
Koncept významu slova v Stanislavovej monografii *Slovenský juh v stredoveku* a niektoré možnosti jeho doplnenia a prehodnotenia (na príklade mytologicky motivovaných toponým)

Martin Golema

Ján Stanislav a jeho predchodcovia i pokračovatelia už uskutočnili početné podstatné objavy dotýkajúce sa jazykových dôkazov stredovekého slovanského osídlenia Panónie, južného Slovenska i Potisia; v našom príspevku preto chceme k niektorým z týchto objavov dopísať len niektoré „poznámky pod čiarou“. Tento náš pokus doplniť a na príklade konkrétnej skupiny mytologicky motivovaných toponým v niečom aj prehodnotiť Stanislavov koncept významu slova oprieme o niektoré novšie zistenia, ktoré vznikli najmä v rámci kognitívnej literárnej vedy, etnolinguistiky a sociálnej a kultúrnej antropológie. Nechceme pritom vôbec stavať proti sebe staršie a produktívne metodologické prístupy či koncepty významu slova, v ktorých bol majstrom Ján Stanislav, a prístupy dnes, takpovediac, móдне.¹

Ani kognitívna literárna veda rozhodne nemá zázračné nástroje, ktoré by otvorili úplne nové oblasti poznania, skôr vrhá nové svetlo na už známe veci (ako sú význam, metafora či príbeh), viac jej preto svedčí, ak pôsobí iba ako inšpirácia v pozadí, inak by pôsobila skôr rozpačito a násilne,² pokúsime sa ju teda v rámci príspevku udržať práve v tejto skromnej pozícii. Budeme síce vychádzať zo základnej tézy kognitívnej literárnej vedy, ktorú sa síce pokúsime aplikovať na vybraný jazykový materiál. Kognitívna literárna veda prevracia naruby tradičnú

¹ Chceme sme sa vyhnúť situácii, ktorá podľa medievalistu J. Šedivého (Poučenie z krízového vývoja v stredovekej scholastike alebo esej o nás stredovekároch. In: *Forum Historiae*, 2007, roč. 1, č. 1.[online, citované 2016-04-10]. Dostupné z WWW: <http://www.forumhistoriae.sk/FH1_2007/texty_1_2007/Sedivy.pdf>) vznikla napr. v obci slovenských historikov – „stredovekárov“. Šedivý kondenzovane rozkrýva hlavný metodologický spor deliaci obec historikov na dva tábory cez konceptuálnu metaforu vojny asi takto: v „zákopoch“ proti sebe sedia prikrčení faktografi („pozitivistí“) a na druhej strane „annalisti“/ „štrukturalisti“ a „navzájom sa obstreľujú invetívami“ (tých druhých je síce počtom menej, ale majú podľa Šedivého zbrane silnejšieho kalibru. V zhode so Šedivým nepovažujeme za dobré, ak jedna historická či jazykovedná škola militantne zatracuje tú druhú len preto, že je iná. Nazdávame, že poctivá „pozitivistická“ faktografia si možno nevyžaduje takú invenciu ako povedzme hľadanie systémov fungovania stredovekej mestskej society, na druhej strane je niekedy žiaduce disponovať poctivou pozitivistickou „remeselnou zručnosťou“, akej „štrukturalistickí syntetici“ často nebývajú schopní.

² Trávníček, J.: Doslov. In: Turner Mark: *Literární mysl. O původu myšlení a jazyka*. Brno: Host, 2005.

predstavu o metafore ako o akejsi jazykovej ozdobe, ktorá slúži len poézii a rétorike a bez ktorej sa môžeme v bežnej komunikácii zaobiť. Sformulovala radikálnu tézu o všadeprítomnej metafore (teda prítomnej aj v zdanlivo „nepoetickej“ toponymii), upozornila ďalej, že metaforické pojmy sú systematické, konštruktívne a telesne ukotvené.

Prvou veľkou spoločnou témou literárnej vedy a kognitívnych vied sa stala metafora, druhou bol príbeh („metaforicky“ používaný ako podobenstvo, parabola). Pre naše premýšľanie podstatné závery z tohto stretnutia sú tieto: Naša myseľ je vo svojej podstate literárna a naše poznanie je z veľkej časti organizované do príbehov.³ Ľudský svet vo všeobecnosti je teda literárnejší a poetickejší, ako sme si mysleli. Literárnejšou a poetickejšou by preto v jeho rámci mala byť aj toponymia stredovekého „slovenského juhu“, je však najprv potrebné, aby sme metaforu prestali chápať len ako ozvlášťujúci „básnický prostriedok“ či akúsi „kreatívnu jazykovú deviáciu“. Aj bežný pojmový systém je totiž vo svojej povahe metaforický, metafora nie je len vecou slov, metaforické sú totiž do značnej miery samé procesy ľudského myslenia. Na metaforickosti založené podobenstvo, parabola, príbeh je základnou ľudskou poznávacou schopnosťou.⁴ Je preto prípustné a azda i produktívne pokúšať sa hľadať metafory (odkazujúce „skokovo“ napr. k slovan-ským pohanským mytologickým príbehom) i v stredovekej toponymii.⁵

³ Turner, M.: *Literární mysl. O původu myšlení a jazyka*. Brno: Host, 2005.

⁴ Tamže, s. 81.

⁵ Literatúra v kognitívnej literárnej vede nie je postavená proti jazyku ako jazyk iných zákonitostí a odlišného modelovania, ako to robili formalisti a štrukturalisti (Turner, M.: *Literární mysl. O původu myšlení a jazyka*. Brno, 200, s. 258.). Existenciou mohutnej ľudskej mentálnej schopnosti premieňať jeden druh vecí do druhých (tamže, s. 226.), napr. cez metaforu či parabolu, vysvetľuje kognitívna literárna veda zaujímavým spôsobom dokonca aj pôvod jazyka. Turner napr. vyvracia názor, že jazyk sa buduje od „obyčajného“ k „exotickému“ (teda literárnemu): „Funguje to obráčené. S príbehom, projekcií a jejich mocným spojením v parabole dostávame poznávací základ, z nehož môže vzniknúť jazyk. Dynamické procesy paraboly jsou základem pro budování významu a budování jazyka.... Jazyk je dítětem literárního myšlení. Parabola je kořenem lidské mysli – uvažování, vědění, jednání, tvoření a možná dokonce i mluvení“ (tamže, s. 236.). Práve tento koncept významu chceme postaviť ani nie tak proti, ako skôr vedľa konceptu, ktorý veľmi produktívne využíval J. Stanislav. Treba zdôrazniť, že utváranie toponymie je záležitosťou nielen „metonymických“, ale aj skokových „metaforických“ procesov myslenia, že miestny názov významovo nekotví vždy len v miestne „príľahlých“ záležitostiach, ale napr. aj v zdanlivo odľahitom fiktívnom mytologickom príbehu.

Analogický a v podstate rovnako výrazný posun vo vnímaní významu slova je evidentný aj v poľskej či ruskej etnolingvistiky, krédo etnolingvistiky sformuloval Jerzy Bartmiński (Čím se zabývá etnolingvistika? In: *SLOVO A SMYSL VIII / 2008 (Cognitive Science)*, [online, citované 2016-04-10]. Dostupné z WWW: <<http://slovoasmysl.ff.cuni.cz/node/259>>) takto: „Etnolingvistický slovník se snaží ukázat celé významové bohatství slov, bez omezení na ony „nutné a postačující“ složky významu, jak je to příznačné pro strukturní sémantiku. Je to podstatný předpoklad a má závažné důsledky. Definice v našem slovníku je totiž mnohem rozsáhlejší, než tomu bývá v „normálních“ slovnících... Má se vyhnout transformaci běžných obsahů v obsahy vědecké a konstrukci hierarchických taxonomických systémů, jak je to běžné např. v akademickém Słowniku języka polskiego Witolda Doroszewského nebo Mieczysława Szymczaka (ve kterém je vítr vykládan

Skúsme tieto tézy prepojiť so staršími zisteniami R. Jakobsona o fundamentálnej odlišnosti metaforického a metonymického myslenia: „Jazykový prejav sa môže rozvíjať po dvoch rozdielnych sémantických líniách: jedna téma môže viesť k druhej alebo prostredníctvom podobnosti, alebo prostredníctvom príľahlosti. Pre prvý prípad by bol najvhodnejší názov metaforický spôsob, pre druhý metonymický spôsob...“⁶ Utváranie toponým môže prebiehať v zásade týmito dvomi cestami; toponymá môžu byť buď výsledkom „myslenia v príľahlostiach“, alebo aj skokového „myslenia v podobnostiach“. Skúsme sa teraz všeobecne pozrieť na už odkryté procesy utvárania (a pretvárania) miestnych názvov tak, ako sú konceptualizované v práci *Slovenský juh v stredoveku*.

Ján Stanislav sa pri výskume sústredil (a tým v istom zmysle aj obmedzil) predovšetkým na osobné a zamestnanecké názvy sídel, za ktorými stojí zvyčajne typický (jakobsonovskou terminológiou povedané realisticko-prozaicko-metonymický) spôsob ich utvárania, čo znamená, že sú bezproblémovo a dobre vyložiteľné najmä na osi príľahlostí (teda na syntagmatickej jazykovej osi, na ktorej konceptualizujeme istý typ jazykových javov). V dôležitej metodologickej poznámke Ján Stanislav píše: „Vidíme teda, že u Slovanov miestnymi názvami môžu byť v nm. sing. osobné, národné a zamestnanecké mená... Osobné meno ako názov obce nie je nijakým špeciálne maďarským spôsobom pomenovania... je to spôsob feudálnej

jako „horizontální pohyb vzduchových vrstev v určitém směru, který vzniká v důsledku rozdílu tlaku“, oheň je „jevem uvolňování tepla a světla, který doprovází spalování hmoty...“, kde je voda „sloučeninou vodíku a kyslíku [...], nejrozšířenějším rozpouštědlem objevujícím se v přírodě...“ atd.) ...“. Kognitívna definícia významu slova (aplikovateľná aj na niektoré toponymá) je teda iná, širšia a bohatšia, berie do úvahy aj jeho poetické (metaforické, príbehové) dimenzie, „uvádí veškeré součásti významu, stabilizované v kolektivním vědomí uživatelů jazyka (vyjádřeně/vyjádřitelné v jazykovém textu), a uspořádává je tak, aby byly v souladu se strukturami tohoto „naivního“ vědomí. V praxi jde o posloupnost definic odpovídajících na otázky, které napadají „prostého člověka“, např. co předmět dělá (prší, déšť nebo sníh padá; slunce zachází/zapadá za hory; oheň hoří, plane; vítr vane, fouká, hvízdá), jaký je, odkud pochází, jak se dá před ním chránit atd. Definice je tedy svého druhu vyprávěním o světě, které se opírá o lidové citace, vytěžené z příslušných pramenů a „fasetově“ uspořádané... Teprve vztahy ke kulturnímu pozadí dovolují správně pochopit jazykové texty. Větu „slunce se raduje“ („slunce se směje“) lze chápat jako básnickou metaforu (animizace slunce) pouze tehdy, není-li nám známo, že v tradiční kultuře je vztah k slunci vztahem k živé bytosti. Podobně musí ustoupit do pozadí metaforická interpretace před mytologickou v případě ohně, větru nebo vody, jimž lidová tradice (zdaleka nikoli jen slovanská) připisuje vlastnosti citících bytostí, a nejenže o nich v těchto kategoriích mluví, ale v souladu s tím vůči nim uplatňuje i odpovídající pravidla chování. Nechceme se vzdát popisu těchto skutečností, neboť odhalují nejhlubší struktury chápání daného předmětu. Pro společensky ustálený obraz světa, který spočívá v základech jazyka, je to podstatné.“ Etnolingvistické pristupy k významu slov takto cielene prekračujú ustálenú a dlhodobo rešpektovanú hranicu jazyka ako výskumného objektu a tiež hranicu jeho zaužívaného lingvistického opisu, vďaka čomu „dokáži výrazne rozšíriť hranice sémantického objemu slova“ (Tolstaja, S. M.: Postuláty moskevské etnolingvistiky. In: SLOVO A SMYSL VIII / 2008 (Cognitive Science), [online, citované 2016-04-10]. Dostupné z WWW: <<http://slovoasmysl.ff.cuni.cz/node/257>>).

⁶ Jakobson, R.: Lingvistická poetika. Bratislava: Tatran, 1991, s. 87.

Európy vôbec“.⁷ Inde poznamenáva: „Mená lokalít podľa mien svätých – okrem výnimočných, zvláštnych prípadov – sme do tohto opisu nebrali“⁸ (a dodávame, že pri výklade práve tohto zvláštného typu toponým si už zvyčajne nevystačíme len so syntagmatickou osou príľahlostí; bývajú totiž lepšie vyložiteľné práve na paradigmatickej osi podobností, sú totiž zvyčajne výsledkom „skokového“ metaforického myslenia⁹).

Pre dominantne romanticko-poeticko-metaforické myslenie (pomenovávanie) je charakteristické len redukovane vnímať to, čo je s pomenovávaným javom (napr. sídlom, terénnym útvarom) priamo priestorovo, časovo či kauzálne spojitelné, teda príľahlé. Metaforické myslenie rado vyhľadáva aj javy spojitelné svojou

⁷ Stanislav, J.: Slovenský juh v stredoveku I. Bratislava: Národné literárne centrum, 1999, s. 452.

⁸ Tamže, s. 457.

⁹ Mimoriadne zaujímavé miesto odkazujúce na svojskú recepciu kultu sv. Blažeja v ľudovom prostredí stredovekej Panónie je „jaskyňa sv. Blažeja“ (Szent Balázs barlangja) na „vrchu sv. Juraja“ (Szentgyörgy-hegy) v blízkosti Balatonu pri mestečku Tapolca. V prípade „vrchu sv. Juraja“, na úpätí ktorého sa spomínaná jaskyňa nachádza, ide o výrazný terénny útvar s homoľovitým tvarom dominujúci okolitej rovine, geomorfologicky sa veľmi podobá na českú horu Říp, na ktorej dodnes stojí rotunda sv. Juraja (Říp je povestami opradený stred českej krajiny, je to holá čadičová kupola uprostred širšej roviny stojaca osamelo a horizont, ktorý sa pri pohľade z nej otvára, tvorí hranice osídleného územia (pozri Třeštík, D.: Mýty kmene Čechů. Praha: NLN, 2003 2003, s. 72), spojením vrchu s jaskyňou sa zase lokalita nápadne podobá na poľský Wawel v Krakove (Wawel a s ním spojené povestové látky rozoberá podrobne Ślupecki, (pozri Ślupecki, L. P.: Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw: Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences, 1994, 172-185). O jaskyni na úpätí tohto vrchu sa ako o „jaskyni sv. Blažeja“ zmieňuje stredoveký maďarský *Érdy kódex* v kázni na deň svätého Blažeja. Autor kódexu vychádzal v kázni nielen z oficiálnej legendovej tradície (z *Legendy Aurea* v Debrecínskom kódexe), ale považuje za vierohodné aj prvky miestneho ľudového kultu tohto svätca. Uvádza totiž, že sv. Blažej (Balázs) zomrel pri Balatone(!). Vychádzal z toho, že pri Balatone na vrchu sv. Juraja (Szentgyörgy-hegy), na ktorého temene v stredoveku stál dnes už bez stopy zmiznutý kostol alebo kaplnka sv. Juraja /spomína sa už v r. 1083-1095/, o najstaršej s pohanstvom spojenej fáze kultu sv. Juraja v stredovýchodnej slovanskej Európe, ktorá je, domnievame sa, „skokovo“ spojitelná i s touto lokalitou, detailne píše Sláma, J.: Svatojiřské kostely na raně středověkých hradištích v Čechách. In: Archeologické rozhledy XXIX, Praha, 1977, s. 269-280), bola aj jaskyňa, pri ktorej autor *Érdy kódexu* zaregistroval živý bližšie nešpecifikovaný stredoveký kult sv. Blažeja (pozri Horváth, H.: Merre járhatott a Karthauzi Névtelen magyarországon? A földrajzi nevekviszsgálátanak néhány tanulsága. In: Sermones compilati [online, citované 2008-04-07]. Dostupné z WWW:<http://sermones.elte.hu/?az=336tan_plaus_hajnalka>). Upozorňujeme tu na známu vec, že pred príchodom Maďarov v 9. storočí je v tejto oblasti doložené politicky sformované slovanské osídlenie (Pribinovo a Koceľovo kniežatstvo), v ktorom sa postupne popri prežívajúcom pohanstve snažilo etablovať kresťanstvo. V prípade stredovekej tradície viazanej na jaskyňu sv. Blažeja lokalizovanú na úpätí vrchu sv. Juraja máme dočinenia s nápadne archaickou „architektúrou“ časopriestoru (chronotopu), jednoznačne nejde iba o symbolickú reprodukciu, ale doslova o stotožnenie s „originálom“ svätého miesta – teda jaskyne, v ktorej sa podľa oficiálnej legendovej tradície ukrýval kdesi vo východorímskej provincii Pontus biskup a mučeník sv. Blažej. Jaskyňa spomínaná v Blažejevej legende bola v ľudových predstavách v stredovekej Panónii priamo stotožnená s reálnym skalným útvarom v dôverne blízkom okolí, čomu, domnievame sa, pomohol hlavne starší pohanský kult naviazaný na túto jaskyňu (a aj na v krajine veľmi markantnú horu sv. Juraja týčiacu sa nad ňou).

podobnosťou, pri ktorých má nezastupiteľnú úlohu práve metafora ako tzv. „skokový“ tróp. Tá umožňuje rozlične motivované, niekedy odvážne či objavné „skoky“ ponad prilahlé zóny či historicky „priliehajúce“ bezprostredne predchádzajúce a nasledujúce obdobia (v štýle Rím ako „nová Trója“ u Vergília, Moskva ako „tretí Rím“ či púste lesné územie osídlené pustovníkmi s názvom „druhý Egypt“ v stredovekom Francúzsku).¹⁰

Aj pri utváraní toponým teda existujú v zásade dve možné cesty: relevantným motivantom sa pri tvorbe toponyma stáva buď všetko k určitému ľudskému sídlu bezprostredne „prilahlé“ (napr. vlastník dediny, najpočetnejšie etnikum, prevažujúce zamestnanie), alebo to, čo je mu v určitom zmysle „podobné“ (napr. Kalvária pri Jeruzaleme a Kalvária napr. pri Banskej Štiavnici).

„Skokové“ metaforické myslenie je nielen hlavným princípom myslenia veľkých básnikov (majstrov metafory), ktorí cielene vytŕhajú tematizovaný predmet z jeho prilahlých a styčných plôch, aby tak mohli upozorniť na jeho závažnú podobnosť s inými „neprilahlými“ predmetmi či javmi. Metaforické myslenie v „skokových“ podobnostiach je aj záležitosťou celkom bežných procesov vzniku vlastných mien,¹¹ teda napr. aj názvov niektorých ľudských sídiel (a azda ešte častejšie markantných prírodných útvarov v krajine, najmä takých, ktoré fungujú ako

Špecifická konfigurácia kultových miest práve týchto dvoch svätcov (sv. Juraja a sv. Blažeja), v ľudovej tradícii slovanských populácií kompetenčne sklbených „vlčích pastierov“, môže byť veľmi konzistentne interpretovaná (a dokonca predpokladaná) práve v kontexte bádania o slovanskej mytológii. Výber jaskyne ako kultového miesta a jej stotožnenie s tou jaskyňou, v ktorej bol podľa oficiálnej legendy sv. Blažej obklopený a ochraňovaný divými zvieratami, indikuje, že v miestnom ľudovom kulte sa sv. Blažej spájal práve s touto charakteristickou epizódou, v ktorej sa predstavuje ako „vlčí pastier“ spojený s podzemím. Ďalšie staré kultové miesto v skúmanom priestore bolo najpravdepodobnejšie na temene kopca a patrilo tiež „vlčíemu pastierovi“ iného typu, nahradenému neskôr sv. Jurajom (detailnejšie pozri Golema, M.: Svätý Blažej ako „vlčí pastier“ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia. In: *Studia mythologica Slavica*. - ISSN 1408-6271. - Roč. XI (2008), s. 147 – 172. [online, citované 2016-04-10]. Dostupné z WWW: <http://sms.zrc-sazu.si/pdf/11/SMS_11_Golema.pdf>).

¹⁰ Hagiografický text z 12. storočia, ktorý cituje J. Le Goff (*Středověká imaginace*. Praha: Argo, 1998, s. 67.), opisuje rozľahlé opustené priestory, ležiace na hranici medzi Maine a Bretónskom, ako „druhý Egypt“ („altera Egyptus“), obývaný mnohými pustovníkmi.

¹¹ H. Thies v práci *Onomastika, literární* (In: *Lexikon teorie literatury a kultury*. Editor Angsar Nunning, Brno: Host, 2006, s. 569) upozorňuje na viaceré odlišiteľné spôsoby sémantizácie, ktorými vznikajú vlastné mená v literatúre, mytológii i folklóre. Rozlišuje stelesňujúce, klasifikujúce, onomatopoické, a „hovoriace“ mená.

„Stelesňujúcou sémantizáciou“ (predpokladajúcou metaforický „skok“ v myslení) môžu vznikať mená, ktoré spočívajú na predchádzajúcej znalosti už existujúceho nositeľa mena (skutočného alebo fiktívneho) a jeho vlastností – v popredí je intertextová dimenzia vlastných mien, teda meno funguje ako citát z iného (bezprostredne „neprilahlého“) textu (napr. anjeli Michal a človek Michal, Panna Mária a dievča Mária). Bližšie k metaforickým procesom má aj onomatopoická sémantizácia, ktorá spočíva na ikonických kvalitách – meno má prehovoriť pomocou zvuku.

Klasifikujúcou sémantizáciou vznikajú zase mená, ktoré spočívajú na predchádzajúcej znalosti určitých (národných, náboženských, sociálnych a iných) skupín nositeľov mien a ich pomenovacích

dôležité miesta pamäti, odkazujúce zvyčajne „ďaleko“, a preto nutne „skokovo“ do minulosti, práve cez princíp takýchto „skokových“ metaforických podobností je napr. možné vhodnú terénu vyvýšeninu v blízkosti niektorého slovenského mesta nazvať Kalváriou a paralelne ju architektonicky dotvoriť).

Ján Stanislav sa všeobecne vo výkladoch miestopisu „slovenského juhu“ sústreďuje predovšetkým na ľudské sídla, menej už napr. na chotárne názvy či názvy zvyčajne neosídlených markantných prírodných útvarov. Vo svojich historických rozboroch zaostruje predovšetkým na procesy etnickej a jazykovej asimilácie panónskych Slovanov, teda predovšetkým na maďarskú adaptáciu pôvodne slovanských toponým, úplne bokom však ponecháva paralelne prebiehajúcu a o niečo staršiu náboženskú „asimiláciu“, teda zložité a dlhodobé procesy christianizácie pôvodne pohanského slovanského obyvateľstva disponujúceho svojimi (dnes už do určitej miery rekonštruovanými) pohanskými mytologickými príbehmi. Jeho pozornosti v skúmanom teréne preto uniká určitý typ toponým pravdepodobne indikujúci pohanské kultové miesta (prekryté neskôr, často na báze metaforických podobností, kultom funkčne analogických kresťanských svätcov).

Obraz „slovenského juhu“, ktorý ponúkol Ján Stanislav, je teda v tomto aspekte neúplný,¹² aj neosídlené priestory boli miestnym obyvateľstvom nepochybne semiotizované (teda pomenované, a to nielen s ohľadom na „praktické“ a „prozaické“, teda metonymické zretele). Ako upozorňuje Le Goff,¹³ priestor mimo ľudských sídel nebol v stredoveku len lovným revírom miestnych kniežat a ich bojových družín, nebol len rozšírením a doplnením polí miestnych výrobcov, bol totiž zároveň dôležitým priestorom, v ktorom boli rozmiestnené „miesta

konvencií, takto vzniká iný typ pomenovaní prevládajúci hlavne v „realistických“ (teda metonymických) literárnych formách, meno sa podobá bežne sa v komunite vyskytujúcim menám alebo je s nimi totožné. Dôležité je tu kritérium primeranosti (teda „prilievavosti“ mena) vzhľadom k miestu a času deja a k sociálnemu postaveniu nositeľa mena – sémantizácia tohto typu generuje napr. mená ako Miško, Mariška a i.). Typ metonymickej sémantizácie predstavujú aj tzv. „hovoriace mená“, ktoré sa utvárajú svoj význam najmä na základe podobnosti k slovám všeobecnej slovnej zásoby. Ide o známy typ prvoplánovo charakterizujúcich mien častých v komédiách a v didaktickej literatúre (napr. čižmársky majster Tesnošil u J. Chalupku).

¹² Ako každý vedecký model je i Stanislavov obraz „slovenského juhu v stredoveku“ nutne zjednodušený, aj pred ním stála obvyklá vedecká voľba a tá je „vždycky stejná. Bud' můžete sestavit složitější a realnější model, nebo může být model jednodušší a pak se s ním bude snadněji pracovat. Jen ten nejnaivnější vědec věří tomu, že nejdokonalejší model je ten, který je dokonale představou reality. Takový model by měl stejné nevýhody jako mapa stejně velká a stejně detailní jako město, které představuje, mapa, na které by byly všechny parky, všechny budovy, všechny stromy, všechny kanály, všichni obyvatelé a všechny mapy. I kdyby byla existence takové mapy možná, její podrobnost by zvítězila nad účelem: nad generalizací a abstrakcí. Tvůrci map zvýrazňují rysy podle přání svých zákazníků. Ať mají účel jakýkoli, mapy a modely musí svět stejně tak zjednodušovat jako jej napodobovat.“ (porovnaj Gleick, J.: *Chaos. Vznik nové vědy*. Brno: Ando Publishing, 1996, s. 282.).

¹³ Le Goff, J.: *Středověká imaginace*. Praha: Argo, 1998, s.66.

¹⁴ Vo francúzskej historiografii sa pre takéto objekty vžil názov „miesta pamäti“, hlavne vďaka projektu francúzskeho historika Pierra Noru (Mezi pamětí a historií: problematika míst. In: *Antologie franco-*

pamäti,¹⁴ bol teda aj „domíniom“ (niekedy aj azylom) kresťanských (i predkresťanských) „pamäťových špecialistov“, obľubujúcich (ako zisťuje Viktor Turner¹⁵) nielen centrálné pozície v strede obývanej ekumény, ale periodicky v rámci regeneračných rituálov čerpajúcich svoju silu aj z viac alebo menej excentrických oblastí za prahom obývaného sveta.¹⁶ V rámci akejkoľvek predkresťanskej i ranokresťanskej society musel byť aj neobývaný priestor s takýmito charakteristika-

uzských spoločenských vied. Francúzsky ústav pro výskum ve společenských vědách, 1998, s. 7-31.), ktorého cieľom bolo ukázať proces postupného vytvárania súčasnej francúzskej národnej identity okolo „miest pamäti“ – pomníkov, kníh a rituálov. Tieto podľa Noru konštituovali pamäť národa tým, že vytvárali topografiu zároveň reálnu i imaginárnu, teda predstavovali orientačné body kolektívnej pamäti. Práve spojením s takýmto konkrétnym miestom či objektom sa kultúrna pamäť upevňuje bez ohľadu na to, či určitý objekt skutočne má nejakú súvislosť s dejom, ktorý bol k nemu lokalizovaný (teda aj metaforicky, skokovo). Ukotviť a vystužiť takto v reálnom teréne možno aj príbehy zdanlivo „odťažitého“ mytologického charakteru (napr. spomínaná jaskyňa sv. Blažejana pri Balatone).

¹⁵ Turner, V.: Průběh rituálu. Struktura a antistruktura. Brno: Computer Press, 2004.

¹⁶ Ako inšpiračný zdroj nám tu slúžia zaujímavé koncepty formulované v rámci kultúrnej antropológie vysvetľujúce antropologicky univerzálny symbolický status odľahlých oblastí. Dobovú stredovekú spoločnosť nebudeme vnímať cez statický model sociálnej štruktúry, ale pokúšame sa ju uchopiť cez dynamický Turnerov model. V rámci neho sa „spoločnosť“ („societas“, štruktúra) javí skôr ako proces, než ako vec – dialektický proces s mnohými po sebe nasledujúcimi fázami štruktúry a iniciatívnej „antištruktúry“, tzv. *communitas*, v rámci ktorej sa dočasne „rozpúšťa“ pevná spoločenská štruktúra počas regenerujúcich rituálov.

Turner sa zameriaval na skúmanie prechodových (iniciačných) rituálov, pomocou ktorých spoločenstvo alebo individuum prekonáva krízové obdobia svojej existencie. Opakovane zisťoval, že priebeh rituálu tvoria tri identifikovateľné časti: odlúčenie, pomedzie (*limen*) a prijatie. Odlúčenie od každodenného priebehu činnosti znamená prechod prahovým stavom či *limenom* do sveta rituálu, oddeleného od každodenného ponímania času a priestoru, potom nasleduje dramatické stváranie určitého aspektu krízy, ktorá vyvolala odlúčenie. Počas tohto stvárania sa vytvárajú i spochybňujú štruktúry bežného života (súčasný výskyt týchto tém nazval Turner „štruktúra“ a „antištruktúra – *communitas*“). Rituál zvyčajne končí návratom do každodenného sveta štruktúrovanej spoločnosti (porovnaj Turner, V.: Průběh rituálu. Brno: Computer Press, 2004, s. 6.). Podľa Turnera je isté, že žiadna (teda ani stredoveká kresťanská a ani pohanská) spoločnosť nemôže bez takejto 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*“ (tamže, s. 136). Modus ľudskej existencie v liminárnej fáze rituálu (v kresťanských kultúrach osobitne vyhľadávaný a oceňovaný mníchmi, pustovníkmi, oceňovaný však aj laikmi, napr. v rámci púti) má teda sviatočný a regenerujúci charakter, je odpoveďou na ľudskú potrebu periodicky unikať zo zovretia štruktúr, aby sa neskôr bolo možné do nich vrátiť. Cieľom takýchto únikov nie je to, aby sa aktéri rituálu v „antištruktúre“ definitívne „uhniedzili“, ale aby tu ochránili rýdzosť hodnôt a načerpali v regenerujúcom objatí *communitas* silu, napr. k novým opravným snaženiam. *Communitas* ako svojho druhu viac alebo menej inštitucionalizovaná „antištruktúra“ (napr. kláštor, pustovňa) nie je teda od sociálnych štruktúr (napr. v zemepisnom zmysle) nikdy striktno oddelená či odtrhnutá, je s nimi v spojení, pretože práve im „slúži ako rezervoár psychickej energie, preniknutej symbolizmom ideálnej až utopickej projekcie danej spoločnosti“ (tamže, s. 141). Zážitok *communitas* umožňuje „navrátilcovi z liminarity lepšie znášať ‚krv, pot a slzy‘ reálneho statusu“ (tamže, s. 49) vo vnútri spoločenskej štruktúry. Ako príklad *communitas* Turner uvádza rehoľu sv. Františka, ktorý sa snažil zámerne prinútiť bratov, aby „prebývali

mi jedným z prirodzených a dôležitých „miest pamäti“ (stredoveké centrálné kresťanské „štruktúry“ (napr. biskupstvá) v takýchto viac či menej odľahlých zónach s obľubou umiestňovali svoje inštitucionalizované „antištruktúry“, „communitas“, napr. pustovne, kláštory, v slovanskom prostredí (napr. Nitra/Zobor, Praha/Břevnovský kláštor, Krakov/Tynec, Kyjev/Kyjevskopečorská lavra).¹⁷

Ak si stredovekú krajinu „slovenského juhu“ predstavíme ako mnemotop – znakový systém (budovaný nielen metonymickými, ale aj metaforickými procesmi generovania významu), dá sa predpokladať, že bol organizovaný predovšetkým okolo základnej binárnej opozície kultúra/ príroda, vyjadrovanej v protiklade „medzi tým, čo je postavené, kultivované a obývané (mesto, hrad a dedina dohromady) a tým, čo je úplne pusté a necivilizované (pustatina, les, západné ekvivalenty východnej púšte).“¹⁸

Možno celkom odôvodnene predpokladať, že aj v priestore stredovekého „slovenského juhu“ bola prítomná semiotizovaná zóna tzv. „antikultúry“ či „antištruktúry“ (ako ju nazýva Viktor Turner), bola teda zapĺňaná mnemonicko-sakrálnymi symbolmi (túto funkciu mohli plniť predovšetkým zvlášť markantné body, vrcholy hôr, viac či aj monumentálne, nápadné, markantné terénne útvary). V ďalšom výklade sa zameriame na túto zónu, ak ju sledujeme z turnerovskej perspektívy, jej význam pre spoločenstvo (prechádzajúce opakovane v rámci iniciačných rituálov fázami štruktúry a „antištruktúry“) je evidentný.

Práve takýto neosídlený priestor (v turnerovskej terminológii „liminárny“, teda rozprestierajúci sa za limenom – prahom osídlenej zóny) mal v duchovnom živote pohanských i ranokresťanských Slovanov (podobne ako u ostatných etník) dôležitú úlohu, aj pre nich v tejto súvislosti platilo, čo konštatuje nemecký literárny vedec a egyptológ J. Aasmann, že totiž ako podstatné médium kultúrnej pamäti

na okrajoch a v štrbinách spoločenskej štruktúry jeho doby a chcel ich natrvalo udržať v liminárnom stave“ (tamže, s. 141). Podobné communitas sú však podľa Turnerových bohato zdokumentovaných zistení antropologicky univerzálne, v ich rámci sú ľudia dočasne uvoľnení zo štruktúry, aby sa späť do štruktúry vrátili obrodení zážitkom mysticky zjednotenej communitas, ktorá je „skoro všade pokladaná za svätú“ (tamže, 124).

¹⁷ Le Goff upozorňuje, že stredoveký európsky les „bol nielen hraničným územím, nielen útočiskom pohanských kultov, pustovníkov, ktorí sem prichádzali hľadať púšť (eremum), porazených či marginalizovaných ľudí, ako boli poddaní na úteku, vrahovia, dobrodruhovia či lúpežníci“ (pozri Le Goff, J.: *Středověká imaginace*. Praha: Argo, 1998, s. 52.), ale bol tiež zdrojom zveri, lesných plodov či medu. Les bol teda dôležitý pre všetky tri kategórie stredovekých ľudí. Bol to nielen lovný revír vojenských družín, hoci sa príslušníci druhej kategórie trojakého ľudu indoeurópskej spoločnosti, bojovníci – bellatores, ľudia fyzickej sily, pokúšali v stredoveku privlastniť si les a urobiť z neho vlastné lovecké územie. Avšak museli sa oň deliť s príslušníkmi prvej kategórie triády, s oratores, teda s tými, ktorí sa modlia, s ľuďmi duchovného svätenia, ktorí les pretvorili na pustatinu pre svojich pustovníkov, ďalej s príslušníkmi tretej kategórie, s laboratores, ľuďmi, ktorí pracujú, ktorí zberom lesných plodov, medu a žalud'ov pre prasatá, kľčováním stromov, či výrobou uhlia vytvorili z lesa doplnkové územie hospodárskej činnosti.

¹⁸ Le Goff, J.: *Středověká imaginace*, c. d., s. 73.

môže poslúžiť práve krajina (a to nielen osídlená, ale aj viac alebo menej odľahlá). Markantné body v nej sú semiotizované, „vzdvihnuté na pozíciu znaku“¹⁹, pri veľkých sviatkoch si potom skupina upevňuje svoju identitu napr. tým, že na tieto odľahlé miesta putuje atď., „každá skupina a každé zameranie viery si svojbytným spôsobom lokalizuje a monumentalizuje svoje špecifické spomienky“²⁰. Rozmiestňuje preto spomienky aj v krajine, tá je potom „obťažkaná“ spomienkami (často na báze „skokového“ metaforického myslenia) a nabitá významom, stáva sa mne-motopom. Podobne ako kalendár sviatkov zrkadlí kolektívne prežívaný čas, spomienka býva zakotvená aj v priestore, „sklon k lokalizácii spomienky je typický pre všetky spoločenstvá. Každá skupina, ktorá sa ako taká chce skonsolidovať, sa snaží vytvoriť a zaistiť si miesta, ktoré neslúžia iba ako scény pre jej formy interakcie (teda v prípade stredovekého „slovenského juhu“ najmä dediny, hrady, trhové osady – pozn. M. G.), ale poskytujú symboly jej identity a záchytné body jej spomínania. Pamäť potrebuje miesta, má tendenciu prejsť do priestoru... Medzi skupinami a priestorom vládne symbolické spoločenstvo podstaty, ktorého sa skupina pridržiava aj vtedy, keď je od svojho priestoru oddelená, pomocou symbolickej reprodukcie svätých miest.“²¹ A takáto „reprodukcia“ na báze podobností sa už nezaobíde bez využitia „skokového“ metaforického mechanizmu utvárania miestnych názvov (spomienka, najmä veľmi starobylá alebo mytologizovaná, je už samou svojou povahou, priestorovou, časovou či kauzálnou, zreteľne „odľahlá“, preklenúť vzdialenosť deliacu zvyčajne skupinu od jej minulosti je preto často potrebné aj metaforickými skokmi).

Buďme konkrétni, pokúsime sa rozvinúť práve túto Aasmannovu myšlienku o symbolickej reprodukcii svätých miest. Slovánska Peryň veľmi pravdepodobne predstavuje z religionistického pohľadu v rámci Slovanstva podobne univerzálny fenomén ako napr. kresťanská Kalvária, symbolicky reprodujúca v azda každom väčšom slovenskom meste (disponujúcom vhodnou a nezastavanou terénnou vyvýšeninou) sväté miesta v Jeruzaleme.

V našom príspevku by sme chceli upriamiť pozornosť na niektoré mytologicky motivované toponymá doložené v stredovekej gemerskej a boršodskej župe, ktoré vo viac alebo menej transformovanej podobe fungujú dodnes. Tieto indikujú v spomínanom priestore existenciu významného slovanského pohanského kultového centra. Pokúsime sa ich lokalizovať v súčasnej krajine, odkryť ich možnú motiváciu v kontexte zistení slovanskej a indoeurópskej porovnávacej mytológie a tiež naznačiť možnosti prípadného ďalšieho interdisciplinárneho výskumu.

Historik B. Varsik už v roku 1964 v práci *Osídlenie košickej kotliny I.* upozornil na stredovekú latinskú listinu z roku 1347, v ktorej sa pri určovaní hraníc

¹⁹ Assmann, J.: Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku. Praha: Prostor, 2001, s. 56.

²⁰ Tamže, s. 39.

²¹ Tamže, s. 39.

usadlostí Harmach (dnes Chrámec blízko Rimavskej Soboty), Ryma a Ozow (zaniknuté osady) a dnes už na maďarskom území ležiacej dediny Hangony spomína vrch zvaný Paganwar ďalej Mogoswarhygh a Purunhygh. Podľa Varsika „niet nijakej pochyby o tom, že uvedený vrch Purunhygh v susedstve vrchov Paganwar – Mogoswarhygh je Perúnov vrch a že tu teda ide pôvodne o staroslovanský pohanský hrad. Názov pochádza z apelatíva perun...“²². Na uvedené zistenie ďalej nadviazala etnologička E. Horváthová. Toponymá Paganwar, Mogoswarhygh a Purunwar interpretuje ako Pohanský vrch, Mokošin hradný vrch (tu sa však prikláňame k inému výkladu) a Perúnov vrch. „Jedinečné sústredenie Pohanského, Perúnovho a Mokošinho vrchu nás nenecháva na pochybnostiach, že tento priestor patril k staroslovienskym kultovým strediskám“.²³ Na citovanú listinu z r. 1347 sa Horváthová odvoláva aj v súvislosti z ďalším mytologickým toponymom, s názvom dediny Welez (dnes Sajóvelezd v boršodskej stolici pri rieke Slaná), lokalizovanej opäť v blízkosti spomínaných vrchov²⁴.

Je pomerne ľahké určiť polohu a dnešné názvy spomínaných lokalít. Zameriame sa teraz na súčasnú toponymiu v skúmanej oblasti: Juhozápadne od obce Chrámec na hranici Slovenska s Maďarskom z okolitého zvlneného reliéfu ostro a relatívne blízko seba vyčnievajú tri zd'aleka viditeľné kopce na horskom hrebeni: Pohanský hrad (Pogányvár), Michalov hrad (Mihályvár) a Biriň (Birinyivár). Domnievame sa, že štátna hranica, ktorá prechádza horským hrebeňom a týmito kótami, je totožná so stredovekou hranicou medzi majetkami Chrámec a Hangony. Na spomínaných troch vrchoch sú doložené významné antropogénne prvky – valy a umelé plošiny, v prípade Pohanského hradu na základe nálezov z doby bronzovej interpretované ako pozostatky hradiska kyjatickej kultúry, literatúra uvádza na týchto kótach ale aj existenciu stredovekých „strážnych“ (?) pevností (troch v malej vzdialenosti od seba, ktorým chýba „vojenská“ logika, predpokladáme preto skôr kultovú funkciu, v takom prípade by nemuselo vôbec ísť o sústavne obývané lokality). Systematickejší výskum lokalít nebol a asi ani nemohol byť podniknutý, určite aj preto, že kótami na horskom hrebeni prechádza štátna hranica a jedna časť valom obkolesených terás a plošín je na slovenskom a druhá na maďarskom území.

Zostaneme nateraz pri filologickej analýze názvov týchto vrchov. Dnešný Pohanský hrad možno s vysokou pravdepodobnosťou stotožniť s Paganvárom, spomínaným v listine; názov jednoznačne indikuje pretrvávajúcu kultovú funkciu

²² Varsik, B.: Osídlenie Košickej kotliny 1. Bratislava: SAV, 1964, s. 86.

²³ Horváthová, E.: Reminiscencie na staroslovanské božstvá v slovenských prameňoch. In: *Studia Academica Slovaca* 19, Bratislava: Alfa, 1990, s. 154.

²⁴ Podrobnejšie Golema M.: Interpretácia niektorých slovanských toponým mytologického charakteru z územia Uhorska a pohanská mytológia stredovekých Slovanov. In: *Kultúra, jazyk a história Slovákov v Maďarsku: materiály z jubilejnej interdisciplinárnej medzinárodnej vedeckej konferencie z príležitosti 15. výročia založenia Výskumného ústavu Slovákov v Maďarsku, Budapešť 14.-15.10.2005*. Békešská Čaba: Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, 2006, s. 358-367.

miesta ešte v časoch šírenia a udomácnovania kresťanstva v oblasti. Treba dodať ďalšie dôležité zistenie: Ján Stanislav (nadväzujúc súhlasne na maďarského filológa Kniezsu) konštatoval na základe výskumu miestnych vodopisných a chotárných názvov, že severné časti boršodskej stolice a južný Gemer boli Maďarmi osídlené až v 12. storočí, dovtedy ležali za pohraničnými zásekmi. Analyzované názvy teda odkazujú v časoch šírenia kresťanstva na dominujúce slovanské obyvateľstvo. Tento údaj môže zásadnejšie pomôcť pri identifikácii Purunváru so súčasnou kótou Biriň, o ktorú sa chceme pokúsiť, treba dodať, že pôjde o hypotézu, ktorú predkladáme na falzifikáciu.

Nazdávame sa, že súčasný slovenský názov Biriň vznikol spätným prevzatím z maďarského Berényivár alebo variantného Birinyivár, toto súčasné toponym má však pravdepodobne dávny slovanský, ba dokonca až indoeurópsky pôvod. Biriň môže predstavovať zaujímavý variant toponyma častého vo všetkých slovanských i baltských krajinách (Peren v Macedónsku, Pirin v Bulharsku, Peryň, Perynja v Rusku, Perín, Perina, Poroňa na Slovensku, Przegynia v Poľsku, Perkúnija v Litve, Pirna, Prohn vo východnom Nemecku atď.).²⁵ Americký indoeuro-

²⁵ Aj pri veľmi nesystematickom nahliadnutí do máp, okrem už spomínaného názvu vrchu Perina pri Detve, na ktorého možnú mytologickú motiváciu nás upozornil J. Krško (Hydronymia povodia. Hrona. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Fakulta humanitných vied. 2008, s. 18), sme na Slovensku zaregistrovali aj ďalšie zatiaľ nepovšimnuté markantné lokality, napr. vrch Poroňa na slovensko-maďarskej hranici nad obcou Kečov pri známej jaskyni Domica, ďalej vrch Perneš nad obcou Plášťovce, uvažovať by sa mohlo azda aj nad motiváciou názvu oravskej obce Párnica či moravskej obce Perná (ak miestny názov stráca synchronnú motiváciu a tým aj významovú priezračnosť, „posúva“ sa, obvykle adideáciou či ľudovým etymologizovaním, k iným zvukovo viac alebo menej podobným slovám (para, perie, Peter), mechanizmus a logiku týchto posunov (niekedy doslova až „kotrmelcov“ v jazyku) podrobne popisuje J. Rejzek (Lidová etymologie v češtině. Praha: Karolinum, 2009). J. Stanislav upozornil na starý nezachovaný názov kopca *Porouncha v ostrihomskej župe (Slovenský juh v stredoveku II.. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2004, s. 362) etymologicky ho vysvetľuje od Pravnica alebo Parovnica, a tiež aj ostrova na rieke Hron s názvom Perend. Ak Stanislavovu monografiu čítame „proti srsti“, nachádzame v nej aj ďalšie toponymá, ktoré môžu odkazovať k ie. *Perkynja, napr. Parna/Parná vrch v st. Boršod., vysvetľované etymológiou od parná (tamže, s. 337.); Parnak v st. K. s dokladmi Parnok, Pornok, Parnik vysvetľované od subst. para (Tamtiež, s. 337); názov rakúskej obce Parndorf – Pándorfalu (s dokladmi Perun 1246, Perin 1313, Parendorf 1423), ktorý považoval Stanislav za relikť starého slovanského osídlenia v mošonskej župe, o možnej mytologickej motivácii však taktiež neuvažoval, výklad smeroval k „osob. menu Pera, Pero, Peter, ku ktorému môže byť aj slovanské Perun“ (tamže, s. 345.); ďalej Perént, Perint, Perenye, *Perenye, *Perina (Tamtiež, s. 346.) vysvetľuje z osob. mena Pribynja; Perin, v st. Ab. s dokladmi Puruen, Peren etymologicky vysvetľuje od osob. mena Peruen, Prven, tvary Peřnja, Perýňa interpretuje ako „očividne sekundárne tvary po prevzatí z maďarského Perény > Períň a potom Períňa“ (tamže, s. 348); Pernek (tamže, s. 349.); Petrány v st. Bih. etymologicky odvodzuje od Petrāň k Petr̥; už spomenutý vrch Poronya pri Kečove etymologicky odvodzuje od Poroňa, *Porina? (tamže, s. 361); Šoporňa od srbch. Šopur, Šoprun, poznamenáva však, že „základ nie je jasný... možno, že tu máme os. m. Sophronius“ (tamže, s.436., Stanislav často uprednostňoval výkladovú schému odkazujúcu k osobným menám), tu upozorňujeme na podobne znejúci názov markantného vrchu Šiprůň nad Ružomberkom.

peista litovského pôvodu Jaan Puhvel odvodzuje toponymá tohto typu z dávneho indoeurópskeho koreňa **per(k/g)*, ktorého význam bol zasiahnúť a ktoré sa objavuje v litovskom *perti* (šľahať, udierať sa v saune), celoslovenskom *prat'*, pôvodný význam biť, udierať. „Rozšírením pôvodného substantívneho tvaru **per(k/g)o/u-* s významom úder a teda aj úderník o „augmentatívnu „ príponu **-no-* vzniklo **Per(k/g)o/u-no-* úder (hromu) alebo (božský) úderník s odvodeným adjektívom **per(k/g)o/u-n-jo-* náchylný k hromobitiu. Popri bohoch, ako je litovský Perkunas, staroseverský Fjörgynn, védsky Pardžanja a staroruský Перунъ... patria k tomuto základu aj výrazy ako gótske fairguni hora, staroruské peregynja zalesnený kopec, a keltskorímske hercynia, dubový hrebeň, dubový les..., ktorými sa označujú skalnaté pahorky a stromy priťahujúce blesk, zasvätené bohu Hromobijcovi.“²⁶ Ruskí idoeuropeisti Ivanov a Toporov z tohto dávneho koreňa odvodzujú napr. baltské Perkunija ‚žena hromobijcu‘, staroislandské Fjorgyn ‚matka germánskeho hromobijcu Thóra‘, ďalej galské Hercunia silva, latinskogermánske Fergunna, starohoronemecké Virgunnia ako označenia zodpovedajúceho terénneho útvaru – hory alebo lesa na vyvýšenine. Porovnávajú takto motivované toponymá napr. s gótskym fairguni ‚hora‘, chetitským ‚peruna‘, skala, staroindickým ‚párvata‘, hora, ale i s indoeurópskym názvom duba, napr. latinské ‚quercus‘ z **perkus*²⁷ dodajme, že dub je v indoeurópskych mytologických tradíciách úzko spájaný s bohom hromobijcom. K uvedeným príkladom poľský bádateľ A. Gieysztor dopĺňa i poľské toponymum Przegynia s podobným významom ‚dubovým lesom porastená hora, kultové miesto Perúna‘.²⁸

K týmto dobre obhájitelným dokladom si dovoľíme pripojiť aj vlastné upozornenie na podozrivo znejúci názov známeho neosídleného vrchu v tesnej blízkosti Pražského hradu s názvom Petřín, Petřina, na ktorom bolo v stredoveku popravisťko²⁹ (možno organicky nadväzujúce na dávne pohanské obetisko³⁰). Kosmova „učenecká“ etymológia tohto názvu („mons nimis petrosus, qui a petris dicitur Petrin“³¹) od gréckeho πέτρα (skala), mohla byť obhájitelná azda len v prostredí stredovekých učencov, názov, ešte pred možnou adideáciou k osobnému menu Peter(?), vychádzal skôr z miestnych slovanských predkresťanských mytologických zdrojov.

²⁶ Puhvel, J.: Srovnávací mythologie. Praha: NLN, 1997, s. 262.

²⁷Иванов, В. В. – Toporov, В. Н.: Перкунас. In: Мифы народов мира 2, Энциклопедия в двух томах. Москва: Советская энциклопедия, 1988, s. s. 303-304.

²⁸ Gieysztor, A.: Mitologia Słowian. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986, s. 48-49., s. 52-55; naše náhodné zistenia napr. ukazujú, že maďarské povesti o Pohanskom hrade pri Chrámci sú príznačne presiaknuté motívmi búrky (Nagy, J. T.: Jogi néphagyományok két gömőri faluban. Debrecen, 1998, s. 48-50).

²⁹ Kosmas: Kronika Čechů, Praha: Argo, 2011, s. 167.

³⁰ V Kronike české Václava Hájka z Libočan (Praha: Odeon, 1981, s. 68) bájna kňazná Libuša „když na jednu vysokú a širokú horu, kteráž Petřina neb Petřín sloula, přijela“, rozkázala svojim služobníčkam založit veľký oheň, na ktorom obetovala „duchom věštím“.

³¹ Kosmas: Kronika Čechů, Praha: Argo, 2011, s. 219.

Domnievame sa, že slovensko-maďarské toponymum Biriň (ak je naša hypotéza správna, malo by sa používať v ženskom rode) a maďarské Birinyivár je podobnou, Slovanmi sprostredkovanou odvodeninou z indoeurópskeho adjektíva **per(k/g)o/u-n-jo-*, teda hora porastená dubovým lesom, priťahujúca blesky, inak povedané pozemské sídlo v atmosfére pôsobiaceho slovanského boha hromu – Perúna. Na uvedenej kóte Biriň je doložený listinou z roku 1297 hrad Beren („castrum Beren“), ktorý neskôr za neznámych okolností zaniká (ak však išlo o „liminárne“ kultové miesto bez vojenskej funkcie, tak možno ani nikdy ako hrad neslúžil), tú istú lokalitu, ale s variantným názvom Purunvár spomína podľa nás aj už spomínaná listina pri vymedzovaní hraníc medzi majetkami Chrámec a Hangony z r. 1347.

Súčasný tvar Biriň je dobre odvoditeľný z predpokladaného slovanského *Peryň, Piriň*, problémom ostáva iba zmena *p* na *b*, aj tu už však jazykoveda disponuje použiteľnými analógiami, ide pravdepodobne o sekundárne splynutie predpokladaného tvaru **perkynja* s významovo i zvukovo blízkym indoeurópskym koreňom **bherg(-os)* „útes, svah, kopec“, z toho germánske *berg*, praslovanské **bergъ* „svah, kopec“. Ako výsledok takéhoto sekundárneho splynutia možno interpretovať aj staroruské mytologické slovo *Beregynja*. Stredoveký ruský autor vytýka roľníkom, že obeť dávajú a činia Beregyniam,³² ide pritom pravdepodobne o uvedené kultové vrchy porastené dubmi alebo s nimi spájané mytologické bytosti ženského rodu.

Niektoré lokality v slovanských krajinách s názvom odvoditeľným z pradávného indoeurópskeho **perkynja*, boli už podrobnejšie archeologicky skúmané, najslávnejšia je určite Peryň pri Novgorode, kde archeológovia odkryli pod zvyškami stredovekého kláštora tri obetiská (cirkev musela obvykle takéto lokality neutralizovať, napr. aj na kóte Biriň sa napr. spomína zaniknutý kláštor či pustovňa pavlínov), ešte zaujímavejší je objav „živého“ kultového miesta na hore Peren v Macedónsku.³³

Pozoruhodne početný zoznam súčasných lokalít z územia Maďarska (spolu 13) s názvom Berény (v stredovekých prameňoch varianty Beryn, Beren, Buren, Berhin) zhromaždil J. Stanislav.³⁴ Etymológiu týchto názvov považuje v súlade s maďarskými jazykovedcami za nejasnú, odmieta však nepresvedčivé pokusy odvodzovať toto toponymum od tureckého *bär, bir, ber* – s významom „dáva“, predpokladá skôr slovanský pôvod, najpravdepodobnejšie od pôvodného **boriny* (v tom je absolútne verný svojmu „metonymickému“ založeniu). Sám označuje túto svoju hypotézu za neistú, uvádza však jeden veľmi zaujímavý postreh: „Nemožno si nepovšimnúť, že pri niektorých týchto menách stojí ako prívlastok meno lesného

³² Gieysztor, A.: *Mitologia Slowian*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986, s. 49.

³³ Pleterski, A.: *Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih*. In: *Zgodovinski časopis*, roč. 50, 1996, č. 2, s. 163-185.

³⁴ Stanislav, J.: *Slovenský juh v stredoveku II*. Bratislava: Literárne informačné centrum, 2004, s. 38-40.

porastu,³⁵ napr. drieňový, javorový, orechový, nazdávame sa, že tento jav je lepšie vysvetliteľný našou hypotézou, išlo skôr o neobývané menšie či väčšie terénne vyvýšeniny, obvykle porastené stromami, pričom komponent Berin, Beren má mytologickú motiváciu (ako výsledok „poetického“ myslenia v podobnostiach), označuje mytologickú horu, hôrku, les ďalší komponent ju však individualizuje (teda už syntagmaticky, teda „priliehavo“ dourčuje) tým, že charakterizuje miestne typický druh stromového porastu, má teda „reálnu“ motiváciu (ako výsledok „realistického“ a „prozaického“ myslenia v príľahlostiach). Pozrieť sa na uvedené lokality podrobnejšie a z viacerých hľadísk by určite stálo za námahu, máme tu možno unikátny zoznam indikujúci priamo dôležité predkresťanské kultové miesta podunajských Slovanov, možno nepriamo aj ich staré politické kmeňové centrá.

Ďalším názvom, ktorý podľa nás umožňuje mytologický (a teda metaforický) výklad, je aj názov posledného z trojice spomínaných vrchov, ide o Michalov hrad, Mihályvár, lokalizovaný na horskom hrebeni medzi Biriňou a Pohanským hradom. Ako základná inšpirácia výkladu nám poslúžia už pokročilé výskumy lokality s rovnakým názvom Michalský kopec, Michalský hrad v Olomouci na Morave, budeme vychádzať hlavne zo zaujímavej štúdie Jozefa Bláhu „K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku.“ Podľa nej Michalský kopec hral úlohu ideovo-konštitutívneho centra starého Olomoucka. Išlo pôvodne o neobývané (teda liminárne) predkresťanské kultové miesto zasvätené neznámemu slovanskému božstvu, ktoré v rámci „interpretatio christiana“ bolo substituované archanjelom Michalom, majúcim pravdepodobne viaceré podobné mytologické kompetencie.³⁶ Ten potom na seba zachytil úctu, ktorá sa udržiavala v ľudovom podaní, numinóznny charakter tohto geomorfologického útvaru bol takto kresťansky (a z hľadiska procesov myslenia metaforicky) pretvorený. Bláhova štúdia si všima modifikácie michalského kultu práve v oblastiach strednej a východnej „slovanskej“ Európy, všima si neutralizačnú funkciu archanjelovi Michalovi zasvätených miest s príznačnou väzbou na hory, kopce a skalné útvary,³⁷ otvára nám tým možnosti výkladu viacerých toponým smerujúce nad rámec

³⁵ Tamže, s. 40.

³⁶ Podrobnejšie k tejto postave slovanskej mytológie Golema, M.: Slavic Mitra. Benevolent and Legal Pole of the Function of Religious Sovereignty in the Slavic Mythology and Epic. In: *Studia mythologica Slavica*. Roč. XVI (2013), s. 81 – 104. [online, citované 2016-04-10]. Dostupné z WWW: <<http://sms.zrc-sazu.si/pdf/16/06-sms16-golema.pdf>>.

³⁷ Bláha, J.: K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku. In: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica, Philosophica – Aesthetica* 23, *Historia Artium* IV., s. 37-49. Dodávame, že materiál, ktorý obsahuje spomínaná stredoveká listina z r. 1347, skutočne až zarážajúco korešponduje s niektorými zisteniami J. Bláhu súvisiacimi s Michalským kopcom („hradom“) v Olomouci. Na uvedenom olomouckom kopci v stredoveku vznikla svätyňa zasvätená archanjelovi Michalovi, v jej bezprostrednej blízkosti sa konali snemy a súdy i periodické trhy. Bláha ich identifikuje ako prajarmoky, „michalské výročné trhy“. Listina v tejto súvislosti zachytáva dôležitý právny úkon, keď vymedzuje hranice majetku Chrámeck v Gemeri (ide o akési „potvrdenie“ – listinu budinskej kapituly o tom, že prepošť Ladislav na základe rozsudku kráľovského dvorského

predpokladaných vlastníckych vzťahov konkrétnych „historických ‚Michalov‘“ smerom k mytologickým bytostiam s rovnakým či podobným menom.³⁸

* * *

V úvode štúdie sme avizovali naše sympatie k téze, že naša myseľ je vo svojej podstate literárna a naše poznanie je z veľkej časti organizované do príbehov, a tiež aj k téze, že jazykový prejav sa môže rozvíjať v dvoch rozdielnych séman- tických líniách: jedna téma môže viesť k druhej buď prostredníctvom podobnosti, alebo prostredníctvom príľahlosti. Na ich základe si dovoľíme upozorniť na jednu

sudcu bol uvedený do držby polovice statkov Chrámec (Harmach), Ozow a Weles). Medziiným sa v nej dozvedáme, kedy k tomuto dôležitému právnenému aktu došlo. Z voľného prekladu, parafrázy textu sa ukazuje, že vyslanci budínskej kapituly učený notár Dominik a konkanonik Nikolaj svorne oznámili, že na deň najbližšieho sviatku archanjela Michaela a v ostatných dňoch vhodných na to, aby pristúpili k riešeniu majetkov Harmach, Ozow a Welesz, ležiacich v Gemerskej a Boršodskej župe, susedov a hraničných susedov, po zvolaní riadneho snemu pánom prepoštom Ladislavom osobne v zastúpení Petra, syna Deseu/-a/, Lukáša s poverovacími listinami ctenej kapituly cirkvi Agriensis by predstúpili, aby sa samotné tri majetky po učinení zákonného predstúpenia pomocou skutočných starých medzníkov spolu s ostatnými tam povolanými pripojenými a zhromaždenými šľachtnými mužmi rozdelili (parafrázované podľa Litteras iamdicti capituli Budensis... In: Monumenta Hungariae historica . Zostavil Ferencz Kubínyi. Budapešť: 1888, s. 155). K deleniu majetkov teda došlo v deň sv. Michala archanjela a v nasledujúcich dňoch na „riadnom“ (interpretujeme ako pravidelnom) sneme, ktorý nebol zvolaný iba na túto príležitosť, ale konal sa periodicky v deň sv. Michala a riešili sa na ňom podobné súdne prípady. Archanjel Michal teda aj v tomto regióne „slovenského juhu“ fungoval ako patrón snemov a súdov, miesto snemu bolo pravdepodobne v blízkosti chrámeckého kostola zasväteného archanjelovi Michalovi, v ďalšej časti listiny sa totiž dozvedáme, že prepošť Ladislav získal stred usadlosti Harmach, kde (v parafráze) jedna neporušená kúria v strede samotnej usadlosti (dediny) blízko kostola svätého Michala archanjela by bola pripadla Petrovi, synovi Deseua, na vlastnú rezidenciu (tamže, s. 160). Zasvätenie kostola sv. Michalovi v Chrámci nepovažujeme za náhodné, spomínaný archanjel totiž mohol poslúžiť (podobne ako v Olomouci) ako vhodný substituent pohanského slovanského božstva, do ktorého kompetencie spadal výkon práva a patronát nad snemami. S kultom tohto božstva (netotožného s Perúnom) bol pravdepodobne spojený aj súčasný zalesnený vrch Michalov hrad v blízkosti Chrámca, toponymum teda pravdepodobne vzniklo ako neskoršia „interpretatio christiana“ staršieho názvu (otázku, či išlo práve o Mogosvárhygh spomínaný v listine nechávame otvorenú, okrem slovanského teonyma Mokoš ešte prichádza do úvahy aj maďarské magas, navylučujeme ani mená sv. Michala a sv. Mikuláša, možnosti takéhoto výkladu naznačíme v nasledujúcej poznámke). To, že sa Michalov hrad/ Mogosvárhygh(?) nachádza v bezprostrednom susedstve Birine, možno má zaujímavú analógiu aj v nemeckej toponymii na územiach bývalých polabských Slovanov. V. N. Toporov upozorňuje na podobnú dvojicu susediacich vrchov Prohn a Muuks odrážajúce podľa neho mená Perúna a Mokoši (In: Толстая, С. и коллектив: Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва: Международные отношения, 2002, s. 301). Analogicky „podozrivú“ dvojicu románskeho kostola sv. Michala a v jeho blízkosti lokalizovaného zaniknutého „Michalovho hradu“ možno nájsť vo Veľkom Klíži pri Partizánskom, zaujímavé zoskupenie analogických toponým je aj v Maďarsku v blízkosti Székesfehérváru, obec Berény – dnes Lovasberény doložená listinou z r.1009 a v jej blízkosti kopce Mihályvár a Szűzvár (doslova Panenský hrad, „Devin“?).

³⁸ V slovanskom stredovekom prostredí dochádzalo k zvláštnej a nápadnej kontaminácii mien dvoch svätcov, sv. Michala archanjela a sv. Mikuláša (doložené v Olomouci, Bláha, J.: K některým pohanským aspektům kultu sv. Michala ve středověku, c. d., s. 37-49.; podrobne o tom referuje Успенский,

podstatnú, takpovediac „žánrovú“ črtu (ak nám kolegovia lingvisti budú tolerovať takéto nezvyčajne využitie literárnovednej terminológie) monografie *Slovenský juh v stredoveku*. Je ňou Stanislavov živý sklon k „realisticko-prozaicko-metonymickému“ spôsobu tematizácie látky v rámci stredovekého príbehu „slovenského juhu“.

Prvý diel *Slovenského juhu v stredoveku* bol spracovaný areálovým triedením, druhý abecedným triedením vlastných mien, pre obidva diely je charakteristické rovnaké „východiskové semiotické pozadie“³⁹, ktoré pomerne zreteľne „tónujú“ rovnaké vlastnosti. Ján Stanislav získaný rozsiahly materiál zaraďuje, komentuje a vysvetľuje v jeho príľahlostiach a styčných bodoch (teda typickým prozaicko-realisticko-metonymickým spôsobom, ktorý presne zodpovedá zvyčajným „žánrovým“ pravidlám písania vedeckej historicko-jazykovednej prózy, to mu otvára rozsiahle možnosti výkladu, v niektorých prípadoch ho v niečom aj obmedzuje, práve na niektoré takéto prípady upozorňujeme a ponúkame alternatívne vysvetlenia). Súvisí to, domnievame sa, nielen s „duchom doby“ či s pravidlami dobového veľmi poctivého „pozitivistického“ akademizmu, ale aj s jeho osobným založením, s jeho zrejším inklinovaním k metonymickému pólu myslenia (za nutnou voľbou medzi myslením v podobnostiach a myslením v príľahlostiach vidí Jakobsom vždy nielen „dobové“ tlaky, ale aj určité výrazné osobné dispozície). Ján Stanislav nepatrí k „básnikom vedy“, je totiž veľmi jednoznačne jej výrazným a dôležitým „prozaikom“, čo ho – ak sme ochotní pri charakterizovaní jeho vedeckej metódy prijať aj trochu osobitú, „poetizujúcu“ perspektívu – „skokovo“ zblíži s autormi veľkých realistických románov. Preňho je úplne cudzie (no pre pre „básnikov vedy“ typické) voľnejšie („poetické“) asociatívne radenie prvkov a simultánnosť viacerých časových perspektív (s ktorým hojne a vedome experimentujeme aj v rámci nášho príspevku).

Б.: Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского) Москва: Издательство Московского университета, 1982, s. 20). Zaujímavé je, že pôvodná forma mena sv. Mikuláša bola u Slovanov foneticky rozmenená, pôvodné grécke Νικόλαος (Nikólaos) bolo adaptované na ruské Никола, Микула. Túto formu s počiatočným „M“ považuje Uspenskij odôvodnene za západoslovenský prvok v ruštine a upozorňuje v tejto súvislosti na poľské Mikolaj, české a slovenské Mikuláš, lužickosrbské Miklavs, podobné formy sa presadili i v prostredí panónskych Slovanov, napr. slovenské Miklavs, ale tiež nepochybne od Slovanov prevzaté maďarské Miklós. Táto formálna zmena počiatočného „N“ na „M“ nemôže byť podľa Uspenského objasnená fonetickými zákonitosťami, zatiaľ najprijemnejší výklad predpokladá kontamináciu mena Mikuláš s menom Michal (prostredníctvom nemeckého Michel). Uspenskij predpokladá, že forma odráža kontamináciu mien sv. Mikuláša a archanjela Michala, ku ktorej došlo na západe slovanského osídlenia ešte v predcyrilometodskej epoche, teda v najstaršej etape christianizácie Slovanov. Formy mena ako Michola, Micholt, Michno (Mychno, Michna), Michon, Mychnyk, Mysz (Mysz), Myszka, Myszec, Mizek, Myszak, Miska sa napr. vyskytujú v starom poľskom jazyku ako formy mena Mikuláš, po fonetickej adaptácii podobných foriem do maďarčiny by azda mohlo vzniknúť aj výsledné Mogos (z toho potom Mogosvárhegye/ Mihályvár).

³⁹ Sabol, J.: Symetria a asymetria v jazyku. In: Ološtiak, M. – Ivanová, M. – Slančová, D. (eds.): Vidy jazyka a jazykovedy. Prešov: Prešovská univerzita, 2011, s. 34.

Stanislavovu monografiu charakterizuje rigorózna (prozaická) sukcesívnosť, teda tendencia k lineárnemu radeniu (v prvom diele na báze areálového, v druhom na báze abecedného poriadku).

Podobne ako ruský básnik Uspenskij, ktorého Jakobson uvádza ako učebnicový príklad vyhranených (osobných) metonymických sklonov, aj Ján Stanislav veľmi dôsledne kráča po ceste vzťahov príľahlosti (mozaikovitý, no impozantný a vnútorne scelený „príbeh“ stredovekého „slovenského juhu“ vyskladal pre laického čitateľa azda až z deprimujúceho množstva metonymických „detailov“ „valiacich sa na neho v obmedzenom rečovom priestore“⁴⁰).

„Poznámky pod čiarou“ k Stanislavovej zakladateľskej monografii, ktoré sme zhromaždili v tejto štúdií, sú postavené na úplne inom princípe, na báze „poetizujúceho“ myslenia v podobnostiach.

⁴⁰ Jakobson, R.: *Lingvistická poetika*. Bratislava: Tatran, 1991, s. 91.