

# Kosmova a Dalimilova „dívčí válka“ ako metafora indoeurópskej vojny funkcií

Martin Golema

*Kosmas' s and Dalimil' s "girl' s war" as a metaphor of the Indo-European war of functions.*

*What we want to introduce in our contribution, is an attempt at an interpretation of the old story from Czech medieval chronicles. We are trying to engage a new player, which is the new comparative mythology of G. Dumézil and his school. So we compare "the girl' s war" with other stories of the so-called war of functions, to which this school already gave systematic attention. We are trying to refer to several analogies and to form hypotheses, which would explain it. Dumézil has identified the presence of various versions of the story about the war of functions in several Indo-European traditions, and he formulated the conviction that a common basic pre-text had arisen in Indo-European prehistory. He devoted extraordinary attention to the story, and he was convinced that it is one of the most important narrative structures, built on the application of three-function Indo-European ideology. Our basic finding is that the story of "the girl' s war" is the very version of the war of functions as the way of the war of the sexes. Since it contains very archaic elements, it cannot be fabled by Kosmas or by Dalimil; its origin has to be found in "the bottomless chasm" of pre-Slavic, even Indo-European pretexts. So we are trying to transcribe the "family tree" of this old story, because we think that we have noticed its immediate ancestors and wide kin in the bottomless "chasm" of pretexts. To look into this chasm today enable us researches of G. Dumézil, who as the first has revealed – in several time and space very distant stories – a common scheme, which elucidate the origin of an integrated society, which belonged to the intellectual equipment of old Indo-Europeans.*

To, čo by sme chceli v našom príspevku predstaviť, bude pokus o interpretáciu starého príbehu z českých stredovekých kroník. Pokúsime sa pri ňom angažovať nového hráča, ktorým bude nová porovnávacia mytológia G. Dumézila a jeho školy. Porovnáme teda „dívčí válku“ s inými príbehmi tzv. vojny funkcií, ktorým už táto škola venovala systematickú pozornosť. Pokúsime sa ukázať na viaceré analógie a formulovať hypotézy, ktoré by ich vysvetľovali.

Výrazne anachrónnou štruktúrou s veľmi tuhým životom u populácií, ktoré boli aspoň čiastočne dedičmi dávnych Indoeurópanov, bola, ako ukázal G. Dumézil, tzv. trojčlenná indoeurópska ideológia. V súvislosti s jej pretrvávaním, s lipnutím na nej u týchto populácií, ktoré spájalo neskorú dobu bronzovú so stredovekom, sa trojčlenná ideológia zvykne označovať za typickú dlhodobú (v zmysle braudelovského „longue durée“) výbavu kolektívnej mentality Indoeurópanov. Pretrvávala aj pri zmene sociálnej reality (Budil, 2001, s. 612), prežila dokonca prijatie kresťanstva a opätovne sa vynárala v stredovekých textoch. Trojčlenná ideológia dlhodobo slúžila ako základný klasifikačný princíp, slúžiaci

pri konceptualizácii sveta, zahŕňala nielen sociálnu sféru (napr. kresťanstvom adaptované učenie o trojakom ľude), ale „tiež rôzne aspekty kultúrneho obrazu skutočnosti, napríklad klasifikáciu božského panteónu“ (Budil, 2001, s. 603). Z jej pomocou Indoeurópania „čítali“ svoje vlastné dejiny (s. 612), na jej základe delili ľudí, bohov i epických hrdinov. Trojčlenná ideológia bola určitou základnou schémou, ktorá organizovala vnímanie i konanie týchto populácií.

Jej povahu ukázal Georges Dumézil vo svojich prácach, ktoré „znamenalí radikálnu zmenu v porovnávacom štúdiu indoeurópskych mytológií a náboženstiev“ (Eliade, 1995, s. 171). Dumézil na základe porovnávej mytológie, lingvistiky a sociológie dokázal rekonštruovať prehistorické indoeurópske náboženstvo. Spoločný indoeurópsky náboženský, kozmický a sociálny systém bol rozčlenený podľa troch funkcií zabezpečujúcich tri nevyhnutnosti. Prvú funkciu zabezpečovalo náboženstvo, zaručujúce správu, právo i pevnú morálku, druhú funkciu vojny zabezpečovali ochranné alebo dobyvateľské sily a nakoniec tretia funkcia plodnosti zahŕňala všetko okolo prostriedkov pre výrobu, výživu a všeobecné potešenie.

V českých stredovekých kronikách je zachytený zvláštny príbeh, obvykle označovaný ako „dívčí válka“. Tvoril veľmi pravdepodobne súčasť (možno dokonca epické jadro alebo jedno z jadier) přemyslovskej dynastickej povesti. Zachoval sa v latinskej *Chronika Boemorum*, ktorú napísal Kosmas, dekan pražskej kapituly. Mal približne 65 rokov, keď ako kňaz začal pracovať na svojej kronike. Zomrel v roku 1125 asi osemdesiatročný.

Neskoršia stredoveká verzia príbehu bola zapísaná na začiatku 14. storočia v *Staročeskej kronike* „tak řečeného Dalimila“ (autor zomrel asi krátko po roku 1314) a táto verzia je podstatne košatejšia, pozostáva z deviatich veršovaných kapitol. V Dalimilovej kronike sú hlavnými postavami Přemysl (a muži), Vlasta (ako kňažná žien), z vedľajších postáv je dôležitá epizóda o Ctiradovi a Šárke.

Už od čias F. Palackého budil tento starý príbeh interpretačné rozpaky, Palacký ho označil za najčudnejšiu staročeskú povesť a odmietal uveriť „v nepřirodné vzbouření se jednoho pohlaví proti druhému“ (Kalandra, 1947, s. 365).

Pokúsime sa teraz utriediť a zhodnotiť niektoré modelové interpretanty (sekundárne interpretujúce texty) tejto staročeskej povesti.

Jeden z prístupov, stavajúci na apriórnom presvedčení, že literatúra je vždy odraz reality a že tým, kto odráža, je autor, paradigmaticky použil R. Šťastný (1991) pri interpretácii Dalimilovej verzie príbehu. Podľa Šťastného rozprávanie o „dívčí válce“ je Dalimilov výtvor a jeho cieľom „bolo umelecké stvárnenie aktuálnych problémov doby formou alegórie, podobenstva“ (Šťastný, 1991, 44). Svojou podstatou je podľa Šťastného Dalimilov príbeh „obrazom panských zápasov s panovníkom vo vlekkej občianskej vojne, ktorej parabolou, ako sme presvedčení, je práve „dívčí válka“ (Šťastný, 1991, s. 45). Dalimilov príbeh o Ctiradovi a Šárke nesie podľa Šťastného druhý významový plán, odráža reálny príbeh Závaša z Falkenštejna a Kunhuty, v ktorom tiež muž prišiel o život kvôli žene. Existenciu predpokladaného druhého významového plánu v Dalimilovej verzii „dívčí války“ nepopierame, domnievame sa ale, že s cieľom odrážať realitu nemusel Dalimil fabulovať zásadne nový príbeh, mohol rovnako dobre (a ešte lepšie) použiť starý mytologický predtext, ktorý v sebe tajil nekonečné možnosti druhých, tretích, atď. významových plánov, mal mnohé dimenzie použitia a tie stačilo využiť, aktualizovať a konkretizovať.

Iný, metodologicky rovnako podložený typ interpretácie „dívčí války“ v nej videl svedectvo matriarchátu u starých Slovanov. Prehľad takýchto názorov s kritickým odstupom podáva Karbusický (1995, s. 36).

Na ďalšiu skupinu interpretov rozprávanie o „dívčí válce“ pôsobilo dojmom, ako keby kronikári „*pod veľmi priehľadnou vrstvou historizácie*“ popisovali „*akýsi roľnícky či iniciačný obrad*“ (Profantová – Profant, 2000, s. 63). Napr. Kalandra (1947) interpretuje príbeh ako euhemérizovaný mýtus (čo nám je metodologicky veľmi blízke), ako „rám“ používa dnes už prekonanú tzv. naturmytologickú koncepciu, spájanú s menom Maxa Müllera. Táto bola medzičasom presvedčivo falzifikovaná G. Dumézilom a nielen ním. Kalandrove výsledky, budiace rozpaky už v čase publikovania jeho práce, majú teda už skôr dokumentárnu hodnotu.

Ďalšie interpretácie poukazujú na „intertextuálne“ súvislosti príbehu, tie sa hľadali predovšetkým v antických povestiach o Amazonkách, ktoré priniesol a použil v antickej mytológii zbehlý Kosmas, keď hľadal, resp. svojvoľne konštruoval etymológiu hradu Devín (Třeštík, 1966, s. 158). Iná intertextuálna hypotéza bola vybudovaná na predpoklade, že k „infekcii“ príbehom o „dívčí válce“ došlo vďaka praslovanským stykom so Sarmatmi (Sauromatmi, vetvou Skýtov) (Karbusický, 1995, s. 64).

S myšlienkou čítať tento príbeh ako špecifickú verziu starobylého indoeurópskeho príbehu o vojne funkcií, o prvej vojne sveta, sme sa začali zaoberať pri čítaní pasáže z Dalmilovej kroniky, v ktorej Vlasta podelí svoje družky do troch funkčných skupín absolútne v súlade s archaickou trojfunkčnou indoeurópskou ideológiou, ako ju objavil a popísal G. Dumézil. Od tých čias sme sa k oboj verziám príbehu veľaokrát vrátili a našli toľko paralel a štrukturálnych zhôd s inými variantmi „vojny funkcií“, že by mohli stačiť na formulovanie konzistentnej hypotézy, ktorú týmto predkladáme na falzifikáciu.

Dumézil identifikoval prítomnosť rozličných verzií príbehu o vojne funkcií vo viacerých indoeurópskych tradíciách a sformuloval presvedčenie, že spoločný základný predtext vznikol ešte v indoeurópskom dávnoveku. Príbehu venoval skutočne mimoriadnu pozornosť, presvedčený, že ide o jednu z najdôležitejších naratívnych štruktúr, vybudovaných na aplikácii trojfunkčnej indoeurópskej ideológie.

Príbeh vojny funkcií je prítomný v indickej tradícii ako božský konflikt medzi Indrom a Ašvinmi, štrukturálne sa s ním zhoduje škandinávsky príbeh o „prvej vojne sveta“ medzi Ásmi a Vanmi, rímsky historizovaný príbeh o vojne Romulových Protorimanov a ich etruských spojencov so Sabinmi; v keltskom prostredí v Írsku sa dochoval príbeh o vojne Tuatha De Danann a Fomoirov, u kaukazských Osetíncov je to príbeh o vojne troch nartských rodov, Dumézil ho nazýva „Silní proti Bohatým“. Dumézilovi žiaci Atsuhiko Yoshida a C. Scott Littleton považujú aj trójsku vojnu, legendárne stretnutie medzi Achájcami a Trójanmi, za ďalší príklad „vojny funkcií“, ich analýzy ale poznáme len zo stručnej zmienky I. T. Budila (2001, s. 622).

Podľa Dumézila vojna stavov (božských alebo ľudských) predstavuje model, prototyp vytvorenia kompletnej trojfunkčnej spoločnosti. „*Počiatočná oddelenosť reprezentantov prvých dvoch funkcií a zástupcov tretej funkcie je spoločnou indoeurópskou hodnotou*“ (Dumézil, 1997, s. 121), základná štruktúra príbehu je vo všetkých uvedených tradíciách podobná – počiatočné oddelenie, vojna, potom nerozlučiteľné zjednotenie v rámci trojčlennej hierarchizovanej štruktúry. Predstavitelia tretej funkcie v Indii, božské dvojčatá Ašvinovia, nepatria najprv medzi bohov, nie sú preto pripustení k rituálnemu užívaniu „sómy“ a vstúpia do božského spoločenstva ako tretia zložka „pod oboma silami“ (*ubhé virđžé*), až po násilnom konflikte, po ktorom došlo k zmiereniu a k dohode. Tento modelový scenár sa opakuje v rozličných variantoch vo všetkých spomínaných tradíciách.

Konflikt má zdanlivo binárnu štruktúru, ak sa naň ale pozrieme bližšie, na jednej strane stojí aliancia božstiev kňazskej a vojenskoaristokratickej vrstvy, na druhej strane sú to božstvá tretieho stavu. To, že ide o vtelené funkcie, je možno dokázať na základe kontrastných atribútov všetkých troch skupín. Napr. v rímskej tradícii v prvom tábore sa spojila „moc nad posvätnom“ a „vojenské nadanie“, kráľ a veštec Romulus a jeho spoločníci, „obávaní bojovníci, ale chudobní a bez žien“ (Eliade, 1997a, s. 94), špecialitou druhého tábora sú ženy, plodnosť a bohatstvo (Sabinovia). V germánskej tradícii stoja proti sebe národy bohov – Ásovia (na jednej strane boh, kráľ a čarodejník Ódin, na strane druhej nebeský víťaz Tór) a Vanovia, bohaté božstvá, darcovia bohatstva, patróni slasti, plodnosti až zmyselnosti (Frey – zobrazovaný s obrovským pohlavným údom, Freyja) a tiež mieru (Dumézil, 1997, s. 120).

Základný rozdiel českej verzie príbehu, v ktorom vidíme „vojnu funkcií“ a spomínaných Dumézilom a jeho žiakmi analyzovaných verzií je v tom, že v českej verzii sa objavuje nová, pridaná, vzájomný kontrast medzi tábormi zosilňujúca, pomocná (nie hlavná, dominantná) dištinkcia „mužský – ženský“. Pokúsime sa dokázať, že jej prítomnosť a účinkovanie nemení podstatu príbehu, že ide iba o jednu z dvojíc kontrastných znakov, ktorými sú odlišené obidva tábory.

Dištinkcia mužský – ženský bola pôvodne pridaná ako redundantná (teda nie dominantná), a teda iba replikuje a podporuje informáciu, ktorú už priniesli iné znaky.

Prečo bola teda táto dištinkcia pridaná ako nová vrstva na starý palimpsest príbehu o vojne funkcií? Strategický zámer tohto „ťahu“ sa môžeme pokúsiť rekonštruovať takto: nutnosť rozdelenia spoločnosti (či panteónu) podľa troch funkcií treba prezentovať nie ako arbitrárnu, iba krehkou kultúrou podloženú voľbu jednotlivých aktérov, ale ako prírodnú nutnosť, ako nezmeniteľný osud, ktorý aktéri musia prijať. Kultúra prestrojená za prírodu je totiž účinnejšia – je to veľmi stará a účinná stratégia.

Na toto prestrojenie kultúry za prírodu môže výborne poslúžiť schopnosť znakov vzájomne sa zastupovať, interpretovať, rozvíjať či prekladať svoj význam (zložitejšie povedané, povaha jazyka otvára možnosť substitúcie znaku, označujúceho napr. slobodné rozhodnutie, iným znakom, označujúcim napr. osudové danosti, teda možnosť nepriameho pomenovania – metafory). Núka sa potom *tropika* ako osvedčený spôsob intertextového prepisovania. Tento model intertextuality bol využitý napr. aj v rímskej tradícii (vojna funkcií bola „prepísaná“ na vojnu etník; Protorimanov a Etruskov proti Sabinom). Tak isto ho použil, Snorri Sturluson, keď urobil z dvoch znepriatelených skupín bohov dve etniká (Ásovia „z Ázie“, potomkovia Skýtov a Vanovia).

Metafora etnickej vojny má ako potenciálny substituent vojny funkcií veľké prednosti, etnicita je „osudovejšia“ atribút (dodajme ale, že nie absolútne osudový, dá sa totiž zmeniť slobodným rozhodnutím). Pohlavie je ale ďaleko „osudovejšia“ danosť, voľbou nezmeniteľné prírodné určenie (donedávna to platilo absolútne, dnes už aj tu veda otvorila možnosti voľby). Ponúka sa pritom na paradigmatickej osi substitúcií ako jedna z možných metafor, stačí po nej siahnuť a upotrebiť ju v texte. Takto sa z vojny funkcií môže stať zároveň aj vojna pohlaví, netreba sa ale nechať zviest povrchovým zdaním, treba sa usilovať dôkladným a opakovaným čítaním nahliadnuť hĺbkové štruktúry textu.

Ak položíme otázku, čo je možné získať nahradením vojny funkcií metaforou vojny pohlaví, aké nové dimenzie a sémantickú nadhodnotu to môže pridať transformovanému predtextu, ponúka sa nasledovná odpoveď: Touto metaforou možno názorne zdôrazniť nadradenosť aliancie prvej a druhej funkcie (na osi paradigmatických substitúcií ju za-

stupujú muži) voči funkcii tretej (na paradigmatickej osi boli ako jej zástupcovia vybrané ženy). Zároveň ňou možno zdôrazniť nerozlučné „osudové“ spojenectvo prvej (náboženskej) a druhej (vojenskej) funkcie, aktéri oboch v príbehu dostanú rovnaké pohlavie. Tak isto je touto metaforou dokonale naprogramované aj skončenie vojny – nutné zmierenie a syntéza do ucelenej spoločnosti.

Metaforou vojny pohlaví možno teda elegantne a veľmi názorne ospravedlniť a ilustrovať sociálnu ideológiu. Politická (menej samozrejmalá) a rodinná (viac samozrejmalá) prax sa navzájom prepoja, aby potom súznili v tvare: muž má rovnaké postavenie voči žene, ako má aliancia prvej a druhej funkcie voči tretej funkcii alebo ako má aliancia mágie, práva a vojny voči bohatstvu, plodnosti či výrobe.

Výsledkom práve takejto rétorickej operácie je, podľa našich zistení, Kosmova a Dalimilova verzia „dívčí války“, textu, ktorý podľa všetkého pôvodne (možno ešte aj za čias kronikára Kosmu v prostredí českého panovníckeho dvora) slúžil ako „spoločenská charta“, ospravedlňujúca a legitimizujúca sociálnu stratifikáciu a politickú moc. Na jednej strane zaštiťoval spoločenskú hierarchiu a na druhej strane neutralizoval kontradikcie reality.

Práve dôležitosťou tohto textu ako „spoločenskej charty“ možno potom vysvetliť, prečo tvoril organickú a veľmi dôležitú (a preto tak dlho pietne zachovávanú a prepisovanú) súčasť českej mytológie počiatkov, teda priemyslovskej dynastickej povesti.

„Dívčí válku“ odporúčame čítať ako metaforu, ktorú Kosmas i Dalimil prevzali ako hotovú z predtextov možno aj bez toho, aby rozumeli jej skrytému významu. „Dívčí válku“ si teda nevyfabuloval Kosmas, ako uzaviera Karbusický (1995, s. 35), zo štylistických dôvodov ako kompozičný protipól k pokoreniu českých mužov pod vládou kňažnej Libuše.

Môžeme preto, azda bez výčitiek svedomia, že nenávratne poškodíme starý palimpsest, zoškrabať mladšiu vrstvu znakov, povrchovo usporiadaných do binárnej štruktúry mužský - ženský. To, čo sa po „zoškrabaní“ (vyzátvorkovaní – ak máme radšej fenomenologickú terminológiu) objaví a čo už predtým pri pozornom čítaní na niekoľkých miestach prerážalo na povrch, nie je prázdna plocha, ale staršie znaky, vytvárajúce trojfunkčnú štruktúru na celej ploche textu.

Keďže ide o naratívny text, nestačí sledovať tieto znaky (či ich zoskupenia) iba ako sémantické veličiny, ako nemennú achronickú štruktúru, ale súčasne aj ako konajúce inštancie, čiže aktanty. Pojem aktant si dovoľíme priblížiť miernou úpravou kondenzovaných formulácií P. V. Zimu (1998, s. 309 – 312) hlavne tak, aby vyniklo pre našu argumentáciu veľmi dôležité rozlíšenie aktant – aktér. Aktant je naratívna funkcia a každý aktant môže vystupovať v podobe rôznych aktérov (aktér sa zase môže prejavovať ako syntéza viacerých aktantov). Napr. v politickom diskurze aktant „strana“ môže subsumovať početných individuálnych aktérov a aktér „člen strany“ sa môže podieľať na viacerých aktantoch („strana“, „umenie“, „revolúcia“). Aktant ako nadradený pojem preto nemožno jednoducho nahradiť označením „protagonista“ alebo „postava“ (teda aktér). Aktanty môžu byť tiež kolektívy a pojmy (strana, pravda, veda, mágia a právo, vojna, plodnosť).

Proti sebe stojace aktanty „dívčí války“ nie sú teda muži a ženy, ale aliancia náboženskej a vojenskej funkcie na jednej strane a funkcia výroby, plodnosti a bohatstva na strane druhej. Túto naratívnu štruktúru príbehu možno odhaliť až pri tom, čo U. Eco nazýva pokročilá a opakovaná fáza čítania,

Nazdávame sa, že k českej „dívčí válce“ nie je produktívne pristupovať ako k jednej z verzií tzv. „amazonskej mytológie“ rozšírenej na celej planéte, ako to robí Komorovský (1983), nazdávame sa, že ju treba z tohto interpretačného rámca vyčleniť a ako špecific-

kú a identifikovateľnú mytológému skúmať osobitne. Pracovne ju môžeme nazvať „vojna funkcií na spôsob vojny žien proti mužom“. Slávnejšia a známejšia grécka verzia povestí o Amazonkách nebude vôbec najreprezentatívnejším prípadom tejto mytológie (možno sa do tejto kategórie ani nezmesť). Reprezentatívnym prípadom bude etnogenetický mýtus skýtskych Sauromatov, ako ho zvonku, v podobe „zriadeného opisu“ zachytil Herodotos a „dívčí válka“, ako ju, nazdávame sa, (takmer) „zhusteným popisom“ zachytil „tak řečený Dalimil“. K nim možno, podľa nás, pridať, ako tretí reprezentatívny prípad aj dochované „zriadené popisy“ povestí o „baltských Amazonkách“ (Abú Ubajd al Bakrí, Adam z Brém), ktoré ich sídla lokalizujú do blízkosti sídiel západných Slovanov. Pojem „Amazonky“ bez bližšieho špecifikovania pokladáme pri pokuse o „zhustený popis“ (rekonštruovanie) českého mýtu za neupotrebitelný.

Hypotéza, ktorú predkladáme na falzifikáciu znie: mytológéma „vojna funkcií na spôsob vojny žien proti mužom“ sa do českých kroník nedostala cez Kosmovu antickú učenosť, ale inou cestou. Táto mytológéma je doložená aj u iránskych Sauromatov (Sarmatov) prostredníctvom zriadeného popisu Gréka Herodota (5. stor. p. n. l.). Predstavuje teda mém, ktorý sa do Čiech nepreniesol ako cudzí motív horizontálne (tým, že sa ním Kosmas infikoval „z cudziny“ vďaka svojej učenosti v obore gréckej mytológie), ale oveľa pravdepodobnejšie vertikálne, teda klasickým kultúrnym prenosom z predkov na potomkov. Túto hypotetickú cestu môjmu potom možno sledovať až k Praslovanom, susedom skýtskych Sauromatov. Hypotéza nie je nová, v Čechách ju formuloval ešte v r. 1905 Hermenegild Jireček a aj keď bola vytesnená dobovo populárnejšími hypotézami, nepokladáme ju vôbec za kvalifikovane falzifikovanú.

Čo sa týka historických kontaktov týchto Sauromatov so Slovanmi, český medievalista D. Třeštík hovorí o troch skupinách dávných Slovanov – Venetoch, Sklavinoch a Antoch. Anti boli, podľa neho, etnicky zmiešaní, značnú úlohu tu hrali predovšetkým iránske (sauromatské) etnicko-kultúrne prímiesy (Třeštík, 1997, s. 485). Iné pramene Antov stotožňujú s archeologicky popísanou ranoslovanskou peňkovskou kultúrou (Novotný, 1986, s. 49), pripisujú im pôvodne iránsky pôvod, ale už v 6. storočí sa u nich vyskytujú slovanské osobné mená (Mezmir, Dabragezas). Anti prežili vpád Hunov (ich kmeňový zväz rozbili až Avari) a veľmi pravdepodobne sa zúčastnili aj slovanskej expanzie na západ a na Balkán. Aj takto teda mohla vyzeráť cesta spomínaného mému od Sauromatov až do Kosmovej *Kroniky českej*. Kosmas mohol urobiť falošnú stopu nevedomky, stačilo, aby sa nezabudol pochváliť svojimi vedomosťami a prirovnať „české bojovné dívky k Amazonkám“ (Kalandra, 1947, s. 381). Táto demonstrácia učenosti bola neskôr čítaná inak, ako Kosmas zamýšľal, teda ako šípka, ukazujúca na dvere, ktorými vošli „Amazonky“ ako niečo predtým neslýchané do českých povestí. V texte kroniky je ale aj iná, podľa nás hodnovernejšia stopa, Kosmas sa v úvode kroniky odvoláva na bájne podanie starcov. České „bojovné dívky“ mohli žiť v českých, protočeských a možno aj praslovanských mýtoch omnoho dávnejšie a až dodatočne boli interpretované ako „Amazonky“.

„Počiatočná oddelenosť reprezentantov prvých dvoch funkcií a zástupcov tretej funkcie je spoločnou indoeurópskou hodnotou: s obdobným mýtickým vývojom (počiatočné odlúčenie; vojna; potom nerozlučiteľné zjednotenie v rámci trojčlennej hierarchizovanej štruktúry) sa stretávame nielen v Ríme“ (Dumézil, 1997, s. 121), ale aj v Indii, či u Germánov. Práve takouto oddelenosťou ale začína aj „dívčí válka“ českých kronikárov. Kosmove „dívky“ „sú vystavené na jedné skále . . . polohou pevný hrad, jemuž od dívčího názvu bylo dáno jméno Děvín. Když to viděli jinochové, velikou žárlivostí se na ně rozhorlivše . . . o nic dále než na

*doslech polnice vystavěli na druhé skále mezi chrastím hrad, jež nynější lidé nazývají Vyšehrad . . .*“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 24). Dalimil referuje o mýtických udalostiach podstatne obširnejšie v 8. kapitole „*O válce dievčej*“, „dievky“ po postavení hradu Děvín volia svoju kňažnú Vlastu, tá rozposiela po krajine poslov a presvedčí šesťsto dievčat, aby prišli na Děvín. „Dievky“ prichádzajú „*obkročno na koni sedieše*“ (Staročeská kronika, 1988, s. 161) – asi porušenie dobového kódu – čo vyvoláva u mužov smiech, a zároveň vedú vedľa seba druhého koňa.

V 9. kapitole je už odlúčenie dokonané:

*„Když dievky ot otcov se brachu  
a na Děvín se vzebrachu,  
dci otci odpovědě,  
sestra bratru to povědě:  
„Již já ničse nejsem tobě,  
každý měj péči o sobě“* (Staročeská kronika, 1988, s. 172).

Obidve oddelené strany v obsažnej Dalimilovej verzii príbehu sú nerovnako obdarované funkčnými atribútmi. Základný rozdiel medzi mužmi a ženami sa u Dalimila i Kosmu rozohráva okolo dištinkcie slov „čest“ a „lest“.

Táto dvojica opozít sa mihne už na počiatku Staročeskej kroniky v autorovom predhovore, keď autor vyzýva prípadných prepisovateľov, aby vylepšili jeho „neumelé“ rýmy „*... pro naše země čest i pro našich nepřátel lest . . .*“ (Staročeská kronika, 1988, s. 85). V tom istom predhovore autor spomenie i „*vlastiny boje*“ ako rétorickú synekdochu, zastupujúcu celok českých dejín (odráža sa tu azda kľúčový význam „sociálnej charty“, ktorý tomuto príbehu v celku svojich českých dejín Dalimil prikladal ?) a prvý dôvod, prečo si váži a preferuje najviac jeden zo svojich prameňov:

*„Nalez kroniku u kněze starého v Boleslavi,  
ta všechny jiné oslavi,  
ta mi jistě vlastiny boje vypravi...“* (s. 83)

Z dôvodov, ktoré detailnejšie uvedieme nižšie, sa nazdávame, že opozícia čest – lest (prítomná v Staročeskej kronike aj ako anagram v menách Ctirad – Vlasta) bola súčasťou už starších predtextov. Čest v našom texte je funkčnou kvalitou, ktorou je aliancia „múdрых a silných“ čestných mužov odlišená od principiálne „ľstivých“ žien. Inak povedaná „čest“ je kvalita, ktorou sa vyznačuje aliancia prvej a druhej funkcie a ktorej absenciou je určená funkcia tretia. Že to nie je len Dalimilova kreácia, dokazuje i starší Kosmov text.

Podobný postup použijeme pri slove lest, ktorým sú ako svojim základným atribútom charakterizované ženy. Všeslovanské slovo „lest“ má priameho pravoslovanského predchodcu \**lstvō*, čo znamenalo „*poznanie, chytrosť*“ (Rejzek, 2001, s. 335). Veľmi pravdepodobne označovalo (podobne ako indické *májá*) nadprirodzenú magickú schopnosť meniť vzhľad vecí (a teda i klamať), táto archaická významová dimenzia je dnes už nezreteľná.

Slovo „lest“ (a jeho odvodeniny ľstivosť, prelstiť) označovalo iný kód konania, ktorý je síce adekvátny a eticky prijateľný vo vzťahu k nepriateľom, otočený ale do vnútra spoločnosti formuje hanebné, podlé konanie nezlučiteľné s iným kódom, s hrdinským kódom cti. Meno hlavnej hrdinky Vlasty môže mať výpovednú hodnotu práve ako anagram lsti,

nebolo teda vybrané náhodne. Zároveň lest' – Istivosť označuje istý typ múdrosti, ktorý má hodnotu, ak mu je nadradený kód cti. Predstavuje v príbehu podľa nás obdobu „vanskej“ mágie, spomínanej v škandinávskej mytológii v rámci „vojny funkcií“. Tam po zmiernení funkcií Freyja naučila Ásov (koalíciu prvej a druhej funkcie) čarom používaným Vanmi. (Sturluson, 1988, s. 38). Podobne ženská „Istivosť“, integrovaná a podriadená náboženskej suverenite, môže v ucelenej spoločnosti, ktorá je finálnym produktom vojny stavov, predstavovať dôležitú hodnotu.

V rámci vrcholiaceho konfliktu ale Dalimil kladie lest' a česť proti sebe (určite nielen preto, že sa dobre rýmujú); v 12. kapitole „*O rozličných dievčích lstech*“ otvára dej takto:

*„Po tom dachu sě dievky na rozličné lsti  
pro něž zbychu mužie všie své cti“* (Staročeská kronika, 1988, s. 210).

Hlavný atribút tretej funkcie je ale v indoeurópskych vojnách funkcií spravidla bohatstvo. Predstavuje hlavný prvok prestíže a moci oddelenej a bojujúcej tretej funkcie, z neho sú odvoditeľné také hodnoty ako výživa, zdravie, mladosť, krása, hojnosť ľudí a majetkov, „*to znamená zástupy ľudí a hospodárske bohatstvo*“ (Dumézil, 1997, s. 103). V prípade rímskej vojny funkcií bráni rímskej obci v tom, aby bola silná „*nedostatok žien*“, bez nich mohla veľkosť Ríma „*trvať len jeden ľudský vek*“ (Dumézil, 2001, s. 304), len jednu generáciu – čo bol aj problém „Protočechov“ opustených dcérami a sestrami. Naopak Sabinovia, predstavitelia tretej funkcie, vlastnia ženy a bohatstvo, čo ich v konflikte zvýhodňuje.

Pozrime sa teraz na text „*tak řečeného*“ Dalimila a pokúsme sa nájsť niečo štruktúrne ekvivalentné. Keď Vlasta dodáva svojim bojovníčkam odvahu do prvého boja z mužmi, ubezpečí ich:

*„A budeli z vás která jata,  
jáz mám pln sklep Libušina zlata.  
A to vám za jisto pravi,  
že pro vás jednu všecko ztrávi“* (Staročeská kronika, 1988, s. 179).

Vlastine bojovníčky teda majú istotu, že v prípade zajatia existujú hojné prostriedky na ich vykúpenie. Horšie sú na tom muži, trpia absolútnym nedostatkom, čo Vlastine bojovníčky využijú:

*„Uzřevše , že na Vyšehradě veliký hlad,  
za přimírím pozváchu jich na svůj hrad“* ( s. 210).

Následne mužov Istivo vlákajú do pascí a zmasakrujú. Veľmi zreteľne sa tu teda črtá ekvivalentná binárna štruktúra – bohatstvo na jednej strane a jeho absencia na druhej strane. Môžeme teda konštatovať, že to, čo sa dá podľa Dumézila očakávať pri všetkých verziách vojny funkcií, je prítomné aj v Dalimilovom texte, že totiž podrobnosti takýchto legiend sú zvolené a zoskupené tak, aby vynikli „*funkcie zodpovedajúce rôznym spoločenským zložkám a postupy, ktoré predstavujú ich funkčnú špecialitu*“ (Dumézil, 1997, s. 121).

V Nartskom epose, tradovanom Osetíncami, zastupuje tretiu funkciu rod Borata. Komorovský zhŕňa jeho charakteristické črty takto, jeho „...*životným princípom je bohat-*



stvo. Hlavný predstaviteľ tohto rodu má silné negatívne črty. Chýba mu odvaha, statočnosť, elementárny zmysel pre česť. Miesto toho, aby bojoval, koná ako sprisahaneц a podpichuje iných“ (Jablko z nartskej záhrady, 1982, s. 16). Negatívne črty rodu Borata nemohli vyhovovať vžitým predstavám o vojenskej cti a sláve, odvahe a statočnosti (tieto vlastnosti sú v Nartskom epose vyhradené rodom „silných“ – Ahsartagkata a „múdрых“ – Alagata). Rod Borata teda charakterizuje podobná „ľstivosť“, akou sa vyznačujú české „bojovné dívky“.

Základné rozdelenie funkčných atribútov medzi obidva tábory sme teda popísali. Pretože ide o skutočné ľudské spoločenstvá (Vyšehrad – Děvín) a „žiadna spoločenská skupina nemôže žiť len z toho, že pozná a vykonáva iba jednu z troch funkcií, potom ale prvotné rozdelenie funkcií ... nie je úplné; ide skôr o to, že každá z nich vyniká vo „svojej“ funkcii alebo si na ňu vyhradzuje právo“ (Dumézil, 2001 s. 312).

Znepriatelené tábory teda nemôžu mať na svoju funkciu monopol, musia takpovediac amatérsky (približujúc sa ale k profesionalite) vykonávať aj funkcie, ktoré sú im cudzie. Podľa Dumézila zakladateľská vojna „musí slúžiť ku cti obidvom stranám, musí sa vyznačovať striedavými úspechmi, ako hovorí Snorri o vojne Ásov a Vanov“ (dodajme, že i Kosmas o vojne žien a mužov : „A poněvadž často dívky uměly chytřeji obelstíti jinochy, často zase jinoši bývali statečnější než dívky, brzo trvala válka mezi nimi, brzo mír“ (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 24) ) „nemôže mať víťazov a porazených ba dokonca ani „silnejších“ a „slabších“ (Dumézil, 2001, s. 303), pretože obidve strany prispievajú k utváraniu základov ucelenej spoločnosti. Výsledkom je, že diferencujúce „pridelovanie druhej funkcie – vojenskej chrabrosti a sily – jednej strane s vylúčením druhej či druhých nie je možné: Sabínovia sa musia biť, a tiež sa skutočne bijú, rovnako zodpovedne ako Protorimania, prípadne Etruskovia. Takáto je nakoniec i situácia Vanov: títo bohovia, ktorým je normálne vlastný rozkvet a nutkavá túžba po mieri ... presne počas tej doby, keď trvá „zakladateľská vojna“ podávajú dôkaz svojej chrabrosti, ktorou vyvažujú udatnosť svojich protivníkov, zameraných na druhú funkciu“ (Dumézil, 2001, s. 303).

Presne tak je to aj u Dalimila s obyvateľkami Děvína, musia sa vymykať akémukolvek jednoznačnému funkčnému vymedzeniu, musia „amatérsky“, svojpomocne vytvoriť aspoň po dobu zakladateľskej vojny, úplnú trojfunkčnú spoločnosť, fabula takejto vojny núti „rozprávača prideliť na začiatku všetkým účastníkom druhú funkciu vysokej úrovne“ (Dumézil, 2001, s. 312). „Dievky“ si teda na určitý čas musia osvojiť bojové umenie i pre ich pohlavie podľa Dalimila asi netypickú prvofunkčnú kvalitu – „múdrost“.

U Dalimila Vlasta v 9. kapitole „O Vlastině múdrěj radě“ zo žien po rituálnej hostine – pitke (na tú sa bližšie pozrieme v ďalších kapitolách) vytvorí kompletnú trojfunkčnú spoločnosť:

„Po tom jě na tré rozdelí  
a úřady je podělí.

**Múdrějším** hrad poručí  
a v radě jě seděti učí

řkúc: „Ktožť rád sedí v radě,  
ten ostojí v každěj svádě.“

**Krašším** sě káza líčiti  
a ľstivej řeči učiti

řkúc: „Tiemto mužóm poleku,  
kdež jich mocí nedoteku.“

*Třetím káza s lučisči jezdití  
a muže jako psy bítí*“ (Staročeská kronika, 1988, s. 172).

Práve táto pasáž textu nás priviedla na myšlienku hľadať v „dívčí válce“ indoeurópsku vojnu funkcií. České „Amazonky“ teda vôbec nie sú „Amazonky“, ale diferencované, funkčne podelené spoločenstvo, v ktorom časť dievčat a žien naďalej zostáva verná svojej „prirodzenej“ funkcii – krajšie z nich sa líčia a cvičia v chytrých, ľstivých rečiach – aby nadobudnuté skúsenosti a krásu zúročili neskôr špecificky „treťofunkčným“ spôsobom vo vojne s mužmi. Múdrejšie sa učia sedieť „v rade“, aby obstáli v každej „zvade“, aby teda mohli zabezpečiť funkciu náboženskej suverenity, zahŕňajúcej i výkon práva. Silnejšie sa zase cvičia v jazde na koni a v lukostrelbe, aby mohli špecificky druhofunkčným spôsobom likvidovať mužov „ako psov“, jedine ony predstavujú špecifický živočeh, na ktorého označenie by sa hodil antický pojem Amazonky.

„Múdrejšie“ a „silnejšie“ panny prerastajú teda ďaleko nad rámec tradičnej funkcie žien u Slovanov ako patriarchálne založených Indoeurópanov, amatérsky (až takmer profesionálne) sa zhostia počas doby konfliktu „mužských“ funkcií náboženskej zvrchovanosti a bojovej sily.

Túto časť textu „tak rečeného“ Dalimila vnímame ako kľúčový dôkaz prítomnosti trojfunkčnej indoeurópskej ideológie u Slovanov, oprávňujúci ďalšie hľadanie. Nazdávame sa ďalej, že Dalimil ešte príbeh chápal ako vojnu funkcií, že ho tento príbeh mimoriadne priťahoval (už sme naznačili, že už v úvode kroniky ho postavil ako synekdochu svojich českých dejín), poznal teda pravdepodobne význam príbehu ako „sociálnej charty“ priemyslovského českého štátu. Neskoršiemu prepisovateľovi príbehu Václavovi Hájkovi z Libočan v jeho *Kronike českéj* zo 16. storočia už zmysel rozdelenia žien podľa troch funkcií evidentne uniká, Vlasta „*když pak nemalý počet dívek nahromáždila, každé se, co by nejlépe dělati uměla, otázala*“ (Hájek z Libočan, 1981, s. 59).

Nazdávame sa, že existujú dôvody, aby sme v prípade Dalimila urobili výnimku z inak osvedčeného pravidla, ktoré prikazuje dať vždy prednosť údajom staršieho prameňa pred údajmi mladšieho prameňa. V prípade „dívčí války“ je starším prameňom Kosmas, dodajme ale, že jeho zápis mýtu je príliš skondenzovaný, že Kosmu asi jeho obsah a prípadná aplikácia (ktorá vyhradzovala právo na výkon funkcie náboženskej suverenity kniežatiemu rodu Přemyslovcov, teda nie cirkvi) príliš nenadchýňala a zapísal ho azda iba preto, že tvoril oblúbenú a dôležitú súčasť přemyslovskej dynastickej povesti.

Naše základné zistenie ale je, že príbeh „dívčí války“ obsahuje veľmi archaické prvky, nemôže byť teda vyfabulovaný Kosmom, ani Dalimilom, jeho pôvod treba hľadať v „bezodnej priepasti“ praslovanských, ba až indoeurópskych predtextov.

V prvej fáze „dívčí války“ sa muži (teda aliancia posvätných náčelníkov a príkladných bojovníkov) ocitajú v defenzíve, ženám takmer prípadne absolútne víťazstvo. Keď sa ženy naučia dobre jazdiť a bojovať, vypravajú sa do boja, udalosti zachytáva 10. kapitola *Staročeskej kroniky* s názvom „*O prvém dievčíem pleně*“. Muži sa im vypravajú v ústrety. Zaujímavé je, že boja sa nezúčastnia na strane žien tie „krajšie“, expertky na líčenie a „chytré“ reči (tie svoje zbrane predvedú neskôr). Keď sa obidve vojská hotujú k boju:

*„Dievky, když sě dobrě sežrěchu,  
všecky sě poradivše  
a u vieře sě potvrdivše,*

*pojědu s Vlastú na před mocnějšíe  
postavivše se u prostřed múdřejšie“ (s. 178).*

Vítazstvo žien je triumfálne, tristo mužov zostane ležať na bojovom poli a ak by nebol nablízku les, ani jeden z bojovníkov by neprežil. Po pol roku sa muži „vystrábia“ (11. kapitola „*O mužském ostrabení a o Vyšehradu*“) a zdá sa, že ich bojová sila preváži nad silou žien, akýmsi spôsobom získajú späť kone, smolníky – ochranné kabátce spevnené smolou a pravdepodobne aj zbrane, postavia si hrad, toto všetko im, podľa všetkého, v prvej bitke chýbalo. Vtedy ženy predvedú svoju treťofunkčnú špecialitu, zákernú ľstivosť. Vlasta odošle ženám, ktoré naďalej ostali zdanlivo verné mužom a žijú s nimi, akýsi list. Výsledkom je masové zrádzenie mužov, ženy ľstivo vraždia svojich mužov v noci, na lôžkach (teda nečestne, zákerne, podlo, ale účinne — teda paradigmaticky treťofunkčným spôsobom):

*„Pro to mužie v noci svú stáji  
mieváchu v hustém háji  
aby dievčie liti zbyli  
a životón neztratili“ (s. 200).*

V 12. kapitole treťofunkčné zákernosti pokračujú. Keď ženy zistia, že na Vyšehrade je hlad, pozvú mužov na svoj hrad a predstierajú snahu uzavrieť prímerie:

*„Tu s nimi kraššie panny posadichu,  
jež chytré reči mnoho umiechu“ (s. 210).*

Tie mužov vlákajú do pripravených pascí, v ktorých sú im ich druhofunkčné kvality málo platné. Takto pozabíjajú postupne „*mocnejších nepřátel*“. Jedna z pascí čaká aj na Ctirada, návnadou je zviazaná krásna Šárka a nutnými rekvizitami sú trúba a nádoba s medovinou (na ich funkciu sa pozrieme neskôr). K týmto špecificky treťofunkčnými metódami boja možno nájsť viaceré v princípe analogické indoeurópske paralely. Podobnými metódami takmer víťazia bohatí Sabinovia, obsadzujú kľúčové pozície protivníka nie bojom, ale tým, že si za cenu zlata kupujú Rimanku Tarpeiu (alebo v inom podaní využijú jej bezuzdnú lásku, ktorou ona zahorí k náčelníkovi Sabinov) a tá potom otvorí zradne nepriateľom brány mesta. Tarpeiu pripomína ženská postava Gullveig (opojenie zlatom) zo škandinávskej mytológie. Tú vyšlú bohatí a rozkošnícki Vanovia, aby korumpovala zvnútra spoločnosť Ásov (ich ženy) a tak privodila skazu Ásov (Dumézil, 1997, s. 122; Puhvel, 1997, s. 244). Analogickú úlohu plní „*Vlastin list*“ u Dalimila, vďaka ktorému ženy masovo zrádzajú svojich mužov. Vyslovíme domienku, že pomocou tejto rekvizity interpretoval Dalimil staršieho aktéra – posla, ktorý možno využil ženám vlastnú „*prekliatú túžbu po zlate*“ (Dumézil, 2001, s. 455) a za zákerné vraždy ich odmeňoval bohatstvom (napr. „*Libušiným zlatom*“, ktorého bolo na Děvíne hojne). „Bohatí“ teda odpovedajú na zmenenú situáciu svojim vlastným prostriedkom, „*využívajú svoje bohatstvo, ale hanebne, aby naverbovali úkladného vraha ...*“ (Dumézil, 2001, s. 522) – takto charakterizuje Dumézil aj stratégiu rodu Borata – teda „Bohatých“ z osetínskeho eposu, my sa môžeme pokúsiť platnosť tohoto zistenia rozšíriť.

Keď sa Vlasta v 8. kapitole *Staročeskej kroniky* stane kňaznou, dá postaviť hrad Děvín a pošle po celej krajine poslov, ktorí robia nábor dobrovoľníčiek s heslom „*Podbímy*

*pod se ty bradaté kozly*“ (Staročeská kronika, s. 161), t. j. ovládnime mužov. Kladie si vtedy dôležitú otázku: V čom spočíva sila mužov, ktorá môže tieto plány prekaziť?

„*Vecě Vlasta: „kteráť leží na nich moc?  
Zapíjejí se na každú noc*“ (s. 161).

Keď sa pripravuje na rozdelenie žien do troch funkcií, zorganizuje, ak správne chápeme text, rituálnu hostinu – pitku (na ktorej neskôr prevedie aj dôležitý právny úkon, funkčné delenie). Úvodný rituál vyzerá asi takto:

„*Pak sobě slíbichu vieru,  
Vlasta jim da v **pití** smieru,  
aby tlustosti zbyly,  
čerstvý a múdry byly.*“ (9. kapitola „O Vlastine múdrej radě“, s. 142)

Vlasta teda ženám umožní účasť na niečom, na čom sa predtým zúčastňovali „každú noc“ len muži a čo mužom dodávalo „energiu“ na výkon prvých dvoch funkcií. Neúčasť žien na tomto každodennom rituále potvrdzovala, spôsobovala alebo aspoň zvyrazňovala ich neakceptovateľne a urážajúco nízky spoločenský status, ich pozíciu mimo spoločnosti, podčiarknutú vylúčením z hostín. Je tu vysvetlený aj očakávaný účinok rituálu, ženy sa majú zbaviť „*tučnosti*“, ktorá by im vážne bránila presadiť sa v oblasti vojny a náboženstva (grécke Amazonky si podobne odrezávali (vypaľovali) pravý prsník, aby im neprekážal v streľbe z luku – z toho pochádza aj stará grécka etymológia – „amazonky“, teda „bezprsé“). Tučnota je zároveň pekný symbol tretej funkcie, dokladom môže byť treťofunkčný kráľ Fródi zo škandinávskej mytológie (starošvédske „froda“ znamenalo „hojnosť“, ale i „stučniet“) (Dumézil, 2001, s. 566)).

Od pitia (medoviny, prípadne inej u Indoeurópanov obľúbenej psychotropnej látky) si ženy sľubujú „*čerstvosť*“ – významy tohto slova v starosloviencine označovali „silu“ a „pevnosť“ (teda vojenské kvality). Pitím chcú získať aj „*múdrost*“, nutnú pre kvalifikovaný výkon prvej náboženskej funkcie, celú pasáž teda možno vyložiť ako ďalšiu aplikáciu princípu trojfunkčnosti.

Do mýtu o vojne funkcií je teda vpletený aj mýtus o zrode opojenia, čo má takisto viaceré a veľmi podobné indoeurópske paralely. Prečo sa tieto dve mytológie nerozlučne spojili v indickej, germánskej a dodajme, že i českej tradícii, na to vyčerpávajúco a veľmi presne odpovedá Dumézil: „... *stav opojenia sa dotýka rôznym spôsobom všetkých troch funkcií. Predstavuje na jednej strane nenahraditeľnú súčasť životného štýlu kňazov – čarodějníkov a bojovníkov – šeliem tejto civilizácie, na druhej strane ale pochádza z rastlín, ktoré je treba pestovať a spracovávať. Pochopíme preto, že „zrod“ opojenia a všetkého, čo z neho vyplýva, je umiestnený do mýtických čias, kedy sa konštituovala spoločnosť zásluhou zmierenia a spojenia kňazov a bojovníkov s roľníkmi a opatrovatelmi všetkej plodnosti a výživy. Medzi touto socio-mýtickou udalosťou a pôvodom opojenia tak existuje hlboké súznenie*“ (Dumézil, 1997, s. 225).

Používanie opojného nápoja s rituálnym významom je doložiteľné v Kosmovej i Dalimilovej verzii „divčí války“. Je lokalizované na viaceré miesta deja, staršia Kosmasova *Kronika česká* popisuje najstaršiu dobu Čech takto: „*Darů Cereřiných a Bakchových nezna-li, protože jich ani nebylo. Ke krátkým obědům požívali žaludů nebo zvěřiny. Nezkalené*

*prameny poskytovali zdravého nápoje.*“ V jej deji sa objavia bližšie neurčené opojné nápoje v hojnom množstve práve v závere „dívčí války“, teda z nášho pohľadu práve v čase, kedy pridáním sa predstaviteľov plodnosti a blahobytu (žien) k zástupom náboženskej zvrchovanosti a vojenskej sily, mužom, je definitívne zavŕšený ťažký proces vytvorenia ucelenej spoločnosti: „*A keď nastalo príměří, dohodly se obě strany, že se k společnému jídlu a pití sejdou a že po tři dny budou konati slavné hry mezi sebou na ustanoveném místě. Co dále? Jinoši dají se do hodování s dívkami nejinak než jako draví vlci, hledající žrádla, aby vpadli do ovčína. První den strávili vesele při hostině a hojném pití.*“

*Nová vyrostla žízeň, když žízeň hasiti chtěli,*

*jinoši se svou touhou jen stěží se do hodin nočních zdrží“* (Kosmova Kronika česká, 1975, s. 25). Na znamenie (jeden z nich zatrúbi) každý mladík unesie jednu dievčinu a keď nastalo ráno, „*mír bol uzavřen*“. Nápoje a pokrmy sú mladíkmi odnesené (z Děvína, tu bol teda asi zdroj potravín a aj nápojov, presne v súlade s trojfunkčnou logikou). Děvín je opustený, vypálený a „*od té doby ... jsou naše ženy pod mocí mužů*“ (s. 25). Ucelená spoločnosť teda vzniká s prispením opojných nápojov v rámci rituálnej hostiny.

Zhromaždený materiál nás oprávňuje formulovať hypotézu: český mýtus o vojne funkcií na spôsob vojny žien a mužov tvorí zamotaný prepletenec s mýtom o zrode opojenia, niektoré jeho fragmenty sme sa pokúsili extrahovať a komentovať ako paralely obdobných indoeurópskych „spletencov“. Za všetkými verziami príbehu možno tušiť veľmi starý, ale rekonštruovateľný protomýtus.

V Kosmovej i Dalimilovej verzii príbehu sa objavuje hudobný nástroj – trúba, poľnica, pokúsime sa teraz o rekonštrukciu jej funkcie v rámci predpokladaného protomýtu. Táto funkcia, ak by sme brali do úvahy iba spomínané dve verzie vojny funkcií, sa zdá byť veľmi jednoduchá a v rámci deja dosť nepodstatná. Zvuk trúby (poľnice) slúžil ako dohodnutý signál k útoku. Ak však vedľa „dívčí války“ položíme iné verzie vojny funkcií, ukáže sa, že v predtextoch trúba či poľnica spĺňala pravdepodobne oveľa závažnejšiu funkciu, naši kronikári to možno vedeli, ale ich snaha historizovať príbeh musela z neho odstrániť „nadbytočné“ magické predmety, prípadne ich ponechať v príbehu, ale zbavené už magickej moci.

Inšpiráciou pre túto hypotézu je analýza rozprávkových príbehov o troch zázračných predmetoch, na základe ktorej Dumézil vyčlenil spomedzi nich určitý osobitný a častý typ, v ktorom sú zázračné predmety koncepcne spojené s tromi funkciami.

Jeden z predmetov obstaráva bohatstvo alebo hojnú potravu (tretia funkcia), druhý dáva do služieb svojho vlastníka svetskú (vojenskú) moc. Ďalší predmet dodáva vlastníkovi pestrejšie kompetencie (lietajúci koberec, klobúk, ktorý robí vlastníka neviditeľným, predmet, ktorý usmrtí alebo vzkriesi z mŕtvych toho, na koho je namierený). Tieto prvofunkčné predmety sa líšia podľa Dumézila od prvých dvoch tým, že sú „superzázračné“ – zbavujú svojho vlastníka pút času a priestoru, stavajú ho na úroveň najväčších čarodějníkov, majúcich „božský“ status napr. tým, že umožňujú usmrcovať, či kriesiť z mŕtvych. „*Posvätný charakter prvofunkčného predmetu je tak dodnes zjavný aj vo folklórnej, poklesnutej podobe príbehu*“ (Dumézil, 2001, s. 570).

Existujú dva typy druhofunkčného predmetu a tie majú množstvo variantov. Je to palica, šabla ktorá začne sama biť, rúbať na príkaz majiteľa „*alebo je to nejaká nádoba, ktorá preteká, či hudobný nástroj, ktorý povoláva celé šíky po zuby ozbrojených bojovníkov*“ (Dumézil, 2001, s. 570). Zásobníkom býva taška plná vojska, hudobným nástrojom je „*trúbka, roh* („*ktorý poseje more korábmi*“), *píšťalka* („*ktorá privolá päťdesiat tisíc pešiakov a*

*päťdesiatšíc jazdcov“), bubon ..., ktorý privedie vládcu duchov s jeho légiami ...“ (Dumézil, 2001, s. 570).*

Domnievame sa, že práve takýmto typom magického predmetu pôvodne bola Kosmova poľnica, či Dalimilova trúba. Jej použitie v oboch prípadoch prináša zjavenie sa množstva „bojovníkov“ a dôležitý zvrat v deji. Kosmov príbeh nasadzuje do deja trúбку – poľnicu v noci, tesne pred zmierením oboch strán, na veľkej spoločnej hostine a v službách mužov:

*„Noc byla, zářil měsíc a jasný byl nebeský blankyt.  
vtom z nich zatroubil jeden a tím jim znamení dával,  
řka: „Již jste si pohráli dost, již dosti jste jedli a pili,  
vzhůru již, Venuše zlatá vás zvučnou poľnicí budí.“*

*A ihned unesl každý jednu dívku. A když nastalo ráno a mír byl uzavřen, odnese pokrmy i nápoje z jejich hradu, prázdné zdi dali napospas Lemňanu Vulkánovi“ (s. 25).*

U Dalimila trúbu použije Ctirad, ktorý vôbec netuší, že tým privedie na seba i mužov katastrofu, ktorej výsledkom je najväčšia kríza v tábore mužov a Vlasta následne „v celej zemi“ vyhlási svoje zákony. U Dalimila je trúba ale iba jedným z trojice „predmetov“, ktoré Ctiradovi ako návnadu podhodia „dívky“:

*„Vzvěděvše, že má kliditi jednu svádu,  
ulíčivše najkrašší ladu,  
na jeho cestě posadichu ji v chladu.  
Tej dievcě Šárka diechu,  
tu najkrašší z sebe jmiechu.  
Položichu u nie trubici  
a među velikú lahvici.  
Svázanu ostavichu ji na lesě“ (s. 218).*

Ctirad sa do pasce chytí a všetky tri „predmety“ (jeden z nich – Šárka – je ľudská bytosť) „použije“ v istom poradí:

*„ Ctirad podlé sě panny posadi,  
lidi okolo sebe zsadi.  
I jě sě s ní među píti  
a v trubici trúbiti.  
Po trúbě dievky urozuměchu,  
že Ctirada mají jako u měchu“ (s. 218).*

Skôr, ako muži stačia vyskočiť a dobehnúť k svojim mečom, ich „dívky“ zajmú a pozabíjajú.

K trom návnadám tejto pasce môžeme teraz priložiť trojfunkčný kód. Šárka ako najkrajšia spomedzi dievčat si získa Ctirada krásou a „chytrými“ rečami (personifikovaná tretia funkcia). Medovina – vzhľadom na širší kontext „superzáračná“, dávajúca múdrosť i silu, by mohla zodpovedať prvej náboženskej funkcii a výsledok zatrúbenia – príchod bojovníčok, ktoré v okamihu povražia sediacich mužov, ukazuje zase k druhej, vojenskej funkcii.

Nazdávame sa, že trúbu v týchto príbehoch možno typologicky zaradiť k predmetom, ktoré slúžia na získanie čarovnej armády, po ktorých použití sa odkiaľsi zjaví hotový príliv bojovníkov (bojovníčok). Jeho použitie teda znamená zásadný zvrät v deji.

Významotvorné je i postavenie trúby v rámci spomínaných troch predmetoch u Dalimila, zdá sa, že tieto sú roztriedené podľa trojfunkčnej štruktúry a majú ilustrovať trojfunkčné vzťahy.

Dokonale sklbená dráma, akú podľa Dumézila predstavuje vojna Silných a Bohatých a podľa nás aj Dalimilova i Kosmova „dívčí válka“, si vyžaduje „*vynesenie a porovnanie tromfov, prostriedkov vlastných rôznym funkciám*“ (s. 556). „Tromfy“ druhej funkcie (ktorých sú muži dočasne zbavení a ženy nimi dočasne disponujú) sú kone, smolníky, zbrane. Tromfom tretej funkcie je „veľké množstvo“, ktorým na počiatku disponujú ženy, v závere ale muži zrušia ich prevahu (pravdepodobne pomocou zázračného prostriedku).

Mýtické spoločenstvá žien, reprezentujúce oddelenú tretiu funkciu, mali evidentný sklon tolerovať medzi sebou „živých“ mužov len v počte, ktorý by bol podstatne menší ako počet žien alebo len s určitým handicapom, ktorý by bol zvolený a prevedený tak, aby ujarmených mužov predurčoval a obmedzoval len na výkon tretej funkcie (v *Staročeskej kronike* to bolo vylúpenie pravého oka – aby nemohli vidieť spoza štítu – a odťatie palca na pravej ruke – aby nemohli udržať meč – novorodencom mužského pohlavia). Výskyt tohto motívu považujeme za dôležitý indikátor toho, že v príbehoch máme dočinenia so starou indoeurópskou vojnou funkciou, presnejšie s jej mladšou (skýtsko - slovanskou?) verziou – teda vojnou funkciou na spôsob vojny mužov a žien. Práve v jej rámci dostáva totiž tento motív hlboký zmysel.

Přemysl (a jeho rod) reprezentuje v Dalimilovom príbehu prvú funkciu náboženskej suverenity, ktorej hlavnou funkčnou kvalitou je múdrosť, prerastajúca do magických schopností, prejavujúca sa napr. v príprave rituálnych hostín (podobne v Nartskom epose rod múdrych – Alagata – je hlavne špecialistom na prípravu hostín). Přemysl sa na konflikte priamo nepodieľa, skôr sa mu vyhýba, ale aj napriek tomu muži zvíťazia predovšetkým vďaka jeho radám. Kľúčové nie je nejaké vojenské víťazstvo, ale hostina – pasca v závere príbehu, ktorej režisérom je nepochybne Přemysl.

Ak teda zhrnieme, „dívčí válka“ nie je nepodstatným a trochu bizarným prívieskom českej dynastickej povesti, naopak predstavovala pravdepodobne jej jadro, dala dokonca meno prvej českej panovníckej dynastii. Až neskôr jej význam na dlhé storočia stemnel, ukryl sa pod nepriesvitnú kôru doslovne chápanej metafory. Aj tí, ktorí v príbehu nehľadali spomienku na matriarchát, ale tušili v ňom metaforu a prikladali k nej rozličné kódy, nedosiahli príliš presvedčivé výsledky, napr. Z. Kalandra (1947). Ak sa nám podarí presvedčivejší výklad (tak trochu v to dúfame), je to tým, že sme na „ihrisko“ dostali nového hráča – novú porovnávaciu mytológiu G. Dumézila a jeho školy. Dumézil na svojich veľmi produktívnych výpravách do „bezodnej priepasti“ indoeurópskych predtextov získal skutočne dôležitý a domnievame sa, že v našom prípade legitímne použiteľný materiál. Túto „priepasť“ takpovediac sprístupnil verejnosti do úctyhodnej hĺbky, otvoril tým aj nové možnosti interpretácie stredovekých textov. Ak v nej hľadáme archetyp, ktorého pokračovaním by mohol byť bájný Přemysl, potom je to indoeurópsky posvätný náčelník späť s prvou funkciou náboženskej zvrchovanosti.

V Kosmovej verzii vojna končí nočným únosom panien (každý „*jinoch*“ unesie jednu a ráno je uzavretý mier). U Dalimila sú pozvané „*mocnejšie*“ „*pohanené*“ a „*za pravým mírom*“ zbavené cti, po tomto úkone „*ihned*“ stratia silu a udatnosť – viac sa na Děvin

nevrátia (zostanú teda ako „manželky“ a potenciálne matky na Vyšehrade). Ostatné obyvatelky Děvína sú zmasakrované a Přemysl je posadený na kniežací stolec.

Výsledný stav môžeme popísať ako syntézu a „rodinné“ splynutie otvárajúce obom stranám novú a spoločnú cestu. Spoločnosť je, podobne ako v iných verziách vojny funkcií, „definitívne scelená“ (Eliade, 1997 a, s. 94) a to „definitívnu a nespochybniteľnou dohodou po tvrdej vojne alebo prudkom spore, ktoré skončili nerozhodne, dohodou podľa ktorej boli predstavitelia tretej funkcie, funkcie plodnosti a bohatstva ... pridružení ako im rovní k zástupcom zostávajúcich dvoch funkcií, magickej zvrchovanosti a vojenskej sily“ (Dumézil, 1997, s. 223). Môžeme to nazvať aj zjednotením funkcií, „ústiacim v celistvú harmonickú indoeurópsku spoločnosť založenú na koordinácii jednotlivých stavov“ (Budil, 2001, s. 622).

Zmysel tohto príbehu je ten, že k sceleniu došlo až po dohode, „ktorá nasledovala po konflikte, v ktorom každá skupina, či už sama alebo prostredníctvom nejakého spojenca hrozila zničením druhej spôsobom, ktorý bol jej povahe vlastný“ (Dumézil, 2001, s. 299). Príbeh ukazuje, ako sa na základe troch alebo dvoch prvkov „najprv oddelených a charakterizovaných každý jednou z troch funkcií (alebo jeden dvoma funkciami) vytvára jednotná, „lepšia“ spoločnosť, ktorá bude naveky združovať odborníkov na politiku, právo a najvyššie náboženstvo i odborníkov na vojnu (obidve skupiny občas splyvajú) s vládcami bohatstva a plodnosti“ (Dumézil, 2001, s. 312). Týmito vynikajúcimi kondenzovanými štylizáciami uzatvára Dumézil svoje dlhoročné výskumy vojny funkcií a my ich už môžeme iba priložiť k našim zisteniam ako absolútne výstižné a neprekonateľné.

Českí muži, stelesňujúci v príbehu druhú funkciu, trikrát neposlúchnu svoje knieža (a teda isté dôležité princípy, ktoré ako posvätný náčelník stelesňuje, dbá na ich dodržiavanie) a zakaždým to má pre nich fatálne následky. Pri výskyte takéhoto motívu je treba zbystriť pozornosť, niečo podobné totiž zaznamenala nová porovnávacia mytológia vo viacerých indoeurópskych tradíciách. V téme sa môže premietiť „prastarý indoeurópsky motív o sociálnej a morálnej nezakotvenosti bohatierskeho stavu“ (Puhvel, 1997, s. 72), ktorý sa objavuje v indických, gréckych i severských eposoch.

Vojenský stav reprezentujúci „muži“ urobia tri chyby, hriechy, za ktoré pykajú. Celá táto téma je u Dalimila iba náznakovitá, veľmi málo konkretizovaná, otvárajú sa v nej príliš veľké medzery, ktoré bude riskantné „dourčiť“. Materiál, ktorým by bolo možné vyplniť medzery v texte, je v porovnávacej mytológii katalogizovaný pod signatúrou „tri hriechy bojovníka“ a základom tohoto mýtu je „zakorenený dešpekt k usporiadaným ľudským a spoločenským vzťahom prameniaci z moci a jej zneužívania“ (Puhvel, 1997, s. 279), vlastný vojenskému stavu. Výskyt tohto starého indoeurópskeho motívu v *Staročeskej kronike* by mohol byť dôležitým indikátorom pôvodu i ďalších s ním koadaptovaných epických motívov, o jeho detailnejšiu analýzu sa ale pokúsime v inej práci.

V českej „divčí válce“ máme pravdepodobne dočinenia aj s mýtom o vzniku rodiny ako trvalého zväzku, ktorý možno zároveň „alegoricky“ rieši aj pevné a večné spojenie treťofunkčných výrobcov s konkrétnou alianciou posvätného náčelníka a bojovníkov, ukazuje nemožnosť vystúpiť z tohoto večného zväzku a slobodne si zvoliť napr. (etnicky, kultúrne) iných ochrancov a náboženských predstaviteľov. Mýtus teda pevne („manželský“) pripútaval nositeľov tretej funkcie k svojim pánom a k ich náboženským predstavám. Šťastný osud nebezpečnej slobody zbavených českých panien po únose, teda v ucelenej spoločnosti, bol možno aj žiarivým príkladom a názornou metaforou ťažko vybojovanej sociálnej harmónie i zásadným odporúčaním tretiemu stavu trepezlivo znášať svoj večný údel.



„Dívčí válku“ považujeme na základe zhromaždených zistení za veľmi archaickú a dôležitú časť priemyslovskej dynastickej povesti. Ako výstavbový princíp sa dá v nej totiž rozoznať to, čo Budil nazval „*mýtopoetická logika, sledujúca rámec indoeurópskeho potrojného princípu klasifikácie*“, ktorá aj v našom prípade „*prekračuje storočia a spája neskorú dobu bronzovú s antikom a stredovekom*“ (Budil, 2001, s. 622). To, že sa látka v Čechách uchovala do Kosmu a Dalimila, možno vysvetliť tým, že bola súčasťou memplexu, ktorý sa nazýva česká dynastická povesť a dynastické povesti uchovávali archaické prvky preto, lebo patrili medzi nežne opatrované štátne relikvie. Podobne archaický príbeh sa uchoval v uhorskej dynastickej povesti, zakladateľa arpádovskej dynastie Álmoša splodí dravý vták so spiacou ženou, príbeh má viaceré štrukturálne zhody s mýtom o zrodení Prvého šamana, rozšíreným u turkických i ugrofinských etník.

Otvorenú nechávame otázku, či ešte v časoch Kosmasa a Dalimila bola trojčlenná štruktúra povesti zrozumiteľná, významotvorná a či vzdelanci v ich dobe boli s ňou ešte dôverne oboznámení alebo povesť uchovávali len z čisto pietnych dôvodov. Môžeme vysloviť určité domnienky, hlavne o „tak rečeném“ Dalimilovi, ktorý asi viac počúval svojich nám neznámych informátorov a viac aj z pretextov zaznamenal, možno preto, že ešte vnímal dvojaký zmysel tohto textu, že ho dokázal dešifrovať a dokonca aplikovať na konflikty svojej doby. Možno dokázal „*prostredníctvom nadbytku zmyslu spojeného s udalostou, ktorá vo svojej doslovnosti spadala do pozorovateľného dejinného sveta*“ (Ricoeur, 1993, s. 192), teda prostredníctvom konfliktu pohlaví (ktorým, aktuálnym alebo potencionálnym, bola i je zaplavená jeho i naša každodennosť), dešifrovať popri zjavnom i skrytý význam spomínaného textu. Analogický príklad textu s dvojitém významom uvádza Ricoeur – je to príbeh židovského exodu z Egypta (to je zjavný význam, môžeme ho odsnímať všetci), pod ktorým sa skrýva druhý význam – vyúsťujúci do určitého existenciálne žitého pútnického údela prežívaného ako pohyb od zajatia k vyslobodeniu (skrytý význam, môžeme sa k nemu prebojovať len ak poznáme určité kultúrne kódy). Príbeh ale môžeme rozprávať a teda ďalej šíriť aj bez toho, aby nám boli známe jeho skryté významy.

Česká (presnejšie v Čechách uchovaná, predpokladáme totiž, že tvorila spoločné vlastníctvo minimálne časti Praslovanov pred ich expanziou na západ i Balkán) verzia vojny funkcií mala oproti iným dochovaným indoeurópskym verziám zakladateľskej vojny jednu zvláštnosť. Vzájomne úzko prepájala (a tak stabilizovala) vzťahy medzi pohlaviami a vzťahy medzi funkčnými stavmi spoločnosti, teda sociálny mikrokozmos a makrokozmos. Riešila teda dve veci, vzájomné hierarchické postavenie mužov a žien v rodinnom spoluzití i hierarchické postavenie funkčných stavov v prístupe k politickej moci.

Využila teda naplno, až po najkrajnejšiu medzu, vnútorné mýtotvorné možnosti protikladu mužský-ženský, ktoré naznačili v práci *Slavjanskije jazykovyje modelirujuščie semiotičeskije sistemy* (1965) už ruskí indoeuropeisti V. V. Ivanov a V. N. Toporov. Ich monografia je zásadným príspevkom k rekonštrukcii toho, čo nazývajú „praslovanským textom“ alebo praslovanským modelom sveta. Upozorňujú, že binárny protiklad mužský-ženský bol v tomto „texte“ nielen vyjadrením v akejkoľvek spoločnosti existujúcich biologických rozdielov, ale i „*semiotickým vyjadrením celého radu sociálnych opozícií*“ spojených napr. „*s rozdielnou hospodárskou funkciou*“ (napr. uzavretosť ženy v priestoroch domu prípadne dvora: „*Babe doroga ot pečí do poroga*“ (Ivanov – Toporov, 1965, s. 177), oproti slobode pohybu muža – hrdinu, orientujúcej jeho činnosť mimo domu, v epose a rozprávke napr. veľmi často k ďalekým cestám.

Konkrétne použitia takéhoto mýtu o zakladateľskej vojne boli viaceré, popri riešení konfliktov v rodinách a toho, čo dnes nazývame partnerské problémy v manželstvách, mohol mýtus odôvodňovať vzťahy v rámci trojfunkčnej spoločnosti, mohol slúžiť ako modelový vzor mnohých miestnych vojen, ktoré sa skončili uzmiernením protivníkov a ich začlenením do jedného spoločenstva. Mohol to byť teda mýtus skutočne veľmi univerzálne použiteľný, preto aj tak dlho „kopírovaný“ a uchovávaný. Mohol teda mať, ak parafrázujeme Dumézila, „*rozsah a význam, ktorý už v repertoári dnešných rozprávačov nemá*“ (Dumézil, 2001, s. 573). Dodajme, že príbeh sa i dnes (v zásadne transformovanej podobe) v Čechách kopíruje a šíri v podobe veľmi populárneho muzikálu *Divčí válka*.

Najviac ale chceme akcentovať jeden vážny dôsledok našich zistení, a tým je dôkaz prítomnosti trojčlennej indoeurópskej ideológie v slovanskej stredovekej epike. Tento dôkaz má, a to treba dodať, podobu hypotézy predloženej na kvalifikovanú falzifikáciu.

Pokúsili sme sa prepísať „rodokmeň“ tohto starého príbehu, pretože sa nazdávame, že sme v bezodnej priepasti predtextov zahliadli jeho bezprostredných predkov i široké príbuzenstvo. Nazrieť do tejto priepasti dnes umožňujú výskumy G. Dumézila, ktorý prvý odhalil vo viacerých časovo i priestorovo veľmi vzdialených príbehoch spoločnú schému, ozrejmujúcu vznik ucelenej spoločnosti, ktorá patrila už „*k intelektuálnemu vybaveniu starých Indoeurópanov*“ (Dumézil, 2001, s. 312). Túto schému neskôr s obľubou využívalo i stredoveké letopisectvo.

Výklad, ktorý sme ponúkli nie ako nutný, ale ako možný (vedy a kultúre totiž nedisponujú a ani nebudú disponovať podobnou exaktnou metódou, akou je napr. v medicíne dokazovanie otcovstva pomocou testov DNA), chcel poukázať na veľké množstvo paralel v týchto príbehoch a následne rozšíriť ich zoznam o ďalší dôležitý exemplár. Obojsmerný potenciálny prínos takéhoto rozšírenia azda najlepšie sformuloval Dumézilov žiak J. Puhvel: „*Týmto spôsobom sa nesúvislé zlomky určitých príbehov navzájom dopĺňajú a prispievajú k rekonštrukcii dôležitého protomýtu alebo aspoň k lepšiemu pochopeniu skutočnej časovej hĺbky jednotlivých verzií*“ (Puhvel, 1997, s. 244).

## Literatúra

- Amazonky. Mýty a legendy o vláde žien, o bojovných ženách a o krajinách žien. Vybral úvodnú štúdiu a poznámky napísal Ján Komorovský. Bratislava: Tatran, 1983, 159 s.
- BAUMAN, Z.: Mysel sociologicky. Praha: Sociologické nakladatelství, 1996, 233 s.
- BLACKMOREOVÁ, S.: Teorie memů. Kultura a její evoluce. Praha: Portál, 2001, 302 s.
- BUDIL, I. T.: Mýtus, jazyk a kulturní antropologie. Praha: Triton, 1992, 167 s.
- BUDIL, I. T.: Za obzor Západu. Praha: TRITON, 2001, 793 s.
- DUMÉZIL, G.: Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů. Praha: OIKOYMENH, 2001, 695 s.
- DUMÉZIL, G.: Mýty a bohové Indoevropanů. Praha: OIKOYMENH, 1997, 263 s.
- DUPKALA, R.: Slovanská mytologie. Prešov: Metodické centrum, 1995, 56 s.
- ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / I. Bratislava: Agora, 1995, 398 s.
- ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / II. Bratislava: Agora, 1997 a, 424 s.
- ELIADE, M.: Dejiny náboženských predstáv a ideí / III. Bratislava: Agora, 1997 b, 294 s.
- ELIADE, M.: Šamanizmus a nejstarší techniky extáze. Praha: ARGO, 1997 d, 434 s.
- GEERTZ, C.: Interpretace kultur. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000, 565 s.

- GEEMOLD: Slavjanskaja chronika. Moskva: Izdatel'stvo Nauk SSSR, 1963, 292 s.
- GIEYSZTOR, A.: Mitologia Słowian. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986, 272 s.
- GOLEMA, M.: Trojfunkčná štruktúra v epike o počiatkoch uhorského štátu. In: Literatúry ako súčasť medziliterárnych spoločenstiev. Vedecký redaktor Pavol Koprda, Nitra: Katedra romanistiky, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa, 2003, s. 217–232.
- HÁJEK Z LIBOČAN, Václav: Kronika česká. Praha: Odeon, 1981, 737 s.
- HERODOTOS: Dejiny. Bratislava: Tatran, 1985, 624 s.
- IVANOV, V. V. – TOPOROV, V. N.: Slavjanskije jazykovyje modelirujuščie semiotičeskije sistemy. Moskva: Nauka, 1965
- Jablko z nartskej záhrady. Nartské báje z kaukazských vrchov a dolín. Texty vybral, z ruských predloh preložil, štúdiu a poznámky napísal Ján Komorovský. Bratislava: Tatran, 1982, 284 s.
- KALANDRA, Z.: České pohanství, Praha 1947: Fr. Borový, 556 s.
- KARBUSICKÝ, V.: Báje, mýty, dějiny. Nejstarší české pověsti v kontextu evropské kultury. Praha: Mladá fronta, 1995, 310 s.
- Kosmova Kronika česká. Praha: Svoboda, 1975, 262 s.
- KOVÁČIK, L.: Mytologizmus v slovenskom literárnom romantizme. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2003, 90 s.
- LACHMANOVÁ, R.: Paměť a literatura. In: Česká literatura, 1994, č. 1, s. 3 – 22.
- MACHEK, V.: Etymologický slovník jazyka českého. Praha: NLN, 1997, 866 s.
- PAVERA, L.: Otázky a otazníky nad intertextualitou. In: Intertextualita v postmodernom umení. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, Ústav literárnej a umeleckej komunikácie, 1999, s. 53 – 60.
- PUHVEL, J.: Srovnávací mythologie. Praha: NLN, 1997, 395 s.
- RICOEUR, P.: Život, pravda, symbol. Praha: ISE, 1993, 255 s.
- Staročeská kronika tak řečeného Dalimila 1. K vydání připravili Jiří Danhelka, Karel Hádek, Bohuslav Havránek, Nadežda Kvítková, Praha: ACADEMIA, 1988, 612 s.
- ŠŤASTNÝ, R.: Tajemství jména Dalimil. Praha: Melantrich, 1991, 345 s.
- TŘEŠTÍK, D.: Král Muž. Slovanský etnagonický mýtus v Čechách 9. – 10. století. In: Nový Mars Moravicus, Brno, 1999, s. 71–85.
- TŘEŠTÍK, D.: Mír a dobrý rok. Česká státní ideologie mezi křesťanstvím a pohanstvím. In: Folia Historica Bohemica 12, Praha, 1988, s. 23–45.
- TŘEŠTÍK, D.: Kosmas. Praha: Svobodné slovo, 1966, 210 s.
- TŘEŠTÍK, D.: Pád Velké Moravy. In: Typologie raně feudálních slovanských států. Editor: Jozef Žemlička, Praha: Ústav československých a světových dějin ČSAV, 1987, s. 27–62.
- TŘEŠTÍK, D.: Počátky Přemyslovců. Vstup Čechu do dejín (530 – 935). Praha: NLN, 1997, 658 s.
- TŘEŠTÍK, D.: Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871. Praha: NLN, 2002, 384 s.
- ZIMA, P. V.: Literární estetika. Olomouc: VOTOBIA, 1998, 447 s.

## **Kozmova in Dalimilova »dekliška vojna« kot metafora indoevropske vojne funkcií**

*Martin Golema*

Članek prinaša poskus interpretacije stare zgodbe iz čeških srednjeveških kronik. Pri tem pritegne k analizi nov »pretvornik« in sicer komparativno mitologijo G. Dumézila in njegove šole. Tako primerja »dekliško vojno« z ostalimi zgodbami v sklopu »vojne funkcií«, kateremu se je ta šola sistematično posvetila. Razprava poskuša podati nekaj podobnosti in izoblikovati hipotezo, ki bi jo razložila. Dumézil je identificiral več različnih verzij zgodbe o »vojni funkcií« pri nekaterih indoevropskih izročilih in izoblikoval postavko, da je treba iskati osnovno predbesedilo tem izročilom v času indoevropske predzgodovine. Posvetil je nenavadno pozornost tej zgodbi in prepričan je bil, da je ena najpomembnejših pripovednih struktur, zgrajena na aplikaciji trofunkcionalne indoevropske ideologije.

Avtorjeva temeljna postavka je, da je zgodba o »dekliški vojni« prav varianta zgodb o »vojni funkcií« v smislu vojne med spoloma. Vsebuje zelo arhaične elemente, zato je ne moremo opredeliti za Kozmovo ali Dalimilovo, Njen izvir moramo iskati v predslovanskih celo indoevropskih predbesedilih. Avtor poskuša tudi transkribirati »družinsko drevo« te stare zgodbe v prepričanju, da je odkril njej sorodna predbesedila na samem izviru. Vpogled v ta brezna predbesedil je omogočila teorija, ki jo je razvila Dumézilova šola, saj je odkril skupno shemo teh zgodb, ki pripadajo intelektualnemu bogastvu Indoevropcejev.