevzatá z maďarčiny, hláska „g“ totiž v slovenčine zanikla a bola nahradená hláskou „h“ už v 13. storočí, „živý“ kontinuant starobylého slova igric je napr. slovenské toponymum Ihráč) po mnohých storočiach preto nepredstavuje automatický návrat, reštitúciu pôvodného významu, slovo igric v dnešnom (slovenskom) odbornom slovníku môže byť bez protestov odbornej verejnosti nahradené slovami figliar, vtipkár, šašo, „žartovník“ (takto napr. prekladal latinské slovo jokulátor slovenský romantický historik Sasi- nek), ktoré sú korektnými interpretantmi skôr latinského slova jokulátor.

Ak tieto zistenia, zdôrazňujúce principiálnu nestabilitu významu slov, dôsledne aplikujeme na slovo igric, začneme ho vnímať ako problematickú fosíliu, ktorej význam veľmi pravdepodobne tiež „kľzal“ po reťazci označujúcich, bol odkladaný a nahrádzaný, aj keď prechodne stabilizovaný, fixovaný viacerými konvenciami. Tento proces musel nutne narušiť i stabilitu označovaného, jeho výsledkom je súčasná, domnievame sa, že neko- rektná predstava igrica – zabávača (jokulátora). Pokúsime sa naznačiť jej umelosť a neadekvátnosť a navrhnúť inú konvenciu, ktorá by fenomén igricov predstavila v inom svetle, pokúsime sa donútiť mechanizmus „kľzania“ a zakrývania významu k spätnému chodu.

Stredoveký pokus nahradiť a následne novou a odlišnou konvenciou fixovať význam slova igric prekladom do neadekvátnej terminológie literárnej latinčiny, robený, nazdá- vame sa, s polemickým a dehonestujúcim úmyslom, teda odmietneme v mene poku- su o prípadnú reštitúciu dávnejšieho nahradeného a zakrytého významu. Na podobný fenomén neadekvátneho prekladu – zakrytia v nemeckých literárnych dejinách upozor- ňuje Gesine Lüben, podľa ktorej sa ranostredoveké pramene „... *zmiňujú o pohanských piesňach, carmina, a spevákoch, poetae, či potulných básnikoch, ioculatores, neadekvátnou terminológiou literárnej latinčiny, spravidla len mimochodom a s polemickým a dehones- tujúcim úmyslom*“ (Lüben, 1999, s. 33)). Aj Jacques Le Goff upozorňuje: „*Nesmíme ovšem zapomínať, že prízviskem jocular, kejklíř častovali v té době (v 12. storočí – pozn. autora) všechny, kteří byli považováni za nebezpečné a měli být vyloučeni ze společnosti. Jocular, to znamená také buřič, rebel...*“ (Le Goff, 1999, s. 37).

Úspešný pokus fixovať nový, nahradený význam slova igric novou konvenciou (jokulátor, teda figliar, vtipkár, šašo) budeme vnímať ako doklad vzrástajúceho sa mocenského vplyvu cirkvi. Tej sa postupnou reguláciou významu, dosahovanou procesom kultúrnej habituácie (teda tým, že si spoločnosť postupne navykalo na nové konvencie, ktoré sa potom začali javiť ako prirodzené a jedine možné) darilo zakrývať svoje mocens- ké praktiky. Akt nahradenia, odloženia, zakrytia starého významu a postupnej natura- lizácie nového významu (tento nový význam môže byť aj dnes vnímaný bezproblémovo ako prirodzený, samozrejímavý a večný, úplný a dokončený) budeme vnímať ako účinný prostriedok boja s pohanstvom a jeho predstaviteľmi. Pod týmto „prirodzeným a večným“ významom môže byť ukrytá dnes už „neprirodzená“ a „nesamozrejmá“ časovo ohraniče- ná minulé konvencia (spájajúca toto označujúce s iným označovaným). Kľzanie významu slova igric sa pokúsime predstaviť ako vzorový prípad nahrádzania a odkladania, niekedy zámerného zakrývania významu.

Etymológia praslovanského slova *jьgrьcbь ako možnosť uniknúť neadekvátnej terminológii literárnej latinčiny

Niektoré stredoveké pramene ukazujú spojitosť hudobnej produkcie a pohrebov u starých Slovanov, čo môže ukazovať na archaickú prvofunkčnú kompetenciu riadenia pohrebných obradov a hostín, ktoré voľakedy vykonávali igrici (kým ich cirkev v tejto sfére tolerovala). Arabský geograf Gardízi (zomrel v r. 1039) o Slovanoch píše: „*Majú rozličné hudobné nástroje, ako lutny, bubny a píšťaly; ich píšťala je 2 lakte dlhá a ich lutna má 8 strún. Nápoje sa zhotovujú z medu. Pri spaľovaní mŕtveho hrajú na takýchto nástrojoch domnievajú sa, že sa majú tešiť, že Pán ho (nebohého) prijal do svojej milosti*“ (Pramene k dejinám Veľkej Moravy, 1964, s. 329).

Túto stopu, ukazujúcu na spojenie archaického slovanského „básnika“, igrica, s podsvetím, so svetom mŕtvych, ale i s využitím psychoaktívnych látok počas pohrebných rituálov sa pokúsime podporiť ešte jedným etymologickým argumentom, pokúsime sa teda pravdepodobne nekorektne fixovaný význam slova „rozhybat“ aj etymologickými prostriedkami Starý slovanský termín *jьgrьcbь má totiž u všetkých Slovanov svoje kontinuity (bulharské *igréc*, srbochorvátske *igrac*, *igarac*, slovinské *igrac*, *igrèc*, staročeské *jhřec*, *hřec*, slovenské *herec*, lužické *gerc*, staropolské *igrzec*, staroruské *igrьcbь*, *igréc* (Trubačev, 1981, s. 208–213)). Slovo igric pekne zakonzervovala aj maďarčina, ktorá ho prevzala¹. V súčasnej slovenčine (po zmene g > h, ktorú jazykovedci datujú do 13. storočia) má slovo igric viacerých „potomkov“ – napr. herec, hráč, ihrisko.

Etymológia slova *jьgrьcbь smeruje k praslovanskému *jьgra, ktoré považuje Rejzek (2001, s. 212) za starý rituálny termín: staroruské „*igrь*“ boli pohanské rituálne tance so spevmi. Veľmi podrobne o viacerých pokusoch osvetliť etymológiu slova *jьgra informuje *Etimologičeskij slovar slavjanskich jazykov* (Trubačev, 1981, s. 208–213). Najstarším sémantickým obsahom slova *jьgra bol pravdepodobne archaický komplex významov označujúci „spev s tancom“. Autor hesla uvažuje o spätosti významu tohto slova so svetom pohanských sakrálnych predstáv, dejov a výrazov a rozvíja ďalej názor A. A. Potebňu, publikovaný ešte v roku 1881, predpokladajúci, že toto slovo patrí k pohanskej sakrálnej sfére. Potebňa sa domnieval, že -r- v slove *jьgra je sufix a nie časť koreňa. Následne, po tejto operácii, kedy sa zbavil problémového -r-, sa ako prvý snažil zblížiť toto slovo ety-

¹ Významné stopy po prvofunkčných náboženských kompetenciách a niektoré dávnejšie korene uhorskej inštitúcie igricov obnažuje maďarský historik L. Szegfű (Kristó, 1995, s. 573–574). Hľadá ich v maďarskom pohanstve, konkrétne v osobe maďarského „*táltoša*“ – šamana, prostredníctvom ktorého ako média v stave extázy rozprával svoj príbeh duch konkrétneho hrdinu v prvej osobe. Z *táltoša* ako média sa vyvinul *regös* – igricz, obidva termíny boli v maďarčine synonymné (ukazujú to, čo predpokladá v stredovekom Uhorsku J. Steinhübel, a to slovansko-maďarskú dvojazyčnosť, tento erudovaný slovenský historik o arpádovskom Uhorsku napr. píše ako a o maďarsko-slovanskom štáte (Steinhübel, 2004, s.301)). *Regösi* – igrici boli nositeľmi pohanstva a hrali dôležitú úlohu v pohanských vzburách, nikdy sa neodtrhli celkom od pohanských tradícií. Ich časť sa neprispôbila novým podmienkam kresťanskej spoločnosti a bola tvrdo prenasledovaná, druhá, prispôbivejšia časť našla svoju realizáciu v oklieštenom priestore, stala sa „jokulátormi“, zabávačmi, predvádzajúcimi svoje umenie na veľkých panských pitkách a orgiách. Spreádzala svojich pánov pri cestách a bojových ťaženíach, aby hneď na mieste činu mohla ospievať ich hrdinstvá. V 16. storočí už slovo „*regös* (*igricz*, *ioculator*)“ malo podľa Szekfűja pejoratívny význam. Domnieva, že jazyk ich spevu mohol byť aj maďarský. K týmto zisteniam možno dodať, že inštitúcia igricov sa teda zrejme nevyvinula len zo staromaďarských *táltošov* – šamanov; už variantné maďarsko-slovanské pomenovanie *regös* – *igricz*, dokazuje, že bola i pokračovaním slovanskej, pravdepodobne ešte predveľkomoravskej inštitúcie, že tu ide o evidentný kultúrny synkretizmus.

mologicky so staroindickým „*yájeti*“ s významom „uctievať božstvo“ a s gréckym „*αγιος*“ s významom posvätný.

Slovník sa zmieňuje aj o pokuse falzifikovať staršiu, ale dodnes prijímanú Potebnovu etymológiu a upozorňuje, že vzhľadom na ďalší fonetický vývin indoeurópskeho palatálneho $\acute{g} > z$ u Iráncov (avestské slovo *yazatē*) a Slovanov by malo podľa niektorých bádateľov vyjsť slovanské **jbzra* prípadne **jbzdra*, treba teda uvažovať aj o iných etymonoch, na jeden zvlášť nádejný etymon sa pokúsime nižšie upozorniť.

V češtine sa uchovalo formálne podozrivo podobné slovo, ktoré sa mohlo vybrať na svoju púť a postupne sa významovo dosť vzdialiť od svojich príbuzných z rovnakého slovtvorného hniezda. Je to české slovo „*hrana*“, „*hrany*“ a znamená „*vyzváňanie za mŕtveho*“. Jeho príbuznými sú hornolužické „*grono*“ – porekadlo, reč, povest', staroslovienske „*granō*“ – verš a cirkevnoslovanské „*granō*“, „*grajb*“ – cirkevný chválospev. Podľa Machka (1997, s. 183) ide o málo jasné slovo, ktorým sa azda mienili pôvodne pohrebne veršované spevy. Podľa Rejzka (2001, s. 213) praslovanské **gornō* je asi starý rituálny termín, súvisiaci z litovským „*girti*“ – chváliť, oslavovať, starohornonemeckým „*queran*“ – vzdychať, staroindickým „*grnati*“ – vzýva, chváli, spieva a asi i latinským „*grates*“, „*gratias*“ – ďakujem. Všetky môžu pochádzať z indoeurópskeho **guer* – chváliť, velebiť. Holub (1952, s. 132) z tohto koreňa odvodzuje aj staroindické „*gurtis*“ – chvála, adjektívum „*gurtas*“ – vítaný i latinské „*gratulari*“ – blahopriať, sekundárne „*Grácie*“ – bohyne pôvabu. Z toho istého indoeurópskeho koreňa odvodzuje Rejzek i Holub aj ďalšie praslovanské evidentne náboženské termíny – napr. knižné slovo „*žertva*“ od praslovanského **žerti* – sláviť, obetovať bohom; z toho odvodené slovo „*žrec*“ – pohanský kňaz (sláviaci, obetujúci bohom). Kontinuantom starého *g* v slovách „*žertva*“, „**žerti*“ je špecificky slovanská hláska *ž*, ktorá vznikla tzv. prvou palatalizáciou, teda pravidelnou zmenou *g > ž*, ktorá prebehla vo všetkých súčasných slovanských jazykoch v slovách pred samohláskami *e, ě, i, v* – a je zodpovedná za vznik špecifických slovanských hlások (*ž, č, š < g, k, ch*), ktoré nepoznal praindoeurópsky jazyk (Petr, 1984). Napríklad ak predpokladáme, že dvojica staropoľské „*igrzec*“ a „*žyrzec*“ („*ofiarnik*“ (Gieysztor, 1986, s. 35), obetujúci) vznikla z toho istého koreňa **guer*, staré *g* sa mohlo uchovať len vtedy, ak sa pôvodne za ním nasledujúca predná samohláska „*prešmykla*“ a predsunula, čo sa mohlo stať napr. z tabuových dôvodov (keďže zbytočné používanie posvätných názvov pôsobí znevažujúcim dojmom, pôvodné indoeurópske slovo mohlo prejsť rôznymi tabuovo motivovanými obmenami, prestavbami, takýmto zmenám zvlášť často podliehajú práve slová súvisiace so sférou sakrálneho). Ak možno predpokladať takýto vývoj, môže byť zaujímavé vzájomnú podobnosť slov *igric*, *hrana* či *žrec* využiť a pokúsiť sa nájsť spoločné indoeurópske východisko.

Keď boli pohrebne žalospevy vytlačené zvonením, bolo slovo *hrana* „*chápané možno ako zvon – stopa tohto významového vývoja je v prevzatom maďarskom slove „harang“ – zvon*“, ktoré sa spätným prevzatím podľa Machka (1997, s. 516) „*vrátilo*“ domov v podobe roľníčka (z východu pochádzajúci zvonček, pripevňovaný na nohy poľovníckych sokolov, prostredníctvom Maďarov sa dostal ako novinka na západ), po „*návrate*“ prešlo slovo zmenami *harang – haranglička* (zdrobňovacia prípona) – skrátenie o (*ha*) *ranglička* – roľníčka.“

Inú významovú dimenziu toho istého koreňa, z ktorého je odvodené české slovo *hrana* a maďarské *harang*, ukazuje aj slovenská odvodenina „*uhranút*“ („*uhrančivý*“, napr. v slovnom spojení „*uhrančivé oči*“) – pôvodne znamenajúca urieknuť, zariekaním spôsobiť niekomu škodu.

K výpočtu etymologicky „podozrivých“ slov, ktoré, ak pochádzajú z jedného koreňa, môžu osvetliť staršie a zabudnuté významové dimenzie slova *igrice*, možno ešte pridať archaické slovo *žehrať* – zo staročeského „*žehрати*“ – napomínať, kárať, žiarliť, vyjadrovať nespokojnosť. Podľa Rejzka etymologicky „*nie príliš jasné*“ (2001, s. 746), ponúka sa spojenie so slovami „*žhnout*“, „*žárliť*“ (v pôvodnom neposunutom význame páliť ohňom). Ak budeme vychádzať z našej hypotézy, potom „*žehrať*“ by mohlo ako zloženina doslova znamenať „páliť slovom, veršom“, mohol by sa v ňom ukrývať napr. názov zaniknutého staršieho syntaktického (slovno-hudobno-rituálno-magického) žánru, ktorého cieľom mohla byť napr. zmena správania vysoko postavených osôb, prípadne ich potrestanie (privodiť im magicky chorobu a smrť). Žáner sa už nemohol objaviť v repertoári stredovekých „jokulátorov“, pretože na cirkevnú kľatbu mala už monopol cirkev. Iným, miernejším obsahom „žehrania“ mohla byť „páliaca“ satira ako výchovný prostriedok, ktorej názov mohol byť odvodený podobnou metaforickou logikou ako názov „páliacej“ žihľavy, „páliaceho“ žihadla.

Nazdávame sa, že by mohlo byť perspektívne hľadať etymon slova **jbgr̥bcb* na rovnakom mieste, ako etymon slov „*žehrať*“, „*hrana*“, „*uhranút*“, „*žrec*“ a „*žertva*“. Aby sme to mohli urobiť, je nutné spochybníť staršiu hypotézu Potebňu, a **-r- v slove **jbgra*, vnímať nie ako sufix, ale ako súčasť starého koreňa**. Následne by bolo možné uvažovať o **indoeurópskom koreni **guer* – chváliť, velebiť**. Ak etymologické úvahy presmerujeme k tomuto koreňu, *igrice* prestane byť „umelcom – zabávačom“ a odhalia sa nám možné významové dimenzie prekvapujúco totožné s tým, čo zisťuje Toporov o archaických básnikoch a zároveň žrecoch. Z akého indoeurópskeho koreňa je odvodený názov tejto inštitúcie nemôže byť ľahostajné ani v rámci toho, čo nazývame archeológia literárnej komunikácie (Golema, 2006), môže to totiž osvetliť práve tie dimenzie významu, ktoré boli nahradené a odložené. Ak predpokladáme, že slová *igrice* (< **jbgr̥bcb*) a *žrec* (**žbr̥bcb* < **gbr̥bcb*) sú derivátmi z toho istého koreňa, otvoria sa dimenzie významu, ukazujúce k výkonu prvej funkcie indoeurópskej náboženskej suverenity, nie k predajnému zábavnému figliarstvu, vtipkárstvu, založenému na formálnej dokonalosti a ozdobnosti výpovede, nemajúcemu vzťah ku sfére posvätného, poskytujúcemu teda iba to, čo dnes zvykneme nazývať estetické zážitky.

Dnešné významové dimenzie slovenského slova „hra“ (< **jbgra*) spájajú túto činnosť predovšetkým s deťmi (nevážna, zábava a kráteniu času slúžiaca činnosť), s hudobnými nástrojmi, s divadlom a filmom (*herci*), športom (*ihrisko*). Významové metaforické i metonymické posuny, rozšírenia, zúženia i nahradenia významu, ktoré určovali kariéru tohto pôvodne starého rituálneho termínu, idú jedným smerom, a tým je zneváženie, vytlačenie dávnej náboženskej terminológie i praxe. Prvofunkčný kredit si ale, podľa všetkého, zachovali niektoré archaické odvodeniny i zaniknuté tvary pôvodne azda z totožného indoeurópskeho koreňa **guer*-. Vhodným príkladom by mohlo byť české slovo „*hrana*“ – vyzváňanie za mŕtveho, v maďarčine zakonzervovaný tvar „*harang*“ – zvon, staroslovenské „*granô*“ – verš (dnešný názov verša je prevzatý z latinčiny – „*versus*“, sprostredkovaný nemčinou – „*Vers*“, vytesnenie domáceho slova prevzatým výstižne indikuje osud predkresťanskej slovesnosti, spojenie so svetom mŕtvych v maďarskom *harang* je tiež významná indícia na archaické kompetencie básnikov a žrecoch). Ďalšie geneticky pravdepodobne príbuzné slová tiež ukazujú na spojenie so sférou slovesnosti, na uchovávanie textov náboženského obsahu, využívajúce rytmus a hudobný sprievod – dolnolužické „*grono*“ – porekadlo, reč, povest', hornolužické „*hrono*“ – veta, pauza, tep, litovské „*girtti*“ – chváliť, oslavovať.

Pragmatiku, použitie, teda magickú „moc“ takto uchovávaných náboženských for-
múl možno indikuje slovo „uhranút“ – urieknuť, zariekavaním, spôsobiť niekomu škodu,
možno i staročeské „žehrať“ – napomínať, kárať, vyjadrovať nespokojnosť, „páliť“ slovami
(túto funkciu možno prevzala kresťanská kázeň ako prvofunkčný náboženský žáner).

Ak na základe týchto zistení chceme nájsť vhodný, významovo ekvivalentný, teda
nie posunutý interpretant slova *igris*, ktorý by bol použiteľný pri úsilí o zhustený, emický
popis v stredovekých prameňoch len „zriedene“ a „eticky“ popísanej predkresťanskej (či
polokresťanskej) kultúry stredovekých Slovanov, musíme odmietnuť termín jokulátor a
jeho súčasné synonymá (šašo, vtipkár, *figliar*, zabávač). Ten už totiž veľmi pravdepodobne
odráža neúctu, ktorá dopadla na osoby *igrisov* a ich povolanie po dokonanej christiani-
zácii niekedy na konci 12. storočia. Pri hľadaní presnejších významových ekvivalentov si-
ahneme mimo rámca našej kresťanstvom sformovanej kultúry a slovnej zásoby. Podobne
motivované, s rituálnym používaním slova spojené je staroveké indické slovo „*brahman*“
(pôvodný význam bol približne „účinná slovná konštrukcia, formula, modlitba“, teda sé-
manticky podobný ako staroslovienske „*granъ*“ – verš a cirkevnoslovanské „*granъ*“ a
„*grajbъ*“ – cirkevný chválospev), ktoré označovalo celú kastu pamäťových špecialistov v
rámci jazykového systému, v ktorom hodnotu slov ešte monopolne určovala trojfunkčná
indoeurópska ideológia. Kosmovi „starci“ (ktorých bájny „prednes“ podľa Karbusického
Kosmas skrátil a transformoval vo svojej kronike) konzervujúci staršie štádiá epiky a prí-
liš spojení so starou kmeňovou kultúrou, mohli teda reprezentovať ešte tú vetvu *igrisov*,
ktorá sa funkčne dá skôr pripodobniť k indickým brahmanom ako k stredovekým „zabá-
vačom“ – jokulátorom.

Takýto typ pamäťových špecialistov možno predpokladať nielen v premyslovskom,
ale i v arpádovskom a v piastovskom stredovekom štáte, a tak isto v štátnom útvare, kto-
rého následníkmi tieto štáty boli, teda na Veľkej Morave. Korene inštitúcie *igrisov* mohli
siahať ešte hlbšie, k menším slovanským kniežatstvám vznikajúcim v stredoeurópskom
priestore už od slovanskej expanzie v 6. storočí, ba ešte hlbšie, k Praslovanom, svojsky
adaptujúcim a zároveň uchovávajúcim staré indoeurópske pamäťové inštitúcie a mytolo-
gické príbehy.

Literatúra

- Assmannová, A. – Assmann, J.: Archeológia literárnej komunikácie. In: Úvod do literár-
ní vedy. Usporiadali Miltos Pechlivanos, Stefan Rieger, Wolfgang Struck a Michael
Weitz. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 200–206.
- Assmann, J.: Kultura a paměť. Praha: Prostor, 2001.
- Barker, Ch.: Slovník kulturních studií. Praha: Portál, 2006.
- Botheroydová, S. – Botheroyd, P.: Lexikon keltské mytologie. Praha: Ivo Železný, 1998.
- Buczynska – Garewicz, H.: Semiotika a dekonstrukcia. In: Estetika, roč. XXXVI., 2000, č.
1, s. 52–60.
- Canfora, L.: Dějiny řecké literatury. Praha: KLP, 2001.
- Curtius, E. R.: Evropská literatura a latinský středověk. Praha: Triáda, 1998.
- Dumézil, G.: Mýty a bohové Indoevropanů. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- Dumézil, G.: Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů.
Praha: OIKOYMENH, 2001.

- Eliade, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / III. Bratislava: Agora, 1997.
- Eco, U.: Mysl a smysl. Sémiotický pohľad na svet. Praha: Vize 97, 2000.
- Geertz, C.: Interpretace kultur. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.
- Gieysztor, A.: Mitologia Słowian. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986.
- Golema, M.: Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo. Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov. Banská Bystrica: Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, 2006.
- Herm, G.: Kelti. Bratislava: Obzor, 1985.
- Herodotos: Dejiny. Bratislava: Tatran, 1985.
- Holub, J.: Etymologický slovník jazyka českého. Praha: Státní nakladatelství učebnic, 1952.
- Ivanov, V. V. – Toporov, V. N.: Slavjanskije jazykovyje modelirujuščie semiotičeskije sistemy. Moskva: Nauka, 1965.
- Jančovič, I.: Interpretácia: medzi textom a „svetom“. In: Minulé a súčasné podoby filozofickej reflexie človeka. Banská Bystrica: FHV UMB, 2006, s. 61–66.
- Jančovič, I.: Tematizácia outsiderstva v prozaickom texte a možnosti jej literárnovedného výskumu. In: Človek z okraja uprostred literatúry. Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela, 2007, s. 7–57.
- Jakobson, R.: The slavic god Veles and his Indo-European cognates. In: Studi lingvistici in onore di Vittore Pisani, Torino, 1969, s. 579–599.
- Kanovský, M.: Kultúrna a sociálna antropológia. Bratislava: CHRONOS, 2004.
- Karbusický, V.: Báj, mýty, dejiny. Nejstarší české pověsti v kontextu evropské kultury. Praha: Mladá fronta, 1995.
- Kosmova Kronika česká. Praha: Svoboda, 1975.
- Kováč, L.: Veda v optike kognitívnej biológie. In: Tvorba Roč. IV, č. 8, 1994, s. 7–9.
- Kováčik, L.: Mytologizmus v slovenskom literárnom romantizme. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2003.
- Kožiak, R.: Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava: Chronos, 2004, 103–124.
- Kožiak, R.: Špecifické črty vývoja kresťanstva a monasticizmu v Írsku v ranom stredoveku. In: Rehole a kláštory. Zostavili Rastislav Kožiak a Vincent Múcska. Bratislava: Chronos, 2002, s. 31–48.
- Krajčovič, R.: Živé kroniky slovenských dejín skryté v názvoch obcí a miest. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2005.
- Kristó, G. et al: Korai magyar történeti lexikon (9–14. század) főszerk. Budapest: Akadémiai kiadó, 1994.
- Kronika anonymného notára kráľa Bela Gesta hungarorum. Preložil, poznámkami a registrom opatril, úvodnú štúdiu napísal Vincent Múcska. Budmerice: Rak, 2000.
- Krško, J.: Hydronymia povodia Hrona. Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied UMB, 2008.
- Krzemieńska, B. – Třeštík, D.: Hospodářské základy raně středověkého státu ve střední Evropě (Čechy, Polsko, Uhry v 10.–11. století). In: Československý časopis historický, roč. XXVII, 1979, č. 1, s. 113–130.
- Le Goff, J.: Intelektuálové ve středověku. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 1999.

- Lotman, J.: Text a kultúra. Bratislava: Archa, 1994.
- Lüben, G.: Orální slovesnost – psaná literatura. In: Úvod do literární vědy. Usporiadali Miltos Pechlivanos, Stefan Rieger, Wolfgang Struck a Michael Weitz. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 32–36.
- Machek, V.: Etymologický slovník jazyka českého. Praha: NLN, 1997.
- Merhautová, A. – Třeščík, D.: Románské umění v Čechách a na Moravě. Praha: Odeon, 1983.
- Mify narodov mira. Enciklopedija v dvuch tomach. Moskva: Sovetskaja enciklopedija, 1988.
- Múcska, V.: Boj uhorského štátu proti pohanstvu v 11. storočí. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Zostavili R. Kožiak a J. Nemeš. Bratislava: Chronos, 2004, s. 201–210.
- Niederle, L.: Rukověť slovanských starožitností. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1953.
- Peirce, CH. S.: Logika ako semiotika: teória znakov. In: Pragmatizmus. Malá antológia filozofie 20. storočia. Bratislava: IRIS, 1998, s. 131–141.
- Petr, J.: Základy slavistiky. Praha: SPN, 1984.
- Pleterski, A.: Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. In: Zgodovinski časopis, roč. 50, 1996, č. 2, s. 163–185.
- Pramene k dejinám Veľkej Moravy. Na vydanie pripravil Peter Ratkoš. Bratislava: Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied, 1964
- Puhvel, J.: Srovnávací mythologie. Praha: NLN, 1997.
- Rejzek, J.: Český etymologický slovník. Voznice: LEDA, 2001.
- Rybář, R.: Dejiny hudobnej kultúry na Slovensku I. Bratislava: OPUS, 1984.
- Slovo o pluku Igorovom. Preložila Helena Križanová-Brindzová. Bratislava: Mladé letá, 1986.
- Steinhübel, J.: Nitrianske kniežatstvo. Bratislava: Veda, 2004.
- Struck, W.: Sociální funkce a kulturní statut literárních textů neboli: Autonomie jako heteronomie. In: Úvod do literární vědy. Usporiadali Miltos Pechlivanos, Stefan Rieger, Wolfgang struck a Michael Weitz. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 184–200.
- Třeščík, D.: Kosmas. Praha: Svobodné slovo, 1966.
- Trubačev, O. N. et al.: Etimologičeskij slovar slavjanskich jazykov 8. Moskva: Nauka, 1981.
- Turner, V.: Průběh rituálu. Struktura a antistruktura. Brno: Computer Press, 2004.
- Váňa, Z.: Svět slovanských bohů a démonů. Praha: Panorama, 1990.

**Actors (Igrci) as Archaic Poets and Sacerdotal Priests among the Pagan Slavs.
Medieval sources and some dimensions of the Old Slavic word *jьgrьсь (its derivate
and continuity) as followed in significant Slavic ethnolinguistic traditions**

Martin Golema

The study gives a sketch of a Slavic memory specialist, an archaic pagan poet, whose functional competence in the Middle Ages has been accepted by the church. The study formulates the answer to the question “Who were medieval Slavic actors („igric“), and what place did they occupy in the conceptual framework (secondary modeling system) of a three-functional ideology?” The theme of actors („igric“) is represented as one of the central and perspective topics which can also be surveyed by the archeology of literary communication, studying the history of the text before a literary epoch.