



Katarína Dudová

Slovník hodnôt

*tradičnej
slovenskej kultúry*

*prezentovanej
v zbierkach ľudovej prózy
19. a začiatku 20. storočia*



Katarína Dudová

Slovník hodnôt

*tradičnej
slovenskej kultúry*

*prezentovanej
v zbierkach ľudovej prózy
19. a začiatku 20. storočia*

2026



Slovník hodnôt tradičnej slovenskej kultúry
(prezentovanej v zbierkach ľudovej prózy
19. a začiatku 20. storočia)

© Katarína Dudová

© VERBUM – vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku

Recenzenti:

Prof. PaedDr. Eva Vítězová, PhD.

Prof. Mgr. Terézia Rončáková, PhD.

Prof. dr. hab. Bernadeta Niesporek-Szamburska

Voľne dostupné na webovej stránke Filozofickej fakulty
Katolíckej univerzity v Ružomberku:

*[https://www.ku.sk/fakulty-katolickej-univerzity/filozoficka-fakulta/
veda-a-vyskum/publikacie-ff-ku/publikacie-ff-ku/](https://www.ku.sk/fakulty-katolickej-univerzity/filozoficka-fakulta/veda-a-vyskum/publikacie-ff-ku/publikacie-ff-ku/)*



Financované
Európskou úniou
NextGenerationEU

PLÁN [OBNOVY]

Financované EÚ NextGenerationEU prostredníctvom
Plánu obnovy a odolnosti SR v rámci projektu
č. 09I03-03-V04-00621.

Obsah

Úvod	7
------------	---

I. ANALÝZA HODNÔT TRADIČNEJ SLOVENSKEJ KULTÚRY

Boh	25
Dom	55
Láska.	83
Práca.	114
Pravda	154
Rodina	173
Sloboda	206
Spravodlivosť	226
Úcta.....	244
Zem	273

II. KOGNITÍVNE DEFINÍCIE KONCEPTOV

Boh	312
Dom.....	316
Láska.....	320
Práca.....	324
Pravda	331
Rodina	335
Sloboda	341
Spravodlivosť	344
Úcta.....	348
Zem	353

Register textových prameňov	358
Literatúra	363



Úvod

Predkladaná knižná publikácia je súčasťou širšie koncipovaného výskumného plánu, ktorého hlavným cieľom je prostredníctvom metodológie kognitívnej etnolingvistiky rekonštruovať (mentálne) predstavy, ktoré si o okolitom svete a o mnohých fragmentoch skutočnosti vytvárali naši predkovia; predstavy, ktoré cez generácie ovplyvňujú nás, naše hodnotové vnímanie a celú našu slovenskú kultúru.

Teoretické východiská tohto zámeru boli publikované v monografii *Kognitívna etnolingvistika vo výskumoch súčasnej slovakistiky* (Dudová, 2024), ktorá špecifikuje spôsoby a kroky výskumu slovenského jazyka a kultúry prostredníctvom medzinárodne etablovanej výskumnej metodológie (Bartmiński, 2007; Bartmiński, 2009; Bartmiński, 2012; Bartmiński, 2015; Bartmiński – Bielińska – Gardziel, 2016; Bartmiński – Grzeszczak, 2014; Chlebda, 2008; Niesporek-Szamburska, 2004; Niebrzegowska-Bartmińska, 2015 a i.). Poznatky a vedecké skúsenosti získané z dovtedy realizovaných analýz jednotlivých jazykov či prostredníctvom komparácií viacerých jazykov sú tu prehĺbené a rozšírené o vlastné zistenia nadobudnuté pri výskume špecifik slovenčiny, čím je kognitívna etnolingvistika prezentovaná ako perspektívna metodológia aj v rámci slovakistického výskumu. Na tejto báze sa otvára široké (nie neobmedzené) pole bádateľských možností, prostredníctvom ktorých odкрývame systém základných hodnôt (axiologický kánon) slovenskej duchovnej kultúry. Ide o kultúrne kľúčové koncepty a základný súbor ich

vlastností (stabilizovaný v povedomí Slovákov), ktorý tvorí tradičnú konceptualizáciu a interpretáciu sveta slovenských predkov.

Najvýznamnejším reprezentantom hodnôt typických pre slovenskú kultúru je ľudová rozprávka a ďalšie ľudové rozprávania.¹ Tieto folklórne prozaické žánre sú písomne doložené vďaka obetavej zberateľskej činnosti J. Francisci-Rimavského²,

¹ *Rozprávku* chápeme ako konkrétny typ (nielen) folklórneho textu s charakteristickými črtami, ktorej typickým znakom je šťastný koniec, kladné vyústenie príbehu. Má ustálenú štruktúru a formuly. Rozprávka je konkrétny druh príbehu, ktorý obsahuje buď nadprirodzené, magické prvky (čarovné, magické rozprávky) alebo iba realistické situácie bez nadprirodzenosti (novelistické, realistické rozprávky), no stretávame sa aj s rozprávkami, ktorých hlavnými postavami sú zvieratá s ľudskými vlastnosťami (zvieracie rozprávky). Rôzne rozprávkové príbehy môžu byť súčasťou rozprávania. Na druhej strane rozprávanie (narácia) je spôsob (v terminológii J. Mistríka slohový postup), ako rozprávkový či iný príbeh niekomu povedať. Rozprávanie je teda oveľa širší pojem, ktorý zahŕňa akúkoľvek formu ústneho, prípadne písomného podávania informácií, príbehov, zážitkov, ale aj rozprávky. Je to činnosť, proces, akt rozprávania, rozhovor.

² Nie je správne stotožňovať rozprávky publikované generáciou slovenských romantikov s folklórnymi rozprávkami vo vlastnom zmysle, resp. rozprávkami z folkloristických zberov od konca 19. storočia. Ako dôvod uvádza vlastnú metodiku práce romantikov pri „písaní“ rozprávok, ako aj koncepcie rozprávky v dobovom teoretickom myslení o literatúre. Túto problematiku spracováva vo viacerých odborných textoch (Pácalová, 2014; Pácalová, 2017a, s. 307-321; Pácalová, 2017b, s. 5 – 32).

A. H. Škultétyho, P. E. Dobšinského^{3,4}, A. Sirotkovej⁵, F. Šujanského, M. Chrásteka, S. Cambela⁶ a i. Komparatívny výber z prvých vydaní ich textov spolu s edičnými a jazykovými špecifikami zberateľa bol čitateľom sprístupnený v publikácii *Čítanka pôvodných vydaní slovenských ľudových rozprávání (s dôrazom na ľudovú*

³ O význame Dobšinského zberateľského diela viac v štúdií: Doruľa, Ján: *O jazykovom a kultúrnom bohatstve Dobšinského Povestí*. In: Slovenská literatúra, roč. 33, 1986, č. 3, s. 234 - 248.

⁴ V súvislosti so súčasným recepcným kontextom Dobšinského zberateľskej tvorby hovorí E. Vitězová (2016, s. 40): *Velmi populárne sa stávajú aj adaptácie Dobšinského slovenských ľudových rozprávok, rôzne výbery z nich, hoci po kvalitatívnej stránke mnohé zaostávajú za svojimi predchodcami, sú poznačené úsilím o nefunkčnú originalitu, resp. svedčia o absencii literárneho vzdelania svojich tvorcov. V poslednom období kvalitným spôsobom pretlmočil Dobšinského rozprávky Lubomír Feldek vo Veľkej knihe slovenských rozprávok (2003).*

⁵ Až v roku 2024 sa širšia verejnosť mohla prvýkrát zoznámiť s dielom tejto slovenskej zberateľky rozprávok prostredníctvom knižného titulu *Zabudnuté rozprávky*, ktorý prináša v čitateľsky upravenej podobe rukopisy A. Sirotkovej a jednu časopisecky publikovanú humoristickú črtu. Ako píše J. Piroščáková v záverečnej stati tejto publikácie (2024), rukopis A. Sirotkovej z päťdesiatych rokov 19. storočia sa zachoval v pozostalosti P. Dobšinského a z neho bol na začiatku 20. storočia vyňatý a pod názvom „Povesti Amálie Sirotkovej“ zaradený do tzv. Starého fondu (Piroščáková, 2024, s. 251). V úvodnej štúdií *Zabudnutá rozprávarká* J. Piroščáková uvádza: *Amálii Sirotkovej patrí vzácné prvenstvo: je najstaršou známou slovenskou zberateľkou rozprávok, ktorej rukopisná zbierka – a to je dôležité – za zachovala* (Piroščáková, 2024, s. 13).

⁶ Zberateľskému dielu Samuela Cambela sa dlhodobo a systematicky venuje slovenská etnolingvistka Katarína Žeňuchová (2003, 2008, 2009, 2014 a i.).

rozprávku) (Dudová, 2025)⁷, v ktorej je samotná textová časť doplnená úvodnou vedeckou staťou, kritickými komentármi k jednotlivým kapitolám, relevantnými bibliografickými odkazmi na základnú vedeckú literatúru. Jednotlivé texty, ktoré sú zachytené v tejto edícii, sú zahrnuté do príslušných kapitol označených podľa pramenného zdroja, v ktorom boli prvýkrát publikované.

Výber textov a zberateľov (resp. editorov) v tejto čítanke bol na jednej strane motivovaný snahou sprístupniť čitateľom kultúrne významné pramenné texty slovenskej ľudovej prózy v časovom rozmedzí od polovice 19. storočia do prvých desaťročí 20. storočia^{8,9}, na strane druhej bol podmienený snahou o zachytenie čo najväčšieho diapazónu motívov typických pre slovenskú ľudovú rozprávku a ľudové rozprávania.

⁷ Do tejto publikácie neboli zaradené rozprávky A. Sirotkovej, čo neodráža ich význam pre dejiny slovenského folklóru, ale skôr ich dlhodobú nedostupnosť a edičnú koncepciu publikácie, ktorá bola založená na pôvodných tlačенých vydaniach textov.

⁸ K folkloristike tohto obdobia viac v štúdií Jána Micháleka *Ku charakteristike a výsledkom štúdia folkloristiky 19. storočia* (1996, s. 13 – 18); s dôrazom na slovenský historický kontext viac v práci Zuzany Profantovej *K formovaniu folkloristiky na Slovensku na prelome 19. a 20. storočia* (1996, s. 19 – 36).

⁹ Monografická práca Viery Gašparíkovej *Slovenská ľudová próza a jej súčasný vývinový tendencie* (1986) ponúka veľmi podrobný pohľad na dynamiku v slovenskej ľudovej próze v druhej polovici 20. storočia. Táto významná práca predstavuje komplexnú analýzu vývoja slovenskej ľudovej prózy po druhej svetovej vojne. Autorka využíva kombináciu výsledkov z terénnych výskumov a teoretických analýz so zreteľom na textologické, žánrové a klasifikačné aspekty ľudovej prózy.

Pri výbere textov bola rozhodujúca nielen ich estetická alebo historická hodnota, ale aj ich reprezentatívnosť z hľadiska folkloristickej typológie, genologickej diferenciácie i spoločensko-kultúrnej významnosti. Zostavený korpus reflektuje základný predpoklad modernej folkloristiky¹⁰, podľa ktorého jednotlivé naratívne prejavy nemožno vnímať izolovane, ale ako súčasť širšieho systému motívov, sujetových schém a kultúrne podmienených významových štruktúr. Dôležitým kritériom výberu preto bola prítomnosť stabilných naratívnych prvkov, opakujúcich sa motívov a tematických konfigurácií, ktoré umožňujú sledovať kontinuitu i variabilitu tradičnej ľudovej slovesnosti a zároveň vytvárajú priestor pre komparatívne čítanie jednotlivých textov.

Hoci počet (49) naratívnych textov, zahrnutých do tejto čítanky, predstavuje iba malý fragment niekoľko tisícstranového monumentálneho diela, za ktorým nestojí ani jeden človek, ani jedna kniha, predstavuje postačujúcu textovú databázu, ktorá bola získaná úzkym kontaktom zberateľa s ľudovým tvorcom, a tak jedinečným spôsobom ponúka priestor nielen pre spoznávanie mentality a vnímania sveta našich slovenských predkov, ale často upozorňuje na také sémantické zložky, ktoré sú v povedomí národa z axiologického hľadiska veľmi výrazné. Výber rešpektuje aj metodologický predpoklad, že kvalitatívne reprezentatívny výskumný súbor nemusí byť nevyhnutne založený na kvantitatívnej úplnosti,

¹⁰ Moderná folkloristika ako vedná disciplína skúma vývin, podmienky a spôsob existencie folklóru, jeho nositeľov a tvorcov, ako aj obsahovú a formálnu stránku. (Leščák – Sirovátka, 1982; Leščák, 2002).

ale na schopnosti zachytiť kľúčové štruktúrne a významové modely skúmaného materiálu. Zahrnuté texty preto možno chápať aj ako kultúrne pamäťové nosiče, prostredníctvom ktorých sa reprodukovali normy, hodnoty, kolektívne skúsenosti a modely interpretácie sveta.

Práve v tejto perspektíve sa predkladaný korpus textov ukázal ako relevantný materiál pre ďalší výskum prezentovaný v podobe predkladaného *Slovníka hodnôt tradičnej slovenskej kultúry (prezentovanej v zbierkach ľudovej prózy 19. a začiatku 20. storočia)*. Samotná analýza pramenného textového materiálu poskytla dostatočne reprezentatívne a opakovane sa vyskytujúce významové štruktúry, ktoré rozhodujúcim spôsobom ovplyvnili výber konceptov do slovníka. Už priebežná lektúra naratívnych textov, a najmä interpretácia ich point, ukázali, že hodnoty sú explicitne i implicitne zakódované priamo v textovej výstavbe rozprávania. Ich identifikácia preto nevychádzala z apriórne stanovených kategórií ani zo subjektívnej intuície výskumníka, ale z induktívneho postupu založeného na opakovanom výskyte lexikálnych, situačných a hodnotových indikátorov v korpuse textov. Ukázalo sa, že jednotlivé koncepty vytvárajú stabilné sémantické polia, ktoré sa reprodukujú naprieč zberateľmi (editormi), časovými obdobiami i prozaickými žánrovými variantmi. Významová konzistentnosť týchto javov umožnila ich identifikáciu priamo z textového materiálu bez potreby verifikácie prostredníctvom pôvodne plánovaného dotazníkového zisťovania v súčasnej spoločnosti.

Na tejto báze bol identifikovaný systém desiatich hodnôt prezentovaný v sledovanom folklórnom textovom korpuse, ktorý v slovníku uvádzame v abecednom poradí: Boh, domov,

láska, práca, pravda, rodina, sloboda, spravodlivosť, úcta, zem. Prozaické žánre ľudovej slovesnosti 19. a začiatku 20. storočia boli doslova „nabité“ týmito hodnotami, ktoré vyvierajú z transparentného rozlišovania medzi tým, čo je dobré a čo zlé; čo je pravda a čo je lož; čo je krásne a čo škaredé. Každá z týchto hodnôt bola samostatne výskumne spracovaná s cieľom rekonštruovať jej tradičný obraz uchovaný v ľudových naratívoch, teda odkryť, ako ju naši predkovia vnímali, z akých aspektov na ňu nazerali, aké sémantické príznaky jej pripisovali a naopak, aké znaky v jej vnímaní ustupovali do úzadia. Tiež bola pre nás významná skutočnosť, aké aspekty a sémantické príznaky danej hodnoty boli v povedomí ľudového človeka dominantné a aké naopak periférne. Rekonštrukcia každej hodnoty má odkryť bohatstvo jej sémantickej štruktúry, ktoré sa pod vplyvom spoločenských a kultúrnych zmien zahmlilo, oslabilo, ba dokonca v istých momentoch aj stratilo.

Tejto rekonštrukcii predchádza práca so spomínaným textovým korpusom, ktorý bol podrobený detailnej excerptcii textových fragmentov priradených k jednotlivým konceptom, na základe čoho vznikla databáza 1060 textových fragmentov s presnou bibliografickou lokalizáciou. Kvantitatívne zastúpenie textových fragmentov v rámci jednotlivých konceptov bolo rôznorodé, čo vo veľkej miere determinovalo ich sémantickú štruktúru. Vysoké zastúpenie (nad 100 textových fragmentov) mali najmä koncepty Boh, domov, práca, rodina, zem; stredné zastúpenie (medzi 50 – 100 textových fragmentov) mali pravda a úcta; nízke zastúpenie (pod 50 textových fragmentov) mali koncepty láska, sloboda a spravodlivosť.

Textové fragmenty sú materiálovým východiskom následnej sémantickej analýzy, ktorá postupne odкрýva interpretáciu fragmentu skutočnosti zviazanú s danou hodnotou z pohľadu subjektu videnia, ktorým bol pôvodne slovenský ľudový tvorca (člen tradičnej slovenskej kultúry). Do popredia sa dostáva jeho mentalita, poznávacie potreby, to, čo bolo pre jeho každodenný život dôležité. Analýza textového materiálu¹¹ postupne rekonštruuje integrujúci súhrn špecifických pohľadov (aspektov) na konkrétnu axiologicky významnú skutočnosť. Preto niektoré koncepty vnímal ľudový tvorca predovšetkým ako etické hodnoty (pravda, spravodlivosť), iné boli primárne náboženské hodnoty (Boh), ďalšie sa vnímali hlavne z aspektu sociálneho (rodina, úcta) alebo psychologického (láska), v iných do popredia vystupuje existenčné hľadisko (práca, sloboda) či sémantické príznaky spojené s miestom (domov, zem)¹².

Významná je tiež skutočnosť, z akých ďalších aspektov boli jednotlivé koncepty vnímané, aký bol ich rozsah (mnohoaspektovosť), ako aj hlbšia sémantická štruktúrovanosť. Každý aspekt rozvíjal odlišné znaky konceptu. Vo všetkých sledovaných konceptoch sa uplatnil sociálny aspekt, ktorý v tradičnom obraze sveta zvýraznil silnú orientáciu ľudového človeka na medziľudské vzťahy a spoločenské

¹¹ Podľa A. Wierzbickej (1999) možno na základe analýzy vybraných textov rekonštruovať kánon kultúrnych hodnôt.

¹² Typologickú systematizáciu hodnôt navrhuje J. Puzynina (1992, s. 20 – 43), podľa ktorej existujú hodnoty vitálne, spoločenské, poznávacie, morálne, estetické a náboženské.

fungovanie. V takmer všetkých konceptoch (okrem úcty) bol prítomný aspekt existenčný a (okrem spravodlivosti) aspekt psychologický, čo poukazuje na prepojenosť konceptov s vnútorným prežívaním človeka a základnými otázkami ľudskej existencie. Rovnako veľmi významné miesto mal etický a náboženský aspekt (neuplatnili sa v koncepte sloboda a zem), ktoré naznačujú hodnotové a duchovné ukotvenie ľudového obrazu sveta. Špecifický alebo okrajový charakter majú ďalšie aspekty, ako sú napríklad aspekt kultúrny, národný, miestny, fyzický, biologický, legislatívny, vojenský a pod., ktoré boli zachytené iba v ≤ 5 konceptov. Všetky sledované koncepty sú v tradičnom vnímaní sveta interpretované predovšetkým cez človeka, jeho vzťahy, prežívanie a hodnotový systém.

Spektrum aspektov profilujúcich celý koncept¹³ je v rámci jednotlivých konceptov rôzne rozvinuté, čo je vo veľkej miere ovplyvnené spôsobom fungovania konceptu v naráťvom a hodnotovom systéme tradičnej kultúry. Široké spektrum aspektov je zaznamenané v konceptoch rodina a domov, ktoré boli bezprostredne späté s každodenným životom človeka a jeho existenčným, sociálnym i emocionálnym fungovaním. Na druhej strane koncepty sloboda a spravodlivosť majú nižšie aspektové rozvrstvenie vyplývajúce z užšieho okruhu tematických a hodnotových situácií,

¹³ O profile a profilovaní v rámci rekonštruovania jazykového obrazu sveta viac v štúdií S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej (2013, s. 265 – 281).

v ktorých sa prejavujú sprostredkovane ako abstraktné javy (prostredníctvom konkrétnych činov, konfliktov alebo morálnych dôsledkov).

Symbióza kvalitatívnej a kvantitatívnej analýzy textových fragmentov odhaľuje nielen špecifickú konfiguráciu aspektov s rôznou mierou ustálenosti jednotlivých vlastností (od centrálnych po periférne aspekty a vlastnosti), ale aj nezaznamenané aspekty, teda absentujúce uhly pohľadov na daný jav. Vzniká tak priestor pre otvorenú explikáciu, ktorá maximálnym možným spôsobom zaznamenáva sémantické textové nuansy (Bartmiński – Tokarski, 1993). Takto skúmané textové údaje výrazným spôsobom rozširujú bazové vlastnosti konceptu, ktoré integrujú kolektívnu skúsenosť, ako aj poznanie a znalosti celej spoločnosti či jej časti.

Práve súbor takýchto znalostí zohľadňuje kognitívna definícia, ktorej základnou úlohou je vybrať také vlastnosti pripísané danému predmetu, ktoré sú uložené v spoločnom povedomí a v konkrétnych textoch. Kognitívna definícia nemá ambíciu odlíšiť daný predmet od iných denotátov podľa pravidiel logickej klasifikácie, ako je to vo vedeckej definícii, ale jej úlohou je zachytiť rozsah významu opierajúc sa o uhol pohľadu a perspektívu komunikačného spoločenstva. Týmto spôsobom kognitívna definícia rozširuje súbor obligátnych dištinkatívnych vlastností predmetu o zriedkavejšie a ťažšie zachytiteľné vlastnosti tzv. druhého sémantického plánu (Tokarski, 1988). To znamená, že obsah podávaný v kognitívnej definícii by nemal byť zredukovaný iba na sémantické jadro (t. j. typické a základné vlastnosti), ktoré nevyčerpáva všetky obsahové možnosti výrazu (Bogdanowicz, 2013, s. 11).

Zúženie významu¹⁴ na výlučne rozpoznávacie rysy (nutné v komunikačnej praxi) spôsobuje, že sa znemožňuje hlbšia interpretácia množstva jazykových javov, medzi ktoré patrí aj text.

V rámci etnolingvistického výskumu jazykového obrazu sveta (JOS) má kognitívna definícia ambíciu zachytiť kolektívne predstavy o pojme tak, ako sú ukotvené v jazyku a kultúre danej komunity. Z tohto dôvodu sú potrebné robustnejšie výsledky, ktoré predstavujú kombináciu rôznych typov údajov S-D-T. Pokiaľ ide o textové údaje (T), počíta sa s ich žánrovou, tematickou, funkčnosťovou, kompozičnou a i. rôznorodosťou. Okrem textových údajov sú pri výskume relevantné aj systémové (S) údaje, ktoré sa získavajú zo slovníkových spracovaní predmetu a prinášajú vstupné bázoové informácie. Za najkratšiu cestu k zisťovaniu bežného jazykového povedomia sa považuje dotazníkový výskum, pretože dotazníkové údaje (D) predstavujú súbor nelingvistických faktov, ktoré sú dôležité v procese komunikácie a zahŕňajú konvenčné vzory správania (Bartmiński, 2014, s. 279 – 308).

S údajmi takéhoto rozsahu predkladaný *Slovník hodnot tradičnej slovenskej kultúry (prezentovanej v zbierkach*

¹⁴ Za význam výrazu teda možno tiež považovať to, „čo si ľudia myslia (alebo majú na mysli), keď dané slovo používajú“ (Wierzbicka, 1999, s. 409) alebo rozširujúc ešte o stupeň potenciálnosti niektorých významových zložiek výrazu, „čo si ľudia môžu myslieť, keď dané slovo používajú“ (Tokarski, 2007, s. 14). Inými slovami povedané „význam je výsledkom jazykovo vyjadrenej interpretácie sveta a je kultúrne determinovaný“ (Vaňková – Nebeská – Saicová – Římalová – Šlédrová, 2005, s. 82).

ľudovej prózy 19. a začiatku 20. storočia) nepracuje, pretože jeho cieľom nie je sledovať komplexný jazykový obraz jedného výseku skutočnosti (napríklad lásky), ale priniesť čiastkové obrazy desiatich pojmov (Boh, domov, láska, pravda, práca, sloboda, spravodlivosť, úcta, zem). Tomuto cieľu je prispôsobená aj samotná kognitívna definícia, ktorá zachytáva kolektívne predstavy o jednotlivých pojmoch na materiáli slovenských ľudových rozprávok a rozprávaní zaznamenaných v pôvodných vydaniach z 19. a začiatku 20. storočia. V tejto publikácii predkladáme čitateľovi rekonštrukcie týchto desiatich konceptov v rámci folklórneho diskurzu s dôrazom na ľudovú prózu, nie ich celkový kultúrny obraz v slovenskom jazykovom spoločenstve. Sme si vedomí limitov, ktoré tento prístup so sebou prináša. Azda za najvýraznejší možno považovať fakt, že parciálny prístup nezachytí všetky aspekty a sémantické príznaky konceptu prítomné v iných diskurzoch či v dotazníkovom prieskume.

Z tohto dôvodu náš výskumný plán nekončí *Slovníkom*, ale pokračuje v projekte APVV-25-0209 s názvom *Konceptualizácia tradičných hodnôt v slovenskom jazykovom obraze sveta*, ktorý je predložený na schválenie. Cieľom tohto projektu je prostredníctvom metodológie kognitívnej etnolinguistiky komplexne rekonštruovať a vedecky interpretovať tradičné hodnoty stabilizované v jazykovom a kultúrnom povedomí Slovákov, ako sa odrážajú v slovenských výkladových slovníkoch, v synchrónnom i diachrónnom textovom materiáli, ako aj v stručných dotazníkových výpovediach respondentov. Našou snahou bude vytvoriť reprezentatívnu a vedecky overenú databázu slovníkových (S), textových

(T) a dotazníkových (D) údajov ako základ pre systematickú analýzu jazykového obrazu sveta. Na základe týchto údajov chceme realizovať hĺbkovú analýzu vybraných konceptov tvoriacich axiologický rámec tradičnej slovenskej kultúry a vypracovať kognitívne definície jednotlivých hodnôt, ako aj zabezpečiť porovnateľnosť výsledkov s medzinárodnými výskumami.

Napriek obmedzeniam spôsobeným parciálnosťou výskumu prezentovaného v *Slovníku* je táto publikácia prínosná svojou metodologicky systematickou rekonštrukciou jednotlivých konceptov a ich kultúrne podmienených významov. Dovoľme si tvrdiť, že sujetová výstavba ľudovej prózy, jej obraznosť, ako aj hlboká prepojenosť so životom našich predkov vytvárajú veľmi silný predpoklad, aby bola zachytená podstatná časť komplexnej sémantickej štruktúry jednotlivých konceptov. Ľudová próza totiž odráža dlhodobu formované a spoločensky zdieľané významy, ktoré sa v procese ústnej tradície a jej neskoršieho písomného záznamu (s rôznym stupňom editovania zberateľom) opakovane stabilizovali a kultúrne overovali.

Slovník umožňuje rekonštruovať, ako tradičné slovenské spoločenstvo chápalo základné hodnoty. Takáto rekonštrukcia má dôležitú poznávaciu hodnotu, pretože zachytáva nielen význam slov, ale aj hodnotové a mentálne štruktúry spoločnosti. Použitie kognitívnej definície predstavuje metodologicky moderný a vedecky rešpektovaný prístup. Tradičné slovníky sa sústreďujú prevažne na lexikálny význam slov, zatiaľ čo kognitívna definícia sa snaží zachytiť kolektívne predstavy, stereotypy a kultúrne asociácie spojené s daným pojmom.

Vďaka tomu sa skúmané koncepty neprezentujú ako abstraktné jazykové jednotky, ale ako živé prvky kultúrneho vedomia. Tento prístup je dôležitý, pretože odhaľuje spôsob myslenia a hodnotový systém minulých generácií, ktorý je významným spôsobom zachytený v ľudovej próze 19. a začiatku 20. storočia. Práve ona predstavuje jedinečný zdroj poznania tradičnej kultúry. Rozprávky a rozprávania vznikali v prostredí ústnej tradície a odrážali kolektívne skúsenosti, normy a hodnoty širokých vrstiev obyvateľstva. Na rozdiel od individuálnych literárnych diel sú folklórne texty výsledkom dlhodobého spoločenského formovania. Ich analýza preto umožňuje skúmať hodnoty, ktoré boli kultúrne stabilné a široko zdieľané.

Hoci slovník nezachytáva úplný kultúrny obraz skúmaných konceptov, jeho selektívnosť nie je slabinou, ale metodologickou nevyhnutnosťou. Súčasná veda pracuje aj s čiastočnými obrazmi reality, pretože komplexné javy často nemožno uchopiť naraz v celej šírke. Slovník plní aj ďalšiu funkciu: v období globalizácie a rýchlych spoločenských zmien sa tradičné modely myslenia postupne vytrácajú. Dokumentovanie a vedecká rekonštrukcia hodnôt tradičnej slovenskej kultúry pomáha uchovávať kultúrnu pamäť a poskytuje materiál pre skúmanie historickej kontinuity slovenskej identity. Výsledky takto koncipovaného *Slovníka* majú interdisciplinárny potenciál, ktorý je využiteľný vo filologických vedách, etnológii, kultúrnej antropológii, literárnej vede, pedagogike, sociológii a pod. Napokon *Slovník* poskytuje aj možnosť komparatívneho využitia, pretože hodnoty „žijú“ v čase, priestore, v rôznych diskurzoch, spoločnostiach, kultúrach ...

Životaschopnosť tradičných hodnôt sa najlepšie ukazuje v literatúre a dielach, ktoré formujú človeka, spoluvytvárajú jeho duševný svet, a tým aj svet naokolo. Je kľúčové začať s takýmito knihami už v útlom veku, keď hodnoty sa vysvetľujú najmä prostredníctvom rozprávkových сюжетov. Ako uvádza E. Vitězová, *tieto knihy, označované niekedy termínom „zlatý fond“ alebo „literárne dedičstvo“, formujú morálne, estetické, poznávacie i osobnostné kvality detí. Ľudské kvality ako доброта, spravodlivosť, štedrosť, skromnosť, pravdovravnosť, múdrosť, srdečnosť, česťnosť sa do duše dieťaťa zakódujú celkom prirodzene. Morálne antihodnoty sú v nich kriticky hodnotené.* (Vitězová, 2016, s. 40). Tento citát vystihuje zmysel nášho výskumu: súčasné dieťa prijímajúce predstavy o svete, ako i hodnotové vnímanie našich predkov a odovzdávajúce raz tieto hodnoty ďalšej generácii.



I.

Analýza hodnôt tradičnej slovenskej kultúry

(na materiáli slovenskej ľudovej prózy
19. a začiatku 20. storočia)

BOH

V pôvodných vydaniach tradičných slovenských ľudových rozprávok a rozprávání je obraz BOHA hlboko zakorenený a výrazne zastúpený, čo dokladáme textovými údajmi v celkovom počte 205 fragmentov. V rámci folklórneho naratívneho diskurzu predstavuje BOH centrálnu hodnotu, okolo ktorej sa formuje viera a náboženské prežívanie ľudového človeka, preto je tento koncept vnímaný hlavne z náboženského aspektu (145 textových fragmentov). Výrazne nižšie zastúpenie majú všetky ostatné zachytené aspekty, medzi ktoré na prvom mieste patrí sociálny aspekt (23 textových fragmentov) a po ňom existenčné hľadisko (14 textových fragmentov). V ľudových naratívoch je Boh čiastočne zachytený aj z aspektu psychologického (10 textových fragmentov) a etického (7 textových fragmentov), okrajovo aj z kultúrneho, miestneho, historického a legislatívneho.

Náboženský aspekt (71,43%) je vo vnímaní Boha dominantný a preniká do ostatných sémantických oblastí vnímania Boha. Boh je z náboženského hľadiska chápaný prostredníctvom bohatej škály jedenástich sémantických príznakov: a) Boh je transcendentná a vševediaca bytosť, b) Boh disponuje vôľou a rozhodovaním, c) Boh ako zdroj požehnania a darov, d) Boh

ako stvoriteľ, e) Božia ochrana a pomoc, f) Božia spravodlivosť a trest, g) Božia milosť, h) modlitba a prosba k Bohu, i) odovzdanie sa do Božej vôle, j) Boží poslovia a sprostredkovatelia, k) Boh a nebo (nebeská sláva).

a) Vo viacerých slovenských ľudových rozprávkach je BOH zobrazovaný ako transcendentná bytosť, ktorá všetko vidí, pozná a vie, čo indikujú plnovýznamové slovesá *zna*, *vje* či *díva sa*. V spojení *sam pán Boh vje kde* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 37) lexéma „vje“ zdôrazňuje atribút Božej vševědúcnosti, pretože poznanie Boha presahuje možnosti človeka a siaha aj tam, kde ľudské poznanie zlyháva. BOH sa v náboženskom sémantickom rámci profiluje ako bytosť disponujúca neobmedzeným poznaním priestoru i udalostí, no zároveň vystupuje ako najvyššia autorita nad svetom a ľudským osudom. S motívom absolútneho poznania úzko súvisí aj časová dimenzia vyjadrená v spojení *sam pán Boh zná do kedi* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 52). Sloveso „zná“ tu nadobúda význam predvídavosti a úplnej kontroly nad časovým horizontom ľudskej existencie, pretože iba Boh presahuje obmedzenosť ľudského vnímania času.

Božia schopnosť prenikať za hranice viditeľného sveta sa prejavuje aj vo vzťahu k ľudskému vnútornému svetu a motíváciám konania. V spojení „sam pán Boh vje ako to mohla urobiť“ (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 103) použitie slovesa *vje* naznačuje schopnosť preniknúť do príčin a motívov ľudského konania. Skutočné poznanie vnútorného sveta človeka je pripisované výlučne Bohu, ktorý dokáže odhaliť aj skryté úmysly či nevysvetliteľné činy. Na tento

význam nadväzuje aj výrok *Boh vje na akje potvori* (Francisci Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 107), v ktorom sa Božia vševédučnosť rozširuje o poznanie zlých a nebezpečných síl. BOH je chápaný ako ochranca morálneho poriadku, ktorý pozná podstatu dobra i zla a dokáže rozpoznať skryté nebezpečenstvo či démonické prvky sveta. Takéto zobrazenie upevňuje predstavu Boha ako mocnej transcendentnej autority dohliadajúcej nad poriadkom sveta.

Motív neobmedzeného Božieho poznania sa ďalej rozvíja aj v priestore fyzického sveta. Spojenie *Boh zná, kde ten šuhaj zmiznul* (Chrástek, 1870, Popelvár špatná tvár, s. 54) implikuje absolútne poznanie presahujúce fyzické hranice sveta i ľudské možnosti orientácie. BOH disponuje schopnosťou poznať aj skryté alebo neznáme miesta, kam človek nedokáže dohliadnuť, čím sa zvyrazňuje atribút jeho všadeprítomnosti a neobmedzeného poznania. V ľudovej tradícii Boh reprezentuje istotu, že nič nezostáva mimo jeho vedomia. Vrcholným obrazom Božej transcendencie a vševédučnosti je napokon spojenie *I díval sa Pán Boh z vysokého neba na všetko* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 65). Sloveso *díval sa* naznačuje neustálu Božiu prítomnosť a dohľad nad ľudským konaním, pričom situovanie Boha do priestoru vysokého neba zdôrazňuje jeho nadradené postavenie nad pozemskou realitou.

b) V ľudovom vnímaní Boh disponuje vôľou a rozhodovaním, ktorému sa človek podriaďuje a prijíma ho, i keď mohlo ísť o ťažké životné situácie, ako to bolo napríklad v rozprávke Hanička bez rúk, keď princ na bojisku dostal list, v ktorom sa dozvedel, že mu mladá žena porodila namiesto dieťaťa psa:

Princ odebral pismo, s hlavu skrucel a sam ku sebe hutorel, co vojak něčul: „Darmo, co mi Pambuh požehnal, to vdzečně od Boha primem.“ a d'alej I tak šednul ku stolu a pisal druhe pismo (a dal ho vibic zoz diamantovima l'iterami), žebi teho pšika jak najl'epši opatrovali i jeho mladu ženu, že un šicko od Boha prime, co mu Pambuh dal, a tak poslal vojaka domu. (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 268). Opakované použitie slovesa „prime“ zdôrazňuje úplné odovzdanie sa vyššiemu rozhodnutiu, ktoré človek nedokáže zmeniť ani úplne pochopiť. V popredí stojí pokora, trpezlivosť a dôvera, že aj utrpenie alebo nešťastie majú svoje miesto v Božom poriadku sveta. Prijatie osudu bez vzdoru zároveň poukazuje na hlboko zakorenené presvedčenie, že všetko, čo človeka stretne, podlieha vyššiemu riadeniu.

Podobné chápanie sa objavuje aj v situáciách, keď človek nesie následky neposlušnosti voči rodičovskej autorite. *Raz ako tak pri tej studňičke plakala, zazreu ju otec, a prikroč-jac k nej, takto prehovoriu: „vidíš, vidíš, d'jeuka moja, dobre som ti ja povjedau, že ti to nebude dobrá macocha! Ale je už raz tak – už že teraz len trpeline znášaj, čo ti pán Boh prisúďiu.* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj štesťja, lavička, s. 115). Sloveso „prisúďiu“ naznačuje predstavu Boha ako sudcu a určovateľa ľudského údely, ktorého rozhodnutie nemožno odvrátiť. Utrpenie je chápané ako súčasť mravného poriadku sveta, v ktorom sa neposlušnosť alebo nerozvážne konanie spájajú s následným trestom či skúškou. V ľudovom prostredí sa tak posilňuje vedomie, že človek má svoje miesto v pevne usporiadanom poriadku, nad ktorým stojí Božia moc.

Predstava Božieho rozhodovania napokon zasahuje aj posledné veci človeka a okamih smrti. *Keď konečne zaľúbilo sa Pánu Bohu povolať ho k sebe* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 40). Spojenie „povolať ho k sebe“ zmierňuje obraz smrti a predstavuje ju ako prechod z pozemského sveta do blízkosti Boha. Smrť nie je chápaná ako náhodný alebo chaotický jav, ale ako okamih určený vyššou vôľou. Vyjadrenie zároveň naznačuje blízkosť medzi človekom a Bohom, ku ktorému sa človek po skončení života navracia.

c) Silný je sémantický príznak Boha ako nevyhnutného zdroja požehnania pre svet vo viacerých podobách. Napríklad ako svetlo, ktoré prežaruje tmou: *Bola raz jedna krajina, smutná ako hrob, temná ako noc, lebo v nej slnce Božje nikdy nežaslo*. A ďalej: *Cez hustje tisícvekje hori sa Božje svetlo z druhej krajini už začalo prelamuvať, práve tak, ako bi ráno z hustých mrakou slňječko stávalo* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 27). Obraz Božieho svetla predstavuje životodarnú silu, ktorá prináša nádej, poriadok a obnovu do priestoru zahaleného tmou. Neprítomnosť svetla je spojená so smútkom, neúplnosťou a duchovnou prázdnotou, zatiaľ čo jeho príchod signalizuje premenu sveta k lepšiemu. Prelomenie svetla cez „hustje tisícvekje hori“ zároveň naznačuje, že Božia moc dokáže prekonať aj dlhodobé utrpenie či odlúčenosť.

Božie požehnanie sa však neviaže iba na nadčasový poriadok, ale preniká aj do každodenného života človeka prostredníctvom stvorenstva. *Pribehně k nemu tá myšička a prosí si: „Dajže mi, daj; budem ti na dobrej pomoci, vo dne v noci!“ „Ej prečože by som ti nedať, veď si aj ty Božie stvorenie;*

len pod' a jedz!" (Chrástek, 1870, Popelvár špatná tvár, s. 52). Označenie zvierata ako „Božie stvorenie“ vyjadruje presvedčenie, že všetky bytosti majú svoje miesto v poriadku sveta vytvorenom Bohom. Dobrota a milosrdenstvo voči slabším tvorom sa tak prirodzene spájajú s úctou k Božiemu dielu. Človek, ktorý prejavuje súcit, vstupuje do harmónie s poriadkom založeným na vzájomnej pomoci a доброте.

Podobné chápanie sa objavuje aj v obraze zázračného nasýtenia: *Lebo aby ste vedeli, že na týchto pstruhoch spočívalo požehnanie Božie, a čo len kúsok z jedného, už by dosť bolo bývalo na ukojenie hladu.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 52). Požehnanie tu nadobúda podobu hojnosti, ktorá presahuje prirodzené možnosti sveta. Aj nepatrná časť pokrmu dokáže nasýtiť človeka, pretože rozhodujúca nie je jeho materiálna veľkosť, ale Božia priazeň spočívajúca na dare. Predstava hojnosti spojennej s Božím požehnaním zároveň vyjadruje dôveru, že Boh zabezpečuje človeku všetko potrebné pre život.

Osobitné miesto má požehnanie spojené s narodením dieťaťa a pokračovaním rodu. *Žil mladý tento párik medzi sebou dobre a pekne, lebo sa rád mal, a Boh požehnal jim, a dožili sa krásneho dievčatka.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 56). Narodenie dieťaťa je predstavené ako dar prameniacy z Božej priazne a z harmonického života manželov. Rodinné šťastie, láska a nový život vytvárajú obraz sveta, v ktorom sa Božia dobrota prejavuje konkrétnym a viditeľným spôsobom. Na rovnaké chápanie nadväzuje aj spojenie *V ton čase Pan Boh požehnau princovi triročného chlapca.* (Polívka, 1927, [neskôr Zlatá dievka z vajca], s. 217). Dieťa je vnímané ako potvrdenie prosperity, pokračovania

rodu a stability spoločenského poriadku. Božia priazeň sa tak spája nielen s osobným šťastím jednotlivca, ale aj s budúcnosťou rodiny a komunity.

Požehnanie napokon zasahuje aj spoločenské postavenie a úspech človeka v živote: *Ale počujteže ešte! Keď vás tak Pán Bôh požehnal, že ste teraz takí veľkí páni, – mohli by ste vášho najmladšieho brata vziať so sebou a dať ho po školách vyučiť.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 31). Majetok, moc či spoločenský vzostup nie sú chápané iba ako výsledok ľudského úsilia, ale aj ako prejav Božej priazne. Zároveň sa zdôrazňuje mravná povinnosť podeliť sa o nadobudnuté dobro s blízkymi a pomôcť slabším členom rodiny. Prosperita získava zmysel iba vtedy, keď sa spája s dobrotou, solidaritou a zodpovednosťou voči druhým.

d) Obraz Boha ako stvoriteľa sa veľmi často spája s fyzickou nahotou človeka (ženy), ktorá odkrýva jeho prvotnú, až anjelskú krásu: *tak, ako ju Boh stvoriu; Tak tu stáu ňevídaní aňjel pred početnimí hostmí, nahý, ako ho Boh stvoriu* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 49). Nahota tu nepredstavuje hanbu ani poníženie, ale návrat k pôvodnej čistote človeka ešte nezasiahnutého hriechom alebo spoločenskými normami. Prirovnanie k anjelovi zdôrazňuje duchovnú krásu a dokonalosť, ktorá vychádza priamo zo stvoriteľského aktu Boha. Človek sa v takejto podobe javí ako harmonická súčasť Božieho poriadku, v ktorom telesnosť nesie znaky nevinnosti a prirodzenosti.

Podobný obraz sa objavuje aj v situácii, keď je človek zbavený všetkého vonkajšieho zabezpečenia a zostáva odkázaný

iba na seba a na Božiu ochranu: *Tu ona zhodila rub, potom kamizol' (prusľiak), potom oplecko a napokon košeľu, a kým len mala čo zo seba metať, dohoniť ju nemôhol. Ale, neborká, bola už, ako ju Pán Boh na svet dal a teraz si musela inak spomáhať.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vlkolák, s. 202). Postupné odhadzovanie odevu vytvára obraz strácania istôt, ochrany a spoločenského postavenia, až zostáva iba základná podoba človeka daná pri narodení. Spojenie „ako ju Pán Boh na svet dal“ pripomína krehkosť a zraniteľnosť ľudskej existencie, ktorá je od počiatku závislá od vyššej moci. Nahota tu už nenesie iba význam čistoty, ale aj bezbrannosti, utrpenia a návratu k elementárnej podstate človeka.

e) Vo folklórnych naratívnych textoch sa Boh často zobrazuje ako ten, kto pomáha: *Pan Boh dal mu pomoci* (Polívka, 1924, [neskôr Tanec s čertmi], s. 410). Stručnosť vyjadrenia ešte viac zvýrazňuje presvedčenie, že rozhodujúca opora človeka prichádza z Božej moci. Pomoc od Boha sa chápe ako zásah presahujúci bežné ľudské možnosti a schopný zmeniť nepriaznivý osud. V ľudovom prostredí sa tak upevňuje dôvera, že človek nikdy nezostáva úplne opustený, pokiaľ sa môže obrátiť k Bohu.

Božia pomoc sa osobitne zvýrazňuje v situáciách, keď zlyhávajú všetky pozemské možnosti záchrany: *Ale našli sa aj takí, čo si pomysleli: Nádeja je u človeka a pomoc u Pána Boha.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 35). Rozlíšenie medzi ľudskou nádejou a Božou pomocou naznačuje hierarchiu, v ktorej ľudské úsilie zostáva obmedzené, zatiaľ čo Božia moc presahuje hranice možného. Človek môže dúfať

a usilovať sa, no konečné vyriešenie situácie závisí od vyššej sily. Takéto chápanie posilňuje predstavu Boha ako posledného útočiska v čase bezmocnosti a utrpenia.

Na rovnaké presvedčenie nadväzuje aj osobná prosba vyjadrená slovami *adaj aj mňa pán Boh ten strach pretrpjet pomuože* (Francisci-Rimavský, 1845, Stratení chlapec, s. 112). Pomoc sa tu netýka iba vonkajšej záchrany, ale aj vnútornej sily potrebnej na znášanie bolesti, strachu a neistoty. Boh vystupuje ako ten, kto človeku umožňuje prekonať psychické utrpenie a vydržať skúšku, ktorá presahuje jeho vlastné možnosti. Viera v Božiu podporu zároveň prináša človeku útechu a pocit bezpečia aj v hraničných situáciách.

Božia pomoc i ochrana je často adresovaná nevinnému človeku: *aspon jich nezabi, ale jich daj člne vysadiť na šíre more: ak sú vinné, zahynú, ak sú nevinné, Pán Boh jich ochráni*. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 33). Ochrana zo strany Boha je úzko spojená so spravodlivosťou a rozlišovaním medzi vinou a nevinnosťou. Šíre more predstavuje priestor neistoty a ohrozenia, v ktorom už človek nedokáže zabezpečiť vlastnú záchranu, a preto zostáva odkázaný na vyššiu ochranu. Božia moc sa tu javí ako spravodlivá a ochraňujúca sila, ktorá stojí na strane nevinných a utláčaných.

f) Ďalším znakom Boha je spravodlivosť a trest, ktorý je často spojený s hnevom nad zlým konaním človeka: *I díval sa Pán Boh z vysokého neba na všetko, ako tá žena s jeho Božím dacom hospodári, a nahneval sa nad jej nepravosťou veľmi... Zavolať tedy svojho posla, aby posol tašiel povedať smrti, nach*

tú ženu privedie pred jeho Božský trón, skôr ešte akoby do väčších neprávostí upadla. (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 65). Pohľad Boha „z vysokého neba“ zdôrazňuje jeho nadradenosť nad ľudským svetom i schopnosť vidieť každé konanie človeka. Hnev nevychádza z rozmarnosti, ale z porušenia morálneho poriadku, keď človek nesprávne nakladá s darom, ktorý mu bol zverený. Privolanie smrti a predstava Božského trónu zároveň posilňujú obraz Boha ako najvyššieho sudcu, pred ktorého spravodlivosťou nemožno uniknúť.

Obavy pred Božou spravodlivosťou a trestom vedú človeka k ľútosti a prosbe o odpustenie: *Na brehu privítal starý kráľ vzácných hosťov, a keď poznal svoje deti, zaplakal horko, padol na kolená a prosil Boha za odpustenie, že sa proti nevinným v súde svojom tak prehrešil* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 37). Plač a pokľaknutie vyjadrujú hlboké uvedomenie si vlastnej viny i pokoru pred vyššou mocou. Odpustenie neprichádza automaticky, ale je spojené s priznaním nespravodlivosti a s vnútornou premenou človeka. Boh tu vystupuje nielen ako sudca trestajúci zlo, ale aj ako autorita, ku ktorej sa človek môže obrátiť v nádeji na zmierenie a milosť.

g) Boh je preto v ľudovom vnímaní nielen spravodlivý, ale aj milosrdný a odpúšťajúci: Na mnoho, mnoho modlenia dal sa uprosiť Pán Boh: prijal posla na milosť (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 67). Opakované „mnoho, mnoho modlenia“ zdôrazňuje silu pokornej prosby a vytrvalého obracania sa k Bohu. Milosť neprichádza ako samozrejmosť, ale ako prejav Božej dobroty voči tomu, kto prejaví ľútosť a úprimnú snahu

o zmierenie. Prijatie „na milosť“ zároveň ukazuje, že Boží súd nie je iba neúprosným trestom, ale zahrňa aj možnosť odpustenia a obnovenia vzťahu medzi človekom a Bohom.

h) Boh vystupuje ako adresát, na ktorého sa človek v modlitbe obracia s prosbou o pomoc: Zamyslený vybral sa na lúku, a tu plakal jako decko, volal Boha na pomoc! (Chrástek, 1870, Knežna Juliana a Janko pecival, s. 68). Plač a zúfale volanie ukazujú človeka v stave úplnej bezmocnosti, keď už nenachádza oporu vo vlastných silách ani v pomoci druhých. Obrátenie sa k Bohu vyjadruje dôveru, že aj v najťažšej situácii existuje vyššia moc schopná zasiahnuť do ľudského osudu. Modlitba sa tak stáva posledným útočiskom i prejavom hlbokéj viery v Božiu blízkosť.

Spolu s Bohom vystupuje ako pomocníčka človeka aj Božia Matka: Oprobujem ešte a pôjdem na púť s tebou, snáď sa Matka Božská smiluje a pomôže (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 9). Putovanie a prosba o zľutovanie naznačujú predstavu Božej Matky ako súcitnej ochrankyne, ktorá sa prihovára za človeka v utrpení. Nádej vložená do jej milosrdenstva vyjadruje blízkosť medzi človekom a posvätným svetom, ktorý nie je vzdialený, ale schopný vypočuť ľudské trápenie. V ľudovej religiozite sa tak zdôrazňuje materinský a ochranný rozmer duchovnej pomoci.

Prosba o pomoc je často hlavným obsahom modlitby tých, ktorí túžia po potomstve: každý od Boha deň choďjevau aj zo svojou paňou do kostola a tam sa na kolenách pánu Bohu modľjevau, abi ho aspon jednim sinkom požehnau (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 109); Devět

rokov sa modlil každé každyčké ráno, keď slnce vychodilo, na kolenách a prosil Boha, aby mu požehnal potomka. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodená, s. 19). Každodennosť, pravidelnosť a dlhodobosť modlitby zdôrazňujú vytrvalosť človeka, ktorý vkladá svoju nádej do Božej vôle. Dieťa je chápané ako dar, ktorý nemožno získať iba vlastným pričinením, ale ktorý prichádza prostredníctvom Božieho požehnania. Kľačanie pri modlitbe zároveň vyjadruje pokoru a vedomie závislosti človeka od vyššej moci.

Modlitba k Bohu býva často aj prostriedkom pokánia: Na tom hrobe holokolenačky kľač celú noc a modli sa Bohu (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodená, s. 27). Celonočné zotrvanie pri hrobe zdôrazňuje intenzitu vnútorného očistenia a potrebu zmierenia s Bohom. Pokánie sa spája s telesným sebazaprením a utrpením, ktoré má človeka priviesť k duchovnej premene. Hrob zároveň pripomína pominuteľnosť života a vedomie zodpovednosti za vlastné skutky.

Modlitba a gestá modliaceho sa človeka sú prejavom zbožnosti: Modlí sa, modlí, kľačiaci na holých kolenách, a ako sa tak modlí, príde k nemu jeden starý staričičký človečik (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 79). Kľačanie na holých kolenách zvýrazňuje pokoru, oddanosť a pripravenosť človeka znášať nepohodlie v mene viery. Spojenie modlitby s príchodom tajomnej postavy naznačuje, že kontakt s posvätným môže priniesť duchovné poznanie alebo pomoc. Modlitba tu vytvára priestor, v ktorom sa človek približuje nadprirodzenému svetu.

Zachytená je aj frekvencia a dĺžka modlitby k Bohu: Padol na kolená a od toho času nikdy inšie nerobil, len sa modlil Pánu Bohu (Chrástek, 1870, *Sirôtky*, s. 67). Neustála modlitba vyjadruje úplné odovzdanie života Bohu a zrieknutie sa svetských záujmov. Kľačanie sa stáva trvalým gestom pokory a duchovnej oddanosti, ktoré preniká každodennou existenciou človeka. Takýto spôsob života zároveň naznačuje presvedčenie, že skutočný zmysel a istotu možno nájsť iba vo vzťahu k Bohu.

i) Boh je ten, do ktorého vôle sa človek odovzdáva v náročných okolnostiach či situáciách: Poručena Bohu (Francisci-Rimavský, 1845, *Tri citróni*, s. 38); Poručena pánu Bohu (Francisci-Rimavský, 1845, *Slnčovník*, s. 29). Krátke zvolania vyjadrujú vnútorné odovzdanie sa vyššej moci v okamihu neistoty alebo nebezpečenstva. Človek si uvedomuje vlastnú obmedzenosť a prijíma, že ďalší vývoj udalostí nezávisí iba od jeho síl a rozhodnutí. V pozadí stojí dôvera, že Boh dokáže človeka viesť a ochrániť aj v situáciách, ktoré presahujú jeho možnosti.

Rovnaké odovzdanie sa Bohu sprevádza aj riskantné rozhodnutia a skúšky, ktoré človek podstupuje s nádejou na úspech: „Poručená Bohu,“ riekol Janko, „keď len kráľovstvo zakliateho zámku odkliato bude a kráľovu dcéru dostanem!“ (Dobšinský, 1880, *Zakliaty zámok*, s. 77). Spojenie túžby po oslobodení zakliateho sveta s odovzdaním sa Bohu naznačuje, že človek vstupuje do neznámeho s vedomím potreby vyššej ochrany. Výrok zároveň spája odvahu s vierou, pretože úspech nezávisí iba od hrdinových schopností, ale aj od priazne Boha.

Prekonanie zakliatia tak nadobúda nielen rozprávkový, ale aj duchovný rozmer zápasu dobra so silami ohrozenia.

Podobne aj vstup do tajomného a nebezpečného priestoru je sprevádzaný odovzdaním sa Božej vôli: Ale poručená Bohu, pritisol na dverách kľučku a vstúpil dnu. Tu vo veľkej svetlici na diamantovom tróne sedela jedna stará, staručičká kráľovná. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 36). Gestom „poručená Bohu“ sa človek symbolicky zveruje pod Božiu ochranu ešte pred prekročením hranice neznámeho. Strach a neistota sú prekonávané vierou, že Boh zostáva prítomný aj v priestore tajomstva a možného ohrozenia. Odovzdanie sa Bohu tak predstavuje duchovnú oporu, ktorá človeku umožňuje konať aj napriek obavám.

j) Boh má sprostredkovateľov, poslov, ktorí vykonávajú jeho vôľu na zemi: Zavolať tedy svojho posla, aby posol tašiel povedať smrti, nach tú ženu privedie pred jeho Božský trón ... Posol šiel vykonať podľa rozkazu (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 65). Boží posol vystupuje ako vykonávateľ vyššieho rozhodnutia, ktoré pochádza priamo od Boha a podlieha jeho autorite. Dôraz na poslušné splnenie rozkazu vytvára predstavu usporiadaného duchovného sveta, v ktorom každá bytosť plní presne určenú úlohu. Spojenie s Božským trónom zároveň zvýrazňuje majestát a nadradenosť Boha ako vládcu nad životom i smrťou.

Boží poslovia nadobúdajú ľudskú podobu: a ako sa tak modlí, príde k nemu jeden starý staričičký človečik, – a to bol Boží posol (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 79). Podoba

starého človeka naznačuje múdrosť, skúsenosť a pokoj, ktoré sú v ľudovom prostredí spájané s duchovnou autoritou. Posol neprichádza v oslňujúcej nadprirodzenej forme, ale nenápadne vstupuje do každodenného sveta človeka, čím sa zdôrazňuje blízkosť Božieho pôsobenia v obyčajnom živote. Objavenie sa posla počas modlitby zároveň naznačuje, že modliaci sa človek nadväzuje kontakt s posvätným svetom a stáva sa adresátom Božej odpovede.

k) Boh má svoje miesto v nebi a nebeskej sláve, ktorá je v orientácii človeka „hore“, čiže vedie k zdvihnutému pohľadu: pobral z nich dušičky a priniesol jich do neba pred Pána Boha ... Pán Boh ale pokladol jich hneď ako malé hviezdčky na nebeskú oblohu, kde ešte aj teraz medzi druhými sirôtkami za jasnej noci sa ligocú (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 67). Nebo vystupuje ako priestor Božej prítomnosti, pokoja a večného prijatia duší po smrti. Premena duší na hviezdčky vytvára obraz čistoty, nevinnosti a pokračujúcej existencie v blízkosti Boha. Pohľad k nočnej oblohe zároveň prepája pozemský svet človeka s predstavou transcendentného priestoru, v ktorom Boh prijíma a ochraňuje nevinných.

Rovnaká predstava neba ako sféry posvätného sa objavuje aj v túžbe človeka aspoň na okamih uzrieť jeho krásu a slávu: sa len zabral do svojho kostolíka modliť sa pánu Bohu, aby mu dovolil, čo len kľúčovou dierkou podívať sa do nebeskej slávy (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 78). Túžba pozrieť sa „čo len kľúčovou dierkou“ naznačuje vedomie, že nebeská sláva presahuje možnosti bežného ľudského poznania a videnia. Nebo je chápané ako dokonalý a svätý priestor, ku ktorému

človek môže pristupovať iba s pokorou a prostredníctvom Božieho dovolenia. Modlitba zároveň vyjadruje hlbokú duchovnú túžbu po priblížení sa k Bohu a k svetu večnosti.

V tradičnom folklórnom diskurze je z náboženského aspektu Boh vnímaný ako transcendentná bytosť, ktoré je vševediaca, všadeprítomná. Boh je stvoriteľ všetkého a disponuje vôľou, rozhodovaním a mocou.

Zo **sociálneho aspektu** (11,33%) je v tradičných naratívnych textoch BOH vnímaný vo viacerých sémantických rysoch: a) Boh v každodennom živote, b) Boh v medziľudských vzťahoch, c) Boh v prosbe o pomoc chudobným.

a) Boh je integrálna súčasť každodenného života, ako o tom svedčia početné frázy *každí od Boha deň* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 109; Ružová Aňička, s. 108), *každý od Boha deň* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 64; Nebeská sláva, s. 79), *celý Boží deň* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 64), čím sa Božie meno stávalo súčasťou bežnej komunikácie a sociálnej interakcie. Opakované spájanie času s Božím menom naznačuje, že plynutie dní nebolo vnímané ako samozrejmý alebo čisto prirodzený jav, ale ako súčasť poriadku ustanoveného vyššou mocou. Každodennosť získava duchovný rozmer, pretože aj obyčajný deň je chápaný ako dar, ktorý človek prijíma a prežíva pod Božou ochranou.

Takéto jazykové spojenia zároveň ukazujú, že prítomnosť Boha nebola obmedzená iba na chrámový priestor,

modlitbu či výnimočné životné situácie. Božie meno prirodzene prenikalo do každodenného dorozumievania a stávalo sa súčasťou spôsobu, akým človek chápal čas, svet i vlastnú existenciu. Používanie podobných fráz odráža blízkosť Boha v ľudskom živote a presvedčenie, že jeho pôsobenie sprevádza človeka počas celého dňa a vo všetkých oblastiach života.

b) Boh je tiež prítomný v medziľudských vzťahoch, ktoré vďaka tomu nadobúdajú pozitívny sociálny rámec: *Pán Boh daj šťastia, dievka moja!*“ rekne ku nej staričký žobrák. „*Pán Boh si daj i vám, starý otec!*“ odpovie dievča. „*Vitajteže pri nás, vitajte!*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 15). Privolanie Božieho požehnania pri stretnutí nepredstavuje iba zdvorilostnú formulu, ale vyjadruje želanie dobra, ochrany a prosperity pre druhého človeka. Vzájomný pozdrav vytvára atmosféru úcty a srdečnosti, v ktorej sa medziľudský vzťah opiera o spoločný duchovný základ. Prítomnosť Božieho mena zároveň naznačuje, že kontakt medzi ľuďmi nadobúda širší rozmer presahujúci obyčajnú spoločenskú komunikáciu.

Kvalita medziľudského kontaktu sa verbálne zvyšuje prítomnosťou Boha: *No a teraz buďte zdravý, otec, a dobre sa majte,*“ odberali sa synovia. „*Chodte zdraví, z Bohom,*“ povie na to starý, „*a za lásku vám ďakujem.*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 30). Rozlúčka spojená s Bohom vyjadruje viac než obyčajné želanie zdravia či šťastia; obsahuje odovzdanie blízkeho človeka pod vyššiu Božiu ochranu. Vzťah medzi otcom a synmi je navyše

prepojený vďačnosťou a vzájomnou láskou, čím získava hlbší etický rozmer. Božie meno sa stáva prirodzenou súčasťou prejavov blízkosti a spolupatričnosti medzi ľuďmi.

Prítomnosť Boha pretrváva aj po rozlúčke a zostáva súčasťou ďalšieho životného smerovania človeka: „*Majte sa zbohom!*“ *S tým pobral sa v šíry svet.* (Dobšinský, 1883, Múdry Maľko a blázni, s. 3). Výraz „zbohom“ zachováva predstavu, že človek ani po odchode nezostáva sám, ale pokračuje na svojej ceste v Božej prítomnosti. Rozlúčenie tak nenaznačuje úplné prerušenie vzťahu, ale skôr želanie ochrany a priazne na ďalšej životnej púti. Každodenné jazykové spojenia odhaľujú, že Boh bol prirodzenou súčasťou sociálnych väzieb a sprevádzal človeka pri stretnutiach i odchodoch.

c) Nemenej významným sociálnym príznakom konceptu je jeho prítomnosť v prosbe chudobného alebo ináč sociálne znevýhodneného človeka: *V tejto slote pritríeskal sa do paláca jeden žobrák a prosil sa veľmi, aby mu, pre Boha, dali prenocovať, trebárs len v kúte pod metlou* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vľkolák, s. 203). Spojenie „pre Boha“ posilňuje naliehavosť prosby a odhaľuje situáciu človeka odkázaného na milosrdenstvo druhých. Žobrák nevystupuje iba vo vlastnom mene, ale obracia sa na hodnoty presahujúce bežné sociálne vzťahy, čím sa jeho žiadosť dostáva do morálneho a duchovného rámca. Prosba o miesto „len v kúte pod metlou“ zároveň zvýrazňuje pokoru a krajnú núdzu človeka zbaveného istôt a dôstojného zázemia.

Podobné využitie Božieho mena sa objavuje aj v situácii fyzického ohrozenia a bezmocnosti: *Un zaš cigaňil ďalej: „Vtedi išli kolo mňa trojmi biroši na štiroch voloch. Pre Boha*

som jich pital, budzce take dobre, vicaňnice me z tej žemi. (Czambel, 1906, § 144 [neskôr Najväčšie cigánstvo], s. 273). Prosba o vytiahnutie zo zeme vyjadruje krajnú odkázanosť človeka na pomoc druhých, keď vlastnými silami už nedokáže zmeniť svoju situáciu. Privolanie Boha tu plní funkciu posilnenia ľudskej solidarity a apeluje na súcit i mravnú povinnosť pomôcť človeku v núdzi. Božie meno sa stáva sprostredkujúcim prvkom medzi utrpením jednotlivca a zodpovednosťou spoločenstva.

Rovnako naliehavo zaznieva prosba človeka ohrozeného smädom: *Ešte zďaleka volať, aby sa mu preboha dali napiť, lebo že už ďalej od smädu nevládze* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna, alebo slncová panička, s. 191). V stave telesného vyčerpania a blížiaceho sa kolapsu nadobúda slovo „preboha“ podobu posledného zúfaleho zvolania. Prosba o vodu tu presahuje rovinu obyčajnej potreby a stáva sa skúškou ľudskej citlivosti a ochoty pomôcť. V popredí stojí predstava, že súcit s trpiacim človekom patrí k základným hodnotám ľudského spolužitia.

Božie meno sa však objavuje aj v odlišnom spoločenskom postavení človeka: *Kráľova dcéra sama príbehla k nemu, aby jej, pre Boha, ešte aj tie husličky dal, že sa jej voľač stane, ak jich mať nebude* (Dobšinský, 1880, Zakliaty zámok, s. 76). Spojenie „pre Boha“ tu už nesúvisí s existenčnou núdzou, ale s intenzitou osobnej túžby a citového prežívania. Používanie rovnakého jazykového prostriedku v prostredí chudoby i kráľovského sveta naznačuje, že Božie meno prenikalo všetkými spoločenskými vrstvami. Nezávisle od spoločenského postavenia človek prostredníctvom odkazu

na Boha posilňoval význam svojej prosby a zdôrazňoval jej naliehavosť.

Kognitívnym základom sociálneho aspektu je Boh ako súčasť každodenného života a sociálneho poriadku. Jeho prítomnosť v sociálnych interakciách, medziľudských vzťahoch a hierarchii je kľúčová.

Existenčný aspekt (6,90%) zvyrazňuje v koncepte BOHA tie znaky, ktoré súvisia s ľudským životom v kontraste so smrťou alebo so život ohrozujúcimi situáciami. Ukazuje sa v niekoľkých sémantických rysoch: a) BOH v situáciách zúfalstva a beznádeje, b) Božia vôľa nad životom a smrťou, c) vyrovnanie sa s Božou vôľou.

a) Boh je jediná istota v beznádejných životných situáciách či v zúfalstve, ohrození, keď sa človek obracal k Bohu s invokáciami typu „Ach Bože mouj/môj, Bože!“. Napríklad vzdychy princa, ktorý prežíva trápenie pri hľadaní svojej nevesty: Ach Bože muoj, Bože! len či ťa ja dakedi najďem!“ vzdíchnou si takí utrápení z hlboka, a hodíu sa pod širokú lipu do chládku (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 38). Opakované vzývanie Boha zosilňuje citové vypätie a vyjadruje stav človeka, ktorý už nenachádza oporu vo vlastných silách. Boh sa objavuje ako posledný bod nádeje uprostred bolesti, neistoty a osamelosti.

Rovnaké obracanie sa k Bohu zaznieva aj v existenčných situáciách, do ktorých sa dostávajú personifikované zvieracie postavy: A čože si ja už teraz počnem? Život ma už domrzl,

umrieť by sa mi ešte nechcelo! Bože, Bože, kade že sa dám? (Dobšinský, 1883, O vlku, čo si dal šiť boty, s. 18). Dvojnásobné oslovenie Boha odhaľuje zúfalstvo a stratu životnej istoty v okamihu, keď človek alebo rozprávková postava nevidí východisko zo svojej situácie. Hľadanie pomoci smeruje k Bohu ako k jedinej stálej opore v čase vnútorného nepokoja.

V životne hraničných okolnostiach spojených s ľútosťou je Boh pre človeka jedinou nádejou: Ďurko sa pustiu do plaču. „Bože môj, Bože môj, veď ja to dobre viem, že prídem o hlavu (Polívka, 1924, [neskôr O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú], s. 66). Plač a opakované vzývanie Boha zdôrazňujú vedomie blížiaceho sa nešťastia a vlastnej bezmocnosti. V hraničných situáciách sa Boh stáva posledným adresátom nádeje, ku ktorému sa človek obracia aj vtedy, keď už nevidí možnosť záchrany.

b) Koncept BOHA je spojený s otázkou života a smrti, pretože len Božia vôľa rozhoduje o tom, či človek žije alebo zomrie: Jaj veru ostare! Čože robiť, keď má pán Boh nechce k sebe povolať? (Chrastek, 1870, Nebeská sláva, s. 80). Smrť sa tu nechápe ako náhodný alebo výlučne biologický jav, ale ako udalosť podliehajúca Božiemu rozhodnutiu. Spojenie „povolať k sebe“ zmierňuje jej definitívnosť a predstavuje ju ako prechod do priestoru Božej blízkosti.

Podobné chápanie sa objavuje aj v spojení Keď konečne zaľúbilo sa Pánu Bohu povolať ho k sebe ... (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 34). Rozhodnutie o konci ľudského života je pripisované Božej vôli, ktorá stojí nad ľudskými plánmi a časom. Pozemská existencia tak nadobúda charakter

dočasnosti, zatiaľ čo Boh vystupuje ako ten, kto určuje začiatok i završenie ľudského údely.

c) Božia vôľa je vo vedomí človeka najvyššou inštanciou, s ktorou je nútený sa chtiac-nechtiac vyrovnaf: Poručena Bohu! už ak bude, tak bude. (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 50). Spojenie odovzdania sa Bohu spolu s prijatím neistého výsledku vyjadruje rezignáciu i dôveru zároveň. Človek si uvedomuje hranice vlastných možností a prijíma, že konečné usporiadanie udalostí nezávisí výlučne od jeho vôle. V popredí stojí presvedčenie, že aj neznámy alebo nepriaznivý osud má svoje miesto v poriadku, ktorý presahuje ľudské rozhodovanie.

Z existenčného hľadiska je Boh predovšetkým istotou v beznádejných životných situáciách, pretože práve on rozhoduje o živote a smrti.

Psychologický aspekt (4,93%) poukazuje na to, že BOH je adresátom vzdychov a nárekov, ale aj ako ten, ktorý poskytuje človeku emocionálnu úľavu či útechu. Fráza „chvála Bohu“ vyjadruje spokojnosť a vďačnosť; je súčasťou jeho psychických stavov. Zo psychologického hľadiska je BOH sémantický štruktúrovaný s týmito príznakmi: a) Boh je útecha, b) pokoj a spokojnosť s Bohom, c) Boh v prekvapení a údive, d) Boh v citových výlevoch.

a) BOH je útechou, ktorá kompenzuje psychickú záťaž: *„Dieuka mojáj, krásna ľibá, čo sa ťi snívalo?“ Oná si zdejchla*

k pánu Bohu a zavolala: „Ej, Bože môj, Bože môj, čo sa mne snívalo? (Polívka, 1927, [neskôr Zlatá dievka z vajca], s. 218). Povzdych smerujúci k Bohu vyjadruje spontánnu potrebu nájsť oporu v okamihu vnútorného nepokoja a zneistenia. Opakované oslovenie Boha zosilňuje citové prežívanie a naznačuje, že človek sa v stave psychickej tiesne obracia k vyššej moci ako k zdroju upokojenia a istoty. Boh vstupuje do najintímnejších vrstiev ľudského prežívania a stáva sa adresátom obáv, ktoré človek nedokáže niesť sám. Takéto psychické reakcie prežívali nielen ženy, ale aj muži: „Ach,“ zavzdychlo sa dobrému Jankovi ... (Dobšinský, 1883, Statočný valach, s. 45). Povzdych predstavuje prirodzenú reakciu človeka na psychické vypätie, sklamanie alebo vnútornú bolesť. Aj keď Božie meno nie je vyslovené priamo, podobné citové prejavy sa v ľudovom prostredí často spájali s tichým obracaním sa k Bohu a s hľadaním útechy v jeho blízkosti. Vnútorné utrpenie tak nadobúda duchovný rozmer, v ktorom človek nachádza oporu presahujúcu hranice vlastných síl.

b) S Bohom sa prežíva spokojnosť, pokoj, dobrý pocit v duši: vy ste už, chvála Bohu! v tom veku (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 60); ty si už, chvála Bohu, šuhaj na miesto (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 78). Spojenie „chvála Bohu“ vyjadruje úľavu a spokojnosť nad priaznivým vývojom situácie alebo nad dosiahnutím želaného stavu. Dobré životné okolnosti sa nechápu ako samozrejmosť, ale ako súčasť poriadku, v ktorom človek rozpoznáva Božiu priazeň a ochranu. Pocit pokoja tak nevychádza iba z naplnenia ľudských očakávaní, ale aj z vedomia, že život sa ubera správny smerom. Na podobné

prežívanie nadväzuje aj pocit vďačnosti, ktorý vzniká v prostredí vzájomnej priazne a požehnania: Pán Boh daj šťastia, Janko! Akože sa máš?“ „Pán Boh daj, Pán Boh daj! Ta – ďakujem pekne – vitajte! (Dobšinský, 1883, Statočný valach, s. 38). Želanie Božieho šťastia pri stretnutí vytvára atmosféru srdečnosti a vzájomného dobra. Vďačnosť sa prirodzene spája s vedomím prijatého daru a s presvedčením, že priaznivé životné okolnosti majú hlbší zdroj než iba ľudské pričinenie. Božie meno sa tak stáva súčasťou pozitívneho citového prežívania i prejavov medziludskej blízkosti.

c) Boh sa objavuje v pocitoch údivu a prekvapenia: I vybral sa spravodlivý kňaz ku starému hriešnikovi. Milý, mocný Bože! Kohože on tu videl? Svojho staršieho brata, čo mu bol dakedy oči vyklal! (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 39). Zvolanie spájajúce Božie meno s prívlastkom mocný zosilňuje intenzitu nečakaného zážitku a citového otrasu. Boh sa objavuje ako najvyšší referenčný bod v okamihu, keď človek čelí udalosti presahujúcej jeho očakávania a bežné chápanie.

Podobne sa Božie meno objavuje aj v situáciách naplnených nepokojom, neistotou a vnútorným zneistením: Oná si zdejchla k pánu Bohu a zavolala: „Ej, Bože môj, Bože môj, čo sa mne snívalo? (Polívka, 1927, [neskôr Zlatá dievka z vajca], s. 218). Opakované oslovenie Boha vyjadruje silné citové rozpoloženie sprevádzané obavou z neznámeho alebo z predtuchy nešťastia. V okamihu strachu sa Boh stáva adresátom spontánnej reakcie človeka, ktorý v ňom hľadá upokojenie a pocit bezpečia.

d) Boh je komplementárnou súčasťou citových výlevov: Milý, mocný Bože! Kohože on tu videl? (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 40); tu plakal jako decko, volal Boha na pomoc! (Chrástek, 1870, Knežna Juliana, s. 69). Božie meno vstupuje do situácií silného citového vypätia, v ktorých človek spontánne reaguje na prekvapenie, bolesť alebo vnútorný otras. Oslovenie Boha zosilňuje intenzitu prežívania a zároveň umožňuje človeku preniesť časť svojho psychického bremena mimo vlastného vnútra. Údiv, plač i volanie o pomoc odhaľujú, že Boh nepatrí iba do sféry náboženských úkonov, ale preniká aj do bezprostredných emocionálnych reakcií človeka. V okamihoch, keď citové prežívanie prekračuje hranice bežného vyjadrovania, sa Boh stáva prirodzeným adresátom radosti, strachu, bolesti i zúfalstva. Takéto jazykové prejavy naznačujú blízkosť Boha v každodennom živote a jeho prítomnosť v najhlbších vrstvách ľudského prežívania.

Psychologický aspekt zvyrazňuje v koncepte Boha jeho rolu v psychickej záťaži človeka, keď prináša pokoj. Rovnako sa stáva súčasťou citových výlevov.

Etický aspekt (3,45%) sa v obraze BOHA sémanticky štruktúruje pomocou morálnych kritérií, ktoré sú zachytené v týchto znakoch: a) Boh ako meradlo dobra a zla, b) Božia odmena za dobré skutky, c) láska k Bohu a zbožnosť, d) hriech a pokánie.

a) BOH ako meradlo dobra a zla trestá pýchu, ako je to v príklade oslepnutého kráľa, ktorý sa chcel rovnať Bohu

v rozprávke Cesta k slncu: *Preto si oslepnul, že si zpyšnel a chcel si rovnať sa Bohu.....* (Dobšinský, 1880, Cesta k slncu, s. 11). Tento trest pomíne až vtedy, keď hriešnik urobí nápravu svojho správania: *Ak ponížiš sa pred Bohom do prachu a dáš ztroskotať toto sklenné nebo, hneď vyjasní sa svet pred tebou a budeš vidieť ako predošle* (Dobšinský, 1880, Cesta k slncu, s. 11).

b) BOH dáva odmenu za dobré skutky a morálne korektné správanie, ako je to v rozprávaní Dvaja roľníci od F. Šujanského: *Začínaja siať, rozhodil človek za hrst' na kríž v mene Otca i Syna i Ducha svätého, posial, pobránil a tak Bohu, jako sa vpraví, do rukú odovzdal... Ale to Božie slniečko milo hľadelo dolu, ono vzalo na svoje lúče tie vzdychy a nieslo ich pred Otca nebeského a ten vetrík šepotal, že on priveje brata dáždika na, pomoc, i vyslyšal Otec nebeský, a s tými vzdychami a s tými slzami ronenými spúšťalo sa na zem Božie požehnanie. .. Dobré je vraj s Bohom kupčiť, hovoria roľníci, tomu prvšiemu podobní.* (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 12). Odmenou môže byť tiež aj pekný fyzický vzhľad: *Pán Boh či darovau peknotu, eš si dobre chudobnym ľudom robiu* (Polívka, 1930, Čertov sluha, s. 125).

c) V slovenskej ľudovej tradícii sa pozitívne hodnotila zbožnosť a zbožné správanie ľudí. Napríklad z dvoch princov (bratov) si princezná vyberie toho „bohabornejšieho“ (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 56). V inej rozprávke sa bratia hádajú, či je pravda na svete. V tejto morálnej debata sa mladší brat stavia na stranu existencie pravdy a starší brat hovorí, že

pravda už neexistuje. Pomocou zlých síl vyhráva spor starší brat, ktorý takto olúpi mladšieho brata o dedičstvo a nakoniec i o zrak. Keď mladší brat znovu získa zrak, žije pobožne a stane sa kňazom: *Bol on už teda tým kňazom – slávnym a rozhláseným po celej krajine i pre svoju múdrosť i pre svoju pobožnosť. Kdelen aký hriešnik, každý k nemu chodil na zpo-ved'; kde len aký chudobný človek, každý poberal sa k nemu, keď mu bolo tesno, o pomoc a poradu.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 39). Tiež ukrivdená Hanička zažila zázrak uzdravenia jej rúk, ktoré jej odťal otec, potom žila so svojím dieťaťom sama a „pobožne“ (Czambel, 1906, § 143 [ne-skôr Hanička bez rúk], s. 266 – 271).

d) Boh požaduje pokánie, aby sa hriech odčiniť: *I chodil on oplakávať svoje hriechy každý od Boha den k deviatim hrobom svojich manželiek, na ktorých ustavične deväť stolistových ruží kvitlo* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodzená, s. 27).

Z etického aspektu je Boh jediným garantom pravdy a morálneho správania. Má úlohu sudcu ľudských myšlienok, je meradlom dobra a zla, trestá pýchu, odmeňuje dobré skutky a zbožnosť, no tiež požaduje pokánie za hriech.

Kultúrny aspekt (1,48%) sa prejavuje v špecifickom kóde typických ustálených výrazov typu „bohvie“, „nedajbože/nedaj Bože“, ktoré sú bežnou súčasťou slovenskej slovnej zásoby. Viacnásobne uvedené pozdravy – *Pán Boh daj štestia*

(Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada s. 13), *Božedaj štestia* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá, s. 19), *Pán Boh pomáhaj* (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 12), rozlúčkové formuly *chod' s pánom Bohom* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 39) či formulácie vďačnosti *Chvala Bohu* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 29); *Pan Boh uslyš!* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 72) – sú verbálne rituály, ktoré znižujú kognitívnu záťaž v sociálnych interakciách, posilňujú sociálnu súdržnosť a signalizujú príslušnosť ku kultúrnej komunite. Pôvodný náboženský význam sa časom oslabil a slová nadobudli skôr sociálno-pragmatickú funkciu. Nájdeme ich niekoľkonásobne v prísloviach, no najmä v rečových klišé *bohvie*, *Boh vie ako*, *nedaj Bože*, *nedajbože*, *preboha*, *Daj ti mi Bože!* (napríklad: Dobšinský, 1883, Statočný valach, s. 37 – 46). Mnohé patria do ľudovej slovnej zásoby, napríklad „pánbohovia“ (Dobšinský, 1883, Múdry Maľko a blázni, s. 8), „bysťubohu“ (Šujanský, 1893, Vlk a líška, s. 19), „Bohdaj“ (viaceré výskyty). Boh je v tomto aspekte hodnotený ako súčasť verbálnych rituálov a rečových klišé.

Ďalšie aspekty (**miestny, historický a legislatívny aspekt**) majú minimálne zastúpenie (0,48%), čo poukazuje na to, že v ľudových rozprávkach a rozprávaniach je koncept BOH primárne nábožensko-etická kategória. V rámci historického aspektu bol nájdený iba sémantický príznak dávnovekosti pohanských (starých) bohov, keď ešte nešlo o kresťanského

Boha: *Za dávnych časov, za starých Bohov* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 18). Z hľadiska lokalizácie tejto hodnoty znamená tendenciu k metaforizácii, ktorou sa vyjadruje nemožnosť orientácie v priestore: *Vedel, že je noc, lebo svrčky svrčkali okolo neho; ale nevedel, kde je, či je ozaj dakde medzi ľuďmi a či Pánu Bohu za chrbátom* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 33); *Hrkotom šable splašenie, schitili sa na krídla, a leťeli vo víchor po nad visokje stromi, sam pán Boh vje kde*. (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 38). Napokon legislatívny aspekt je spojený s Božími zákonmi a spravodlivosťou, ktoré sú vykonávané prostredníctvom morálne spoľahlivého človeka: *Planí ľudia báli sa aj jeho mena a dobrí spomínali ho zakaždým a nedajbože prestúpiť jeho porady a naučenia; bo on nikdy ništ takého nepovedal, ani ništ takého neurobil, čo by nebolo bývalo po pravde a spravodlivosti* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 39).

Záver

BOH je tradičná hodnota výrazne prítomná v neveršovaných (prozaických) žánrových útvaroch ľudovej slovesnosti, kde je bohato sémanticky štruktúrovaná prostredníctvom znakov usporiadaných zostupne podľa ich frekvenčného zastúpenia. Na základe špecifickej konfigurácie aspektov s rôznou mierou ustálenosti jednotlivých vlastností (od centrálnych po periférne aspekty a vlastnosti) rekonštuujeme tradičný jazykový obraz BOHA prítomný v ľudovej próze. Boh je tu vnímaný z deviatich aspektov, čo je prejavom jeho výraznej významovej komplexnosti a dôležitého postavenia v ľudovom obraze sveta. Boh je predovšetkým náboženská hodnota, ktorá však zasahuje do viacerých rovín ľudskej existencie: existenciálnej, sociálnej, psychologickkej, etickej, kultúrnej, ba i legislatívnej. Je prítomný v každodennom živote človeka, v medziľudských vzťahoch, v emocionálnom prežívaní, v situáciách ohrozenia, v otázkach života i smrti, no aj v chápaní poriadku sveta. Takáto mnohorozmernosť naznačuje, že koncept BOHA neplnil v ľudovom prostredí iba funkciu predmetu viery, ale predstavoval základný interpretačný rámec, prostredníctvom ktorého človek vysvetľoval svet i vlastnú životnú skúsenosť. BOH sa v naratívnom folklórnom diskurze nevníma z hľadiska fyzického, biologického, ideologického, národného, estetického či vojenského.

DOM

Koncept DOM má v slovenských ľudových rozprávaniach, no najmä folklórnych rozprávkach významné miesto, pretože DOM bol pre ľudového človeka stredom sveta. Ľudový tvorca ho v týchto naratívoch zachytáva z viacerých hľadísk (aspektov), ktoré reflektujú symbiózu antropologických, sociálnych a kultúrnych funkcií tohto konceptu. Na základe excerpcie 160 textových fragmentov¹⁵ sa DOM vníma ako hodnota, ktorá predstavuje stabilizačné centrum života, orientačný bod, ale aj bod návratu človeka viazaný na miesto jeho existencie. Dominantné zastúpenie vo vnímaní domu má miestny aspekt (48 textových fragmentov), no významné je aj hľadisko fyzické (22 textových fragmentov), sociálne (22 textových fragmentov) a psychologické (20 textových fragmentov). Dom je aj kultúrna hodnota (16 textových fragmentov), ale tiež dôležitá za hľadiska existencie človeka (13 textových fragmentov). Čiastočne je dom zachytený s biologickými (6 textových fragmentov) a náboženskými (5 textových fragmentov) sémantickými príznakmi. Periférne zastúpenie má aspekt

¹⁵ Z celkového počtu textových fragmentov až 112 fragmentov bolo multifunkčných, teda plnilo súčasne viacero funkcií. Len 48 textových fragmentov bolo monofunkčných. Z tohto dôvodu bolo potrebné zaradiť každý fragment do primárneho aspektu – toho, ktorý v danom fragmente dominuje.

etický, legislatívny, vojenský, ideologický a historický (spolu 30 textových fragmentov).

Miestny aspekt (30%) je najfrekvencovanejší a vo vnímaní domu má dominantné postavenie. DOM tu nie je primárne vnímaný ako stavba, ani ako sociálny priestor, ale ako priestorový cieľ, ku ktorému sa smeruje, od ktorého sa odchádza a ku ktorému sa vracia. Dominantným jazykovým signálom tohto aspektu je sloveso pohybu v spojení s adverbium miesta: ísť domov, vrátiť sa domov, prísť domov, ponáhľať sa domov, vypraviť domov. DOM je tu sémanticky najbližší pojmom cieľ, destinácia, východisko. Návrat domov má vždy hodnotovú záťaž – je buď šťastný (odmena, svadba, víťazstvo), alebo smutný (porážka, hanba, strata). V tomto aspekte má DOM dva základné sémantické príznaky, a to a) DOM ako cieľ pohybu a b) DOM ako smer pohybu, priestorový orientačný bod.

a) Dom ako cieľ pohybu je zviazaný s návratom domov, ktorý môže mať viac podôb: podobu prostej naratívnej informácie, návrat s emocionálnym nábojom radosti a naplnenia, návrat v smútku alebo po porážke, návrat ako výsledok splnenej povinnosti alebo úlohy, návrat s axiologickým nábojom duchovnej obnovy, naliehavý a náhlivý návrat domov a návrat domov ako návrat k pokoju.

Najjednoduchšiu podobu návratu domov nachádzame vo fragmentoch, kde je pohyb smerom domov iba komentovaný ako holý fakt *Mladší brat sa vracal domov a prišiel na krížne*

cesty (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 9). Krížna cesta – jeden z najarchaickejších toposov ľudovej slovesnosti – sa tu objavuje práve v momente návratu, čo naznačuje, že ani cesta domov nie je v rozprávkovom svete jednoznačná: je to pohyb s cieľom, avšak s otvorenými možnosťami. Podobne neutrálne je konštatovanie: *A on ju tam nechal a sám odišiel domov* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 14). Domov je tu miestom, ku ktorému sa vracia ten, kto vykonal, čo vykonal; je to priestor, ktorý čaká, prijíma, absorbuje konanie i jeho dôsledky.

Kým v uvedených príkladoch je pohyb domov prostou naratívnu informáciou, inde nesie výrazný emocionálny náboj. Domov je tu cieľom, ku ktorému sa nesie dobrá správa, ku ktorému smeruje odmena za vykonanú cestu. Podobne šťastný je návrat princa: *Ako mu prikázal, tak sa stalo a princ sa vrátil veľmi vytešený domov* (Škultéty – Dobšinský, 1959, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 193). Radosť tu nie je len sprievodným javom návratu, ale je jeho zmyslom a naplnením. Triumfálny charakter návratu potvrdzuje aj opis spoločného príchodu hrdinov: *Tak prišli domov. Starý kráľ syna s veľkou radosťou si uvítal, aj macocha sa veselá a vďačná ukazovala, aj celô mesto sa radovalo*. (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 196). Domov sa tu rozširuje zo súkromného priestoru na priestor kolektívnej radosti – celé mesto participuje na návrate hrdinu, čo domu prepožičiava takmer rituálny, slávnostný charakter.

Ľudové rozprávky zachytávajú aj návrat ako výsledok splnenej povinnosti alebo úlohy. Domov je tu cieľom pracovného

cyklu; odchod a návrat členia každodenný čas. Takúto funkciu má aj návrat otca s peniazmi: *Milý otec ide s dukátmi domov.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 16) – dom je miestom, kam sa prináša výsledok vonkajšej aktivity.

Mimoriadne výraznou kategóriou je návrat domov s axiologickým nábojom duchovnej obnovy, keď poďakovanie pred návratom nadobúda spirituálny rozmer: *Tu potom kľaknul na kolená; poďakoval sa Pánu Bohu... stúpaj hodnými krokami domov, kde ho vyhladnuté deti plačom a radosťou uvítaly.* (Chrátsek, 1870, Sirôtky, s. 63). Vďačnosť Bohu predchádza návrat domov, ktorý sa tak stáva posvätným momentom; uvítanie hladných detí má evanjeliový tón.

Pôvodné vydanie slovenských ľudových rozprávok Janka Francisciho prináša dva osobitné príklady. Prvý zachytáva dobrovoľné vzdanie sa moci v prospech návratu k pokoju: *Ti si kráľom, panuj nad celím kráľovstvom: a ja sa vrátim do mojho osamotňelého domčeku na pokoj!* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 36). Domov je tu vyšším cieľom než kráľovstvo; osamotený domček ako cieľ dobrovoľného návratu dostáva hodnotu, ktorá prevyšuje moc a slávu. Druhý príklad je výnimočný intenzitou prežíanej radosti: *I zabrau sa naraduvaní domou. Aňi ňejdou, aňi ňepiu, aňi ňevideu, aňi nepočuu, a to od samej radosti.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 47). Návrat domov v radosti tu dosahuje až extázovú podobu; postava je neschopná biologických funkcií, pohltená jediným cieľom a pocitom. Takáto hyperbolická radosť z návratu je v celom korpuse ojedinelá a dosvedčuje, akú existenčnú váhu môže domov nadobudnúť.

b) Druhý miestny príznak – dom ako priestorový orientačný bod a smer pohybu – zachytáva odlišnú, no rovnako základnú funkciu: dom tu nefiguruje ako miesto, do ktorého sa prichádza po dlhej ceste, ale ako pevný bod v priestore, voči ktorému sa definuje človek, smer jeho pohybu a vzdialenosť, ktorú prekonáva. Dom je v tejto funkcii meradlom, referenciou, orientačným systémom tradičného sveta. Vo folklórnej próze má tento sémantický príznak domu ako bodu v priestore niekoľko modalít: meria sa od neho vzdialenosť; odvíja sa od neho pohyb iných postáv alebo predmetov, chýba, je hlboko (podvedome) zakódovaným cieľom, bojí sa k nemu niekto priblížiť, je časovo i priestorovo presne určeným cieľom.

Najčistejší výraz tejto funkcie ponúkajú textové fragmenty, v ktorých dom určuje priestorovú vzdialenosť a viditeľnosť: *Ešte len zdaleka išiel, už ho doma sučka zazrela.* (Škultéty – Dobšinský, Loktibrada, 1858, s. 16). Dom je tu bodom, od ktorého sa meria vzdialenosť vracajúcej sa postavy; nie postava vidí dom, ale dom, resp. jeho živý strážca, vidí prichádzajúceho. Podobne presná je priestorová lokalizácia v príbehu o Ružovej Aničke: *Hiba sa pred otcovým domom zastaviu.* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Anička, s. 105). Zastavenie pred domom je gestom prahu, momentom, keď sa pohyb definitívne zastaví a začína sa nová situácia. Dom je tu presnou súradnicou v priestore príbehu.

Osobitnou podobou tohto príznaku je dom ako bod, od ktorého sa odvíja pohyb iných ľudí alebo predmetov: ... *vlci sa prestali ruvať a ako psi šli ticho za bratmi, až ich pekne-krásne ku samému domu sprevodili.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 2). Dom je cieľom sprievodu, avšak

perspektíva textu zdôrazňuje pohyb smerom k domu zvonku; dom je videný ako bod, ku ktorému sa sprevádza, nie ako priestor, do ktorého sa vstupuje. Sprevádzanie až „ku samému domu“ naznačuje, že dom má viditeľnú, zreteľnú hranicu v krajine. Inak funguje dom ako orientačný bod v rozprávke Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodená: *Poslovía sa rozbehli na všetky štyri strany sveta a milý utrápený otec čakal doma* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá ..., s. 19). Tu je dom statickým centrom, od ktorého sa pohyb realizuje do všetkých svetových strán; dom je nulový bod priestorovej orientácie, pevná os, okolo ktorej sa organizuje pohyb vo svete.

Dom môže byť orientačným bodom aj po smrti: *Mŕtveho kráľa privjazau Veštec o koňa, koňa pošibou, abi si mŕtveho pána domou zaňjesou*. (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 30). Kôň pozná cestu domov aj bez živého jazdca; dom je tu tak hlboko zakódovaným priestorovým cieľom, že ho pozná aj zviera. Smer domov je inštinktívny, podvedomý, takmer prírodný.

Inokedy sa stáva dom bodom, ku ktorému sa postava bojí priblížiť: *Okúňal sa aj domov ísť; iba tak poza ploty sa priplietol*. (Chrástek, 1870, Popelvár špatná tvár, s. 52). Pohyb poza ploty, nie priamo ku dverám, odhaľuje, že priestorová blízkosť domu nie je totožná s psychologickou dostupnosťou; dom je viditeľný, no ťažko dosiahnuteľný. Dom môže mať aj sociálne konotácie, ako dom bohatých, chudobných a pod.: *Ide, ide po prašnivej ceste... stretne dakoľko chudobných ľudí, čo práve vtedy vracali sa z panského domov*. (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 63).

Sémantický príznak domu ako priestorového orientačného bodu a smeru pohybu tak odhaľuje, že dom v slovenských ľudových rozprávkach nie je pasívnym pozadím deja, ale aktívnym priestorovým princípom – meradlom vzdialenosti, zdrojom smeru, počiatkom i cieľom pohybu, fixným bodom v pohyblivom svete rozprávkových príbehov. Od domu sa meria vzdialenosť, ako aj odvíja pohyb iných postáv alebo predmetov.

Fyzický aspekt (13,75 %) zachytáva dom ako hmotnú, zmyslovo vnímateľnú entitu, stavbu z konkrétneho materiálu, určitých rozmerov, umiestnenú v konkrétnom prostredí. Charakteristické je, že dom je najčastejšie označovaný deminutívom „domček“, čo implikuje malý, skromný príbytok, a to najmä v spojení s chudobnými postavami (vdovy, siroty, chudobní rodičia). Oproti tomu bohatí a mocní obyvatelia kráľovských sídiel obývajú zámky a paláce, čo vytvára výraznú sociálnu sémantickú opozíciu. Fyzický aspekt pokrýva jednak exteriér (poloha, materiál, veľkosť: *nevelký domček, malý drevený domček, osamotený domček v hore*), jednak interiér (izba, pec, kút, sklep, dvor, maštál). Špecifickú podkategóriu tvoria fragmenty, kde sa dom objavuje ako prirovnanie, podľa ktorého sa meria veľkosť nadprirodzených bytostí (*volačo také veľké ako dom* – mravec, včela), čo dosvedčuje, že dom funguje v ľudovej slovesnosti ako meradlo každo- dennej ľudskej skúsenosti so svetom. V rámci fyzického aspektu má DOM dva základné sémantické príznaky: a) DOM

ako materiálna/stavebná charakteristika domu a b) DOM ako priestor interiéru.

a) Fyzický aspekt domu – jeho materiálna podoba, stavebná charakteristika a umiestnenie v krajine – tvorí v slovenských ľudových rozprávkach základnú vrstvu sémantického poľa konceptu DOM. Dom nie je v týchto textoch abstrakciou ani symbolom bez telesnosti: je to konkrétna stavba z konkrétneho materiálu, stojaca na konkrétnom mieste, obývaná konkrétnymi ľuďmi. Práve táto materiálna zakotvenosť domu vytvára podmienky pre všetky ostatné – sociálne, psychologické, existenčné – funkcie, ktoré dom plní. Materiálna podoba domu má v ľudových rozprávaniach niekoľko spôsobov vyjadrenia, ktoré zdôrazňujú: materiál domu, vznik domu, umiestnenie v krajine, dedine s jej sociálnou stratifikáciou, mieru veľkosti.

Najpríznačnejším jazykovým signálom fyzického aspektu je deminutívum *domček*. Zdrobnenina nie je len štylistickým prostriedkom ľudovej narácie – je nositeľom sémantickej informácie o veľkosti, skromnosti a sociálnom statuse obydli: *V neveľkom domčeku žila si jedna chudobná vdova so dvoma synmi.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 1). Prídavné meno *neveľký* a podstatné meno *domček* sa tu vzájomne posilňujú, pričom fyzická malosť domu priamo korešponduje so sociálnou situáciou jeho obyvateľov.

Materiál domu (drevo) nie je v korpuse samozrejmosťou, ale explicitne zaznamenanou vlastnosťou: *Tak len šli, až pozde na noc prišli ku jednému drevenému domčeku.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá ..., s. 22). Drevený

domček objavený v noci na konci únavnej cesty nesie v sebe celý komplex fyzických vlastností: krehkosť, teplotu, útulnosť i zraniteľnosť drevenej stavby. Drevo ako stavebný materiál je v ľudovej kultúre primárnym materiálom jednoduchého obydlia, a tak jeho explicitné pomenovanie situuje dom jednoznačne do sveta chudoby a každodennosti, nie honosnosti a moci.

Ľudová próza zachytáva aj vznik domu ako fyzický akt stavby: *Otec vzal sekeru na plece, pobral sa aj s dcérou preč a zavedol ju do hory. Tu nazotínal stromov a vystavil jej jeden domček.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 14). Tento fragment je v celom našom korpuse výnimočný tým, že zachytáva dom nie ako hotovú stavbu, ale ako proces: sekeru, zoťaté stromy, stavba. Dom tu vzniká pred očami čitateľa z prírodného materiálu, čo odhaľuje jeho základnú podstatu – dom je spracovaná príroda, kultúrne ovládnutý prírodný priestor. Zároveň je tu dom darom, pretože otec stavia dcére obydlie, aby mala kde bývať; fyzická stavba je gestom starostlivosti aj bolestného odlúčenia.

Charakteristickým rysom fyzického aspektu domu je jeho umiestnenie v krajine a to výlučne na okraji alebo mimo centrálného ľudského obydlia. Osamotenosť domu v krajine zdôrazňujú niektoré záznamy zo zbierky J. Francisci-Rimavského. *V takýchto horách príšjeu král zo svojim vojskom k jednému chudobnjemu samotnjemu domčeku.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 28). Prídavné meno *samotný* nesie v sebe fyzickú izoláciu domu v horskej krajine; paradox kráľa s vojskom prichádzajúceho k chudobnému osamelému domčeku zdôrazňuje kontrast medzi fyzickou

bezvýznamnosťou stavby a jej naratívnu dôležitosťou. Osamotený domček v lesíku je typickým fyzickým typom rozprávkového obydla: malý, izolovaný, obklopený prírodou, nečakaný objav na konci dlhej cesty: *Id'e, id'e veľkimi horami... až na ostatok príď do jednej huorki. V tej huorke bou jeden osamotňilí domček.* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja lavička, s. 118).

Spoločným menovateľom všetkých sledovaných fragmentov je fyzická konkrétnosť domu: je to stavba z dreva, malá, skromná, situovaná na okraji ľudského sveta, viditeľná v krajine, postavitel'ná vlastnými rukami a zároveň dostatočne veľká, aby sa stala mierkou samotného vesmíru fantastických rozprávkových bytostí.

b) Fyzický aspekt domu sa v slovenských ľudových rozprávkach neobmedzuje len na vonkajšiu podobu stavby a jej umiestnenie v krajine. Rovnako dôležitou dimenziou je vnútorný priestor domu – interiér ako miesto, kde sa odohráva každodenný aj výnimočný život postáv, kde sa uchováajú tajomstvá, kde sa stretávajú ľudia aj nadprirodzené bytosti. Sémantický príznak domu ako priestoru interiéru zachytáva dom zvnútra: jeho členenie, jeho funkčné časti, jeho hranice a to, čo sa za nimi deje. Základným priestorovým členením domu je v rozprávkovom svete opozícia vnútri – vonku, pričom prechod cez tento prah má vždy naratívny význam. V rozprávke *Zakliata hora* jediná veta odкрýva celú priestorovú štruktúru tradičného obydla: *Vlkov zatvorili do maštale a oni vošli do izby.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, *Zakliata hora*, s. 2). Maštal je hospodársky priestor pre zvieratá a izba plní výlučne funkciu

obytného priestoru pre ľudí. Rozdelenie je nielen funkčné, ale aj symbolické – vlni, hoci skrotení, patria do maštale; ľudia vstupujú do izby. Interiér domu je teda hierarchický priestor s presne stanovenými hranicami medzi jeho časťami.

Z fyzického aspektu je dom vyrobený z materiálu, je to stavba umiestnená v krajine s jej sociálnou stratifikáciou. Dom má aj určité miery a jeho interiér je ohraničením vlastníctva diferencovaný podľa sociálneho statusu.

Sociálny aspekt (13,75 %) zdôrazňuje dom ako priestor medziľudských vzťahov a spoločenského fungovania. Dom je miesto, kde sa odohrávajú rodinné väzby – spolužitie, konflikty, hierarchia, pohostinnosť. Sociálny aspekt sa prejavuje v troch hlavných rovinách. Prvou je dom ako rodinné sídlo – priestor, kde rodina žije, kde sa rodia deti, kde sa spája manželský pár. Druhou rovinou sú medziľudské konflikty v dome – macochy a pastorkyne, vadenie manželov, vzájomné obviňovanie; dom je tu dejiskom napätia a mocenských bojov v rámci rodiny. Tretou rovinou je pohostinnosť – sociálny rituál prijatia cudzinca do domu, pričom odmietnutie pohostinnosti (nikde ho prijať nechceli) má vždy negatívne morálne konotácie. Sociálny aspekt je neoddeliteľne prepojený s fyzickým aj psychologickým aspektom, čo dokumentuje vysoký počet multifunkčných fragmentov v tejto kategórii. Zo sociálneho hľadiska má DOM tri základné sémantické príznaky: a) dom ako rodinné sídlo, b) dom a medziľudské vzťahy a c) dom a pohostinnosť.

a) Spomedzi všetkých sociálnych funkcií domu je jeho úloha rodinného sídla najpôvodnejšia a najhlbšie zakorenená. Dom nie je v tejto perspektíve len stavbou, ale priestorom, ktorý rodinu definuje, udržiava a symbolicky vyjadruje – miestom, kde sa rodina stretáva, kde rastie, kde prijíma nových členov a kde sa o ich osudoch rozhoduje. Dobré to vidieť na opozícii doma – vonku, ktorá tiež presne vymedzuje rodové a sociálne roly: dom je ženský, ochranný priestor, svet je mužský, dobrodružný: *„Ach obluda, kebi muj muž doma bou, veru bi si sa aj jemu zapáčilo: ale ten nepríde hiba na večer“*. (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 29). Manžel je síce neprítomný, no jeho každodenný večerný návrat domov je istotou, na ktorej stojí rodinný poriadok; dom je miestom jeho pravidelného návratu, osou rodinného času.

b) Dom ako rodinné sídlo nie je vždy priestorom harmónie a pokoja. Práve naopak – jeho uzavretosť a každodenná blízkosť ľudí, ktorí ho obývajú, z neho robí miesto, kde sa medziľudské vzťahy prejavujú v celej svojej zložitosti: v napätí, konflikte, nerovnosti, ale aj v starostlivosti, vernosti a obetavosti. Konflikt v dome môže mať podobu každodenného, chronického napätia medzi manželmi: Že sa potom gazdovstvo pri takom gazdovaní nemohlo vzťahovať... z toho večný hriech v dome býval; žena sa s mužom vadila každý deň. (Šujanský, 1893, Vlk krčmárom, a kačka krčmárkou, s. 19). Slovné spojenie „večný hriech v dome“ povyšuje každodenné manželské vadenie na morálnu kategóriu; dom nie je len sociálnym, ale aj etickým priestorom, ktorého atmosféru určuje kvalita vzťahov v ňom. Explicitné pomenovanie preplnenosti domu

ako zdroja napätia ponúka: *„Ej, ženo! nás je mnoho v dome, kus priveľa“* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 57). Fyzická stiesnenosť domu sa tu priamo premieňa na sociálne napätie; príliš mnoho ľudí pod jednou strechou je zdrojom konfliktov, ktoré si vyžadujú riešenie. Dom je zrkadlom medziludských vzťahov: v jeho stenách sa rovnako zreteľne odrážajú konflikty i harmónia, opustenie i starostlivosť, pýcha i pokora. Kvalita vzťahov určuje kvalitu domu – a naopak.

c) Pohostinnosť – rituál prijatia cudzinca do domu – patrí medzi najstaršie sociálne normy zachytené v ľudovej slovesnosti. Dom je v tomto kontexte nielen súkromným priestorom rodiny, ale aj miestom, kde sa testuje morálna kvalita jeho obyvateľov: otvorenosť alebo uzavretosť voči cudziemu, ochota podeliť sa o strechu, jedlo a teplo. Pohostinnosť je spoločenská norma najmä voči žobrákom, pretože dom musí byť otvorený aj tomu, kto je na spoločenskom dne: *Kráľovná... dala pokoj a žobrák dostal dovolenie prenocovať*. (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vlkolák, s. 204). Hoci odmietnutie žobráka by bolo morálnym zlyhaním, ľudová rozprávka zachytáva situáciu, keď víťazstvo pohostinnosti spôsobilo tragédiu v rodine, pretože prijatý žobrák bol preoblečený vlkodlak, ktorý v noci zabil v dome deti, svoje vnúčatá. To znamená, že pohostinnosť má aj svoju tienistú stránku, keď prijatie neznámeho do domu môže ohrozovať jeho obyvateľov.

Dom v slovenských ľudových rozprávkach je najmä sídlom rodiny (aj v neprítomnosti niektorých jej členov), ale aj sociálnym javiskom, na ktorom sa pohostinnosť, prijatie,

odmietnutie, hierarchia a solidarita prejavujú s plnou silou ľudskej každodennosti.

Psychologický aspekt (12,5 %) odráža emocionálnu a mentálnu dimenziu vzťahu k domu. Dom tu prestáva byť iba miestom a stáva sa vnútorným stavom – pocitom bezpečia, túžbou, steskom, strachom alebo hanbou. Tento aspekt je bohatý a vrstvený. Jeho jadrom je opozícia doma – v cudzine: dom symbolizuje istotu, poriadok, prijatie, kým cudzina je priestorom nebezpečenstva a skúšky. Túžba po domove (zalieťala im pamäť poza široké more) a túžba vrátiť sa patria k najsilnejším psychologickým motívom korpusu. Psychologický aspekt pokrýva aj negatívne emócie spojené s domom – strach pred návratom (hanba, zlý čin), strach z toho, čo doma čaká (nebezpečenstvo, hriech), ako aj pocit cudzosti vlastného domova. Pozoruhodným javom je imaginárny domov – keď sa cudzí priestor vníma ako keby doma („všetko sa mu zdalo akoby doma bol“). Zo psychologického hľadiska sa vo folklórnych naratívach (predovšetkým rozprávkach) vníma DOM v týchto sémantických polohách: a) Dom ako pocit bezpečia, útočisko, b) túžba po domove.

a) Psychologická dimenzia domu sa v slovenských ľudových rozprávaniach prejavuje najintenzívnejšie v príznaku bezpečia a útočiska, kde nadobúda niekoľko významových modulusov: byť doma prináša dobrý pocit (je to prirodzený stav), opustenie domu je hrozba (neprirodzený stav), prázdny dom

nie je bezpečný, je desivý, pocit domova tvoria medziľudské vzťahy, nie miesto, domov pociťovaný ako dar.

Dom nie je len miestom v priestore – je vnútorným stavom, pocitom ochrany, ktorý postava buď má, alebo po ňom túži. Najpriamejší výraz tejto funkcie ponúka materinská prosba: *„Ach, povedá, či vám je nedobre doma, že sa chcete do sveta púšťať?... len vy radšej sedte doma a samú ma nenechajte!“* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 1). Otázka „či vám je nedobre doma“ predpokladá, že doma je vždy dobre; odchod do sveta je vybočením z prirodzeného stavu, ktorým je pobyt v bezpečí domova. Dom je tu synonymom istoty a jeho opustenie je hrozbou – pre synov aj pre matku.

Ďalšou psychologickou kategóriou je imaginárny domov – cudzí priestor prežívaný ako domáci. *Matej so svojou Uliankou dobre privykli v tomto cudzom kraji a boli ako doma, lebo ich poddaní radi mali.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 36). Pocit domova nie je vyvolaný miestom, ale vzťahom: láskou poddaných, vrúcnyh privítaním. Domov je tu predovšetkým emocionálna, nie fyzická kategória. Napokon dom ako darované útočisko zachytáva ukážka: *„No a teraz chod’, povedá, do tejto hory, tam prídeš k jednému domčeku... môžeš tam s tvojimi deťmi bývať“* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vlčkolák, s. 205). Domček v hore je darom bezpečia pre tú, ktorá ho stratila; útočisko sa dá nájsť aj v divočine, ak ho niekto ukáže a ponúkne.

b) Túžba po domove patrí medzi najsilnejšie psychologické znaky slovenských ľudových rozprávání. Domov je v tejto perspektíve nielen miestom, ale aj emocionálnym

magnetom – niečím, čo človeka priťahuje späť aj napriek vzdialenosti, zákazu či nebezpečenstvu. Najintenzívnejšiu podobu tejto túžby zachytáva fragment o Matejovi a Ulianke: *tu i tu im ale zalietala pamäť tam poza široké more a najmä Ulianka žiadala si veľmi vidieť svojich rodičov*. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 36). Pamäť, ktorá „zalietava poza more“, je obrazom nekontrolovateľnej túžby; domov sa pripomína sám od seba, bez vyvolania. Podobná neodolateľná spomienka zasiahne princa: *O jeden čas mu to predsa na um prišlo, že by dobre bolo aj otca vidieť, čo ten doma robí bez neho*. (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 194). Starosť o otca doma je tu emocionálnym impulzom, ktorý naruša spokojný život v cudzine. Túžba po domove je niekedy blokovaná vonkajšou prekážkou: *„Ach, starušká moja dobrá, akože ja pôjdem domov, keď ma otec nechce?“ a Ale tešila sa, že veď nelúči sa na večnosť s dobrou starkou... len či doma otec udobrí sa*. (Dobšinský, 1973, Soľ nad zlato). Nemožnosť návratu nevyhasína túžbu, ale ju prehľbuje; nádej na zmierenie s otcom je tým, čo udržiava Marušku pri živote v cudzom prostredí.

Čakanie doma je zrkadlom túžby tých, čo odišli; domov nie je pasívny, ale aktívne prežíva neprítomnosť svojich. Správy o blížiacom sa návrate a hroziacom nebezpečenstve – *ten princ tú Zlatú pannu Mahulienu dostal a už sa s ňou domov navracuje a ešte len doma najväčšie nebezpečenstvo očakáva* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 195) – ukazujú, že domov je cieľom túžby aj miestom, kde číha osud.

V psychologickom aspekte dom prináša dobrý pocit je to prirodzený stav človeka, preto opustenie domu predstavuje hrozbu. Dom je vnímaný ako dar a túžba po ňom je silná, ba niekedy i nesplniteľná.

Kultúrny aspekt (10,0 %) zachytáva dom ako nositeľa každodennej kultúry, tradícií a zvykov. Zahŕňa širokú škálu kultúrnych praktík: domácu prácu (pradenie, varenie, upratovanie, gazdovanie), remeselnú výrobu (výroba lyžíc a tanierov doma), sviatočné zvyky (návrat žiakov domov na sviatky), svadobné rituály (priviesť nevestu do domu, ísť domov na svadbu) a rytmus každodenného života (kohút ako hodinár domu). Dom v kultúrnom aspekte je miestom reprodukcie tradičného spôsobu života – priestorom, kde sa odovzdávajú zručnosti (pradenie, varenie), kde sa dodržiavajú zvyky a kde platia normy správneho hospodárenia. Kultúrny aspekt úzko súvisí s etickým – pracovitosť ako kultúrna norma je zároveň morálnou hodnotou. Svadobný dom (svadobný dom) predstavuje špecifickú kultúrnu kategóriu – dom ako rituálny priestor prechodu. V tradičnom obraze sveta prezentovanom v prozaických útvaroch (najmä rozprávkach a iných rozprávaniach) sa DOM z kultúrneho hľadiska vníma ako: a) domáca práca a hospodárstvo, b) svadobné zvyky, c) každodenný životný rytmus.

a) Kultúrny aspekt domu sa v slovenských ľudových rozprávkach najkonkrétnejšie prejavuje cez každodennú prácu, ktorá dom udržiava pri živote. Domáca práca nie je v týchto

textoch len praktickou nevyhnutnosťou – je meradlom morálnej kvality ľudí, kritériom ich hodnoty a základom rodinného poriadku. Najvýraznejšiu ilustráciu tohto princípu ponúka príbeh dvoch dievčat, kde kontrast v postoji k práci nadobúda takmer didaktický charakter: *Tá macochina dievka naveky na priadkach len smiech a zhon robila... táto druhá zase vždy ticho sedela, priadla a domov aj po dve, aj po tri plné vretená donášala.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 13). Prinášanie vretien domov je tu konkrétnym, merateľným výsledkom práce; dom je miestom, ku ktorému práca smeruje a kde sa hodnotí. Tichosť pracujúcej dievčiny oproti hlučnosti lenivej nie je len charakterová črta – je kultúrnym kódom správneho správania v dome a okolo neho. Kultúrna norma domácej práce má aj svoju normatívnu silu – odchod z domu za prácou inde sa hodnotí negatívne: *Nuž či ty nemáš doma pri čom robiť, že sa svetom táraš po službách?* (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 4). Rétorika tejto otázky predpokladá, že dom vždy ponúka dostatok práce; ten, kto odchádza slúžiť inam, zanedbáva vlastné hospodárstvo.

b) Svadba patrí v tradičnej kultúre medzi najvýznamnejšie prechody, ktoré určujú nielen osud jednotlivca, ale aj štruktúru rodinného domu. Dom a svadba sú v slovenských ľudových rozprávkach neoddeliteľne prepojené: sobáš znamená zmenu príslušnosti k domu – odchod z jedného a vstup do druhého – a svadobný dom je rituálnym priestorom, v ktorom sa tento prechod uskutočňuje. Dom je prirodzeným miestom svadby; cesta domov a cesta na svadbu sú jedno a to isté. Dom prijíma novú nevestu a svadba sa koná tam,

kde sa patrí – doma. Podobné rozhodnutie, tentoraz výraznejšie motivované osobným citom, zachytáva: *A čím viac divil sa a díval... umienil si, že ju zobudí, domov dovedie a za ženu vezme.* (Dobšinský, 1980, Zlatovláska, s. 13). Priviesť ženu domov je tu synonymom sobáša; dom je priestorom, do ktorého sa nevesta uvádza, a toto uvedenie je samo osebe manželským aktom. Rozhodnutie priviesť ju domov predchádza akýkoľvek formálny obrad.

Svadobný dom má vo folklórnom prozaickom obraze sveste presné miesto v priestore; je to identifikovateľný bod, ku ktorému sa smeruje a pri ktorom sa dávajú inštrukcie. Dom svadby nie je anonymný – je to konkrétny priestor s konkrétnymi pravidlami správania. Svadobný dom je priestor sociálnej hierarchie: *Prijduvši do svadobného domu, zaujali, jako nezvaní hostia, na peci místo.* (Šujanský, 1893, Vlk a líška, s. 18). Pec ako miesto v svadobnom dome nie je náhodná; v tradičnej kultúre má každý priestor domu svoju sociálnu hodnotu a pec je miestom pre tých, ktorí sú na okraji spoločenského poriadku. Nezvaní hostia na peci – to je obraz kultúrne presného zaradenia tých, ktorí do svadobného domu nepatria, no napriek tomu sa v ňom ocitajú.

Dom a svadba tvoria v slovenských ľudových rozprávkach nerozlučný kultúrny komplex: svadba dáva domu nového člena, dom dáva svadbe jej miesto. Svadobný dom je priestorom, kde sa individuálne rozhodnutie stáva kolektívnym aktom, kde sa súkromný cit premieňa na verejný záväzok.

c) Dom v slovenských ľudových rozprávkach nie je len priestorom výnimočných udalostí – sobášov, príchodov

a odchodov, magických premien. Rovnako dôležitou kultúrnou funkciou je jeho úloha organizátora každodenného života: striedanie dňa a noci, práce a odpočinku, odchodov a návratov člení čas človeka a dáva životu v dome jeho pravidelnosť a zmysel. Každodenný život v dome má niekoľko charakteristických znakov: je viazaný na prírodný čas, jeho pravidelný rytmus tvoria odchody a návraty, jeho súčasťou je cyklus sviatkov.

Dom žije podľa prírodného rytmu, ktorý nezávisí od ľudskej vôle. Biologickými hodinami domu je kohút: jeho spev delí noc na úseky a tretí spev je signálom prebúdzania domá-cich: *Prvý raz hlási kohút, je o polnoci!... Na tretí spev kohútí už vstávali domáci.* (Šujanský, 1893, Hvezdár, lekár, hodinár na laziach, s. 23). Výraz domáci – tí, čo patria do domu – odhaľuje, že dom má svojich ľudí, ktorí sa prebúdzajú spolu, podľa toho istého signálu.

V ľudovej próze je kultúrny aspekt domu vnímaný aj cez sviatočný rytmus: *V jednej sviatky, ako zvykli žiaci, prišli aj oni domov: najesť sa dobrých halušiek.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 29). Sviatky sú kultúrne ustanoveným časom návratu; dom na sviatky prijíma tých, čo bežne bývajú inde. Halušky ako konkrétne jedlo nie sú náhodným detailom – sú symbolom domácej pohody a identity, tým, čo sa doma je a čo sa inde nenájde. Návrat domov na sviatky je rituálom obnovy rodinných väzieb, ktorý sa opakuje pravidelne a predvídateľne.

Každodenný rytmus domu teda nie je v rozprávkovom svete samozrejmým pozadím, ale kultúrnou hodnotou. Jeho dodržiavanie signalizuje poriadok a zdravie, jeho narušenie

predznamenáva krízu alebo premenu. Dom žije svojím časom – a postavy žijú podľa neho.

Existenčný aspekt (8,125 %) poukazuje na dom ako priestor, kde buď je, alebo nie je čo jesť, kde sa uchováva alebo stráca majetok, kde prežitie závisí od každodenného hospodárenia. Existenčný aspekt sa pohybuje na osi chudoba – bohatstvo: chudobný domček bez chleba na jednom póle, dom plný bohatstva (nabrali si bohatstva v dome) na druhom. Zvláštne miesto zaujíma motív straty domu – vyhnanie z domu ako najzávažnejší existenčný trest (vypravím ňa z domu), dobrovoľný odchod z domu z existenčnej núdze (nemohla ďalej trpieť ten veľký hriech v dome), ako aj fyzická záhuba domu požiarom (dom aj s celou dedinou v plameni). Dom je v existenčnom aspekte základnou podmienkou ľudskej existencie – bez domu je človek vydaný napospas. V slovenských ľudových rozprávaniach má dva základné sémantické rysy: a) dom a existenčná núdza, b) dom a bohatstvo.

a) Dom v slovenských ľudových rozprávkach nie je vždy priestorom bezpečia a dostatku. V mnohých textoch je práve dom miestom, kde sa existenčná núdza prejavuje najmarkantnejšie a najbolestnejšie – kde chýba chlieb, kde niet čo jesť, kde chudoba doslova obýva priestor spolu s ľuďmi. Najkomplexnejší obraz existenčného pádu zachytáva príbeh Mateja: *Ale onedlho pochovali matku a samotný otec nevládal opatriť hospodu. Najskorej sa musel popredať statoček, zatým*

zemičky a lúčky a napokon domček. A čo ešte bolo najhoršie, neboráčik otec na obe oči zatemnel. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 30). Postupná strata majetku vrcholí stratou domčeka a zdravia; dom je poslednou zastávkou pred úplným pádom. Keď sa stratí aj domček, zostáva len telo a jeho choroba. Najsilnejším obrazom existenčnej krízy je dom plný hladných a nahých detí: *Doma ti dvanásť nahých detí od hladu narieka.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 63).

b) Bohatstvo v dome má v slovenských ľudových rozprávkach vždy konkrétnu, hmatateľnú podobu – nie je to abstraktná hodnota, ale plné truhly, zlato, statok, dostatok jedla. Bohatstvo domu je protiváhou chudobného domu a jeho dosiahnutie je spravidla odmenou za správne konanie alebo prekonanú skúšku. Bohatstvo domu môže byť aj podmienkou jeho prežitia. Keď núdza ohrozuje existenciu rodiny, dom a jeho hospodárstvo sa stávajú jedinou záchranou: *Tu niet inšej rady, vy musíte doma ostať a ulapiť pluh, kosu a cepy.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 29). Zostať doma a pracovať na poli nie je tu voľbou, ale nevyhnutnosťou. Pluh, kosa a cepy sú nástrojmi, ktorými sa dom udrží pri živote; ich uchopenie je aktom zodpovednosti voči domu a rodine. Bohatstvo domu nevzniká samo od seba – je výsledkom práce tých, ktorí zostali.

Existenčný aspekt poukazuje na dom ako majetok, ktorý môže byť plný hladných a nahých detí (obraz chudoby). So zachovaním domu sa spája bohatstvo, ktoré je predpokladom prežitia.

Biologický aspekt (3,75 %) zdôrazňuje dom ako priestor uspokojovania základných biologických potrieb ľudského tela – jedenia, spánku, odpočinku, rodenia a zomierania. Hoci tento aspekt má pomerne nízku primárnu frekvenciu (mnohé biologické fragmenty sú primárne zaradené inam – napr. jedlo pod kultúrny aspekt alebo miestny aspekt), jeho sekundárna prítomnosť je rozsiahla. Dom je miestom, kde sa rodí nový život („prisporil sa synček v dome“), kde sa umiera („tu moje kosti zložím“), kde sa je a spí. Biologický aspekt je v rozprávke väčšinou nenápadný – biologické potreby sa spomínajú akoby mimochodom, dom sa predpokladá ako ich prirodzené miesto. Z biologického aspektu tvoria obraz domu v ľudovej próze tri základné sémantické znaky: a) ako miesto spánku a odpočinku, b) dom a telesné stavy.

a) Spánok a odpočinok patria k základným biologickým potrebám, ktoré dom zabezpečuje. Práve vďaka tejto funkcii je dom nielen priestorom každodennej aktivity, ale aj miestom regenerácie. Táto funkcia domu sa prejavuje v situácii, keď dom poskytuje nocľah cestovateľom, ktorí zabľúdili: *Na druhý večer prišli zase do toho domčeka; vyhovorili sa, že zabľúdili.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vl'kolák, s. 207). Opakovaný príchod do toho istého domčeka pod zámienkou zabľúdenia odhaľuje, že dom je v noci jediným dostupným útočiskom; jeho biologická funkcia nocľahu je tu zároveň zámienkou pre iné, skryté úmysly. Dom, ktorý prijíma unavených cestovateľov,

plní svoju najprvotnejšiu úlohu: dáva telu miesto, kde si môže ľahnúť a zotaviť sa.

b) Dom je v slovenských ľudových rozprávkach nielen priestorom každodenného života, ale aj miestom, kde sa telo rodí, chorľavie a potrebuje starostlivosť. Biologické udalosti – narodenie, choroba, smrť – sa viažu na domáci priestor ako na ich prirodzené miesto. Narodenie nového života v dome je naopak udalosťou obnovy: *O rok na to... prisporil sa jeden synček v dome.* (Škultéty – Dobšínský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 30). „Prisporil sa“ je jemným, eufemistickým výrazom pre príchod dieťaťa; dom prijíma nový život ako prirodzený dôsledok manželského spoluzitia. Rozprávkovou variáciou narodenia človeka je dieťa vyrezané z dreva a prinesené domov: *On takô dieťa vykresau peknuo ako rezbár a donesou žene domou.* (Polívka, 1930, [neskôr O Jankovi Polienkovi], s. 193). Dieťa vyrezané z dreva a prinesené domov je rozprávkovou variáciou témy narodenia; dom je miestom, kam sa dieťa prináša, kde začína svoj život bez ohľadu na to, akým spôsobom prišlo na svet.

Zhrňujúco možno povedať, že z biologického hľadiska je dom miestom spánku a odpočinku, narodenia i smrti človeka.

Náboženský aspekt (3,125 %) je prítomný iba okrajovo. Z tohto hľadiska sa dom spája s nadprirodzeným svetom – či už v rovine ľudovej mágie, démonológie, alebo kresťanskej

religiozity. Dom je v ľudovej slovesnosti priestorom, do ktorého vstupujú, v ňom bývajú alebo z neho odchádzajú šarkany, čarodejníci a iné bytosti. Dom má sakrálné hranice, ktoré je nebezpečné prekračovať bez dodržania správneho rituálu. Kresťanská religiozita sa prejavuje v motíve hriechu v dome („hriech v dome“, „doma ho nečakalo inšie iba hriech“) a v nábožensky podmienenom rytme domáceho života (nedieľa, kostol vs. domáca práca). Dom skrýva tajomstvo, ktoré jeho obyvateľ netuší, a práve toto tajomstvo sa stáva predmetom nadprirodzenej zmluvy a záhadného sľubu: *„Nevešaj sa, kováč, nevešaj! Spomôžem ti v biede... len či mi sľúbiš, o čom došial doma nevieš.“* (Dobšinský, 1880, Zlatovláska, s. 9).

Dom nie je v tradičnej kultúre len svetským priestorom každodennosti – je miestom s presne vymedzeným vzťahom k posvätnému poriadku. Náboženské a rituálne normy určujú, kedy a ako môže jeho obyvateľ dom opustiť, a porušenie týchto noriem má konkrétne, hrozivé následky pre celé spoločenstvo. Zaujímavý obraz rituálnej väzby medzi domom a náboženským poriadkom zachytáva text F. Šujanského: *Prvý, po minútí zvykom uzákoneného času, jej východ z domu do sveta, in sprievode kmotry, je pút do kostola s dieťaťom na náručí... Za nevádzanou, od odkvapu ďalej sa odváživšou, ide vraj nešťastie, v obci oheň, v poli krupobitie.* (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 8). Žena po pôrode je viazaná na dom rituálnym zákazom; jej prvý výstup do sveta musí byť bohoslužobný a sprevádzaný. Dom je tu posvätnou hranicou, ktorú je dovolené prekročiť len v správnom čase, správnym spôsobom a v správnej spoločnosti.

Dom je teda v náboženskom aspekte nielen súkromným priestorom, ale aj miestom s presne vymedzeným vzťahom k posvätnému poriadku.

Etický aspekt (1,875 %) je v rozprávkovom naratíve silno prítomný, avšak väčšinou nie ako primárny. Etické dimenzie domu sa objavujú sekundárne v rámci kultúrnych, sociálnych alebo existenčných fragmentov. Dom ako etický priestor odráža presvedčenie, že domácnosť je morálnym skúšobným kameňom – to, ako človek spravuje dom a správa sa v ňom, vypovedá o jeho charaktere. V dome sa dobro a zlo prejavujú v každodenných rozhodnutiach a ich dôsledkoch.

Dom je priestorom, kde pravda ohrozuje zavedený poriadok: *Ale ho negalibila, len pekne krásne okolo neho: že to veru takto nebude dobre v jejích dome s tou pravdou. a Z reči do reči... potrepali mu v dome na kúsky všetko, čo sa potrepať dalo, obloky, hrnce, misy, taniere, rajnice, krčahy a sklenice.* (Chrátsek, 1870, Pravda, s. 73). Žena odmieta pravdu v dome ako spoločensky nebezpečnú; násilie, ktoré nasleduje – rozbíjanie všetkého v dome – je fyzickým vyjadrením morálneho rozpadu; dom sa doslova rozpadá pod tlakom etického konfliktu.

Legislatívny aspekt (1,25 %) zachytáva dom ako priestor právnej autority a vlastníctva. Privátna autorita je vlastník

domu, ktorý má právo rozhodovať, kto smie v dome zostať a kto musí odísť: *Ja ti takého hniliaka viacej v dome trpieť nebudem. Urob si s ňou, čo chceš, zajtra ráno ti ju vypravím z domu.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 14). Vypraviť z domu je najvyšším trestom v súkromnoprávnej sfére domácnosti. Verejná (kráľovská) autorita je vykonávaná prostredníctvom inštitúcie kráľovského domu ako sídla moci, z ktorého sa vydávajú záväzné príkazy: *„Dajme my všetky studne v meste pozatvárať a pod prísnou pokutou zakázať, aby žiaden mešťan cudziemu človeku nedal vody sa napiť, ale každého do kráľovského domu upravil!“* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 189). Kráľovský dom je tu sídlom kontroly a moci; všetky cesty vedú do neho ako do centra legislatívnej autority.

Vojenský aspekt (0,625 %), **ideologický** (0,625 %) a **historický aspekt** (0,625 %) majú minimálne až nulové zaradenie a nie sú typické pre rozprávkový žáner.

Dom je v ideologickom aspekte symbolom spoločenského poriadku – jednota rodiny/čelade v dome = spoločenská stabilita a prosperita; rozpad tejto jednoty = úpadok. *Pokým ešte čelad' na jednom chlebe žila, pokým vedno spolu, jako reťaz, držala, bývalo gazdovstvo pevnosť nedobytná, bývalo v dome dobre všetkým... ale beda, prebeda! už sa aj ich chytila čertova pýcha, už hľa nechce sa čeladi vedno spolu bývať, každý čert chce byť pánom v dome.* (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 5). Dom je tu symbolom kolektívneho

poriadku; jeho celistvosť závisí od jednoty tých, čo ho obývajú. Rozpad tejto jednoty – keď každý chce byť pánom v dome – je ideologickým varovaním pred individualizmom ničiacim spoločenstvo.

Dom je zachytený ako historická kategória, ktorej hodnota sa odhaľuje spätným pohľadom. Okrem rozprávok, ktorých dej sa odohráva v ahistorickom čase, v ľudových naratívoch je dom dokladom historicky podmieneného spôsobu života, ktorý sa kladie do kontrastu so súčasnosťou: *Nuž či ty nemáš doma pri čom robiť, že sa svetom táraš po službách? Lebo vtedy, viete, nebývalo ešte sluhov, ani pánov, a boli len gazdovia a čelad', samí svojskí; tí všetci robili a žili vospolok na jednom chlebe, na svojej dedine.* (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 4). Výraz „vtedy“ je historickým odkazom na idealizovanú minulosť, keď dom a práca doma boli samozrejmosťou normou.

Záver

Jazykový obraz DOM-u prítomný v prozaických útvaroch ľudovej slovesnosti je mnohoaspektový. Dominantná je priestorová funkcia, v rámci ktorej je DOM vnímaný ako cieľ a bod návratu v naratívnej štruktúre. Fyzická, sociálna a psychologická rovina sú zastúpené takmer rovnomerne a tvoria jadro sémantického poľa domu. Kultúrna a existenčná rovina zachytávajú každodenný život a prežitie. Abstraktnejšie roviny – ideologická, historická, národná – sú slabo zastúpené. Dom nie je vnímaný z estetického hľadiska.

LÁSKA

Obraz LÁSKY zachytený v slovenských ľudových naratívnych textoch 19. storočia rekonštuujeme na základe 46 textových fragmentov pochádzajúcich z piatich základných zdrojov: zbierok Janka Francisciho-Rimavského (1845), Augusta Horislava Škultétyho a Pavla Dobšinského (1858, 1859–1861), Pavla Dobšinského (1880–1883), Michala Chrástka (1870), Františka Šujanského (1893) a Samuela Czambela (1906). Žánrovo ide predovšetkým o ľudové rozprávky, pričom sú zastúpené aj bájky a mravoučné rozprávania. Koncept LÁSKA v ľudovom naratíve je komplexný: nie je len pomenovaním osobného citového stavu, ale funguje ako regulatív sociálneho správania, etická norma, náboženská kategória i existenčná podmienka. Analýza ukázala, že v skúmanom korpuse dominujú tri aspekty: psychologický (12 fragmentov), sociálny (12 fragmentov) a etický (10 fragmentov). Náboženský a kultúrny aspekt sú zastúpené marginálne (po 3 fragmenty), fyzický, biologický, existenčný a ideologický aspekt tvoria dohromady len 13 % korpusu. V skúmanom materiáli nebol zastúpený miestny, legislatívny, národný, vojenský, historický a estetický aspekt.

Psychologický aspekt (26,1%) tvorí spolu so sociálnym aspektom dominantné sémantické centrum konceptu LÁSKA.

Psychická stránka lásky v ľudovom naratíve nie je opisovaná introspektívne, ale prostredníctvom telesných reakcií, správania alebo magického zasahovania zvonka. Prostredníctvom tohto slohového postupu sa láska zo psychologického hľadiska vníma ako vnútorný citový stav, ktorý má niekoľko sémantických špecifik: a) zamilovanosť (romantická príťažlivosť na prvý pohľad), b) rastúca vzájomná náklonnosť (priateľská láska), c) vnútorný konflikt (láska v napätí s povinnosťou), d) magicky vyvolaná láska (manipulácia citov).

a) Sémantický príznak zamilovanosti a romantickej príťažlivosti predstavuje najkomplexnejší výraz psychologického aspektu konceptu LÁSKA. Aktivizuje sa schéma LÁSKA JE SILA, v rámci ktorej je milujúci subjekt vystavený vonkajšiemu podnetu, na ktorý reaguje bez vôľového rozhodnutia. Spoločným menovateľom je skutočnosť, že zamilovanosť nie je opisovaná ako dlhodobý proces, ale ako náhla, mimovoľná a nezriedka vizuálne podmienená udalosť.

Najvypuklejšie sa táto štruktúra prejavuje v obraze okamžitého zamilovania sa pri prvom pohľade, no môže mať aj stupňujúci sa charakter. Najprv strohým konštatovaním príťažlivosti: *Královi sa to švárno dievča na prvý pohľad zapáčilo.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vlčolák, s. 203), kde sloveso „zapáčiť sa“ nesie sémantiku mimovoľného estetického zhodnotenia, nie aktívnej voľby subjektu, ale reakcie vyvolanej objektom. No v tom istom príbehu sa rozvíja ďalej, čo vedie k okamžitej sociálnej akcii, k zámeru vziať si dievča za manželku. *Ako ju tak pristrojenú videl, ešte storazy väčšmi sa mu zapáčila, a hneď sa okolo nej mal, že si ju chce vziať za ženu.*

Nato sa dievča zapálilo ako ruža a nechcelo o tom ani počuť.“ (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vlkolák, s. 203). Fytomorfná metafora „zapáliť sa ako ruža“ kóduje ženskú reakciu prostredníctvom farebno-teplotnej schémy (červená = zahanbenie, teplo = vzrušenie), pričom súčasne implikuje pasivitu a odmietnutie. Mužova zamilovanosť smeruje k akcii, ženina k úniku – čo je charakteristická rodová asymetria ľudového naratívu 19. storočia.

Podobne konštruovaný je moment zamilovania v rozprávke, kde príťažlivosť vzbudzuje zmenený – vyobliekaný – zovňajšok hrdinu: *Vyobliekaný takto mladoženích odrazu zaklope na dvere, vkročí dnu, a zaľúbi sa Juliane jako pekný šuhaj.* (Chrastek, 1870, Knežna Juliana a Janko pecíval, s. 68). Spojenie „odrazu“ a „zaľúbi sa“ spolu vytvárajú kauzálny vzťah: zmena vonkajšieho vzhľadu → okamžitá romantická príťažlivosť. V tomto prípade je pozoruhodná inverzia rodového vzorca – subjektom zamilovania je žena.

Kým predchádzajúce fragmenty zachytávajú príťažlivosť jednosmernú, ľudová slovesnosť neraz tematizuje aj rivalitu vyvolanú zamilovanosťou: *Zapáčila sa táto driečna princezná dvom susedským kniežaťom, princem, a oni obidvaja odrazu zamilovali sa do švárnej princezky až po samé uši...* (Chrastek, 1870, Zázračná studňa, s. 56). Frázema *zamilovať sa až po samé uši* je hyperbolickým výrazom totálneho citového pohltenia, kde priestorová schéma HORE/DOLE meria intenzitu citu. Fragment zároveň aktivuje schému LÁSKA JE BOJ: simultánna zamilovanosť oboch princov vedie k rivalite, čím sa z psychologickej udalosti stáva sociálnou konfrontáciou.

Napokon, najnaratívne rozvinutý obraz zamilovania na prvý pohľad ponúka Škultétyho a Dobšinského rozprávka, kde zamilovanie je zasadené do kontextu hrozby a úľavy: *Trinásť dní a trinásť nocí sa pominulo. Panička v Ružovom zámku ešte vždy na to jedno oko sľzila, lebo tu bol den štrnásty, v ktorom sa mala do draka zaľúbiť a s ním zosobášiť, a o mládenkovi ešte ani chýru ani slychu. Už dolietal drak na ohnivom voze k zámku, panička sa triasla od strachu ako osika. Tu zaklope vtáča na oblok, ona mu otvorí a pred ňou si stane pekný mládenec, v tvári dve ruže, v očiach dve hviezdy a na jazyku strieborné struny. Hneď sa jej i to druhé oko vyjasnilo a doňho sa zaľúbila a on do nej.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodená, s. 27)

Obraz *vyjasnenia druhého oka* je metaforou prechodu od smútku k radosti, od strachu k dôvere. Synestézna charakteristika mládenca (v tvári dve ruže, v očiach dve hviezdy, na jazyku strieborné struny) buduje estetický stimul, na ktorý ženina zamilovanosť reaguje ako prirodzená odpoveď. Príslovka „hneď“ pritom typizuje rozprávkové tempo citových udalostí: láska v ľudovom naratíve nevyzrieva, ale prepukáva.

Zamilovanosť v slovenskom ľudovom naratíve 19. storočia funguje ako externá sila, nie ako vnútorné rozhodnutie: jej podmienkou je vizuálny kontakt a estetická príťažlivosť objektu, jej prejavom je okamžitosť a mimovoľnosť reakcie.

b) Kým zamilovanosť na prvý pohľad predstavuje v ľudovom naratíve náhlu, vonkajším podnetom vyvolanú citovú udalosť, sémantický príznak rastúcej vzájomnej náklonnosti

zachytáva lásku ako postupný, organicky sa vyvíjajúci proces. Všetky štyri uvedené fragmenty pochádzajú z jediného naratívneho celku – Dobšinského rozprávky „Cesta k Slncu“ (1880, s. 3–12) – a spoločne vytvárajú koherentnú vývinovú os: od detského skamarátenia cez prekvitajúce priateľstvo až po vedomú a verejne vyjavenú lásku. Kognitívno lingvisticky zodpovedajú týmto fragmentom schémy LÁSKA JE RASTÚCA RASTLINA a LÁSKA JE CESTA: dôraz sa kladie nie na moment vzniku, ale na dynamiku trvania a prehlbovania vzťahu.

Východiskovým bodom naratívneho oblúka je fragment zachytávajúci detskú fázu vzťahu, v ktorej sa ešte ani jeden z aktérov nedefinuje ako milujúci subjekt: *A deti ako deti – skamarátili sa spolu, až to natoľko prišlo, že nebolo dňa, čoby neboly bavily sa vovedne a milá kráľova dievčička prechodila sa až milovan ruka v ruke s popelvárikom po kráľovskej zahradě.* (Dobšinský, 1880, Cesta k Slncu, s. 3). Tento fragment je cenný hneď z niekoľkých hľadísk. Denná blízkosť, spoločné aktivity a fyzická prítomnosť (*ruka v ruke*) sú tu primárnym jazykom citovosti – láska sa vyjadruje nie slovami, ale priestorovým bytím pri druhom. Sociálna asymetria (kráľovská dcéra verzus popelvár) je naratívne potlačená, čo anticipuje jej neskoršie prekonanie.

Druhý fragment zachytáva prechod z detskej fázy do dospelosti a súčasne gradáciu vzájomného vzťahu: *Po kuse prjichodily i do rozumu, ale staré priateľstvo začalo ešte len teraz medzi njima prekvitať, čo deň to tuhšie, čo ďalej to krajšie a milostnejšie.* (Dobšinský, 1880, Cesta k Slncu, s. 4). Trojnásobná gradačná konštrukcia (*čo deň to tuhšie, čo ďalej to krajšie a milostnejšie*) evokuje organický rast: priateľstvo

je tu rastlinou, ktorá dozrieva a rozkvitá tým živšie, čím sú aktéri starší a rozumnejší. Sloveso „prekvitať“ explicitne aktivuje fytomorfnú metaforu. Adjektívum „milostnejší“ patrí k archaickej vrstve slovenčiny a nesie sémantiku láskyplnosti, prívetivosti a vrúcnosti – vzťah sa neposúva smerom k vášni, ale smerom k hĺbke.

Tretí fragment situuje vzťah do spoločenského tlaku: kňažná je zrelá na vydaj, dvoria sa jej kráľovskí synovia, no ona sa im vyhýba. *Mladá kňažna bola už hodná – na vydaj! Zo všetkých strán prjichodili vohľači, a to samí kráľovskí synkovia... Ale ona zavše len akoby bola zmizla, tak podela sa od nich; a už ju mohli inde nehladať, kremä pri jej milovanom popelvárovi.* (Dobšinský, 1880, Cesta k Slncu, s. 4). Etnolingvisticky je tento fragment mimoriadne výpovedný: kňažnina láska k popelvárovi sa nevyjadruje priamym vyznaním, ale metonymicky – *zmiznutím* od spoločensky vhodných ženíchov a neoddeliteľnou fyzickou prítomnosťou pri milovanom. Ironický kontrast (*mohla preberať si v nich ako v hnílých hruškách*) demaskuje konvenčné kritériá vhodnosti partnera (šľachtický pôvod, bohatstvo, hrdosť) ako bezcenné vo svetle autentickej náklonnosti. Kognitívna schéma LÁSKA JE MAGNETICKÁ PRÍŤAŽLIVOSŤ MIESTA vyjadruje, že milovaný nie je len osobou, ale miestom, ku ktorému subjekt neodolateľne smeruje.

Naratívny oblúk uzatvára štvrtý fragment – explicitné verbálne vyznanie lásky adresované otcovi: *Otec môj, veru by ja darmo inak povedala: najlepšie ľúbi sa mi len náš popelvár, a ak ma máte vydávať, nuž vydajte ma za neho.* (Dobšinský, 1880, Cesta k Slncu, s. 4). Z pragmalingvistického hľadiska

ide o performatívnu výpoveď s dvojitou ilokučnou silou: vyznanie (*najlepšie ľúbi sa mi*) a zároveň žiadosť (*vydajte ma za neho*). Etnolingvisticky odráža fragment patriarchálny rámec, v ktorom žena nemôže konať priamo, ale musí delegovať rozhodnutie na otcovskú autoritu. Napriek tomu je táto priamosť kňazninej reči nezvyčajná a naratívne zdôraznená: nie záujem, nie súhlas, ale jednoznačné *najlepšie ľúbi sa mi*. Celá séria štyroch fragmentov tak modeluje rastúcu vzájomnú náklonnosť ako naratívnu trajektóriu od nevedomého detského spojenectva cez uvedomované priateľstvo až po verejne vyjavenú lásku, ktorá obstoí aj voči spoločenskému tlaku.

c) Láska nie je vždy cieľ alebo odmena, ale niekedy môže byť aj zdrojom vnútorného konfliktu. Dobšinského rozprávka *Statočný valach* (1883, s. 37–46) zachytáva moment, keď sa romantický cit dostáva do priameho napätia s morálkou a pocitom zodpovednosti: *Dobre lebo nebárs. Prišla tu po kuse noc a chladný vetrík ochladil horúcu krv valacha. Neborák valach! Včera, pokým bavil sa pri boku krásneho dievčaťa, trápila ho láska; a dnes, len čo prebudil sa, hneď začala ho obracať stará poctivosť, volajúc k nemu neprestajne: „Valach, valach, kde ti baranec?!“* (Dobšinský, 1883, *Statočný valach*, s. 42). Z kognitívno lingvistického hľadiska operuje fragment so schémou LÁSKA JE OHEŇ: *horúca krv* ako výraz citového vzrušenia je ochladzovaná nočným vetríkom, teda fyzickým prostredím, ktoré symbolicky pôsobí ako regulátor afektu. Obe protichodné sily – láska aj poctivosť – sú pritom personifikované: láska *trápila*, poctivosť *obracala* a *volala*. Táto dvojité personifikácia modeluje ľudovú psychológiu konfliktu

ako dej dvoch vnútorných postáv bojujúcich o kontrolu nad subjektom.

Etnolingvisticky je fragment mimoriadne výpovedný: je jedným z mála miest v slovenskej ľudovej próze, kde láska „prehráva“. Valach sa vracia k práci, nie k dievčaťu, čo odráža ľudovú hodnotovú hierarchiu, v ktorej pracovná poctivosť a zodpovednosť voči zverenému stádu stoja nad romantickým citom. Súcitné „Neborák valach!“ je pritom naratívny signálom, že rozprávač sám uznáva právoplatnosť lásky – no ľudový étos práce si napriek tomu zachováva nadradenú pozíciu. Vnútorný konflikt tu teda nie je vyriešený v prospech citu, ale v prospech povinnosti.

d) Láska býva zo psychologického hľadiska vyvolaná magickými silami, vzniká koherentný obraz lásky ako fyzicky manipulovateľnej substancie. Kognitívningvisticky aktivuje schému LÁSKA JE LÁTKA: city nie sú spontánnym vnútorným stavom, ale materiálom, ktorý možno vyrobiť, naniesť a tým vynútiť. *He, he, he, srdiečka, varte sa, varte... Navarím z vás masti, ktorou keď sa dakto pomaže, každý, kto ho vidí, doňho sa zaľúbi.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá, s. 24). Etnolingvisticky je strigina reč dokladom archaickej ľudovej viery, že sídlom lásky je srdce ako fyzický orgán – a teda ho možno vyextrahovať, uvariť a premeniť na nástroj ovplyvňovania citov iných. Sloveso *variť* nesie súčasne sémantiku alchymistickú i čarodejnícku, pričom deminutívum *srdiečka* ironicky zjemňuje brutalitu obrazu. Dôsledok aplikácie mas-ti je absolútny a bezvýnimčný (*každý, kto ho vidí, doňho sa*

zaľúbí), čo odráža ľudovú predstavu o láske ako totálnom, vôľou nekontrolovateľnom stave.

Druhý fragment prenáša perspektívu na ohrozovaný subjekt – pannu, ktorá si je existencie tejto hrozby vedomá: *Len to ma ešte teší, že ako do nikoho dosiaľ, tak ani doňho som sa ešte zaľúbiť nemohla. Ale mi spomínal, že v ten čas musím sa už doňho zaľúbiť. Iste on to vie o tej masti, čo Vedomkiňa na Jastrabovej skale hotuje, a keď ju on skôr ako ty dostane a ku mne príde, tak musím byť jeho.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá, s. 27). Fragment je etnolingvisticky výnimočný tým, že hrdinka explicitne rozlišuje medzi autentickou láskou (ktorá doteraz nevznikla) a magicky vynútenou (ktorá jej hrozí). Táto dištinkcia odráža ľudovú epistemológiu citovosti: pravá láska je slobodná a nezaložená na vonkajšom donútení, kým manipulovaný cit je jeho negáciou – formálne identický, hodnotovo prázdny. Kognitívna schéma SLOBODA vs. NADVLÁDA kóduje magic-kú masť ako nástroj eliminovania subjektovej autonómie: *musím byť jeho* nie je vyjadrením vôle, ale predvídaného zotročenia. Oba fragmenty teda neposkytujú len obraz ľudovej mágie, ale predovšetkým svedectvo o tom, čo ľudový naratív považuje za podstatu lásky: za hodnotnú sa uznáva len tá, ktorá vzniká slobodne.

Zhrňujúco možno povedať, že vo folklórnom diskurze zo psychologického hľadiska je láska predovšetkým zamilovanosťou muža a ženy, ktorá vyvoláva rivalitu medzi dvoma zamilovanými do tej istej osoby. Láska tiež tvorí prechod od smútku k radosti zo zamilovania.

Sociálny aspekt (26,1 %) je v korpuse zastúpený rovnako ako psychologický. Kým psychologický aspekt zachytáva lásku ako vnútorný stav, sociálny aspekt ju tematizuje ako vzťah medzi ľuďmi v spoločenskom kontexte: manželstvo, rodina, priateľstvo, spoločenská žiadosť o láskavosť. Z etnolingvistického hľadiska je sociálna láska v ľudovom naratíve vyjadrená predovšetkým prostredníctvom trvalosti spolužitia, záväzku a vzájomnosti. Z tohto aspektu má koncept LÁSKA podobu: a) manželskej lásky a šťastného spolužitia, b) súrodeneckej a rodinnej lásky, c) priateľskej náklonnosti medzi rovnými, d) žiadosti o náklonnosť a prosby o láskavosť.

a) Sémantický príznak manželskej lásky a šťastného spolužitia je v korpuse zastúpený v rôznych zdrojoch a predstavuje najkonvenčnejšiu, zároveň však naratívne najzaťaženejšiu podobu lásky v slovenskom ľudovom rozprávkovom diskurze 19. storočia. Manželská láska je tu vnímaná v sociálnej podobe ako inštitucionalizovaný záväzok dvoch osôb v spoločnom živote. Nefunguje primárne ako afektívny stav, ale ako naratívna odmena: záverečný obraz šťastného páru iba potvrdzuje správnosť všetkého predchádzajúceho konania. Aktivizuje sa tu schéma LÁSKA JE ZVÄZOK, pričom pozitívna sémantika pút (večný zväzok, spojenie duší) je v protiklade k negatívnej konotácii zajatia: manželstvo je dobrovoľne prijatým putom, nie obmedzením.

Láska je zväzok, ktorý spája fyzický i metafyzický rozmer: *Šťasný Králoučik jej padou okolo hrdla, padla mu i ona, a dve*

duše sa večným zväzkom šťastnej láski večne spojili. (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 49). Obraz dvoch duší spojených večným zväzkom presahuje fyzické bytie. Je príznačné, že adjektívum „večný“ sa vzťahuje na zväzok, nie na city samotné: láska je tu kódovaná predovšetkým ako záväzok a ako inštitucionálny akt, nie ako trvajúci afektívny stav. Vzájomnosť (padol jej okolo hrdla – padla mu i ona) je vyjadrená symetrickým syntaktickým paralelizmom, čo naznačuje rovnocennosť oboch aktérov v momente zjednotenia.

Obraz manželskej lásky sa posúva do roviny vládnutia a spoločenského pokoja: *Od toho času mu v šťastí nič vjacej nepřekážalo, a ni sila nepřjatelou, a ni zlost mrcha lidí: žiu teda zo svojou krásnou ženou v pokoji a v láske, a kraluvau šťastně a sláúne ku spokojnosti svojich poddaních sam pán Boh zná do kedi.*“ (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 52). Frázema „*žiť v pokoji a v láske*“ stavia oba pojmy do koordinačného vzťahu ako rovnocenné hodnoty, pričom láska nadobúda sémantiku harmónie a súladu, nie vášne. Odkaz na Boha („sam pán Boh zná do kedy“) situuje manželské šťastie do rámca Božej prozreteľnosti a zároveň otvára jeho trvanie do neurčitej budúcnosti.

Oproti tejto rozvinutej formulke pôsobí záver rozprávky Ružová Aňička z toho istého roku úsečne a prostorečivo: *Mladí pán sa potom s Aňičkou zosobašiu, a žiu s ňou šťastně za dlho.* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 108). Minimalistická záverečná formulka napriek svojej stručnosti neprichádza o výpovednú silu: binárna štruktúra „zosobášť sa“ + „žiť šťastne“ funguje v rozprávkovom diskurze ako axióma – manželstvo je nádobou šťastia, jeho nevyhnutnou

podmienkou a zárukou. Absencia akéhokoľvek ďalšieho roz-
vitia svedčí o tom, že táto konvencia nepotrebuje vysvetlenie.

Manželská láska nie je podmienená verbálnou komunikáciou: *Zlatovláska ešte ani potom hovoriť nemohla; ale mladý kráľ ju aj tak rád mal a žil s ňou šťastne a pokojne.* (Dobšinský, 1880, Zlatovláska, s. 8 – 17). Adversatívna konštrukcia („hovoriť nemohla; ale... rád mal“) zdôrazňuje bezpodmienečnosť kráľovej lásky: city nevyžadujú reciprocitu verbálneho vyjadrenia. Vyjadrenie „rád mať“ nesie sémantiku pokojnej, každodennej, stabilnej náklonnosti a lásky ako trvajúceho stavu, nie udalosti. Je to obraz manželskej lásky v jej najtichšej, no najtrvácnejšej podobe.

Zachytená je i manželská láska v jej trojrozmernej spoločenskej štruktúre: *Raz pred poludním ten bohabojnejší princ prišiel nahovárať princéznu za ženu. Privolil k tomu kráľ s kráľovnou; princézna ruku svoju podala tomuto princovi, a bola neslýchaná svadba. Žil mladý tento párik medzi sebou dobre a pekne, lebo sa rád mal, a Boh požehnal jim, a dožili sa krásneho dievčatka.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 56). Je tu prítomný vznik manželskej lásky v jej troch konštitutívnych vrstvách: súhlas rodičov (patriarchálny rámeč), vlastná voľba ženy („ruku svoju podala“ – dobrovoľný akt, nie pasívne prijatie) a Božie požehnanie. Kauzálna väzba „lebo sa rád mal“ je príznačná: šťastie manželského páru je priamo odvodzované od vzájomnej náklonnosti, nie od vonkajších okolností.

Ludová axiológia buduje manželskú lásku v následnosti: od metafyzickej jednoty duší cez politickú stabilitu a bezpodmienečné prijatie až po tichú, každodennú vernosť, ktorej zárukou trvania je Božie požehnanie.

b) Súrodenecká a rodinná láska predstavuje v analyzovanom korpuse osobitný typ sociálnej väzby, ktorý sa od manželskej lásky odlišuje predovšetkým svojou povahou: nejde o lásku volenú, ale o lásku danú, zakotvenú v príbuzenstve, v spoločnej minulosti a v morálnom dlhu voči rodine. Rodinná láska nie je priamy citový výlev, ale impulz k činu: láska sa prejavuje konaním (nie slovami), napríklad návštevou, záchranou, obetou, ochranou. Je to tiež záväzok detí voči rodičom (dlh pamäte a viny) a záväzok súrodenca voči súrodencovi (dlh súrodeneckej vernosti).

Rodinná láska je neoddeliteľne spätá s pocitom zodpovednosti a dlhu voči rodine: *Ale raz predca prebudilo sa srdce v mladšom bratovi. „Hej, brat mój,“ povie staršiemu, „my sme teraz bohatí páni; ale kto zná, ako je náš otec, ktorého sme my na nivoč priviedli. Od trinástjich rokov nič nevieme o ňom a on nechýruje o nás; svedčiloby sa ho aspon raz navštíviť.“* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 30). Kľúčová je metafora „prebudenia srdca“: srdce ako sídlo citovej pamäti a morálneho svedomia dlho drieme a prebúdza sa až po rokoch. Táto metafora implikuje, že rodinná láska nikdy celkom nevymizne, len upadá do latentného stavu, z ktorého ju môže prebudiť okolnosť alebo vnútorný hlas, akým je napríklad náhla ľútosť („kto zná, ako je náš otec“) alebo priznanie viny („ktorého sme my na nivoč priviedli“). Archaická slovesná konštrukcia „svedčiloby sa“ vyjadruje mravnú vhodnosť, nie iba osobné prianie navštíviť otca, nie iba túžbu, ale povinnosť, ktorú láska ukladá.

V tradičnej folklórnej próze (a najmä v rozprávkach) je sprítomnený aj súrodenecký vzťah často v situáciách

krajného ohrozenia: *Muoj bohatí mladí pán ma, sestrička moja drahá, poslau pre teba, abi som ťa jemu za ženu privvezou, slubujúc mi, ak ťa dovezjem, veľkú odmenu, ak ťa nedovezjem, v kochu za živa zaúdiť.* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 105). Z hľadiska rodinnej lásky je tu prítomný paradox: posolstvo je nielen žiadosťou, ale fakticky vyhrážkou, zasadenou do citového rámca súrodeneckého vzťahu. Deminutívum „sestrička“ v kombinácii s posesívnym adjektívom „moja drahá“ tvorí silne afektívne oslovenie, ktoré plní zjemňujúcu funkciu. Do takéhoto jazyka citovej blízkosti je vložený nátlakový obsah posolstva „ak ťa nedovezjem, (dá ma) v kochu za živa zaúdiť“. Tento kontrast odhaľuje, že rodinná láska v ľudovom obraze sveta zaväzuje nielen k radosti, ale aj k obeti.

c) Priateľská náklonnosť predstavuje v rámci sociálneho aspektu konceptu LÁSKA osobitnú kategóriu: na rozdiel od manželskej lásky nevzniká v inštitucionálnom rámci, a na rozdiel od rodinnej lásky nie je daná príbuzenstvom. Je to láska slobodná a horizontálna medzi rovnocennými aktérmi. Slovenský ľudový jazyk 19. storočia vyjadruje priateľskú náklonnosť predovšetkým prostredníctvom zdvorilostných oslovení, rituálov pohostinnosti a zdvorilostných formuliek, v ktorých lexika lásky plní sociálno-integračnú funkciu.

V ľudovom naratíve nájdeme expresívny a svojrázny obraz priateľskej náklonnosti: *Kmotrili sa, a keď sa i časom kedy rozkmotrili, to sa oni zase znova pokmotrili; zo samej lásky boli by sa i zjedli.* (Šujanský, 1893, Vlk a liška, s. 18). V hyperbole „zo samej lásky boli by sa i zjedli“ sa vyjadruje maximálna

citová intenzita prostredníctvom extrémnej deštrukcie (zjesť). Jazyk autentickej priateľskej lásky je tu aplikovaný na vzťah, ktorý je vo svojej podstate falošný. Kontrast medzi formou (hyperbolická láska) a obsahom (dravecká logika) demaskuje priateľstvo ako masku, za ktorou sa skrývajú úplne iné záujmy. Textová ukážka teda odкрýva priateľskú lásku ako jazykový ideál i ako potenciálne prázdnu sociálnu konvenciu.

Priateľská náklonnosť sa rodí z rovnakého pohľadu na svet: *Lúbila sa reč táto Ondrejová staršiemu bratovi Matejovi.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 59). Sloveso „lúbiť sa“ je tu použité vo význame „páčiť sa, nachádzať záľubu“, teda zachytáva intelektuálnu a komunikatívnu náklonnosť, nie afektívne pohnutie. Etnolingvisticky ide o doklad sémantickej šírky slovenského slovesa „lúbiť sa“, ktoré pokrýva škálu od estetického ocenenia až po hlbokú citovú väzbu. V tomto kontexte je priateľská náklonnosť vyjadrená súhlasom s rečou druhého.

Priateľská láska sa v ľudovej kultúre realizuje predovšetkým cez konkrétne vonkajšie gesto (ísť v ústrety, sadnúť za stôl) a cez srdečnosť reči – nie cez introspektívne vyznanie. V autentickej nárečovej podobe je zachytená priateľská láska ako rituál pohostinného privítania: *Lem čo jich zazrela mlada nevesta, išla jim v streti a privitala jich šumne: „Vitajce mi, moje lube cetki, z caleho serca vas vitam! Poce a šednice sebe ku mne ku stolu.“* (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 251). Oslovenie „moje lube cetki“ (moje milé tetky) je zachovaným dokladom ľudovej zdvorilostnej formuly, v ktorej adjektívum „luba/milá“ nesie sémantiku úcty bez nevyhnutne

hlbokého osobného vzťahu. Výraz „z caleho serca“ (z celého srdca) je ľudovým idiomom úprimnosti a plnosti citovej angažovanosti.

Tradičná ľudová próza zachytáva priateľskú náklonnosť ako ekvivalent preukázanej láskavosti, dobroprajnosti a pomoci: *“Chod’te zdraví, zbohom,” povie na to starý, „a za lásku vám ďakujem.”* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana, s. 31). Frazeologická konštrukcia *„ďakovať za lásku“* je výpovedná: láska tu nefiguruje ako afektívny stav. Táto pragmatická sémantizácia slova láska je charakteristická pre hovorový a zdvorilostný register slovenčiny 19. storočia.

Všetky analyzované fragmenty demonštrujú kľúčovú vlastnosť priateľskej náklonnosti v ľudovom naratíve: láska medzi rovnými sa nevyznáva, ale koná – víta, súhlasí, pohostí a na záver poďakuje.

d) Okrajovo sa v tradičných naratívoch zachytáva láska ako žiadosť o náklonnosť, prosba o pomoc. Slovo „láska“ tu neplní funkciu pomenovania citového stavu, ale funguje ako prostriedok reči (zdvorilostná formula prosebného charakteru): *Išla teda mlinárkina najstaršja céra k bohatjemu pánovi a rozpovjedala mu čo chce. – „Ti bi si mala vuolu ísť na vartu?“ prerečje pán – „Dobre d’jeuka moja, dobre, sprobuj šťestja.“ – „Veru sprobujem“ – odpovje táto naraduvaná – „alebi vás pekne prosila, kebi s’te mali tú lásku a rozkázali, že bi mi volačo sebou dali, abi si kus večeri navarila, lebo som veru od rána v ústach nič nemala.”* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 111). Z pragmalingvistického hľadiska je konštrukcia „kebi s’te mali tú lásku“ funkčným ekvivalentom neskorších

zdvorilostných formúl typu „keby ste boli takí láskaví“ alebo „ak by ste ráčili“. Podmieňovací spôsob („kebi ste mali“) spolu s príslovkou „pekne“ (pekne prosila) tvorí komunikačnú stratégiu: dievča zjemňuje svoju prosbu o jedlo tým, že pánovu ochotu rámcuje do prejavu láskavosti a dobrej vôle, nie ako povinnosť. Sociálny kontext fragmentu je pritom mimoriadne výpovedný: dievča je v hierarchicky podriadenej pozícii (mlynárkina dcéra vs. bohatý pán), hladné a bez prostriedkov. Prosba o jedlo by mohla znieť ako žobranie, a práve tomu bráni formula „keby ste mali tú lásku“, v ktorej dievča chráni svoju dôstojnosť a zároveň zvyšuje pravdepodobnosť kladnej odozvy, pretože adresát je vyzývaný k láskavosti. V ľudovom naratíve láska nie je len citom, ktorý sa prežíva, ale aj pragmatický komunikačný prostriedok, ktorým sa vyjednáva.

Zo sociálneho aspektu je láska jednotou dvoch duší, no tiež komunikačný prostriedok v sociálnej interakcii. Môže byť manželská, rodinná, súrodenecká láska, ale aj priateľstvo. Kým manželská láska je synonymom pokoja, bezpečia a stability, rodinná láska sa prejavuje konaním, pocitom zodpovednosti, zaväzuje k vernosti a obeti medzi členmi rodiny. Podobne priateľstvo sa realizuje cez konkrétne vonkajšie gesto a preukazuje sa pomocou.

Etický aspekt (21,7 %) predstavuje tretí kvantitatívne najvýznamnejší aspekt. V ľudovom naratíve je láska vyjadrená predovšetkým slovesami a substantívami zo sémantického poľa milosrdenstva: „zmilovať sa“, „smiloval sa“, „milosrdenstvo“,

„ľúto byť“. Láska sa prejavuje ako konkrétny čin v prospech iného, teda ako preukázané milosrdenstvo / súcit s núdznym. Realizuje sa tu kognitívna schéma LÁSKA JE DAR alebo LÁSKA JE POMOC. Z etického hľadiska je v ľudovej próze zachytená láska ako súcit a milosrdenstvo, ktoré nie sú abstraktnou cnosťou, ale konkrétnym, telesným a sociálne viditeľným činom. Cít sa materializuje v skutku, ktorý mení situáciu núdzneho. Milosrdenstvo v ľudovom naratíve nie je sentimentálnym gestom, ale výkonom dobra, ktorý je motivovaný emocionálnou pohnútkou nad utrpením a vôľovým rozhodnutím konať.

Súcit a milosrdenstvo sa rozširuje za hranice ľudského spoločenstva: *Ach nože ma ober s týchto črvjakou, – už vela ľudí prešlo staďeto a žjaden sa nežmiluvau nado mnou; buďem ťi na dobrej pomoci – prosiu psík; a djeuča ho pekňe občisťilo.* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj štesťja, lavička, s. 117). Prosba zvieraťa má dvojité naratívnu funkciu – výčitku a prísľub. Kontrast medzi mnohými, čo prešli bez zastavenia, a dievčaťom, ktoré sa zmilúvalo, je typickou rozprávkovou skúškou charakteru. Súcit si tu vyžaduje prekonanie odporu (červíaky na tele psa), čo ho povyšuje z impulzívnej ľútosti na vedomý vôľový čin.

Ľudová próza zachytáva milosrdenstvo ešte pred jeho výkonom – v samotnom pohľade núdzneho: *Ako sa tak hostí a zastrája, príde k nemu hladná mýška a pozerá tak milosrdne, že čoby z úst prišlo vyňať, ešte by jej bol mohol udeliť.* (Chrástek, 1870, Popolvár špatná tvár, s. 52). Súcit je tu motivovaný pohľadom, pretože vizuálny kontakt s trpiacim spúšťa morálnu odpoveď. Hyperbola „čoby z úst prišlo vyňať“ vyjadruje maximálnu mieru ochoty, keď milosrdenstvo

tu presahuje rozumné hranice a stáva sa radikálnou ochotou obetovať vlastné jedlo.

Ľudový obraz lásky zasadzuje milosrdenstvo do každodenného ľudového prostredia v troch rozmeroch. Prvý ukazuje súkromný dar: *Ale prišol ku mne jeden džadek a ten ode mne barz pital, žebi som mu dala kus muki... Ja se nad nim znilovala i dala som mu jeden romplik muki a visipala som mu do torbi, v chorej už muki mal.*“ (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 267). Výraz „znilovala som sa“ v nárečovej podobe evokuje v slovenskom náboženskom kontexte „imitatio Dei“, žena koná ako Boh, ktorý sa znilúva nad núdznym. Druhá situácia ukazuje milosrdenstvo mocného voči bezmocnej: *I tak ju vzal i privid ju pred stareho kraľa. Stari kral se tiž nad ňu zniloval i vdzečne ju prijal.* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 267). Adverbium „vdzečne“ (vdáčne, srdečne) signalizuje, že kráľovo milosrdenstvo nie je pasívnym znesením núdze, ale aktívnym a radostným prijatím – milosrdenstvo ako pohostinnosť ducha. Tretia situácia zachytáva pohostinnosť manželského páru voči cudzincovi: *Ale vojak natelo se pital, bo že je zunovani, že minar s minarku se nad nim znilovali i prijali ho na noc.* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 268). Prijatť počestného na nocľah je v ľudovom kóde morálnou normou pohostinnosti, nie mimoriadnym činom dobročinnosti. Milosrdenstvo tu vykonávajú dvaja aktéri spoločne („minar s minarku“), čo naznačuje jeho sociálny, nie individuálny charakter.

Prosba o milosrdenstvo je komunikačný akt, ktorý aktivuje morálnu povinnosť adresáta: *Tu sa jim on hned začne prosiť, že tak a tak, že už nevie ani kde sa má podieť od hladu,*

aby sa len smilovali nad ním. (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 65). Výraz „nevie kde sa podieť“ (= nemá kam ísť) je vyjadrením totálnej bezmocnosti. Prosba o zmilovanie tu nie je apelom na city, ale na spoločenskú normu: ten, kto má, je povinný deliť sa s tým, kto nemá. Milosrdenstvo sa rodí až po počiatočnom odmietnutí: *I vraciľ sa sedľjak nazad. Potim ho prosil, žebi sa zmiloval, žebi mu dať dajakje starje habi, že on sa mu dakedi odsluži. Sedľjak išjeľ domu a prinjesoľ mu takje starje grati, čo už boľ poodrucovaľ.* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], 1906, s. 433). Ide o cenný realistický obraz milosrdenstva: sedliak sa vracia – čo predpokladá prvotné odmietnutie – a nakoniec prináša odhodené šaty. Dar je tu bezcenný pre darcu, no existenciálne dôležitý pre prijímateľa. Tento asymetrický model dobra je charakteristický pre ľudovú etiku: milosrdenstvo nevyžaduje obeť, len ochotu dať to, čo by inak vyšlo nazmar.

V ľudových naratívoch figuruje milosrdenstvo aj ako predmet hodnotového sporu: *V tejto slote pritrieskal sa do paláca jeden žobrák a prosil sa veľmi, aby mu, pre Boha, dali prenocovať, trebars len v kúte pod metlou. Ako to kráľovná počula, chcela ho dať vyhnat; ale kráľ jej povedal, že či by taká bola a nesmilovala sa nad biednym žobráčikom.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vl'kolák, s. 204). Kráľova otázka („či by taká bola“) je rečníckou figúrou apelujúcou na identitu, nie na povinnosť: zmilúvať sa nad žobrákom je samozrejmou pre dobrého človeka, a odmietnutie by znamenalo charakterovú poruchu. Je príznačné, že žobrák prosí „pre Boha“, čím jeho prosba nadobúda náboženský rozmer: odmietnuť ho znamená odmietnuť Boha samého.

Ako etická výstraha vyznieva absencia milosrdnosti, ktorá ukazuje lásku per negationem a odsudzuje ju: *Mravenci volali a nemilosrdnému Jozefovi sa vyhrážali: „počkaj len počkaj, však ani my ti nespomôžeme v biede tvojej“. – Jozef si toho nepovšimnul; keď sa najedol, kráčal ďalej a ďalej, až prišiel k jednej rieke. Tu na brehu vyhodená ryba sem tam sa metala, chcúc sa dostať do vody. Volala o milosrdenstvo. Ani nad touto rybou nesľutoval sa Jozef vandrovník, obišiel ju, ba ešte ju aj kopol nohou. Aj ryba za ním privolávala: „človeče nemilosrdný nebudem ti na pomoci!“ – Jozef sa ani neobzrel, hlasu ryby si nevšimnul.* (Chrástek, 1870, Knežna Juliana a Janko pecival, s. 67).

Tradičný obraz lásky z etického hľadiska je milosrdenstvo, ktoré sa vníma ako vrstvený koncept: od pohnútky cez drobný každodenný dar a pohostinnosť (nocľah) až po kolektívne milosrdenstvo komunity a inštitucionálnu dobrotivosť kráľa. Vždy však ide o čin, nielen cit. Eticky sa odsudzuje nedostatok milosrdenstva alebo jeho úplná absencia.

Náboženský aspekt (6,5 %) sa vyznačuje zásadným sémantickým posunom: láska tu neprebíha medzi ľudskými aktérmi, ale medzi človekom a Bohom, pričom iniciatíva môže vychádzať z oboch smerov – zdola (modlitba, vzdych, slza) i zhora (milosť, vypočutie, povolanie). Spoločným menovateľom je transcendentný rozmer lásky, v ktorom ľudský cit alebo utrpenie nachádza odozvu v Božej prozreteľnosti. Aktivizuje sa tu schéma LÁSKA JE VERTIKÁLNA KOMUNIKÁCIA: ľudský

vzdych stúpa nahor a Božia milosť zostupuje nadol, zatiaľ čo tento pohyb je sprostredkovaný prírodnými elementmi alebo sprostredkovateľmi. Z etnolingvistického hľadiska ide o doklad ľudového kresťanstva, v ktorom je Boh osobným, reagujúcim a emotívne dostupným partnerom modlitby.

Základným sémantickým príznakom je Božia milosť a láska Boha k človeku, ktorá môže byť výsledkom vytrvalej modlitby: *Na mnoho, mnoho modlenia dal sa uprosiť Pán Boh: prijal posla na milosť a rozkázal mu, aby dušičky všetkých tých dvanásť dietok k nemu priniesol.* (Chrástek, 1970, Sirôtky, s. 65). Kľúčová je konštrukcia „dal sa uprosiť“, ktorá implikuje, že Božia milosť nie je automatická ani samozrejmá, ale vyžaduje ľudské úsilie, vytrvalosť a pokoru. Reduplikácia „mnoho, mnoho“ zdôrazňuje dĺžku a intenzitu tejto prosebnej cesty. Boh, ktorý sa dáva uprosiť, je Bohom osobného vzťahu: jeho láska k človeku je reaktívna, citlivá na ľudskú bolesť a ochotná odpovedať na ňu zmenou rozhodnutia. Deminutívum „dušičky“ pritom vkladá do teologického kontextu teplý, ochranný afektívny náboj, typický pre slovenský ľudový náboženský diskurz.

Obraz Božej lásky sa v ľudovej próze buduje aj prostredníctvom rozvinutej prírodnej alegórie: *Ale to Božie slniečko milo hľadelo dolu, ono vzalo na svoje lúče tie vzdychy a nieslo ich pred Otca nebeského a ten vetrik šepotal, že on priveje brata dáždika na pomoc, i vyslyšal Otec nebeský, a s tými vzdychami a s tými slzami ronenými spúšťalo sa na zem Božie požehnanie.* (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 12). Božia láska k človeku je tu vyjadrená v nadväznosti: slnko – lúče – vzdychy – Otec nebeský – vietor – dážď – požehnanie. Ide o doklad

animistickej vrstvy ľudového kresťanstva, kde prírodné živly (slnko, vietor, dážď) nie sú len meteorologickými javmi, ale aktívnymi sprostredkovateľmi medzi ľudskou núdzou a Božou odozvou. Deminutívum „slniečko“ v spojení s adverbom „milo hľadelo dolu“ personifikuje slnko ako láskyplného pozorovateľa ľudskej bolesti. Kognitívna schéma BOH JE OTEC sa tu materializuje doslova: Otec nebeský vypočúje vzdychy a slzy ako otec vypočúje volanie dieťaťa. Zostupujúce Božie požehnanie uzatvára vertikálny pohyb lásky – od zeme nahor (vzdychy, slzy) a späť nadol (požehnanie).

Božia láska sa posúva do roviny eschatologickej: *Keď konečne zaľúbilo sa Pánu Bohu povolať ho k sebe, tu všetko: malé veľké, mladé staré, bohaté chudobné plakalo a vykladalo na jeho hrobe; lebo každé vedelo volať o ňom povedať: „Toto a toto – toto a toto dobrého mi urobil!“* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 40). Reflexívne sloveso *zaľúbiť sa*, bežne viazané na romantickú príťažlivosť, je tu aplikované na Boží zámer povolať spravodlivého k sebe. Táto antropomorfizácia Božej vôle je dokladom, ako ľudový jazyk odкрýva teologické koncepty: smrť spravodlivého nie je tragédiou ani náhodou, ale prejavom Božej lásky – Boh si ho vyberá, pretože ho chce mať pri sebe. Kolektívny smútok komunity („malé veľké, mladé staré, bohaté chudobné“) vyjadrený trojnásobným antitetickým párom je zároveň sociálnym svedectvom o tom, akú lásku zosnulý za života rozdával: každý vedel povedať, čo dobrého mu urobil.

Ľudové naratívy vykresľujú osobnú Božiu lásku v troch časových rovinách: ako odpoveď na modlitbu v súčasnosti, ako kozmický tok požehnania v prítomnom okamžiku a ako

eschatologické vyvolenie na konci života. Vždy však ide o osobnú, nie abstraktnú, lásku k človeku.

Kultúrny aspekt (6,5 %) sa prejavuje špecifickým spôsobom: lexika lásky tu nefunguje ako pomenúvanie individuálneho citového stavu, ale ako súčasť ustálených kultúrnych prejavov – svadobného rituálu, zdvorilostných formúl a každodenných domácich zvyklostí. City sa tu nezdieľajú priamo, ale prejavujú sa cez dodržiavanie kultúrnych konvencií, formuliek a rituálov.

Z hľadiska ľudovej svadobnej kultúry je výpovedný fragment: *„Jak on pridze domu, ta ce zmarňi.“ „No, šestričko, ked som ce mu daľ za ženu, ta ozdaj ľem budze mal milošernosc nade mnu!“ Skrila ho do olmariji.* (Czambel, 1906, §118 [neskôr Smelý Janko], s. 222). Vydaj sestry bratom („ked som ce mu daľ za ženu“) je tu faktom, pred ktorým nestojí žiadna zmienka o citovom súhlase ženy. Sestra sa nestráca v protestoch, ale hľadá ochranu u brata a súčasne sa dovoľáva jeho zodpovednosti voči nej: ak si ma dal za manžela, ty si za to zodpovedný. Výraz „milošernosc“ (milosrdenstvo) v kontexte manželského vzťahu je príznačný: žena nečaká od manžela lásku v romantickom zmysle, ale milosrdenstvo – teda základnú ľudskosť a ochranu.

V tradičnej ľudovej próze sa často zachytávajú kultúrne formy oslovenia napríklad pri svadobnom hodovaní: *Ked po stole šicke postavali, prišol kral ku starej žene zo široku nohu a pital jej: „Luba matko, povecceže mi, pitam vas, čomu to, že je*

vaša noha taka široka?“ „Od predzena, najmiloscivejši kralovski sinu, od predzena.“ (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 251). Oslovovacia formula „luba matka“ (milá matka) je dokladom ritualizovaného použitia afektívnej lexiky v zdvorilostnom registri: adjektívum „luba“ (milá, drahá) nestratilo citový náboj úplne, no v tomto kontexte plní predovšetkým funkciu sociálnej úcty voči staršej žene, nie vyjadrenie osobného citu. Zrkadlová formula v odpovedi – „najmiloscivejši kralovski sinu“ – je typickým príkladom dvornej komunikácie, v ktorej superlatívum „najmilostivejší“ (od milosrdenstvo, láska) stratilo afektívnu sémantiku a nadobudlo čisto protokolárnu funkciu. Oba výrazy tak dokumentujú rovnaký jav: frazeologizáciu lexiky lásky, pri ktorej slová pôvodne patriace do intímnej sféry prechádzajú do registra každodenného spoločenského styku.

Z kultúrneho hľadiska sa láska a manželstvo realizujú nie ako slobodná voľba jednotlivca, ale ako výsledok zložitých sociálnych vyjednávaní, rituálnych formúl a kultúrnych povinností.

Aspekt existenčný (6,5 %) zachytáva lásku nie ako afektívny stav ani ako sociálny záväzok, ale ako ontologickú podmienku: bez lásky alebo bez schopnosti zaľúbiť sa, bez prekonaania súpera a bez bratského zmierenia je existencia človeka neúplná, blúdiaca, uväznená alebo násilne prerušovaná. Kognitívno lingvisticky tieto fragmenty aktivujú schémy **LÁSKA JE SLOBODA** a **LÁSKA JE PODMIENKA BYTIA**: absencia lásky

alebo jej zablokovanosť sa priamo prejavuje na telesnej, sociálnej či univerzálnej rovine existencie.

Láskou sa prekonáva súrodenecká (bratská) nenávisť, ktorá bola príčinou kliatby: *My sme šiesti bratia z kráľovského rodu... Za to nás jedna z rodiny našej zakliala, že bohdaj sme sa ako vlci, medvedí, a levi medzi sebou bili, dokiaľ nás len dvaja nevinní bratia neupokoja a my si jeden druhému dobre neurobíme.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 11). Bratia zakliati do podoby divých zvierat sú obrazom existencie zbavenej ľudskosti práve pre nedostatok vzájomnej lásky. Podmienkou návratu k ľudskej podstate nie je vlastná vôľa bratov, ale príchod niekoho zvonka („dvaja nevinní bratia“), ktorý im preukáže dobro – čo je ľudovým vyjadrením toho, že lásku nemožno vynútiť zvnútra, ale možno ju prijať zvonka a ňou sa uzdraviť.

Existenčná podoba lásky sa nachádza aj v rovine rodičovskej, generačnej (otcovskej) kliatby: *Ale tlačí môjho otca ešte druhá kliatba; on blúdi po svete a nemá pokoja, pokiaľ ja sa nevydám... Len to ma ešte teší, že ako do nikoho dosiaľ, tak ani doňho som sa ešte zaľúbiť nemohla.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá, s. 26). Je tu paradox: otcova existenčná neúplnosť (blúdenie bez pokoja) je podmienená dcériným vydajom, ktorý zasa predpokladá jej slobodnú lásku. Hrdinka rozlišuje medzi vydajom ako sociálnym aktom a zaľúbením ako autentickým citom – čo odráža ľudovú epistemológiu: láska musí byť slobodná, inak neplní svoju existenčnú oslobodzujúcu funkciu. Sloveso „blúdiť“ nesie sémantiku existenciálnej bezdomovosti: otec bez pokoja je človek bez existenčného zakotvenia, ktoré mu môže poskytnúť jedine dcérina naplnená láska.

Láska môže byť aj cieľom, o ktorý sa bojuje s nasadením celej existencie: „*Ej ňje tak!*“ *skočiu mu Veštec do rečí – ti sa sprau na belasí, a ja sa spravím na červení!*“ – *Král pristau i na to. Zbehli k mostu na cestu, a premeňjac sa na plameňe začau jeden druhjeho ňemilosrdne páliť. – Dlho sa pálili, a ak nič, tak nič.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 31). Výsledok súboja rozhoduje o tom, kto naplní svoju úlohu v príbehu. Premena na plamene je metaforou totálneho angažovania existencie; súboj je symetrický a jeho výsledok je dlho nerozhodný, čo naznačuje rovnocennosť oboch nárokov a zároveň dramatizuje existenčnú váhu rozhodnutia.

Existenčný aspekt lásky je v ľudových naratívach ohromujúci: láska má schopnosť existenciu človeka uzdraviť i oslobodiť tým, že ničí nenávisť človeka a tým, že je sama slobodná. O lásku však treba bojovať, a to s absolútnym nasadením celej svojej existencie.

Ideologický aspekt (4,3 %) sa prejavuje tým, že láska nefunguje ako opis citového stavu ani ako sociálna väzba, ale ako hodnotová kategória, t. j. argument v spore o dobro a zlo, prípadne ako predmet satirickej deštrukcie. Folklórne texty prezentujú lásku primárne ako ideologický koncept: prvý ju stavia do pozície morálneho protikladu zla, druhý ju ironicky deformuje na naivnú ilúziu.

Láska je ideologickou pozíciou v boji medzi dobrom a zlom; je zbraňou dobra proti zlu: *Zrazu vpálila stará Striga do izbi, a zahljadnuc ftáča, skríkla na djeuku: „zadrhni to*

*prekljato fťáča, lebo ťa ešte skrvaví!“ – „Ach čo že bi ma skr-
vavilo, veď je – akuo ňevinnuo, akuo milovanu“ – odpovjedala
ďjeuka: a Striga – „miluo ňevinnuo pluhaustvo! sem ho! nach
ho zaškrťím!“ a už leťela po ňom. (Francisci-Rimavský, 1845,
Slncoví kuoň, s. 29). Ukážka zachytáva priamy hodnoto-
vý stret medzi dievčaťom a strigou o povahu vtáčika. Je to
axiologický spor, v ktorom každá zo strán aplikuje na ten istý
objekt opačný hodnotový systém.*

Láska je zachytená aj ako terč satiry odhaľujúci prázdnotu
ilúzií: *tam sa budú so mnou maznať, budú mi voňačky podá-
vať, do šatiek ma zakrúcať a pri sebe, jako poklad, vo vačku
nosiť.* (Šujanský, 1893, Náčha a lámká, s. 21). Personifikovaná
nádcha tu vyjadruje naivnú predstavu ideálnej lásky ako totál-
nej maznavosti, ochrany a vlastníctva. Výpočet konkrétnych
prejavov lásky (maznavosť, voňačky, šatočky, vačok) je do-
kladom, ako ľudová satira demaskuje idealizovanú predstavu
lásky ako zásteru pre pohodlnosť a závislosť.

Oba fragmenty spoločne ukazujú, že láska v ideologickom
aspekte nesimuluje city – slúži ako nástroj hodnotového boja:
buď ako zbraň dobra proti zlu, alebo ako terč satiry odhaľu-
júcej prázdnotu ilúzií. Láska je ideologickou zbraňou dobra
proti zlu.

Fyzický aspekt (2,2 %) lásky je v slovenskom ľudovom nara-
tíve 19. storočia periférne zachytený, hoci láska sa niekedy
komunikuje výlučne rečou tela, bez akéhokoľvek verbálne-
ho vyznania či inštitucionálneho rámca: *Šuhaj vytiahol nóż,*

povyrezával jazyky drakove, odložil do kapsy a bežal k oslobozenej kráľovej dcére. Táto od veľkej radosti nemohla sa mu dosť naďakovať, objímala ho a láskala. Potom vzala svoj prsten, na dvoje ho rozlomila a jednu polovicu jemu dala. – On ukonaný položil si hlavu na jej lono a zadriemal. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 5). Fragment buduje koherentný obraz telesnej lásky prostredníctvom štyroch po sebe nasledujúcich gest, z ktorých každé nesie odlišnú sémantickú hodnotu.

Prvé gesto „objímala ho a láskala“ je bezprostrednou telesnou odpoveďou na záchranu: radosť sa nevyjadruje slovami, ale dotykom a objatím. Je zaujímavé, že subjektom tohto gesta je žena, ktorá prejavuje vďačnosť fyzicky, čo predstavuje výnimočný moment bezprostrednosti v kontexte ľudového naratívu 19. storočia, kde je ženská telesnosť spravidla potlačená spoločenskou normou.

Druhé gesto „vzala svoj prsteň, na dvoje ho rozlomila a jednu polovicu jemu dala“ je symbolickým fyzickým aktom záväzku. Prsteň rozložený na dvoje je starobylým symbolom zmluvnej vernosti a prisľúbenia opätovného stretnutia: každý nosí pri sebe polovicu, ktorá dopĺňa tú druhú. Záväzok sa tu neuzatvára slovami, ale predmetom: materiálny artefakt nahrádza verbálny sľub a stáva sa nositeľom citovej pamäte.

Tretie gesto „položil si hlavu na jej lono a zadriemal“ je zo všetkých najintímnejšie a zároveň najvrstevnatejšie. Lono ženy ako miesto odpočinku unaveného muža implicitne evokuje ženu ako bezpečný prístrešok po boji, fyzickú blízkosť ako zdroj obnovy síl a materský rozmer lásky, v ktorom je lono prvotným priestorom bezpečia. Etnolingvisticky ide o obraz, ktorý prekračuje romantickú príťažlivosť a zachytáva

lásku ako dôveru, v ktorej sa muž vo fyzickej vyčerpanosti vydáva napospas ochrane ženy.

Celú sekvenciu gest možno čítať ako naratívnu mikrokompozíciu vzrastajúcej intimity: od vďačného objatia cez symbolický záväzok až po úplné vydanie sa druhému v spánku. Fyzický kontakt tu funguje ako hodnotovo úplný jazyk lásky, ktorá hovorí výlučne rečou tela a je svedectvom toho, že tradičná próza disponuje aj registrom telesnej lásky, hoci ho využíva mimoriadne sporadicky a vždy v situácii krajnej emočnej intenzity, napríklad po záchrane života.

Záver

Analýza konceptu LÁSKA v slovenských ľudových naratívnych textoch 19. storočia odhalila komplexnú, viacaspektovú sémantickú štruktúru, v ktorej dominujú tri aspekty: psychologický, sociálny a etický. Spolu zahŕňajú 34 z 46 analyzovaných fragmentov, čo predstavuje 73,9 % celého korpusu.

Láska nie je len subjektívnym prežívaním, ale vždy aj sociálnym záväzkom a morálnou požiadavkou. Slovenský ľudový jazyk disponuje bohatým obrazom milosrdenstva a pohostinnosti, ktoré situujú lásku predovšetkým do roviny praktického konania, nie sentimentálneho výrazu. Je tu prítomná rodová asymetria, v rámci ktorej mužská láska sa prejavuje iniciatívou a súperením, kým ženská je opisovaná cez reaktivitu, hanbu a lojalitu. Táto asymetria je odrazom patriarchálnych hodnôt ľudovej kultúry 19. storočia.

Záverom možno konštatovať, že koncept LÁSKA v analyzovanom korpuse nie je monolitický, ale rozvetvený do aktívnych sémantických aspektov, pričom šesť aspektov ostáva nezastúpených, čo je rovnako výpovedné ako prítomnosť zachytených dimenzií: svedčí o tematických a hodnotových prioritách ľudovej naratívnej tradície.

Absencia miestneho aspektu odráža skutočnosť, že láska v ľudovom naratíve nie je viazaná na konkrétne miesto: rozprávky sa odohrávajú v generických priestoroch (kráľovstvo, les, palác), nie v lokalizovateľných geografických súradniciach. Absencia legislatívneho aspektu súvisí so žánrovým charakterom materiálu: právne a formálne rozmery manželstva (zmluvy, dohody, majetok) nie sú predmetom rozprávkového diskurzu. Absenciu národného aspektu možno vysvetliť tým, že ľudové rozprávky operujú s univerzálnymi rozprávačskými schémami, nie s národným sebauvedomením. Vojenský aspekt chýba, pretože láska v bojovom kontexte (napríklad lojalita k vlasti, vojenská situácia v krajine) sa v analyzovanom materiáli nevyskytuje. Historický aspekt absentuje z dôvodu nadčasovosti rozprávkového žánru. Estetický aspekt, napriek tomu, že krása je v mnohých fragmentoch implicitne prítomná, nie je nikdy predmetom autonómneho estetického diskurzu.

PRÁCA

V korpuse folklórnych naratívov z obdobia 19. storočia a začiatku 20. storočia sa PRÁCA konceptualizuje ako existenciálna nevyhnutnosť, sociálny vzťah, psychický stav, fyzická činnosť, estetické konanie, náboženský údel, vojenská povinnosť i historická kategória. Z celkového počtu 148 fragmentov bolo identifikovaných 8 zastúpených aspektov: existenčný (39 fragmentov), sociálny (32 fragmentov), psychologický (29 fragmentov), etický (19 fragmentov), fyzický (14 fragmentov), vojenský (7 fragmentov), náboženský (4 fragmenty) a historický (4 fragmenty). V dobových rozprávaniach nebol koncept PRÁCA vnímaný z biologického, miestneho, legislatívneho ideologického, kultúrneho, národného a estetického hľadiska.

Existenčný aspekt (26,4 %) predstavuje koncept PRÁCA ako základnú podmienku prežitia, obživy, udržania života a zároveň ako činnosť, ktorej absencia alebo nemožnosť priamo ohrozuje existenciu jedinca či komunity. Tento aspekt zahŕňa sedem sémantických príznakov: a) práca ako nevyhnutná podmienka prežitia / hľadanie obživy, b) dokončenie práce ako začiatok vlastnej existencie, c) práca ako existenciálne bremeno (životný údel), d) zmysluplná práca vedie k odmene,

e) nemožnosť pracovať, f) plnenie zadanej úlohy, g) rada (pokyn) ako predpoklad vykonania práce.

a) Práca je pre človeka nevyhnutnou podmienkou prežitia, kvôli čomu si človek hľadá službu, remeslo či obživu. Tento elementárny existenciálny imperatív sa zintenzívňuje, ak sa práca hľadá pod tlakom biedy, hladu alebo sociálnej marginalizácie, keď človek stráca oporu, opúšťa domov a vydáva sa do sveta za zárobkom.

Existenciálna tieseň spôsobuje kolaps pracovnej schopnosti celej komunity, čo vyvoláva katastrofálne dôsledky: *Ňeslíchana ňespokojnosť a strach sa rozljetou medzi všetkimi poddanímí, hrozná bjeda ích začala trjeť, lebo si ňić ňemohli obrobiť, aŇi virobiť, a nado všetko sa takí zmatok medzi ňímí strhnul, že sa všetko čím hore, tím dolu prevracalo.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 27). Práca sa vníma cez negáciu, t. j. neschopnosť obrobiť a vyrobiť vedie k totálnemu spoločenskému chaosu. Práca je implicitne konceptualizovaná ako základný pilier sociálneho poriadku, ktorý sa rúca, čo priamo spôsobuje spoločenský prevrat.

Hľadanie obživy v podobe nástupu do služby je formulované priamočiaro a opakovane: *Z d'elakej krajini? – a kďe že id'eťe?* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 34), *Nuž id'em si dáku službu hľadať.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 34) alebo *Id'em si hľadať službičku, nuž som sa k vám prišla ohlasiť, či bi s'e ma do službi ňeprijali.* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja, lavička, s. 118). Výraz „dáku službu“ (akúkoľvek službu) signalizuje, že si hrdina nekladie podmienky, akceptuje akúkoľvek pracovnú príležitosť. Práca

je konceptualizovaná ako prechodný stav, ktorý človek prijíma bez výberu. Formulka „prišla ohlasiť“ zachytáva ritualizovaný charakter žiadosti o prácu v ľudovej kultúre. V žiadosti o prácu sa zachováva zdvorilosť aj v situácii krajnej existenčnej nutnosti. Deminutívum „službičku“ nesie afektívne zafarbenie, v ktorom sa práca vníma skôr ako prosba, nie nárok.

V ľudových naratívoch sa stretávame s archaickou podobou žiadosti o prácu: *Daj Bôh šťastia, stará matko! Či by ste ma nevzali do služby?*“ (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 22). Formulka je dvojvrstvová: zdvorilostný pozdrav („Daj Boh šťastia“) predchádza žiadosti (ten, kto pozdravuje Božím menom, sa prezentuje ako čestný a zbožný človek hodný dôvery), oslovenie „stará matko“ opäť aktivuje stratégiu zblíženia sa s cudzincom cez obraz matky a napokon otázka „či by ste ma nevzali“ je dokladom pragmatickej jednoznačnosti a jasnosti.

Motív nastúpenia do služby ako dôsledku materiálnej núdze sa objavuje veľakrát: *Volákedý sa aj dobre mal. Ale čože, keď remeslo zaseklo sa mu, časy prišli zlé, žena a drobné deti pýtaly len ješť? Vyšiel celkom na mizinu, že už na celom bydle nemal iba sedem grajciarov.* (Dobšinský, 1880, Zlatovláska, s. 8). Príčinou ekonomického pádu je to, že remeslo „zaseklo sa“, teda práca stratila svoju funkčnosť. Inokedy hľadanie práce slúži ako prostriedok nadviazania komunikácie s cudzími ľuďmi: *Ach, stará mamka moja, som si prišiou sem voláku službičku nájsť.*“ (Polívka, 1924, [neskôr O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú], s. 63) alebo *Ach, Ďurko, de si sa tuná zau? Ach, stará mamka moja, nuž čo že som prišiou? Službu si hľadám. Azda by ste o volákej službičke vedeli?* (Polívka, 1924, [neskôr O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú], s. 65).

Ludia neodchádzajú za prácou, aby zbohatli, ale aby prežili: *Mamičko, način nán zarobití kus groša, len ma viprauťe do fabriky. Tak šlo dieuča robiť do fabriky.*“ (Polívka, 1927, [neskôr Zlatá dievka z vajca], s. 218). Výraz „zarobiti kus groša“ je minimalistickým existenčným cieľom – nie zbohatnutie, ale „kus“ (= trocha) groša. Táto skromnosť v existenčnej motivácii práce sa redukuje iba na biologické minimum, najesť sa: *Tak koj išó cestó, spomínau si, ež len bi sä mu za službu naješč dali.* (Polívka, 1930, [neskôr Čertov sluha], s. 125). Vnútorňý monológ odhaľuje obavy človeka chcieť viac ako jedlo.

Existenciálna kríza celej rodiny vedie k tomu, že za prácou odchádzajú všetci, ktorí vládzu pracovať: *Bul jeden ocec zoz matku a malí troch sinoch, aľe taki čežki rok uderel, že ňemal aňi ocec s matku co jesc, ňe takto to trojmi sinove. Nato oňi še dohvarali šicke medzi sebu, že co budu robic. Tak še naradzeli, že pujdu šicke trojmi sinove služic.* (Czambel, 1906, §144 [neskôr Najväčšie cigánstvo], s. 271). Spoločná núdza vedie všetkých členov rodiny k hľadaniu spoločného riešenia. No najmä muž je ten, ktorý má v rodine živiteľskú úlohu. Ak jeho rola zlyháva a on si nenachádza prácu, dostáva sa do existenčnej krízy celá rodina: *Ach Bože môj, Bože! len čo sa to s tebou, so svetským bedárom, bude robiť? Doma ti dvanásť nahých detí od hladu narieka; žene treba do hrnca...* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 64).

Existenčnú dimenziu práce zachytáva z opačnej strany odchod do služby ako výsledok vyhnania nepotrebného člena rodiny: *Tu som ti jej nahotovila strovy, slaniny a chleba na cestu, pakuj mi s ňou z očí a daj ju dakde do služby, kde môžeš...*“

(Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 14). Služba nie je tu cestou za prácou, ale zbavením sa nepotrebného člena rodiny. Rodičovská zodpovednosť sa vyčerpáva poskytnutím minimálneho cestovného prídelu. Výraz „dakde do služby, kde môžeš“ odráža ľudovú realitu, v ktorej práca nebola regulovaná trhom, ale dostupnosťou – slúžilo sa tam, kde bol pán ochotný prijať.

V ľudovom naratíve nie je služba podradenou alternatívou šťastia, ale jeho rovnocennou variantou: *hľadajte si vo svete alebo službu, alebo vyhľadajte v studni zázračnej zaťa a vnučku kráľovskú...* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 59). Práca a šťastie (zázrak) sú rovnako dôležité cesty k prežitiu.

V tradičnom obraze sveta sa v allegorickej forme stretávame s dilemou medzi existenčnou istotou a morálnym rizikom práce u nebezpečného pána: *Tuš poj gu mňa slúžič. U mnä či dobre bude, ale jä som šert!*“ (Polívka, 1930, [neskôr Čertov sluha], s. 125). Existenčná istota (dobré bude) je ponúkaná čertom, teda entitou, ktorá v ľudovom univerze reprezentuje morálne nebezpečenstvo.

Analyzované folklórne narácie spoločne modelujú existenčný príznak práce ako hľadania obživy v troch komplexných rovinách: makrosociálnej (spoločenská kríza, zlý rok, zaseknuté remeslo), rodinnej (hladné deti, prázdny hrniec, porada rodiny) a individuálnej (odchod za službou, žiadosť o prijatie, vnútorný monológ hrdinu). Vo všetkých troch rovinách platí rovnaká etnolingvistická axioma: práca v slovenskom ľudovom naratívnom univerze nie je hodnotou samou osebe, ale podmienkou bytia – tým, bez čoho existencie rodiny zaniká.

b) Existenciálny rozmer konceptu PRÁCA sa v slovenských ľudových rozprávaniach (najmä rozprávkach) 19. storočia prejavuje aj v momente, keď sa práca dokončí a začína súkromný život.

Ukončenie práce otvára priestor pre osobný, súkromný svet človeka, čo dokumentujú viaceré príklady z ľudovej prózy: *a s tím sa hñed' oddalo do práce, hiba čo si s cesti kus oddíchlo.* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj štestja lavička, s. 119). Hoci práca má absolútnu prioritu, použitie spojky „hiba čo“ (sotva čo) naznačuje, že je prítomný aspoň minimálny oddych, ktorý je skôr výnimkou, nie normou. Tento obraz sa opakuje a prehĺbuje: *Aknáhle si prácu odbaviu, utjahou sa druhej čeljadke s pod očí do svojej chižki... a paralelne Keď si Janko prácu odbaviu, utjahou sa do svojej izbički...* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Anička, s. 103). Sloveso „odbaviu“ (vybavil, splnil) fixuje prácu ako formálny záväzok, ktorý treba formálne uzatvoriť; až po jeho uzavretí sa človek môže vzdialiť od ostatných pracujúcich a zamknúť za sebou dvere. Pracovná a súkromná sféra sú prísne oddelené, pričom hranicou medzi nimi je práve moment dokončenia práce.

c) Práca ako neoddeliteľná súčasť ľudského bytia je v ľudovej próze vnímaná aj ako osudové bremeno, ktorému sa nemožno vyhnúť, čím sa každodenný rytmus práce posúva do hlbšej roviny, akou sú osud a identita.

Práca tu nie je ohraničená povinnosť, ktorú možno splniť a odložiť, ale trvalé bremeno vyplývajúce z roly, do ktorej osoba vstúpila: *Mladí král prejavu panuvañje, ale s panuvañím aj všetci jeho tarchi a práce.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri

citroni, s. 49). Slovo „*tarchi*“ (bremená, tarchy) je tu etnolinguistickým kľúčom: panovanie nie je čestné privilégium, ale súhrn povinností a pracovných záväzkov, ktoré sú s ním neoddeliteľne späté. Ani fyzická a citová námaha tohto bremena nestačí na naplnenie: *Už bou celí utrápení i od dlhej cesti, i od nedostatku potřebních vecí, ale hlauňe že si srdce i po tolkých prácach a obeťjach uspokojíť nemuohou.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 38). Ani množstvo vykonaných prác a obetí neprináša vnútorný pokoj. Podobný princíp, tentokrát v komickej podobe, prináša P. Dobšinský v rozprávke O vlku, čo si dal šiť boty: *Ale tak je to, keď som nechodil po svojom remesle a dával som sa na to, na čo mi nebolo treba...* (Dobšinský, 1883, O vlku, čo si dal šiť boty, s. 18). Vlkova sebareflexia fixuje presvedčenie, že každá bytosť má svoju prirodzenú, osudovo danú prácu; odchýlenie sa od nej vedie k neodvratnému trestu. Práca je tu identitou, nie voľbou.

d) Existenciálny aspekt konceptu PRÁCA sa prejavuje nielen v rovine nevyhnutnosti a bremena, ale aj v rovine perspektívnej (zameranej na dosiahnutie očakávanej odmeny). Zmysluplnosť práce sa dosahuje jej výsledkom a na druhej strane výsledok a odmena spätne overujú, či práca mala cenu.

Práca sa teda hodnotí cez jej výsledok: *No, akože sa ty tu máš, dievka moja? – Dobre, otec muoj; veru ste ma do lepšej služby nemohli zaviesť.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 16). Dievča hodnotí prácu výlučne cez jej výsledok; dobrá služba sa potvrdzuje osobnou spokojnosťou. Odmena môže byť aj viditeľne zázračná: *mamo, mamo – povedá – veď tá zo služby už prišla, a kebi ste vedeli, všetka vám*

je zlatá! (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja, lavička, s. 120), kde dochádza až k (magickej) premene pracujúcej pastorkyne. Výsledok práce alebo služby môže byť spojený aj so psychologickými účinkami (napríklad vedomou odovzdanosťou): Ďurko vstupuje do služby s vedomou odovzdanosťou – „Ano, mamička moja, na to som prišiou do služby, aby som vás počúvau. (Polívka, 1924, [neskôr O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú], 1924, s. 64). Hoci ráno po nástupe ho prepadá sklúčenosť: *Ráno Ďurko, keď stau, bou predci zarmútený, že prišiou do takej služby. Ale sa uspokojiu.* (Polívka, 1924, [neskôr O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú], 1924, s. 65). Toto zmierenie sa so službou nie je pasivitou, ale vedomou voľbou akceptovať podmienky ako predpoklad budúcej odmeny. Odmena môže byť aj čisto materiálna a vyčíslená, často sa cena práce dohaduje priamo: *A čo sami uznáte; ved' viete čo sme pri nej zarobili. a Zarobil som si za tú moju pravdu...* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 74). Sloveso „zarobiť“ odкрýva prácu ako obchodnú transakciu s merateľným výnosom.

e) Ďalší sémantický príznak odкрýva PRÁCU ako rovinu retroaktívnu, teda ako neschopnosť človeka konať, keď práca sa stáva nedosiahnuteľným ideálom, pred ktorým jednotlivec stojí paralyzovaný.

Tento sémantický príznak sa výrazne odкрýva v rozprávke Tri priadky z nárečových záznamov S. Czambela (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 247 – 252). Hlavná postava Zuzka prácu nevykonáva a túto svoju nečinnosť stupňuje výhovorkami: *Zuzka še vihvarala, že jej je barz žal za matku a že od plaču nič' robic nemohla a Zuzka še tak vihvarala, že*

ju hlava barz bolela, a preto že nič‘ robic nemohla. (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 248). Žiaľ a bolesť hlavy sú psychosomatické argumenty, ktorými postava odôvodňuje nečinnosť pred vonkajšou autoritou; ich opakovanie naznačuje, že nejde o skutočnú neschopnosť, ale o stratégiu vyhýbania sa. Namiesto výhovorky sa formuluje skutočná príčina priamo: *A jakže bi ona bula mohla dač‘o zrobiec, ked tak nera-da predla!* (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 248). Tu nie je prekážkou smútok ani choroba, ale prostá nechúť. Kráľovnin pohľad zvonka, zaznamenaný dvakrát, dotvára obraz paralýzy ako opakovaného vzorca: *Ked prišlo poledne, vejšla dnu dzvermi kralovna; a ked vidzela, že Zuzka zas nič‘ nerobila, barz še pohnevala... a Ked kralovna od nej odejšla, zas še ku obloku šedla, von vižirala, zdihala si a nič‘ inše až do večera nerobila...* (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 248). Výraz „zas“ (opäť) a pohľad von oknom ako náhrada práce sú znakmi chronickej blokády: Zuzka systematicky nahrádza prácu pasivitou a snením.

f) Práca vo folklórnych naratívach sa vníma aj ako plnenie uloženej úlohy. Práca prestáva byť každodennou rutinou a nadobúda charakter skúšky, ktorej výsledok rozhoduje o osude človeka.

Tento sémantický príznak sa v rozprávkach prejavuje v podobe podmienky pre sobáš s princeznou. Ide často o splnenie úlohy: *pôjdem, pôjdem s Jankom na sobáš, ale len vtedy, keď mi z mora najdrahšiu perlu prinesie. – Janko sa vybral i po tejto práci.* (Chrástek, 1870, Knežna Juliana a Janko pecival, s. 69). Je zaujímavé, že skúška je tu explicitne pomenovaná

slovom „práca“: hrdinská výprava za perlou nie je dobrodružstvo, ale pracovná povinnosť, ktorá je náročná: *Ej bolo to veľké pre Janka trápenie. Doma u otca ani len šošovice a fazule nevedel obierať, a tu mal ešte ťažšiu prácu vykonať!* (Chrástek, 1870, Knežna Juliana a Janko pecival, s. 69). Kontrast medzi každodennou domácou prácou a hrdinskou úlohou hierarchizuje prácu podľa jej spoločenského dosahu – čím ťažšia práca, tým väčšia odmena. Práca je nevyhnutná, ale nemusí byť milá: *A jak daj, tak daj, mravenci sa rozliezli prácu túto konať. Do rána práca táto nemilá bola naskrze vykonaná.* (Chrástek, 1870, Knežna Juliana a Janko pecival, s. 69). Epitetum „nemilá“ je kľúčový: práca je nepríjemná, avšak potrebná – splní ju ten, kto ju splniť musí, aj keď nie ten, kto ju splniť mal. Práca sa stáva fyzicky i psychicky limitujúca záťaž: *Ondrejko! mohli by sme sa síce chytiť do tejto práce hneď po obedě; ale netrúfam...* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 59). Z jednej práce môže človeka vyslobodiť iná práca, skúška: *Hej, žena mojáj, opitaj že sa toho čerta, čibi ťa ešte dakto ta vislobodiu z tejto veľkej práce vodu nostiti.* (Polívka, 1924, [neskôr Janko Gondášik a zlatá pani], s. 48).

g) Predpokladom vykonania práce býva dobrá rada. Tento sémantický príznak zachytáva vedomostný transfer, bez ktorého táto úloha nemôže byť vôbec vykonaná. Človek niekedy nevie, ako treba prácu urobiť, preto potrebuje radu.

Človek vyhľadáva aktívne niekoho, kto mu poradí, a podriaďuje sa jeho autorite: *Ale počkaj kým príde muoj sin, ten ti poradí čo máš robiť, abi si ích dostau. a Tu mu Králoučik virozprávau cjel svojej dlhej cesti, a prosiu ho, abi mu poradíu*

skad'jal má ísť na sklenní vrch, a čo má robiť, abi dostáu tri citroni. (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 39). Pokyn však môže prácu aj relativizovať voči osudu: *Videš na ten sklenní vrch, klakneš si pod strom, a nadložíš ruki: ak sú ti citroni súd'enje, sami ti do rúk odpadnú; ale ak sa ti ňesud'enje, ňeodtrhneš ích, čo bi si čo robiu.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 45). Tu rada paradoxne zbavuje prácu jej rozhodujúcej sily a relativizuje ľudské snaženie – ak osud nepraje, žiadna práca nepomôže. Prácou môže byť aj samotné rade-
nie: *Na druhú noc sa prostredňa sestra vibrala a starša jej dala naučeňa čo má robiť, a ako má odpovjedať. Tá naučeňa robila.* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 111 – 112). Slovné spojenie „naučeňa robila“ fixuje inštruovanie ako plnohodnotnú pracovnú činnosť. Proces radenia môže byť inštitucionálne viazaný na konkrétne miesto (kráľovský dvor): Čože tedy bolo robiť? Kráľ musel zase svojich radcov dovedna svolať, aby dáky druhý spôsob poradili., *Táto rada sa i samému kráľovi najlepšie páčila a hned' kázal všetko tak urobiť, ak tento šedivý starec radil.*, a *Na druhý den ráno poslal zase princa do paláca a prikázal mu, aby zase všetko tak urobil ako včera...* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna, s. 127). Kráľovská rada je tu naratívny mechanizmom, ktorý prácu riadi, dávkuje a opakuje. Bez rady sa práca stáva prázdny zámernom bez realizácie: *Kod prišli k starej babe, tá jich naučela, čo s ten vajcon maju robiť. Sen mój, kod prídeš do slávneho drahiho traktíra, rozkážeš tristoterakvo jello... a Najjasnejši kráľi. Vo ton jāj ňevien, aľe mojāj sestra na ton druhon vrchu vjé. Tá vás naučí, ako máte robiť.* (Polívka, 1927, [neskôr Zlatá dievka z vajca], s. 216).

V rámci existenčného hľadiska je práca identitou človeka, ktorá je merateľná výsledkom. Predstavuje fyzicky i psychicky limitujú záťaž, ktorú človek vyhľadáva, pretože by bez nej neprežil.

Sociálny aspekt (21,6 %) zachytáva prácu ako jav vždy situovaný v medziľudských vzťahoch: v hierarchii pána a sluhu, v spoločenskej stratifikácii podľa remesla, v kolektívnej práci domácnosti alebo komunity, a v rituálnej príprave na spoločenské udalosti. Práca je tu primárne vzťahová, definuje, kto som vo vzťahu k druhému. Koncept PRÁCA zo sociálneho hľadiska je vnímaný s piatimi základnými sémantickými príznakmi: a) pracovný pomer (vzťah sluha a pán), b) remeslo ako spoločenské zaradenie (pracovná rola), c) sociálna nerovnosť v práci (vykorisťovanie, „panština“), d) kolektívna a domáca práca, e) príprava slávnosti (spoločenská aktivita).

a) Práca je vnímaná ako vzťah dvoch nerovnakých strán: toho, kto prácu zadáva a kontroluje, a toho, kto ju vykonáva v závislom postavení. Slovenské folklórne naratívy zachytávajú tento vzťah v celej jeho šírke: od prípravy nástupu do služby cez vymedzenie pracovnej náplne až po nesplnenie príkazu a jeho dôsledky, čím vzniká bohatý obraz nevoľníckej práce v slovenskom ľudovom prostredí 19. storočia.

Vstup do služby je vždy sociálnou udalosťou, ktorá sa pripravuje, dohaduje a organizuje. Napríklad odchod pastorkyne do cudzej služby je sprevádzaný napätím medzi jej

oprávnenou požiadavkou a macochinou odmietavosťou: *Pítala si od macochi, abi ju do službi ako sa svedčí vipravila.* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja, lavička, s. 116). Slovné spojenie „ako sa svedčí“ fixuje existenciu spoločenských noriem pre nástup do služby: existoval určitý štandard výbavy do služby. Macocha tieto normy vedome porušuje, keď odpovedá pohrdavo: *tá na ňu špatne zobiduvala: že ako ju má vipraviť? či nemá na sebe dobre šati? či nemá ruki, žebi si dač virobila.* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja, lavička, s. 116). Rétorická otázka „či nemá ruki“ je kľúčová, pretože ruky sú v ľudovej kultúre základným predpokladom práce, ktorá bude v službe vykonávaná. Macocha svoju vlastnú dcéru vybaví bez váhania: *Nezadlho pripravila macocha pre svoju džeuku dobre peknje šati, napjekla jej masních postruhňíkou, a vipravila ju do službi.* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja, lavička, s. 121). Kontrast medzi zaobchádzaním s pastorkyňou a vlastnou dcérou odhaľuje sociálnu asymetriu aj vo vnútri domácnosti: právo na dôstojný nástup do služby nie je univerzálne, ale podmienené rodinnou príslušnosťou. Záver tohto príbehu potvrdzuje, že práve pastorkyňa zo služby profitovala: *Šla teda macochina vlasňja džeuka do službi, skade ju pastorkiňa upravila* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja, lavička, s. 121) – sloveso „upravila“ (nasmerovala, ukázala cestu) naznačuje, že skúsenosť so službou slúži aj druhým.

Pracovná náplň služby je definovaná jednoducho, jasne a priestorovo. Zamestnávateľ určuje rozsah povinností dôsledne: – *Či vidíš, nič inšjeho robiť nebudeš, ako tíchto jedenásť izjeb každí d'eň vimetať – ved' ti tu dobre bude...*

(Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja, lavička, s. 122). Vymedzenie práce priestorovo – jedenásť izieb, nie dvanásť – je príznačné, pretože hranica práce je zároveň hranicou poznania. Tabuizovaný dvanásty priestor, do ktorého sluha nesmie vstúpiť, je klasickým rozprávkovým prvkom, v ktorom pracovná inštrukcia a zákaz splývajú do jedného. Sluha odpovedá podriadenou formulou: *Ako mi rozkážete, nuž vám tak bud'em robiť*. (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja, lavička, s. 119). Táto veta je výstižná: práca sluhu je definovaná výhradne príkazom pána, nie vlastnou iniciatívou ani úsudkom.

Pracovný pomer býva stabilný a trvá aj niekoľko rokov: *Medzi tím z Jaňka bou už hodní šuhaj virástou, už bou aj v službe, a to od vjacej rokou, u jedneho bohatjeho mladjeho pána, ktorí za tou vodou, ale kďesi ďelako bívau*. (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 103). Viacročná vzdialená služba je tu naratívnu normou, nie výnimkou: mladý muž odchádza za pánom ďaleko a zostáva tam dlho. Vzdialenosť zamestnávateľa je pritom aj signálom obmedzenia dohľadu – pán, ktorý býva „kďesi ďelako“, nemôže priebežne kontrolovať, ako sluha pracuje: *Ale čože robiť – člověk nemôže vždyc-ky sluhovi za pätami chodiť, ako mu zaobchodí so statkom*. (Dobšinský, 1883, Statočný valach, s. 38). Fragment zachytáva principiálne napätie v pracovnom vzťahu: pán musí dôverovať, ak kontrolovať nemôže.

Podmienky pracovného pomeru sa dohadujú aj pred nastúpením do služby: *Stará odpovedala, že ho ona príme, ale pod tou podmienkou, jestli jej dobre štiri kone upasie*. (Polívka, 1924, [neskôr O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú],

s. 64). Pasenie koní je tu skúšobnou prácou, ktorej úspešné splnenie je podmienkou prijatia. Práca pred nastúpením do práce – skúška pred záväzkom – dokumentuje, že pracovný pomer v ľudovej kultúre nie je automatický, ale zaslúžený. Neplnenie príkazu je naopak základom konfliktu: *Rozkázala som ti biť tú trinástu kobyľu na maštali, ale ty si hu nebýľau, to ja dobre viem, prečo si nerobiu ako som ti kázala*. (Polívka, 1924, [neskôr O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú], s. 65). Výčitka zamestnávateľky je formulovaná presne: konkrétna práca, konkrétne zviera, konkrétne opomenutie. Odklon od príkazu je odklonom od pracovnej povinnosti a zároveň odklonom od lojality voči zamestnávateľovi.

Služba môže byť aj jednorazová a výslovne obmedzená: *Lenže my vám potom iba jednu jedínú službu preukázať môžeme, keď si v súrke na nás spomeniete*. (Dobšinský, 1880, Zakliaty zámok, s. 74). Obmedzená služba ako protiváha za predchádzajúcu láskavosť: pomoc za pomoc, služba za zásluhu. Podobne: *No požičať jako požičať, to radšie bych urobil, ale vám to urobiť prv nesľúbim, až sa s mojím druhým bratom v hostinci neporadím...* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 58). Aj sluha má právo na rozmyslenie a konzultáciu: záväzok vykonať službu si vyžaduje súhlas zainteresovaných. Vykonaná služba sa môže hodnotiť cez perspektívu vďačnosti: *Ja mam doma tri stare cetki, oni su hudobne, ale dobre a statečne ženi a velo dobrego mi zrobili; ta dozvol mi, žebi som jich na moju svadzbu sebe zavolac mohla*. (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 251). Dobré ženy, ktoré „velo dobrego zrobili“, si zaslúžia pozvanie na svadbu ako formu verejného uznania. Práca a jej pamäť sú tu spoločenským

poukazom na dôstojnosť. Na pracovný pomer sa v ľudových naratívnych textoch pozerá cez vzťah domáca práca a cudzia služba, v ktorom má vlastné hospodárstvo prednosť pred námezdnou službou: *prišiel čert k sedliakovi, núkajúc sa mu do služby. Čože?! čuduje sa sedliak v nedorozumení. Nuž či ty, povedá, nemáš doma pri čom robiť, že sa svetom táraš po službách?* (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 4). Sedliakova reakcia je príznačná: hľadanie cudzej práce je podozrivé, ak má človek vlastnú prácu doma. Práca v cudzej službe je ospravedlnená len núdzou alebo nedostatkom.

b) Práca spoluvytvára identitu pracujúceho, remeslo nie je len spôsobom obživy, ale znakom spoločenského zaradenia, ktorý určuje, kto pracujúci je, akú má hodnotu v komunite a aký má nárok na jej zdroje a podporu.

Identita človeka sa priamo vymedzuje cez jeho prácu a remeslo: *Jeden otec mal troch synov; najstarší z nich bol stolár, stredný kováč, ale najmladší nemal žiadneho remesla.* (Dobšinský, 1880, Zakliaty zámok, s. 71). Prvé dve charakteristiky synov sú ich remeslá, tretia je absencia remesla. Čo osoba robí, to osoba je – identita a práca splyvajú. Absencia remesla nie je neutrálna vlastnosť, ale spoločenský problém, ktorý okamžite vyvoláva praktické dôsledky: *Tu, ako najmladší spal, poshovárali sa tí dvaja majstri, že keď nemá žiadneho remesla, nebudú ho ani po svete chovať a naňho zo svojho remesla zarábať.* (Dobšinský, 1880, Zakliaty zámok, s. 71). Rozmýšľanie bratov za chrbtom spiaceho súrodenca je dramaticky príznačné: rozhodnutie o jeho osude sa prijíma bez jeho účasti, pretože on nemá hlas – nemá remeslo.

Remeslo predstavuje právo na existenciu v komunite, a teda bez remesla nie je nárok na zdieľané živobytie.

Práca môže byť metaforická či abstraktná, no plne funkčné: *Vďačne, pán brat; veď je to moje remeslo pravdu po svete roznášať a predávať.* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 74). Morálna hodnota (pravda) je konceptualizovaná ako obchodný tovar a jej šírenie ako remeslo. Ludové naratívy zachytávajú aj sprostredkovateľskú prácu v čisto transakčnej podobe: *Maľko – rozumie sa, za dobrú plácu – opatril ím také zvieratko, čo inšie nerobilo, iba myši chytalo, drhlo a žralo.* (Dobšinský, 1883, Múdry Maľko, s. 8). Vsuvka „rozumie sa, za dobrú plácu“ je príznačná, lebo odmena za remeselnú prácu sa považuje za samozrejmú a nepotrebuje vysvetlenie. Zvieratko (mačka) je tu remeselným nástrojom s presnou pracovnou špecializáciou – len myši, nič iné. Špecializácia remesla ako jeho definujúca črta je tu zachytená s humornými dôsledkami.

Remeselná zručnosť býva vo folklórnych rozprávaniach zachytená v jej najabsurdnejšej, a zároveň najexaktnejšej podobe. Požiadavka na výrobu čižiem z kože vši vyžaduje špecialistu – a ten sa nájde: *Potím treba bulo hľadač takoho majstra, chto bi zrobiť z nej kamašle... Raz nadišoť šusterski tovariš... Hutoreň, že vun to zrobi. A tak oňi voš ťžal'i, zaštreli-li, a zňäť z nej tot tovariš skuru. A tot tovariš zrobiť kamašne, co take nebulo.* (Czambel, 1906, §205 [neskôr Skamenený furman], s. 398). Postup výroby je zachytený krok za krokom s remeselnou presnosťou. Majster dokáže vo svojom remesle všetko, čo vedie až do absurdného extrému – nič nespochybňuje šusterovu zdatnosť, len veľkosť materiálu. Dojednávanie

zákazky predchádza samotnej výrobe: *Ja bi chceŭ jedni šumne kamašne dac zrobic do šifa. Ta, to še staŭe. A z čoho bi to še зробило?“* (Czambel, 1906, §205 [neskôr Skamenený furman], s. 398). Otázka „z čoho bi to še зробило“ je remeselnou otázkou par excellence: majster sa nepýta, či to dokáže, ale len aký bude materiál.

c) Vykorišťovanie je prejavom sociálnej nerovnosti v práci, ktorá je v naratívoch 19. storočia ukotvená vo feudálnom spoločenskom systéme.

V ľudovom obraze práce je zachytený sociálny príznak nerovnosti („panštiny“) alegoricky cez démonickú postavu čerta, ktorý uvažuje o svojej pracovnej situácii u sedliaka: *Takto, prehútal čert, krúťa koleso v pekle, sedliaka slúžiť, za neho robiť, takto ja nikdy neprídem k ničomu. Narobiš sa pri ňom, aj sa zodereš...* (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 5). Sloveso „zodereš sa“ je etnolingvisticky mimoriadne výstižné: fyzická práca pre pána doslova opotrebuje telo sluhu až do jeho zničenia. Práca pre iného nie je neutrálna výmena, ale jednostranná strata. Telo je nástroj, ktorý sa pri nadmernom používaní opotrebuje a zničí. Čert, ktorý skúsil chudobu na vlastnej koži, prichádza k poznaniu, že chudoba trpí, ale tvrdá práca ju neodstraňuje: *A odnechcelo sa čertu byť chudobným; zkušil na svete, že chudoba všade trpí, jednako ani tvrdo robiť sa mu nechcelo.* (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 5). Toto poznanie fixuje pascu: pracovať tvrdo a zostať chudobným je základnou skúsenosťou poddanskej vrstvy. Odmietnutie tvrdej práce nie je lenivosť, ale racionálna odpoveď na systém, v ktorom práca nevedie k zmene postavenia.

Čert otvorene formuluje program panského vykorisťovania: *Hej, tak, budem si ľahko žiť a nič nerobiť, jako pán, robiť bude za mňa sedliak, bude odbývať panštinu, a naposledy ešte i o tú jeho zem dedičnú ho privedem.* (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 5). Toto je podstata feudálneho vykorisťovania: pán nerobí, sedliak robí za neho; panština (povinná pracovná dávka) je nástrojom tejto asymetrie; a konečným cieľom je zbavenie sedliaka aj jeho zeme, ktorú zdedil. Použitie démonickej postavy ako nositeľa tejto ideológie je Šujanského alegorická stratégia: panský systém je diabolský projekt, nie prirodzený poriadok.

d) Práca nie je iba súkromnou záležitosťou jednotlivca alebo pracovným pomerom medzi dvoma stranami, ale spoločnou činnosťou komunity alebo domácnosti. Práca v ľudovom obraze sveta je vždy aj sociálnou udalosťou, ktorá má niekoľko podôb.

Medzi ženské kolektívne práce patria priadky, kde sa ukazovala pracovitosť a zároveň istá sociálna kontrola: *Tá macochina dievka naveky na priadkach len smiech a shon robila a nikdy vrateno nenapriadla; táto druhá zase vždy tjicho sedela, priadla a domov aj po dve, aj po tri plné vratená donášala.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 13). Kontrast „smiech a shon“ verzus „tjicho sedela“ je ekvivalentom morálneho hodnotenia: hlučnosť je znakom prázdnej práce, ticho je znakom pravej sústredenej práce. Práca sa tiež hodnotí podľa počtu plných vretien donesených domov – práca je kvantifikovateľná a porovnateľná. Priadky nie sú len miestom práce, ale miestom sociálneho hodnotenia.

V ľudových naratívoch sa zachytáva každodenná domáca práca ženy, ktorá zahŕňa vykonávanie mnohých domácich úkonov v slede: *Tam si na kozúbku oheň založila, hrnčički pristavila, na stuoľ prestrela a posteľ si popravila, a aňi ňeved'ela ako jej medzi timíto prácami čas prebehou.* (Francisci-Rimavský, 1845, Straŕení chlapec, s. 111). Záverečná poznámka „aňi ňeved'ela ako jej čas prebehou“ naznačuje vnímanie času (vedomie o ňom) počas pracovnej činnosti. Ďalšou formou domácej práce je starostlivosť o deti: *Utúlil sa on do toho svojho kútika... tu veru nemohol celú noc ani oka zohnúť, čo tie deti neprestajne nepokoj robily... A ráno bolo jich treba riadiť, česať, umývať, obliekať.* (Chrásťek, 1870, Sirôtky, s. 64). Táto nepretržitá domáca práca prebieha celý deň a nekončí ani v noci.

Tradičné obrazy kolektívnej práce vidieckeho obyvateľstva bývajú v ľudových rozprávaniach doplnené humorným protipólom: *Hned' a zaraz, kde aké mlieko mali, robili na tvaroh a postavili z neho kostol – ale bez oblokov.* (Dobšinský, 1883, Múdry Maľko, s. 6). Ide o kolektívnu prácu ako výraz bezpodmienečnej poslušnosti autorite; komunita pracuje bez toho, aby spochybňovala zmysel zadania, čo so sebou prináša absurdné dôsledky (kostol z tvarohu bez okien). Tradičná kolektívna práca sa organizuje na základe deľby práce, v ktorej každý má svoju úlohu a vykonáva ju v nadväznosti na iného: *Tak rebár z rebou tajšou, kerú rebu von tam predau. Na to rychtovau kuchár, pekár koreto pripravíu a múku nanosíu, kvas robíu. Kuchár rebu na pole preťau na pečenia.* (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 92). Každý člen rodiny dostáva prácu podľa svojich schopností: *Potom na jeho žiadosť jeho*

bratou aj oca zali do toho burku a dali bratom, čo vládali, robiť, poľe, statok priahaci a šetko a otec bou s ním dvorníkom u kráľa. (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 94). Práca jednotlivých členov rodiny je organizovaná spravodlivo.

e) Práca má aj svoju sviatočnú dimenziu, ktorá prekračuje každodennú povinnosť, ale ide o prípravu na udalosti, ktoré demonštrujú i posilňujú spoločenské väzby.

Hostiny, svadby a oslavy si vyžadujú prácu, no táto práca je výrazom radosti a sociálneho statusu, práca, ktorej výsledok je verejný: *Otec sa raduvau, ako d'jeťa, a hñeď' rozkázau k veľkej hostiňe prípravi porobiť a celuo okolituo panstvo povolať, abi vzali d'jel na jeho radosti.* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 114). Slovné spojenie „vzali d'jel na jeho radosti“ (zúčastnili sa na jeho radosti) je etnolingvisticky príznačné: osobná radosť sa stáva sociálnou udalosťou. Práca je tu nástrojom premeny súkromného pocitu na verejnú slávnosť.

Práca môže smerovať k posväteniu šťastnej udalosti: *Už pán začau k bohatej hostiňe robiť prípravu, ktorou chceu svojho miláčkovo vislobodeňja s pod ťažkej súdbi zasveťiť.* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 109). Slovesom „zasveťiť“ (osláviť, posvätiť) dostáva príprava hostiny takmer rituálny charakter: práca je slávnostná príprava, ktorá smeruje k posväteniu šťastnej udalosti.

Centrálne miesto v ľudovej kultúre má príprava svadby, ktorá má viac podôb. Prostredníctvom slovesa „urobiť“ je svadba výsledkom prípravy: *Svadbu hneď' urobili a on ostal tam bývať v kráľovskom paláci.* (Škultéty – Dobšinský, 1859,

Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, 1859, s. 129). Inokedy príprava svadby zodpovedá výnimočnosti príležitosti, čo signalizuje adjektívum „neslýchané“ zvyšujúce spoločenský status udalosti: *Hneď kázal robiť neslýchané prípravy ku svadbe*. (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 78). V ľudovom chápaní je príprava na svadbu predovšetkým kolektívnou pracovnou udalosťou s presným cieľom a jasným výsledkom: *Robili doraz vešele*. (Czambel, 1906, §205 [neskôr Skamenený furman], s. 400).

Psychologický aspekt (19,6 %) zachytáva prácu ako predmet vnútorného prežívania človeka: ako zdroj neistoty, rozhodovania, vnútorného napätia, odmietania, spokojnosti alebo strachu. Práca tu nie je externou povinnosťou, ale výzvou pre interný svet postavy. Práca sa zo psychologického hľadiska konceptualizuje v piatich základných sémantických príznakoch: a) neistota (rozhodovanie čo robiť), b) túžba (práca a konanie motivované citom, c) odmietanie práce (nechuť k práci), d) sebarealizácia (práca prináša spokojnosť), e) ľútosť nad vykonaným činom.

a) Otázka „čo robiť?“ je v slovenských ľudových rozprávkach generatívnou naratívnou formulou: zaznieva v momentoch, keď postava stráca orientáciu, naráža na prekážku alebo stojí pred voľbou, ktorej výsledok rozhodne o jej osude. V ľudových naratívoch sa tento rozhodovací moment zachytáva v celej škále jeho podôb: od tichej

vnútornej úvahy cez hlasné vyhlásenie bezradnosti až po sebaisté rozhodnutie.

Rozmýšľanie býva intenzívnejšie ako akákoľvek fyzická námaha: *Jeden raz seďeu v zahradě, hlboko zamorení v mišljenkach, práve rozmíšlau čo má urobiť, či sa ožeňit...* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 37). Výraz „hlboko zamorení v mišljenkach“ fixuje rozmýšľanie ako stav pohltienia – postava nie je len zamyslená, ale doslova zamorená, zaplavená myšlienkami. V tej istej rozprávke prichádza fyzická bezradnosť pred neprekonateľnou prekážkou: *Tu zastáu ako skameňelí. Vrch bou visokí a hladkí, – zádrapki nebolo na ňom žiadnej. Čo tu robiť?* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 46). Rečnícka otázka je znakom absolútnej bezmocnosti: postava stuhne, otázka zostáva vo vzduchu. Tretí fragment tej istej zbierky zachytáva deň, keď sa konvenčná práca nahradila verbálnou výmenou: *V ten d'eň sa nič inšje-ho ňerobilo, ako spituvalo a odpovjedalo, až pozd'e do noci.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 49). V spoločensky rozhodujúcom momente môže byť verbálna aktivita rovnocennou náhradou fyzickej činnosti. v spoločensky rozhodujúcom momente. Rozhodovanie je zachytené aj v rámci vnútorného monológu: *Đjeuča si ňedelako domu zastalo a prehovorilo k sebe samjemu: čo že tu urobiť?! či mám ísť domou, či ňje?* (Francisci-Rimavský, Pamodaj štesťja, lavička, 1845, s. 120). Človek hľadá radu tam, kde žiadna vonkajšia autorita nie je prítomná.

Otázka „čo robiť?“ zostáva, i keď bezradnosť ustupuje do úzadia, pretože je potrebné rýchle konanie: *Čo mal robiť? Vzal do ruky meč, odrkla kráľovnej hlava...* (Škultéty – Dobšinský,

1858, Matej veľký kráľ, s. 35). Otázka a čin splývajú do jedného momentu – rozmýšľanie je len anticipáciou nevyhnutného konania. Podobná schéma je aj inde: Čo mal robiť vlk opustený? Pustil sa behom do lesa... (Dobšinský, 1883, O vlku, čo si dal šif boty, s. 18) a *Chudák kráľovič ani nevedel, ako ostal odrazu bez všetkej potechy, bez pomoci, bez priateľa. Čo mal robiť? Vybral sa cez hory-doly hľadať...* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 20). V oboch prípadoch je bezradnosť len prechodná – postava koná, lebo inej možnosti niet.

Rozhodovanie môže nadobúdať teologický rozmer: Čože robiť, keď má pán Boh nechce k sebe povolať? (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 80). Otázka nesmeruje k ľudskej autorite, ale k Bohu – a keďže odpoveď neprichádza, osoba zostáva v pasivite. Je príznačné, že rozhodujúci sa človek hľadá vo svojom rozhodovaní vonkajšiu oporu: *Von še veľo staraŭ jak gu ňomu paru dostac. Tak co robic? Radziŭ še svojich mundercoch...* (Czmabel, Skamenený furman, 1906, s. 397) a *A on sebe rozmišľal: Ah, Bože, jak to mam urobic?* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 431). Kráľ sa radí s mudrcmi, syn sa pýta Boha – obaja hľadajú vonkajšiu oporu pre rozhodnutie. Niekedy riešenie prichádza samo od seba: *Lež potom mu prišlo do pamäti, čo mal robiť! Zažal sviecu zase; zbrojníci prišli.* (Dobšinský, 1880, Zakliaty zámok, s. 74). Výraz „prišlo do pamäti“ signalizuje poznanie ako niečo, čo prichádza zvonka, nie čo postava aktívne hľadá. Inokedy rozhodovanie splýva s konaním: *Ta še ho pitaju, furmana, co to robi? Ta poveda: Co znam, to ja rob'u...* (Czmabel, Skamenený furman, 1906, s. 398). Formulácia „Co znam, to ja rob'u“ sa zjednocuje rozmýšľanie a konanie do jedného.

b) Konanie nevychádza z povinnosti, alebo z rozumu, ale z emocionálneho impulzu – z lásky, radosti, ľútosti alebo z túžby. Práca motivovaná citom je v ľudovej próze dvojsečná: môže viesť k najväčšej štedrosti aj k osudovej chybe.

Citovo motivované konanie niekedy vedie k odhaleniu tajomstva: *Všetko bi jej dau, všetko bi jej k vuoli bou urobiu: čo teda za d'iu, že jej na mnohje prosbi a peknje reči aj to největšje tajemstvo vijaviu.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncová kuon, s. 36). Mužova bezmedzná ochota urobiť čokoľvek pre milovanú sa stáva pascou. Emócia sa stáva energiou ďalšieho konania: *Raz bol král' veľmi veselý aždaj by celému svetu bol k vóli urobil.* (Škultéty – Dobšínský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 192). Opačným prípadom je paralýza z nadbytku radosti: *Nevedel, čo má robiť od radosti: či zlaté deti chytať, či svoju Zlatovlásku objímať...* (Dobšínský, 1880, Zlatovlásky, s. 17). Nával šťastia spôsobuje oslabenú rozhodovaciu schopnosť. Inokedy motiváciou konania je ľútosť: *I Fil'kovi pravda bolo ľúto, že nemohol otcovi po vóli urobiť; ale darmo: on sa len zabral do svôjho kostolíka modliť sa pánu Bohu...* (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 78). Osoba nemôže splniť otcovu požiadavku, a ľútosť nad tým ho ťahá nie k ďalšiemu svetskému konaniu, ale k modlitbe. Citová motivácia môže viesť aj k odklonu od očakávaného konania.

c) Za istých okolností môže byť práca aj odmietaná, čo je v ľudovej próze vždy morálny problém.

Odmietanie práce je spojené s negatívnym charakterom človeka, ktorý sa dostáva do protipostavenia k morálne hodnotnému správaniu pracovitého: *To dievča, čo od tej prvej ženy*

mal, bolo veľmi statočné a poriadné; ale toto druhô nedobre sa zprávalo a nikda nič robiť nechcelo. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 13). Kontrast „statočné a poriadné“ ver-
zus „nič robiť nechcelo“ je etnolingvistickým ekvivalentom: morálna hodnota postavy sa meria pracovitosťou. Práca ne-
musí byť odmietaná úplne, ale len selektívne: *ja mam s tim dzjevčecom velike trapene, bo nesce nič' inšo robic, lem presc, pri kudzeli bi dzen i noc šedzelo* (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 248). Odmietnutie práce môže vychádzať z pý-
chy a túžby po moci: *Eh! poskočiv a zvrtnuv sa na kopyte – čob' ja tam psotu trel: zahrám si na pána!*“ (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 5). Odmietanie práce sa považuje za niečo hriešne, čo je spojené s postavou čerta.

d) Zo psychologického hľadiska sa práca vníma ako zdroj zmyslu, vďačnosti okolia a vnútorného naplnenia i spokoj-
nosti.

Práca sa stáva predmetom rozhovoru, ktorým sa zdôraz-
ňuje jej dôležitosť, priebeh, a teda i hodnota: *No, dobre, syn môj drahý. On ešte svieti; keď ustane, potom príde ko mne na nocľah. A vietorný kráľ tiež príde. Spolu sa pozhovárāju o tom, čo cez deň robili a videli.* (Polívka, 1924, [neskôr O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú], s. 64). Je zachytená aj celoživotná práca ako odkaz pre spoločnosť: *Keď konečne zaľúbilo sa Pánu Bohu povolať ho k sebe... lebo každé vedelo voľač o ňom povedať: Toto a toto dobrého mi urobil!*“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 40). Život človeka je tu hodnotený výhradne cez jeho dobré skutky a prácu, ktorá zanecháva stopu v pamäti ľudí. Ak je práca dobrá, má svoju protihodnotu

v podobe odplatenia sa (odvďačenia sa): *No, ti, čuješ, keď si nam ti tak dobre urobil, tak teraz aj mi ci chceme dobre urobiť.* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 432) a *Ej, poveda, kebi tak dobre urobili, čo bi ten pascjer prišjeť domu i s timi svinami!* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 435).

e) Práca sa v ľudovej próze vníma ako čin, ktorý sa nedá vziať späť; zostáva iba emocionálna reakcia na jeho dôsledky.

Človek si uvedomuje zlo až s odstupom času, nie hneď: *Ale sin sebe pomislel: Ej, Bože, zle som urobil, že ja som mojemu ocovi šitke peňazi odobrať!* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 428). Vnútorňý monológ so zvolaním „Ej, Bože“ je znakom šoku z vlastného konania: syn si ne-uvedomuje zlo okamžite, ale až neskôr. Strach pred dôsledkami vedie k pasivite: *V tom strachu už len oči zatvoril, aby ani nevidel, čo bude robiť sa.* (Dobšinský, 1883, O vlku, čo si dal šiť boty, s. 10–18). Zatvorenie očí ako reakcia na strach je príznačná: práca tu vyústila do absolútnej nečinnosti zo strachu. Opakom je okamžité rozhodnutie: *Hneď si on rozmyslel, čo má urobiť. Vytiahnul z vrecka orechovú škrupinku...* (Dobšinský, 1880, Cesta k Slncu, s. 5). Príslovka „hneď“ signalizuje rýchle prekonanie paralýzy: človek sa spamätá a koná. Inokedy musí človek za nesprávny (zlý) čin (správanie) čeliť sociálnym dôsledkom v rámci rodiny: *Pridze ona tam, sestra: Ach, neščasni človeče, čo si to urobil! Tatuš nabil duplovku, jak ca uvidzi, tak nigda po svece nechodziš!* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 434) a *Ta išla, prišla mamuša: No, neščasno dzecko, čo si*

to urobilo? (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 434). Otázka „čo si to urobil/urobilo?“ je vyjadrením obvinenia. Sestra hrozí otcovým trestom, matka kladie otázku bez odpovede – a práve táto otázka bez odpovede je najsilnejším psychologickým záverom príznaku: zlý čin zostáva nevysvetlený.

Zo psychologického aspektu je prácou aj verbálna aktivita, rozmyšľanie, ktoré môžu byť namáhavejšie ako fyzická práca. Radosť, ľútosť, strach a ďalšie emócie môžu byť motiváciu k práci alebo naopak môžu prácu paralyzovať. Dobrá alebo zlá práca je odrazom charakteru človeka.

Etický aspekt (12,8 %) prináša obraz práce v dimenzii morálneho hodnotenia: správne vs. nesprávne konanie, odmena za dobrú prácu, trest za zlú prácu, podvod, manipulácia a pokánie. Práca je tu meradlom morálnej hodnoty človeka. V ľudových naratívoch nájdeme niekoľko základných sémantických príznakov: a) práca dobre vs. zle vykonaná (morálne hodnotenie), b) trest za zlú prácu, c) podvod a manipulácia v konaní.

a) Morálne hodnotenie práce a konania patrí k základným axiologickým osiam ľudovej prózy, pretože hodnota človeka je neoddeliteľná od hodnoty jeho skutkov.

Etická zodpovednosť osoby sa meria vo dvoch formách, v reči i konaní: *Planí ľudia báli sa aj jeho mena a dobrí spomínali ho zakaždým... bo on nikdy ništ takého nepovedal, ani ništ*

takého neurobil, čo by nebolo bývalo po pravde a spravodlivosti. (Dobšinský, 1880, *Či jesto pravda na svete*, s. 38). Reč a práca sú postavené do morálnej rovnocennosti: nepovedal ani neurobil nič nesprávne. Ide tu o trojitú previazanosť medzi skutkami, identitou a spoločenským uznaním. Podobne: *Pánboh či darovau peknotu, eš si dobre chudobným ľudom robiu.* (Polívka, [neskôr Čertov sluha], 1930, s. 125). Za dobré skutky voči chudobným prichádza Božia odmena. Morálna hodnota práce nie je iba v prospech pracujúceho, ale slúži pre dobro núdznych.

Morálne odsúdená je práca orientovaná výlučne vo svoj prospech (bez ohľadu na dobro iných): *Len čo otcovi oči zatlačili, chceli synovia hned' každý robiť po svojom, preto i hned' podelili sa so všetkym, čo po otcovi ostalo.* (Dobšinský, 1880, *Či jesto pravda na svete*, s. 31). Formulácia „robiť po svojom“ signalizuje sebecké konanie. Príslovka „hned“ zdôrazňuje bezcitnosť až bezohľadnosť, pretože synovia sa správajú tak, akoby neprežívali smútok zo straty (smrti) svojho otca.

b) Nevyhnutným dôsledkom morálne nesprávneho konania je trest, ktorý má rôzne podoby:

Po odhalení nemorálneho konania prichádza rýchly trest: *So zlostníkom-kočišom urobili krátko právo, dali ho tým zverom na márne kusy roztrhať.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, *Zakliata hora*, s. 7). Výraz urobili krátko právo je etnolingvistickým idiómom pre rýchle a neodvolateľné potrestanie: právo sa tu nevykonáva zdĺhavo, ale okamžite a fyzicky. Kočiš, ktorý konal zle, dostáva exemplárny trest zodpovedajúci zverskosti jeho konania.

Trest môže mať podob fyzického zmrzačenia: *Rozhnevaný kráľ ju ani nepočúval... A ten žobrák sa ohlási: Nič, len jej kážte ruky po lakte odťiať...* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vl'kolák, s. 205). Odťatie rúk je symbolicky príznačným trestom: ruky sú nástrojom práce, ich odňatie je zbavením pracovnej schopnosti. Trest zbavuje vinníka práve toho, čím mohol konať dobro aj zlo.

Konečný trest je očakávaným následkom (série) hriechov počas života: *No, či si už viac hriechov neurobil?* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 39). Hriech je „urobený“ tak ako práca, je to výrobok ľudskej vôle a zodpovednosti. Nahromadené zlé konanie predstavuje sériu hriechov, ktorá vyžaduje úplné vyúčtovanie.

Odvzdanie na milosť-nemilosť osudu je tiež trestom: *Vyložíme ho do tohto kráľovského zverinca, nech sa tam robí s ním, čo chce. Urobili tak a nazdali sa, že ho tam naraz divé zveri roztrhajú.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 31 – 32). Trestajúci sa zbavujú zodpovednosti za trest (obeť odovzdávajú osudu), čím sa zachytáva ich pasívna krutosť.

Trestom nie je vždy iba fyzické, ale aj psychické utrpenie, akým je napríklad izolácia od ľudskej komunikácie a odňatie základnej sociálnej interakcie: *I veru hodila ju do hľbokej studne a tak jej porobila, že nemohla shovárať sa s nikým inším na svete, len s čiernou paničkou.* (Škultéty – Dobšinský, 1880, Zlatovláška, s. 12 – 13). Zlatovláška nemôže hovoriť s nikým okrem čiernej paničky – jej spoločenská existencia je radikálne obmedzená.

c) Istou formou práce v ľudových naratívoch je podvod a manipulácia, ktoré si vyžadujú plánovanie, prípravu a vykonanie. Vždy sú však v ľudovom obraze sveta považované za hrozbu hodnotového poriadku.

Podvodné konanie predchádza zistenie: *Naša princezna, mladého princa žena... Macoha zaraz mišľela... I zaraz spatrela zrobie hamistvo. Kupela paľenki a dala vojakovi pic, až še vojak opil.* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 269). Príslovka „zaraz“ (hneď, okamžite) zachytáva rýchlosť prechodu od zistenia k podvodnému konaniu: macocha nepremýšľa, ale okamžite začína pracovať na svojom zámere. Opojenie vojaka je prvým krokom premysleného plánu. Druhý krok nasleduje bezprostredne: *Ona hñed to pismo ručela do šparhetu a napisala druhe a šturela vojakovi do kešeñi. V tim pišme stalo, že mlada princeza porodzela psa a že co maju z ñim zrobie?* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 269). Séria fyzických úkonov – hodiť, napísať, strčiť – je zachytená v rýchlom slede, ktorý podvodu dáva charakter efektívnej, dobre naplánovanej práce.

Podvod má podobu tajného sledovania: *Ale ani stará macocha nezaháľala; postavila do bočnej izby stráž, aby naveky přes klúčovú dierku hľadela a na Pútnika dobrý pozor dala, čo ten tam bude robiť.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 197). Výraz „nezaháľala“ je kľúčový: človek pracuje, len jeho práca je podvodná. Kladná konotácia nezaháľania je obrátená – usilovnosť tu slúži zlu.

Stráž splní svoju úlohu a šíri lož: *Vtom ale ako to robil, varta v druhej izbe sa prebrala, kdorá dosiaľ tiež tuho spala, a hñed'*

krik urobila, že ten Pútnik Zlatú pannu boskáva. (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 197). Formulácia „krik urobila“ vyjadruje šírenie ľži ako aktívne konanie; krik sa urobí tak ako akákoľvek iná práca. Lož sa napokon inštitucionalizuje: *Ráno hneď žalovala na neho, že čo ten princov verný priateľ urobil, že vraj v noci Mahulienu Zlatú pannu boskával.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 199). Žaloba je záverečnou fázou dobre zorganizovaného podvodného procesu: tajné sledovanie → vymyslené obvinenie → verejná žaloba.

Ludová próza zachytáva podvod v jeho démonskej podobe: *Hej ozve sa prvý čert, ja som si zarobil dneská pečienku. Dohonil som dvoch bratov... Pomáhal som staršiemu, lebo ten s nami držal.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 35). Výraz „zarobil si pečienku“ je etnolingvisticky výnimočný, pretože podvod nadobúda povahu zárobkovej práce, ktorá sa stáva profesiou.

Odhalenie bratovho zločinu uzatvára etický cyklus: *Ale ja viem, čo si ty porobil. Lebo aby si vedel, ja som ten istý tvoj brat, čo chcel skaziť si ma, ale Pán Boh nedal!* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 39). Sloveso „porobil“ pri zločine zachytáva tú istú schému ako pri diablovom „zarobení“: zlé skutky sú výrobky ľudskej vôle, za ktoré nesie ich pôvodca plnú zodpovednosť.

Podvod nadobúda celospoločenské rozmery: *Akože som urobil? Tak som to urobil, že na sedem míľ dovôkola posháňal som všetky pramene na jedno miesto a prichlopil som veličiznou zápoľou...* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete,

s. 35). Čert sabotuje kolobeh prírody, pretože zásah do prameňov na sedem míľ dokola je úmyselným organizovaným ničením celého kraja a jeho prirodzeného poriadku.

V etickom aspekte ľudová próza zachytáva tienistú (nemorálnu) stránku práce ako podvodu, teda dobre a efektívne naplánovaného konania či aktívneho šírenia lži. Morálne sa odsudzuje bezohľadná práca, ktorá slúži zlu a ktorú človek vykonáva výlučne vo svoj prospech.

Fyzický aspekt (9,5 %) zachytáva prácu ako telesnú aktivitu: konkrétne pohyby, manuálnu zručnosť, fyzickú námahu a jej výsledky. Je pozoruhodné, že tento aspekt nie je najsilnejšie zastúpený, hoci práca je primárne fyzická činnosť, čo je ovplyvnené typickými vlastnosťami sledovaného ľudového žánru. V jeho centre sú štyri základné sémantické vlastnosti: a) konkrétna fyzická pracovná činnosť, b) vyčerpanie z práce (fyzická námaha), c) cielená (zámerná) fyzická aktivita, práca.

a) Fyzická práca sa vo folklórnych naratívoch zriedkakedy opisuje abstraktne: je ukotvená v konkrétnych pohyboch, nástrojoch a materiáloch. Je zachytená v jej zmyslovej bezprostrednosti s často neočakávanými, paradoxnými až magickými účinkami.

Napríklad každodenný premet (jedlo) sa magickým spôsobom mení na pracovný nástroj: *Haluški metau pred seba, a všade sa mu s ních schodi robili. Najskuor vimetau oloven-je, potom srjebornje, a na ostatok zlatje.* (Francisci-Rimavský,

1845, Tri citroni, s. 47). Haluška – bežný potravinový predmet – sa tu stáva stavebninou: fyzický akt metania jedla pred seba vytvára schody na neprístupný vrch. Práca zostáva fyzicky veľmi konkrétna: metať, opakovať, stupňovať od olovených cez strieborné po zlaté.

Fyzická námaha je minimalizovaná pomocou magického nástroja: *On urobil všetko tak; pošibal zlatým prútikom zvery a naraz ožili.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 11). Sloveso „pošibal“ zachytáva minimálny fyzický pohyb: stačí jedno gesto zlatým prútikom a mŕtve zvery ožijú. Správny nástroj v správnej ruke nahrádza akúkoľvek námahu.

Fyzická práca namierená proti prírodnému javu prináša paradoxný výsledok: *Dost' sa tu pukala macocha, ale čo že bolo robiť? Začala to trňa obsekávať, oblamovať, ale sa to ešte veľmi rozstrapáťelo; začala i z Aňički uťešenje ruže šarpať...* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Anička, s. 103). Nesprávna motivácia fyzickej práce znemožňuje jej účinnosť.

Ludová próza zachytáva pohotovosť a bdenie ako fyzickú pracovnú pripravenosť: *Milý Pútnik ani oko nezadžmúril, ale vzal ostrý paloš do ruky a čakal, čo sa bude robiť.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 197). Fyzická pripravenosť – ruka na paloši, otvorené oči celú noc – je tu sama o sebe pracovnou povinnosťou. Práca strážcu nie je pohyb, ale disciplinovaná nehybnosť s pripravenosťou na okamžitý fyzický zásah.

Niekedy i v humornom kontexte je zachytený remeselný postup ako fyzická práca v presnom slede krokov: Šli a prišli tam na dvore ku jednej jame, do ktorej bol narobil majster blata z belastej hlinky. No, vraví, pokiaľ chcete mať boty obuté,

potiaľ skočte sem dnu nohami. (Dobšinský, 1883, O vlku, čo si dal šiť boty, s. 12). Majster narobil blato – fyzický prípravný úkon predchádzajúci zákazke – a metóda odberania miery je rázna a nekonvenčná: skočiť nohami do jamy. Remeselný postup býva v rozprávkach dovedený až do absurdnosti (materiálu): Ni z čoho še tak ňezrobi, jak takto: Jednu voš treba lapić a na mašľe karmic a zoz skuri jej še zrobi. (Czambel, 1906, §205 [neskôr Skamenený furman], s. 398). Tri fyzické kroky – lapiť, krmiť, spracovať kožu – sú podané s remeselnou vecnosťou napriek absurdite materiálu.

b) Ludový človek si bol vedomý toho, že fyzická pracovná námaha má veľkú cenu, pretože prináša vyčerpanie, únavu, opotrebovanie tela i improvizáciu v núdzi.

Fyzická práca si automaticky vyžaduje telesnú zdatnosť, ktorej nedostatok v konkrétnej situácii môže mať závažné dôsledky: *Preto, hľa, nemajú rodičky chýžku svoju pred časom opúšťať a do namáhavej práce sa chytať...* (Šujanský, 1893, Odmena, s. 9). Namáhavá práca (pre pána) opotrebuje telo bez toho, aby z toho mal človek nejaký úžitok: *Narobíš sa pri ňom, aj sa zodereš, a, ni neužiješ, ni nemáš za to ničoho.* (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 5).

Telesná práca môže byť aj určitou formou trestu po smrti (v záhrobnom živote): *Tuš poj gu mňa slúžič... Nyš, póda, hyba pod tyato tri kotle buďeš klášč.* (Polívka, Čertov sluha, 1930, s. 124). V podmienkach extrémnej núdze je potrebná aj improvizácia a vynaliezavosť, ktorá je aktivovaná humorom absurdity: *Prišom na stredek slami, hcelo še mi spac. Ale mi žima bulo. Ta co som mal zrobić, som sebe zrobel ze švablíka*

poscel' a zoz ihli ohňa. (Czambel, 1906, §144 [neskôr Najväčšie cigánstvo], s. 272).

c) Z tohto aspektu je koncept PRÁCA vnímaný cez cieľnú fyzickú aktivitu, ktorá má jasný zámer a organizovaný priebeh.

Môže ísť napríklad o kolektívnu fyzickú mobilizáciu komunity v ohrození: *Vtom ale došli už aj ženy naspäť z húštavy a porobili krik náramný: Sem sa, volali, sem sa, chlapi, s cepami, drúkmi a valaškami; tu vlk!* (Dobšinský, 1883, O vlku, čo si dal šif boty, s. 18). Hospodárske pracovné nástroje dedinského prostredia, ako sú cepy, drúky, valaška, sa v okamihu ohrozenia stávajú zbraňami používanými s jasným zámerom. Fyzická práca je zachytená ako systematická aktivita: *Medveď mumlal, a kade kráčaľ, všade si pilno značil cesty a len do väťšej húštavy sa púšťali a zachodili.* (Chrátsek, 1870, Zázračná studňa, s. 59). Príslovka „pilno“ fixuje cieľnosť a systematickosť pohybu: medveď nekráča náhodne, ale značí, zaznamenáva, orientuje sa. Pohyb je tu fyzická práca a mapovanie priestoru ako predpoklad ďalšieho konania.

Z fyzického hľadiska je práca podmienená telesnou zdatnosťou človeka, ktorý cieľne a systematicky používa pracovné nástroje. Práca môže byť aj formou trestu, pretože opotrebováva telo.

Vojenský aspekt (4,7%) predstavuje sekularizovaný, ale normatívne silnú podobu práce.

Vojenská služba je explicitne chápaná ako forma práce: *Prave mať službu i boľ pri varce. alebo On ma dneska akuratne službu.* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 428). Práca je tu organizovaná, disciplinovaná a viazaná na hierarchiu. Výrok *Ja ho zašikujem za vojaka!* (tamže) naznačuje aj represívny rozmer, keď vojenská služba sa stáva nástrojom nápravy. Do tohto aspektu patrí tiež práca, ktorá spočíva v riadení konfliktu a zabezpečení poriadku: *Mladí král nepřítelou šťastně premohou, a urobiu s nimi vižjadaní pokoj.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 51). Človek nevykonáva manuálnu prácu, ale strategickú činnosť. Ide o vyššiu, riadiacu formu práce, ktorá má spoločenský dosah.

Náboženský aspekt (2,7%) odкрýva koncept PRÁCA ako dôsledok pádu alebo súčasť Božieho poriadku sveta.

Práca sa stáva znakom straty Božskej dokonalosti a zároveň podmienkou ľudskej dokonalosti: *V tom okamžení zhrmel posol dolu na zem, kde potom miesto nebeskej slávy zemskú biedu trel a paril sa (potil sa v práci) ako druhí ľudia.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 66). Motív degradácie nebeskej bytosti na úroveň človeka je príbuzný biblickému príbehu o vyhnaní človeka z raja, v ktorom práca predstavuje dôsledok neposlušnosti. Podobne ako práca i morálne zlyhanie sa prenáša do ďalších generácií, ba i po smrti: *Tento mój otec dakedy sa bol zaprisahal, že on žiadno dieťa nechce mať. A predca sa raz oženil. A preto svoju prvú ženu, keď mala porodiť, prekral, aby to dieťa z nej na svet nemohlo. A tak potom urobil i s druhou*

i s treťou svojou ženou až do deviatej. Ale tá deviata, keď zomierala, tak ho prekliala, aby nezomrel, pokiaľ mu deväť zabíjajúcich manželiek neporodí dcéru a po smrti aby nemal pokoja, pokiaľ tá jeho dcéra sa nevydá. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodená. s. 26).

Chápanie práce sa posúva do roviny duchovnej: *Padol na kolená a od toho času nikdy inšie nerobil, len sa modlil Pánu Bohu, aby tie dietky preňho tak veľkú pokutu netrpely. (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 66).* Modlitba je tu prezentovaná ako alternatíva k fyzickej práci, ba dokonca ako jej nadradená forma. Ide o asketický model, keď sa človek vzdáva svetskej činnosti v prospech duchovného pokánia. Modlitba nadobúda funkciu nápravy za neposlušnosť: *A keď mu ešte vyrozprávaly, ako sa jim to teraz vodí... vtedy ešte len zhrozil sa ten posol Boží nad tým, čo jeho neposlušnosť narobila. (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 66).* Náboženský aspekt tak vytvára rámec, v ktorom práca je aj náboženskou (duchovnou) kategóriou.

Z náboženského hľadiska je práca znakom straty Božskej dokonalosti a zároveň podmienkou ľudskej dokonalosti.

Historický aspekt (2,7%) poskytuje rámec pre pochopenie historického vývoja práce. Ľudový naratív zachytáva archaický stav, keď práca bola spoločná a nehierarchizovaná: týchto predstáv: *Lebo vtedy, viete, nebývalo ešte sluhov, ani pánov, a boli len gazdovia a čelad', samí svojskí; tí všetci robili a žili vospolok na jednom chlebe, na svojej dedine. (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 4).* Neskôr však dochádza

k historickej premene spoločnosti s odlišným vzťahom k práci, sociálnej diferenciacii. Následný príchod „cudzincov“, ktorí „ponúkali služby svoje“, signalizuje vznik sociálnej diferenciácie a špecializácie práce. Tento prechod od kolektívnej k diferencovanej práci odráža historickú premenu spoločnosti: *Kde sa vzali, tam sa vzali, naraz bolo v krajine plno cudzincov. Zprvu boli oni skromní, pokorní, len prítulok si pýtali a ponúkali služby svoje.* (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 5). Historický aspekt takto poukazuje na premenlivosť práce v čase.

Záver

V ľudovej próze 19. a začiatku 20. storočia má PRÁCA axiologicky veľmi silné značenie, ktoré je vnímané z ôsmich aspektov. Najsilnejšie zastúpený existenčný aspekt potvrdzuje, že práca je v ľudovom obraze sveta predovšetkým podmienkou prežitia: postavy sa vydávajú za obživou, plnia uložené úlohy a prežívajú paralýzu, ak pracovať nemôžu. Hľadanie služby je štandardnou naratívnu schémou, opakujúcou sa naprieč všetkými analyzovanými zbierkami. Sociálny aspekt odкрýva feudálne spoločenské vzťahy ako centrálny kontext práce: pán a sluha, remeslo ako spoločenská identita, kolektívna domáca práca a rituálna príprava na slávnosti. Práca je tu relačná a hierarchická – jej hodnota sa určuje v medziľudských vzťahoch, nie v izolácii. Psychologický aspekt ukazuje vnútorný svet človeka: neistotu, rozhodovanie, odmietanie, spokojnosť a ľútosť. Otázka „čo robiť?“ je generatívna. Etický

aspekt potvrdzuje, že práca a konanie sú mierkou morálnej hodnoty človeka. Zlé konanie je trestané, podvod je odhalený, pokánie je možné. Fyzický aspekt je prekvapivo menej zastúpený, pretože je samozrejmosťou, že práca je telesne namáhavá, nie je potrebné o tom hovoriť. Vojenský aspekt dokumentuje, že vojenská služba je konceptualizovaná identicky s civilnou prácou ako záväzok voči autorite. Náboženský aspekt zachytáva transcendentný rozmer práce: práca ako pozemský trest, modlitba ako vyššia práca. Práca nie je vnímaná z biologického, miestneho, legislatívneho, ideologického, národného, kultúrneho a estetického hľadiska. Práca je predovšetkým neodmysliteľnou súčasťou človeka, ktorá formuje jeho osud a organizuje svet, ktorý ho obklopuje.

PRAVDA

Jazykový obraz PRAVDY má významné miesto v slovenskej ľudovej próze zachytenej v zberateľských dielach 19. a začiatku 20 storočia. Pravda je tu vnímaná predovšetkým ako morálna hodnota úzko spojená so spravodlivosťou a čestnosťou v skutkoch, statočnosťou či vernosťou vlastným hodnotám (aj za cenu osobnej straty), je vždy v súlade s realitou a korešponduje s faktami. Databáza 84 textových fragmentov ukazuje, že PRAVDA je zachytená z dvoch centrálnych aspektov: z etického aspektu (39 textových fragmentov) a sociálneho aspektu (30 textových fragmentov). Okrajovo sú prítomné aj ďalšie aspekty: kultúrny (5 textových fragmentov), jazykový (4 textové fragmenty), náboženský (2 textové fragmenty), legislatívny (2 textové fragmenty), existenčný (1 textový fragment), psychologický (1 textový fragment). Pravda nie je vnímaná ako empirická či materiálna kategória, čo súvisí s absenciou fyzického, biologického, miestneho, ideologického, národného, vojenského, historického a estetického hľadiska.

Etický aspekt (46,43 %) predstavuje spolu so sociálnym aspektom sémantické centrum konceptu PRAVDA, v ktorom sú zaznamenané otázky existencie pravdy vo svete, morálneho konania v súlade s pravdou a spravodlivosťou. Z etického

hľadiska sa pravda sémanticky štruktúruje do štyroch prízna-
kov: a) pravda ako morálna hodnota je vo svete potrebná, b)
pravda je spravodlivosť a česťnosť v konaní, c) pravda je ver-
nosť vlastným hodnotám, d) pravda je súlad so skutočnosťou
(pravdivosť tvrdenia).

a) Vo folklórnej próze je z etického hľadiska pravda zachyte-
ná ako nevyhnutná ontologická podmienka existencie sveta.

Pravda nie je samozrejmosť, ale problém, ktorý treba po-
znávať, dokazovať i obhajovať: *Idú, idú jeden vedľa druhého
a ustavične dohadujú sa medzi sebou hneď o jednom, hneď
o druhom; až ti jím príde dohadovať sa o tom, či jesto pravda na
svete.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 32). V tra-
dičnom etickom myslení pravda nie je len jednou z hodnôt,
ale je základom všetkého bytia: „*Brat môj zlatý,“ povie mladší,
„už je to raz darmo, pravda musí byť na svete; lebo inakšie
rozpadnul by sa svet!“* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na
svete, s. 32). Pravda plní funkciu univerzálneho princípu, kto-
rý udržiava poriadok sveta; jej absencia by znamenala kolaps
reality.

Spochybnenie stability morálneho poriadku a platnosti
morálnych hodnôt nastáva vtedy, keď sa skepticky pravda
vníma ako niečo, čo mohlo zaniknúť: *A už či rozpadnul, či
nerozpadnul,“ povie starší, „ale pravdy nemáš; lebo tá dávno
zahynula.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 32).
To však nespochybňuje jej vysokú cenu v morálnom systé-
me, keď sa stáva predmetom verejného diskurzu, v ktorom
medziľudský spor (spor medzi starším a mladším bratom)
o pravdu nadobúda sociálny rozmer: *Tak šlo to medzi nima*

čím ďalej, tým tuhšie. Naraz povie mladší, keď ho to už dopálilo: „No počkaj, veď ešte aj krem nás jesto ľudia na svete, opýtate sa tých. Ale ak pravda zahynula, hneď ti dám tých mojich tisíc zlatých!“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 32). Tu sa hľadá opora v spoločenskej autorite: Oj, nože nám no, ako múdry pán, povedzte: Či jesto pravda na svete?“ alebo „Ach, pán prevelebný, prosíme vás ponížene, lenže nám povedzte: Či jesto pravda na svete?“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 32). No v kríze morálneho povedomia spoločnosti odpoveď prináša sklamanie: „Škoda vám o tom aj dohadovať sa. Mali ste už dávno vedieť, že viac pravdy nieto. Oj, bračekovci, to celý svet vraví, že tá už dávno zahynula!“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 32). alebo „Jah, deti moje,“ vzdychol si pán páter sťažka, „ani si na tom hlavy nelámté! Pravda dávno zahynula, my ju už len po chýru známe.“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 34). Pravda je tu prezentovaná ako kolektívne popieraná a neaktuálna hodnota, na ktorú sa úplne rezignuje: „Chod' si ty pravdu hľadať, kde chceš – a ja si pôjdem svojou cestou!“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 34).

Toto neprijíma ten, pre ktorého pravda nie je iba hypotéza, ale vnútorné presvedčenie: Mladší len krútil hlavou a hral sa za ušami; lebo mu nijak nešlo do rozumu, že by pravda bola zahynula. (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 33). Postoj takéhoto človeka predstavuje etickú vytrvalosť – pravda nie je pre neho len hypotéza, ale vnútorné presvedčenie. Tento moment je kľúčový pre pochopenie pravdy ako morálnej potreby: aj keď spoločnosť tvrdí opak, subjekt si zachováva vieru v jej existenciu až po hranicu (seba)obetovania

vlastného tela: „*Nezahynula!*“ Šlo to medzi nima vždy horšie, až zase ten mladší zavolať: „*No, ak pravda zahynula, dve oči mám, aj tie ešte vyklať si dám za ňu!*“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 33). No môže ísť aj o inú extrémnu situáciu, kde sa viera v existenciu pravdy spája s nebezpečenstvom a utrpením: *Na veľa prosenia zaviedol ho, ale miesto pod panské steny, ta pod viselnice...* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 34).

Ludová próza veľmi jasne odhaľuje, že popieranie pravdy je vždy spojené so zlom, ako to ukazuje výpoveď čerta: „*Hej,*“ ozve sa prvý čert, „*ja som si zarobil dneška pečienku... Pomáhal som staršiemu...*“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 35). Pravda a nepravda tu nie sú neutrálne kategórie, ale morálne polarity. Následný vývoj však ukazuje rehabilitáciu pravdy: *Ale čím väčšmi beleli jeho vlasy, tým viac a ďalej šli o ňom chýry...* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 38). Človek, ktorý koná „po pravde a spravodlivosti“, sa stáva morálnym vzorom. Konfrontácia s minulosťou „*A či ty vieš, keď hádal si sa o tú pravdu; keď olúpil si brata o otčizeň, aj oči vyklal si mu a zaviedol si ho pod viselnice, – akože povodilo sa s tým tam?*“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 39) vedie k odhaleniu pravdy a k uznaniu jej existencie vo svetle viery v Boha: „*Lebo aby si vedel, ja som ten istý tvoj brat, čo chcel skaziť si ma, ale Pán Boh nedal! Či už teraz veríš, že jesto pravda na svete?*“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 39 – 40). Pravda je definitívnou hodnotou, ktorá je večná, nezničiteľná a nevyhnutná pre existenciu sveta: *Ale spravodlivý kňaz žil ešte aj potom a len potom ešte vedel ľudom vyložiť, ako pravda nezahynula, ako pravda jest a bude na*

svete po všetky časy a veky! (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 40). Spor o pravdu nie je len intelektuálny, ale hlboko etický a existenciálny, pričom pravda sa ukazuje ako hodnota, ktorú treba neustále hľadať, obhajovať a žiť.

b) Pravda je spravodlivosť a česťnosť v konaní, ktorú ľudová slovesnosť zachytáva aj prostredníctvom irónie a mravného podobenstva zachytávajúceho napätie medzi pravdou deklarovanou a skutočnou pravdou. Jedna vec je to, čo ľudia nazývajú pravdou a druhou skutočnosťou je to, čo pravdou skutočne je. Práve v tomto momente sa odhaľuje morálna hodnota človeka.

Pravda sa prejavuje v spravodlivom delení majetku: „Nuž akože sa podelíme?“ – „Akože by sme sa? Po pravde! Mne tak ako tebe!“ – odpovedal najstarší. (Chrástek, 1870, Pravda, s. 70). Princíp „mne tak ako tebe“ znie navonok ako zásada spravodlivého delenia, ktorú deklarujú dvaja starší bratia mladšiemu súrodencovi. Ich konanie však mladší brat kritizuje a svojou sťažnosťou demaskuje disproporciu medzi slovami starších bratov a samotnou skutočnosťou: *...a keď sa žaloval, ohriakli ho hneď oba: „Čuš! Či nepočuješ, že ti pri každom trúbime do ucha: Mne tak ako tebe! A to je pravda!“* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 70). Stále sa opakujúca veta „mne tak ako tebe“ sa stáva frázou, ktorá nepomenováva skutočnosť, ale zakrýva skutočnú pravdu. Človek, ktorý si myslí, že má moc, uzurpuje si jazyk spravodlivosti a degraduje pravdu na ideologický nástroj. Aj príroda sama a prirodzená logika odhaľuje falošnú pravdu ako lož: *Keď krava išla večer z poľa, veselo zaručala na zelenú chvoju, strhla ju do pisku a stala si*

na dávne svoje miesto v starej staji, trebárs pred prázne jasle. – „To je nie po pravde!“ zavolali bratia; „krava sa pomýľila; ale my to už urobíme po pravde.“ (Chrástek, 1870, Pravda, s. 71). Výsledkom takejto falošnej pravdy je zabíjanie, privlastňovanie a ponížovanie: *Hneď v druhý deň kravu zabili, sebe pobrali loj a mäso, a najmladšiemu hodili odranú kožu. Čo mal robiť? Akú mu pravdu nadelili, takú si vzal, a vystrel kožu na slnce.* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 71). Živá bytosť, ktorá mala ostať nerozdelená a celistvá, sa proti logike delí.

I keď je pravda v konaní utláčaná, je to len dočasné, pretože vždy si skutočná (skutkami potvrdená) pravda nájde cestu: *Ten najmladší sa len usmial: Mne tak ako tebe, to je po pravde!* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 75). Tá istá veta, kedysi nástroj nespravodlivosti, sa stáva vyjadrením skutočnej odplaty. S pravdou ako vnútornou hodnotou nie je totožná pravda uznaná iba zo strachu a donútenia, pretože skutočná pravda sa prejavuje čestnosťou v konaní za každých okolností, nie až vtedy, keď niet úniku: „*A veru pravdu máš; akoby to lepšie bolo?*“ – „*Podme sa poradiť múdrych ľudí, veď ho máme už vo vreci. Zatiaľ sa môže aspoň pomodliť.*“ (Chrástek, 1870, Pravda, s. 75). Pravda nie je abstraktný pojem, ale mravná požiadavka kladená na ľudské správanie v medziľudských vzťahoch. Predstavuje základný princíp spravodlivého konania.

c) Pravda je vernosť vlastným hodnotám, statočnosť spojená s odmietaním klamstva aj za cenu osobnej straty.

Statočnosť človeka spočíva v tom, že pravdu vníma predovšetkým ako záväzok voči sebe samému, nie iba voči iným: *Myslel neborák valach, myslel, čo má urobiť, nebolo*

mu ani tak, ani tak. „Uverí mi môj dobrý gazda, uverí; čože by mi neuveril? Ale, keď to zas len nemôže byť dák po pravde.“ (Dobšinský, 1883, Statočný valach, s. 42). Vnútorňý monológ odkrýva hĺbinu mravnej orientácie, keď valach stojí pred dilemou medzi oddanosťou voči gazdovi a lákavým vzťahom s dievčaťom. Valach pripúšťa, že by mu gazda uveril, no napriek tomu klamstvo odmieta – nie zo strachu z odhalenia či z iného vonkajšieho tlaku, ale preto, že vec „nemôže byť po pravde“, resp. „musí byť po pravde“. Vernosť pravde človeka núti odolať osobným pokušeniam: *Radšej ťa nebozkám, jako by som mal pre teba gazdu oklamať!*“ (Dobšinský, 1883, Statočný valach, s. 41). Človek vie, o čo prichádza a chce sa toho vzdať úplne slobodne a s plným vedomím, čím táto voľba nadobúda vysokú hodnotu.

Druhou úrovňou statočnosti je, ak sa človek predsa len nedokáže vzdať osobného zisku a neodolá pokušeniu, no chce odmietnuť klamstvo, ostať pravdivý a pritom si zachovať dôstojnosť pred druhými. „Eh, poviem, že som ho dal pek-nému dievčaťu, aby sa mi dalo bozkať. – No, na moju pravdu, hľa, to bude; to je aspoň nie cigánstvo. Tak poviem, nechže mi gazda ztiahne zaň, veď ja preto ešte budem chlap!“ (Dobšinský, Statočný valach, 1883, s. 44). Táto úvaha je naplnená múdrosťou i humorom človeka, ktorý ostáva verný vlastným princípom. Jasne sa tu rozlišuje medzi „cigánstvom“ – lžou zo ziskuchtivosti – a čestným priznaním pravdy, aj keď bude stáť stratu (peniaze). Odvaha hovoriť pravdu a byť verný pravde znamená prijať zodpovednosť za jej následky a neuláhčovať si život klamstvom. Toto je statočnosť človeka: *Ale náš statočný valach veru poviedal pravdu a milý sused musel tých*

sto zlatých složit. (Dobšinský, 1883, Statočný valach, s. 46). Pravda ako vernosť sebe a svojím hodnotám si vyžaduje jednoznačné a nemenné rozhodnutie, odvahu a vnútornú celistvosť človeka.

d) Pravda musí byť v súlade so skutočnosťou, od čoho sa odvíja pravdivosť samotného tvrdenia. Tento epistemický rozmer pravdy zodpovedá poznaniu skutočnosti. Pravda sa vníma ako skutočný stav veci: *„No, teraz už len rezko a vrtko!“ pomyslel si najmladší; kožu zachlopil, pozašíval, vyhodil na plece, vzal palicu do ruky a hybaj takto do sveta s tou svojou pravdou.* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 74). Spojenie „s tou svojou pravdou“ je ambivalentné: pravda je tu konkrétna skutočnosť (kravská koža ako konkrétna vec) i symbolické posolstvo. Realita sa odráža vo faktickom tvrdení, ktoré sa zároveň stáva iróniou: *„Zarobil som si za tú moju pravdu, čo ste mi nadelili.“* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 75). Tvrdenie nemusí byť akceptované a je potrebná konfrontácia so skutočnosťou: *A milí blázni zahľadeli sa do vody, že čiby to ozaj pravda bola.* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 76). Častica „čiby“ (či by to ozaj pravda bola) vyžaduje overenie. Bratia neakceptujú tvrdenie slepo; skúšajú ho konfrontovať so skutočnosťou. Irónia rozprávania spočíva v tom, že ich spôsob overovania je naivný, a tak skutočný stav veci neodhalí. Pravdivá môže byť aj sila vnútorného prežívania, pravdivá (autentická) emócia: *I Filkovi pravda bolo ľúto, že nemohol otcovi po vôli urobiť.* (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 78).

Epistemický rozmer pravdy a pravdivosti tvrdenia je založený na racionálnom a logicom posúdení skutočnosti

na osi od „môže byť“: *I začal takto: „Ked ja še na-rodzel, ňe-mal som aňi otca aňi matku ...“ Starec odpovedzel: „I to môže pravda bic.“* (Czambel, 1906, §144 [neskôr Najväčšie cigánstvo], s. 273). Po „nemôže byť“: *„Tak som sebe odecal hlavu a tak som s totu hlavu do teho času bil, niž som sebe ňepre-bil ščerubľu a tak som še napil vodi ...“ Starec mu povedzel: „To už ňemože pravda bic, dzeže ti sebe hoden hlavu odecac a vodi še napic ...“* (Czambel, 1906, §144 [neskôr Najväčšie cigánstvo], s. 273). Tento dialóg je hrou epistemického overovania, kde človek (starec) funguje ako posudzovateľ logiky tvrdenia.

Pravdivosť tvrdenia sa preveruje nielen slovami, ale aj skúsenosťou, keď človek neverí v pravdivosť tvrdenia, pokiaľ sa tak nestane: *Ale on nechcel verie, že bi to bolo pravda. I tak zaľz muški kredzelko: „Ej, kebi som sa teraz muškov stal!“ I stal sa muškov a vilecel tak visoko, že až vidzel toten zamok, dze ta, liška prebivala.* (Czambel, 1906, §144 [neskôr Najväčšie cigánstvo], s. 273). Pravdivosť tvrdenia sa tu neoverujem argumentom, ale empiriou – overenie je zároveň aktívnym vstupom do skutočnosti. Tvrdenie „to bolo pravda“ sa nepotvrďuje debatou. Súlad s realitou je dynamický, pretože pravda nemá byť len vyrieknutá, má byť tiež žitá.

Sociálny aspekt (35,71 %) má v koncepte PRAVDA druhé najdôležitejšie zastúpenie a reflektuje klamstvo, podvod a ich dôsledky v medziľudských vzťahoch. Prejavuje sa vo dvoch základných sémantických príznakoch: a) klamstvo

a podvod v medziľudských vzťahoch, b) pravda v každodennom živote.

a) Klamstvo a podvod v medziľudských vzťahoch sa v ľudovej próze 19. a začiatku 20. storočia prejavuje ako významný morálny a spoločenský fenomén. Klamstvo nie je len individuálnym zlyhaním, ale javom, ktorý narušuje dôveru, deformuje vzťahy a často vyvoláva prísne, až drastické dôsledky. Klamstvo je vnímané ambivalentne, pretože niekedy je odsudzované, inokedy tolerované alebo dokonca využívané ako prostriedok na dosiahnutie cieľa.

Klamstvo je vážne narušenie medziľudských vzťahov, ktoré prináša následnú odplatu: *No keď mu muoj brat nič ňeurobiu, aňi mu ja nič ňeurobím; ale beda mu jestli cigáňi.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 45). Klamstvo vytvára napätie a podozrievavosť ešte predtým, než je vôbec dokázané. No nie každé podozrenie z klamstva je oprávnené: *Iba keď vždy viac vody pribúdalo, vtedy opamätali sa, že jich ten človek predsa len neoklamal.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 37). Potvrdené klamstvo vždy poškodzuje obeť a po jeho odhalení nasleduje trest: *Ej ved' vám ja kúpim!“ zahrmel oklamany mlynár...* (Chrástek, Pravda, 1870, s. 74). Potvrdenie a odhalenie závažného klamstva často vedie k extrémnej sankcii (trestu bez súdu): *Virozprávala mu všetko, čo a ako sa s ňou stalo, – ako ju cigánka oklamala, a ako jej gombačkou do hlavi zapichla. – Král dau hñed' na to cigánku i zo starou babou chiťiť a bez všetk jeho práva spáliť.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 51).

Nevylučujú sa však ani reakcie, ktoré môžu byť neprimerané, ba až nespravodlivé: *Macocha chitro prehodiła, „že veru*

je to Jaňikova vlasňja sestra; a Jaňik obzrúc sa do koča, zdúpaneu a oňemeu, lebo ňevedeu pochopiť, ako bsa jeho uťešená sestra, na takúto strapatú ohavu bola mohla premeňiť. – Tak si sa ma ti opovážiu oklamať“ – skríkou rozhňevaní pán. – „Čo som ťi prislúbiu to budeš mať!“ – V tom okamžení ho dau živ-jeho do koča zakvačiť, a pod ním mokrú slamu podpáliť, abi sa v kúrňave jej dimu zaúďiu. (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 106). Klamstvo tu vedie k násilnej pomste a ukazuje, ako narušenie dôvery vyvoláva prudké emocionálne reakcie. Paralelne sa zdôrazňuje aj vnútorný rozmer oklamania: *Mladí pán od tých čias čo sa v nádeji takto hrozne oklamau, ňemau ňikd'e pokoja, ňikd'e mesta, žjadneho potešeňja, aňi dňa aňi noci, a to len pre to, čo jednostaj misleu na ružovú Aňičku.* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 106). Klamstvo teda nezanecháva len vonkajšie následky, ale aj dlhodobé psychické utrpenie.

Napríklad v rodinných vzťahoch má klamstvo silne deštruktívny (až traumatizujúci) charakter: *Vynde von obzrieť, či ho dakde nevidí, tu počuje kladivce na strome: klop, klop! Vtedy sa, neborká, zпамätala a poznala, že ju to otec oklamal. Bola už aj lačná, nuž išla dnu ten svoj batôžtek rozviazať, že si aspon kus- chleba zaje. A tu miesto chleba skaly, miesto múky popol a miesto kaše piesok“* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 15). Základná dôvera medzi rodičom a dieťaťom sa ničí klamstvom, čo vnáša do tohto vzťahu tragický rozmer.

Človek, ktorý klame, klamár, je predmetom spoločenského odsúdenia: „*Aha, vy klamári svetskí,*“ zvolal rozhnevaný starý kráľ, „*teraz sa budete jeden na druhého vyhovárať? Preč s njimi, zmárnite jich!*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký

kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 36) a Áno, to váš otec, dobrý a statočný človek! Či vám bolo treba vášho statočného otca predtým tajiť? Vy klamári svetskí! (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 36). Klamári sú stigmatizovaní a trestaní, čo poukazuje na jeho negatívnu sociálnu hodnotu.

Hodnotenie klamstva závisí od kontextu a cieľa. Okrem klamstva, ktoré je odsudzované, je klamstvo aj prostriedkom slúžiacim na prekonanie zla: *Kráľová dcéra zišla z koča a sadla na koňa. – „Tak – povedá, „len sa mocne držte, – a teraz prešvihnite popred dieru, aby sme draka vyklamali von; koč ostane tu.* (Škultéty-Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 4). Táto stratégia viedla na dosiahnutie cieľa, ktorým bolo v rozprávke vyslobodenie princeznej. Inokedy je klamstvo tolerované: „...*ked mi tak budzeš cigaňic...*“ (Czambel, 1906, §144 [neskôr Najväčšie cigánstvo], s. 272), kde je klam súčasťou hry a nie je sankcionovaný. Spoločenský príznak klamstva sa objavuje aj v podobe stereotypov a obvinení: „...*či ho máme ísť tatam roztrhať na kusy aj s celou jeho klamárskou pereputou!*“ (Dobšinský, 1883, O vlku, čo si dal šiť boty, s. 18) alebo v relativizácii pravdy: „*Ale oklamať, neoklamať, to sem-tam.*“ (Dobšinský, 1883, Statočný valach, s. 41).

Klamstvo je v slovenskej ľudovej kultúre reprezentovanej ľudovou prózou vnímané v rámci medziľudských vzťahov ako komplexný jav, ktorý narúša dôveru, vyvoláva konflikty, spôsobuje utrpenie, ale zároveň môže byť aj nástrojom prežitia či stratégie. Tento sociálny príznak tak odhaľuje hlboké prepojenie medzi pravdou, dôverou a fungovaním spoločnosti.

b) Osobitým, až metaforickým spôsobom sa pravda prejavuje ako súčasť každodennej skúsenosti človeka a jeho konkrétnych sociálnych interakcií.

S pravdou sa manipuluje ako s majetkom, nástrojom či tovarom, ku ktorému má človek aktívny vzťah: „*No, teraz už len rezko a vrtko!*“ *pomyslel si najmladší; kožu zachlopil, pozašíval, vyhodil na plece, vzal palicu do ruky a hybaj takto do sveta s tou svojou pravdou.* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 72). Pravda je tu explicitne predmetom, ktorý možno nieť so sebou „do sveta“, teda používať v každodenných sociálnych interakciách, čo sa ďalej konkretizuje: „...*vidíte toto je tu celé moje bydlo, všetka moja pravda; ešte by mä aj o tú ozbýjali...*“ (Chrástek, 1870, Pravda, s. 73). Pravda sa tu stotožňuje s majetkom, dokonca s celým existenčným zabezpečením jednotlivca. Metaforicky sa správa ako fyzický predmet, ktorý možno uložiť, presúvať a ktorý dokonca vyvoláva zvukové a emocionálne reakcie: *A s tým hodil milú pravdu pod posteľ, len tak zahučalo v nej. a Mlynárka, či že sa preľakla tej pravdy...* (Chrástek, 1870, Pravda, 74). Zároveň je predmetom komunikácie a záujmu: „*Voliaky pocestný si to tam složil, že je to všetka jeho pravda.* či „*Zavolaj mi ho; budem sa s ním o tej pravde dovrávať, žeby sa mi vrtochy trochu rozohnaly...*“ (Chrástek, 1870, Pravda, s. 75). Pravda tu funguje ako téma rozhovoru, ale aj ako niečo, čo možno skúmať a interpretovať.

V ľudovom prostredí je pravda vnímaná tiež ako zdroj poznania, nástroj odhaľovania skutočnosti: *Spravodlivú pravdu, ako Boh na nebi. Všetko povie, nič netají, keď touto palicou na ňu pobúcham.* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 74). Pravda je prítomná v dome, medzi ľuďmi, v každodenných situáciách, je aktívnym

(dynamickým) účastníkom sociálnej komunikácie: *Pravda ešte hučala...; Pravda zadunčala...* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 74). Pravda sa očakáva ako odpoveď na konkrétnu otázku: *Nuž ale už len von s pravdou.* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 75).

Človek chce vlastniť pravdu, pretože má pre neho hodnotu: *Pán bratko, povie pocestnému, mne bude tvrdá hodina bez tej pravdy v dome, či by ste mi ju nepredali?* (Chrástek, Pravda, 1870, s. 75). Odpoveď ukazuje, že pravdu si možno i kúpiť ako tovar: *„Vďaka, pán brat; veď je to moje remeslo pravdu po svete roznášať a predávať.“* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 75). Dôvodom snahy o kúpu a vlastníenie pravdy je jej vysoká hodnota, ktorá človeku zabezpečuje ochranu a zabezpečenie: *Hneď mu odčítal tých sto zlatých, čo čert za bitku zaplatil, a rozišli sa: ten v tú stranu za vozom, cele ubezpečený, že má pravdu v dome na stráži, a tento vytešený s turáčkami domov.* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 75). Na druhej strane môže byť pravda aj nepríjemná, ohrozujúca, ba dokonca i narúšajúca medziludské vzťahy: *...ona nechce, aby muž hneď o každej pletke sa dozvedel; že len akoby sa ona mohla tej pravdy sprostíť a veď že mu darmo nežiada.* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 75). Pravda nie je abstraktný ideál, ale konkrétna súčasť sociálnych interakcií: komunikácie, kúpy, vlastníenia, používania.

Kultúrny aspekt (5,95 %) zvýrazňuje tie znaky konceptu, ktoré poukazujú na PRAVDU ako hodnotu zakorenenú v kolektívnej skúsenosti národa a v jeho tradícii zachytenej napríklad v ľudovej slovesnosti či umeleckej tvorbe.

Pravda so sebou nesie skrytý obsah, ktorý si vyžaduje interpretáciu; nie je priamo prístupná, ale prítomná v kultúrnom odkaze: *Tak povest'. Nuž čože je v tom pravda? veď každá povest' drží v sebe pravdu, len ju treba poznať.* (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 9). Zároveň sa však kriticky rozlišuje medzi pravdou a poverou: *To nie je pravda, že by strigy, ktorých niet, vládu a moc mali nad rodičkami, a deti im kradly i potvorami zamieňaly, ani to nie je pravda, že by nešťastie chodilo za nevádzanými to je povera, to veriť bolo by rúhaním sa rozumu, ubližovaním matkám a znectením dôstojnosti ľudskej.* (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 9). Pravda sa tu oddeľuje od poverových predstáv a je hodnotená cez prizmu rozumu a etiky.

Napriek tomu sa však tradícia úplne neodmieta, ale reinterpretovaná získava nový význam: *ale to je ovšem celkom rozumné primerané, áno potrebné, aby, čo je vlastne i účelom tej povery, aby sa také, vo veľmi povážlivom stave sa nachádzajúce osoby pred všetkým, čo by im a ich nemluvniatkam škodiť mohlo, čo najpečlivejšie chránily a chránené boly.* (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 9). Tu sa ukazuje, že aj keď konkrétne predstavy nie sú pravdivé, ich funkcia môže byť dôležitá – napríklad ochrana slabších členov spoločnosti. Pravda v tradícii tak nadobúda prakticko-etický rozmer. Napokon sa však objavuje i obhajoba pravdivosti ľudovej povesti ako celku: *No pritom všetkom nech si nikto nemyslí, že sú to prázdne a darobné reči o tých odmenách-potvorách; oj, nie, neklame národná povest', neklame!* (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 9). Kolektívnej skúsenosti národa treba dôverovať. Pravda tu nie je vedecká ani empirická, ale kultúrna

– zakorenená v dlhodobej tradícii a spoločnej pamäti. Pravda sa tu javí ako komplexný jav: na jednej strane podlieha kritike rozumu, na druhej strane si zachováva svoju hodnotu ako nositeľ významu, identity a praktickej múdrosti.

Pravda nie je založená iba na faktoch, realite a empirii, ale aj autentickejši či presvedčivosti prežívania a videnia sveta: *Jedno blčalo ohnivými farbami, druhé bezličné a škvrnou zajdeté sa chmúrilo, jedno pyšne hore hlavu nieslo, iné plazilo sapo zemi a zas nadúvalo sa – ozaťst jako opravdivé čertove kvietky z jeho vlastne záhrady!* (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 13). Nositeľom významu je estetická pravdivosť, presvedčivý obraz sveta, ktorý síce nie je reálny, ale je vnútorne konzistentný a zmysluplný. Takáto „pravda“ nie je overiteľná skúsenosťou, ale je prijímaná na základe imaginácie a estetického zážitku.

V **náboženskom aspekte** (2,38 %) je pravda chápaná ako nadprirodzená inštancia, ktorá presahuje ľudské možnosti poznania, je garantovaná vyššou mocou a má transcendentný pôvod. Pravda je priamo prirovnaná k Bohu, absolútna a nespochybniteľná, no zároveň sprostredkovaná človeku: *„Spravodlivú pravdu, ako Boh na nebi. Všetko povie, nič netají, keď touto palicou na ňu pobúcham.“* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 74). Zasahuje do života človeka, chráni ho pred nespravodlivosťou: Podobne aj druhá ukážka zdôrazňuje spojenie pravdy s božou ochranou a spravodlivosťou: *„Lebo aby si vedel, ja som ten istý tvoj brat, čo chcel skaziť si ma, ale Pán Boh neda!*

Či už teraz veríš, že jesto pravda na svete?“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 39 – 40).

Legislatívny aspekt (2,38 %) naopak ukazuje, ako sa pravda prejavuje v oblasti práva a spravodlivosti. Pravda nie je výsledkom súdneho procesu, overovania a skúmania, ale je deklarovaná prostredníctvom výpovede hodnovernej osoby: *Virozprávala mu všetko, čo a ako sa s ňou stalo, – ako ju cigánka oklamala, a ako jej gombačkou do hlavi zapichla. – Kráľ dau hňed' na to cigánku i zo starou babou chiťiť a bez všetkjejho práva spáliť.*“ (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 51). Podobný model „skráteneho práva“ ukazuje, že hoci môže byť pravda uznaná, spôsob jej dosiahnutia nemusí byť spravodlivý: *So zlostníkom-kočišom urobili krátko právo, dali ho tým zverom na márne kusy roztrhať. Kráľ bol veľmi vytešený a oddal dcéru svoju jej opravdivému osloboditeľovi.* (Škultéty-Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 7). Aj tu je pravda implicitne prítomná – vinník je potrestaný a hrdina odmenený – no samotný proces je okamžitý a neoverovaný.

Existenčný aspekt (1,19%) je okrajový spolu so **psychologickým aspektom** (1,19%). Pravda je ontologická nevyhnutnosť, bez ktorej by nebolo možné udržať poriadok a samotnú existenciu sveta: posúva chápanie pravdy ešte hlbšie – na úroveň samotnej podmienky existencie sveta. *„Brat môj zlatý,*

povie mladší, „už je to raz darmo, pravda musí byť na svete; lebo inakšie rozpadnul by sa svet!“ (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 32).

Psychologický rozmer pravdy sa prejavuje v tom, že človek si uvedomuje realitu, uznáva ju a prijíma ju: *Pri vojsku jim obom šťastie slúžilo. Sprvu jich, pravda, zamiešali len medzi sprostých; ale že boli obratní a do písma sa dobre rozumeli, o krátky čas dostali sa vyššie, o rok o dva zase vyššie, až sa stali najvetší pri celom vojsku, a ako takí, mohli už smelo von a dnu u kráľa chodiť.*“ (Škultéty-Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 30). Slovo „pravda“ sa používa ako častica, prostredníctvom ktorej hovoriaci reflektuje skutočnosť a vyjadruje uznanie určitého stavu vecí.

Záver

Rekonštrukcia obrazu PRAVDY vo folklórnej próze ukázala, že ide primárne o etickú a sociálnu hodnotu, ktorá je pre svet potrebná. Vníma sa najmä ako spravodlivosť a čestnosť v konaní či vernosť vlastným hodnotám, no spája sa aj s pravdivosťou tvrdenia, ktoré je v súlade so skutočnosťou. Pravda je súčasťou každodenného sociálneho života, no neprehliadajú sa ani deštruktívne prejavy, ako sú klamstvo a podvod v medziľudských vzťahoch. Okrem dominantného etického a sociálneho aspektu je PRAVDA okrajovo vnímaná z kultúrneho, náboženského, legislatívneho, existenčného a psychologického hľadiska. Tu sa PRAVDA ukazuje ako hodnota v kultúrnom kontexte, prejavuje sa ako autentické

prežívanie sveta, prijatie reality či fundamentálna podmienka existencie sveta.

Folklorný naratív nereflektuje koncept PRAVDA z biologického či fyzického aspektu, nestretávame sa s geografickými, historickými či národnými a ideologickými príznakmi pravdy, čo vyplýva zo žánrových špecifik ľudovej prózy.

RODINA

Jazykový obraz RODINY je v slovenskej ľudovej próze silne poznačený tradičnou štruktúrou slovenskej rodiny, ktorá zahŕňa nielen rozličné sociálne roly či citové väzby jej členov, ale aj ďalšie sémantické príznaky. Databáza 189 textových fragmentov ukázala, že koncept RODINA je mnohoaspektový, čo znamená, že rodina je vnímaná z 11 hľadísk, z ktorých kľúčové postavenie má aspekt sociálny (88 textových fragmentov) a aspekt psychologický (41 textových fragmentov); nezanedbateľné miesto má tiež etický (17 textových fragmentov), biologický (13 textových fragmentov), existenčný aspekt (10 textových fragmentov) a náboženský aspekt (6 textových fragmentov). Periférne je rodina zachytená s dôrazom na miestne (5 textových fragmentov), ideologické (5 textových fragmentov), národné (2 textové fragmenty), historické (1 textový fragment) a kultúrne hľadisko (1 textový fragment). Skúmaný textový materiál neukázal obraz RODINY z aspektu legislatívneho a vojenského.

Sociálny aspekt (46,56 %) zachytáva celú rodinnú štruktúru spojenú so vzťahmi v rodine i v širšej spoločnosti. V rámci tohto hľadiska sa interpretuje päť základných sémantických príznakov: a) štruktúra rodiny, b) manželstvo a sobáš,

c) súrodenecké vzťahy a sociálna rola, d) dedičstvo a rodinný majetok, e) sociálne postavenie rodiny (rodu).

a) Rodina nie je len kulisou narácie, ale aj nositeľom hodnôt, konfliktov a morálnych posolstiev. Rodinné vzťahy sú často komplikované, viacvrstvové a symbolicky nabité, pričom odrážajú dobové predstavy o príbuzenských väzbách, dedičstve, autorite či sociálnych rolách. Rodina sa objavuje ako základná jednotka, no jej podoba je rôznorodá. Úzka rodina je zachytená v ideálnej podobe: *Mali raz jedni chodobní rodičovja jedno uťešenuo maluo d'eučatko, a jedneho chlapca vola-čo od d'jeučatka staršjeho; djeučatko volali Aňičkou a chlapca Jaňikom.*“ (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 102). Táto harmonická konfigurácia súrodencov naznačuje ideál rodiny ako bezpečného prostredia. Naopak, objavuje sa aj neúplná rodina: *Mau raz jeden vdovec jednu céru, a táto céra veľmi často chod'jevala do susedou... ku sused'inej cére, lebo jej to bola kamarátka.*“ (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťesťja lavička, s. 115), kde absencia matky vedie k hľadaniu sociálnych väzieb mimo rodiny.

V neúplnej rodine nahrádza otcovskú rolu matka: *V ne-veľkom domčeku žila si jedna chudobná vdova so dvoma synmi...* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 1). Rodinné konflikty narastajú v zmiešaných rodinách: *Jeden chudobný človek mal od svojej prvej ženy jednu dcéru. Nezadlho, ako mu tá prvá žena umrela, vzal si druhú ženu, a tá tiež mala od svojho muža dcéru, rovesnicu tamtej.* a následne *To dievča, čo od tej prvej ženy mal, bolo veľmi statoč-nô a poriadnô; ale toto druhô nedobre sa zprávalo a nikda*

nič robiť nechcelo. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 13).

Tu sa jasne ukazuje opozícia medzi vlastným a nevlastným dieťaťom, ako aj pozícia nevlastného rodiča (najmä nevlastnej matky, macochy), ktorý narušuje harmonické vzťahy v pôvodnej (úplnej) rodine: *Kde bol, kde nebol, bol raz jeden kráľ a ten kráľ mal jedného chlapčeka. Matka tohto chlapčeka bola už zomrela a kráľ si vzal druhú ženu a tá mu bola veľmi zlá macocha.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 187). Tento model sa opakuje aj inde: *Bul jeden minar i s minarku a mali jedno dzivče. Minarka še pohorela i v tej horosci umarila. Minar gazdovstvo dobre mal, mušel še ožeňic a vžac sebe druhu ženu a dzivčecu macohu. Dobre zname, že ešče aňi jedna macoha ňebula dobra.* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 266). Macocha sa stáva archetypom negatívnej rodinnej postavy zdôrazňujúcej napätie medzi biologickými a sociálnymi väzbami.

V štruktúre rodiny je rozhodujúci počet detí: *V hustej tmavej hore býval jeden Vlkolák a mal pri sebe tri dcéry.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vlkolák, s. 201), či *Bol raz jeden kráľ a ten kráľ mal troch synov. Dvaja starší, ako starší, hore sa držali, hrdo sa nosili, i otec jich rád mal; ale o najmladšieho nik sa ani neozrel, bo ten od pece ani na krok...* (Chrástek, 1870, Popelvár špatná tvár, s. 51). Tieto konfigurácie umožňujú kontrast medzi súrodencami, najmä medzi staršími a najmladším, ktorý býva nositeľom pozitívnych vlastností. Počet detí však býval aj vyšší, no východisková pozícia najmladšieho a najstaršieho súrodenca často ostáva rovnaká:

Bou edom otec a mau šest' senou. Päť bolo zrastenech a šieste bou taky malej podobe a ťem sa zvau Piporu Janči. (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 92). Zaujímavé sú aj prípady jedináčikov, ktorí majú zvýšenú pozornosť rodičov, i okolia, bývajú centrom ich záujmu: *Bol raz jeden bohatý pán a mal jedného jedinkého syna; volali ho Fil'kom.* (Chrástek 1870, Nebeská sláva, s. 78), alebo *Vida žil jedon kráľ a mal utešenú a na vydaj súcú dcéru, jedinkú. Zapáčila sa táto drieč-na princezná dvom susedským kniežaťom..* (Chrástek 1870, Zázračná studňa, s. 56). Rodinná štruktúra sa často rozširuje o sociálny aspekt povolania a postavenia, v ktorom má dôležité miesto vzdelanie: *Jeden sedliak mal dvoch synov a tí chodili po školách.*“ (Škultéty – Dobšinský 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 29).

Rodina sa však neobmedzuje len na pokrvné väzby. Objavujú sa aj širšie sociálne vzťahy: *K pánovi zámku chodila na obed aj pánova sestra. A to bola tá, čo ju volali Svetskou Krásou, preto, že jej na krásu v celom svete rovnej nebolo.* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 30), či dokonca sprostredkované informácie o rodine: *Nášho pánov otec má úradníka a ten úradník má dievku a tú dievku chcel dať za nášho pána.* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 31). Rodina je tu súčasťou širšej spoločenskej siete a základom výberu partnera: *Buď dze ňebuď buď jeden kral' a mau barz šumneho sina. Von še veľo staraũ jak gu ňomu paru dostac.* (Czambel, 1906, §205 [neskôr Skamenený furman], s. 397), či *Bou raz jeden veľmi mocný kráľ... a mau jednu krásnu céru, torá mala mnoho záletníkou. Aľe ona bola taká, že žiadneho nemohla vystáť. Raz prišiou jeden princ o jej ruku pýtať.* (Polívka, 1924, [neskôr

O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú], s. 63). Manželstvo tu predstavuje pokračovanie rodinnej línie.

Súrodenecké a manželské väzby vytvárajú rodinnú štruktúru, ktorá presahuje hranice úzkej rodiny (rodičia a deti): *Traja vlasní bratja nad touto krajinou panovali, majúc za ženi tri vlasnje sestri, ktorích mať bola Striga.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 28). Širšie rodinné vzťahy vytvárajú pevný celok, ktorý je zdrojom konfliktu a pomsty voči útokom zvonku: *Stará Striga rozbešnená nad smrťou svojich zaťou, hroznú pomstu varila na ích vraha, dobre známeho Veštea; Striga, chťjac sa na nás za smrť svojich zaťou vipomstíť sem postavila, abi nás trhajúcich ruže zničili.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 34).

Celkovo možno konštatovať, že ľudová próza zahŕňa široké spektrum modelov – od harmonických úzkych rodín cez neúplné, zmiešané až po magicky deformované. Rodina je pritom vždy kľúčovým rámcom, v ktorom sa odohráva konflikt aj jeho riešenie, a zároveň zrkadlom spoločenských hodnôt a predstáv o spravodlivosti, hierarchii a morálke.

b) V ľudových rozprávaniach sa sociálne vzťahy vyjadrujú aj cez manželstvo, prostredníctvom ktorých sa nielen uzatvára dej, ale tiež potvrdzuje spoločenský poriadok a naplňajú hodnoty komunity. Manželstvo tu nevystupuje iba ako súkromná záležitosť jednotlivcov, ale ako akt s výrazným sociálnym, ekonomickým i morálnym významom.

Výber partnera je často spojený s osudovosťou alebo nadprirodzeným zásahom: *Už sa mau rozhodnuť, otcovi po vuoli urobiť: keď tu zrazu, kde sa vezme, tu sa vezme, pred ňeho sa jedna hrbatá stará žena postaví: – „choď na sklenní vrch,*

odtrhni tri citróni, a budeš mať ženu, ktorú tvoje srdce zalúbi“ – prerečje, a ako skrsla, tak i zmízne. (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citróni, s. 38). Manželstvo tu nie je len výsledkom rozhodnutia rodiny, ale aj individuálnej voľby. Naplnením tohto hľadania je harmonický zväzok: žiu teda zo svojou krásnou ženou v pokoji a v láske, a kraluvau šťastne a sláúne ku spokojnosti svojich poddaných sam pán Boh zná do kedi. (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citróni, s. 52). Na inom mieste: *Mladí pán sa potom s Aňičkou zosobašiu, a žiu s ňou šťastne za dlho. Janka urobiu tješ pánom a Aňičkinho otca k sebe zavolau, že bi aj jemu dobre bolo.* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 108). Manželstvo je teda ideálnym stavom, ktorý prináša stabilitu nielen rodine, ale aj celej spoločnosti.

Rozdiel je medzi prvým manželstvom a opätovným (druhým, tretím...) sobášom, ktoré je vnímané deštruktívne ako zdroj narušenia pôvodných rodinných vzťahov: *Medzi tím dobrá matka, našej milej Aňičke zomrela, – a keď sa otec potrebujúc pomoc okolo hospodárstva, nežadlho ožeňiu, dostala na mesto ňej mrchavú macochu.* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 102). Druhé manželstvo tu plní praktickú funkciu, no zároveň prináša negatívne dôsledky. Problematický charakter má opätovné (druhé) manželstvo, ak iniciatíva na sobáš vychádza z vonkajšieho podnetu: *Raz jako tak prišla na tje prjadki... Ježibaba hamišne sa na djeučatá poďívajúc prerjekla: „Ej či že bi vám, d'efi moje, v jednom dome bývať pristalo!... hovorila ďalej k mladej susedke – „tvojmu otcovi mohla povjedať, že bi si ma vzau za ženu, aj jemu sa pomoc zíd'e, aj mňe, a vám muž.“* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja lavička, s. 115). Sobáš je tu chápaný ako praktické

riešenie, no jeho dôsledky sú negatívne: *Takto si djeuka otca nahovárala, a na ostatok ho aj nahovorila. Pobrau sa teda zo susedou. Ale čo sa stalo? Ešte sa svad'ba aňi nebola dobre dokončila, už macocha začala svoju pastorkiňu namjetať... Aňi jej jest', ako sa svedčí ňedala, ale len na črjepok zo psíkom...* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja lavička, s. 116). Opätovné manželstvo teda môže narušiť rodinnú rovnováhu a vytvoriť konfliktné prostredie.

Niekedy je sobáš podmienený skúškou: *...pôjdem... na sobáš, ale len vtedy, keď mi z mora najdrahšiu perlu prinesie.* (Chrástek, 1870, Knežna Juliana, s. 69), alebo je odmenou za hrdinské činy: *... kráľ ... dal ohlásiť, že kdoby sa taký našol, ktorýby toho draka zabil, že mu tú svoju dcéru s pol kráľovstvom dá za ženu a po kráľovej smrti že dostane celú krajinu.*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 4). Sobáš tu nepredstavuje iba osobnú odmenu, ale aj spoločenský vzostup: *Ako to náš šuhaj počul, hneď dostal chuť na hrdé zaťovstvo a povedal, že on chce toho draka zabiť, ak len bude móct.*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 4).

Dôležitú úlohu zohráva sociálny status partnerov: „*Naco bi ší bral žobraka* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 268). V iných prípadoch sa pri výbere manželského partnera rozhoduje medzi bohatstvom a morálkou: *Radšej si vezmem chudobnu a bohabojnu, jako bohatu, čo s čertami zaujata.* (Polívka, 1924, [neskôr Tanec s čertmi], s. 411). Spoločensky vyššie hodnotené manželstvo je často spojené s prísľubom: *Náš šuhaj sa poobliekal a šol do paláca aj so svojimi zvermi. Tam mu všetci boli vdační a kráľ mu prisľúbil, že ak toho draka zmárni, istotne jeho dcéru dostane.* (Škultéty

– Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 4). Prísľub je nielen predpokladom manželstva, ale aj priaznivého rodinného života manželov.

Svadba je spoločenský rituál, ktorý je sprevádzaný oslavou: *Mali svadbu, jakú ešte nik na svete nemal.* (Chrástek, 1870, Knežna Juliana, s. 70), ktorá sa vyznačuje veľkoleposťou: *Potom už šli a prišli domov k mládencovmu otcovi. Tento sa jim nemóhol dosť natešiť, svolal hostí a držal veľikú svadbu svojmu synovi s paničkou z rosy počatou a z deväť matiek zplodenou.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodená, s. 28). Svadba je udalosť žiadaná, vítaná a má z nej rodina radosť. Naopak, sobáš môže byť aj odmietaný, keď nastáva konflikt medzi individuálnou vôľou a očakávaniami rodiny: *Dosť ho otec nahováral, že takej viac nebolo, ani nebude; dosť ho macocha namietala, žeby si len tú vzal, čo mu ona poradí, kráľovič sa len nechcel a nechcel ženiť.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 188).

Celkovo možno konštatovať, že manželstvo a sobáš v slovenskej ľudovej próze predstavujú komplexný sociálny jav. Prostredníctvom nich sa formuje a stabilizuje spoločenský poriadok, pričom ich význam presahuje individuálnu rovinu a zasahuje celú komunitu.

c) Súrodenecké vzťahy predstavujú v slovenskej ľudovej kultúre významnú štruktúrnú aj významovú zložku. Súrodenci v prozaických textoch nevystupujú len ako rodinní príslušníci, ale ako aktívni činitelia deja, ktorí si navzájom pomáhajú, konkurujú si alebo sa dostávajú do konfliktov. Práve

prostredníctvom ich interakcií sa odhaľujú hodnoty ako solidarita, vernosť, rivalita či spravodlivosť.

Vo folklórnych naráciách sa súrodenecké väzby objavujú v podobe sprostredkovanej komunikácie a vzájomnej pomoci medzi bratmi a sestrami. Postavy si navzájom odovzdávajú informácie a odporúčania: „*o sklennom vrchu tu ňechiruvať; ale tajdi k bratovi mojmu na srjeborní zámok, adaj že ti ten bude vedjeť dačo povjedať.*“ (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 40). Táto citácia poukazuje na funkciu brata ako sprostredkovateľa poznania. Následne sa zdôrazňuje sieť rodinných väzieb: „*Ach, stará matka, ňezje ma, ňezje, keď mu povjem, že ho brat z olovenjeho zámku pozdravuje, – aj vás pozdravuje vaša sestra.*“ (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 41). Súrodenci tu vystupujú ako články prepojeného systému, kde komunikácia zabezpečuje kontinuitu vzťahov: „*No keď mu muoj brat nič ňeurobiu, aňi mu ja nič ňeurobím; ale beda mu jestli cigáni.*“ (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 45). Bratská lojalita tu znamená ochranu a podporu.

Medzi súrodencami je blízkosť a citové puto: *Muoj bohatí mladí pán ma, sestrička moja drahá, poslau pre teba, abisom ťa jemu za ženu priviezou...* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 105). Súrodenecký vzťah tu zároveň vstúpuje do širších sociálnych súvislostí, napríklad manželských. Nemenej dôležitá je súrodenecká spolupráca: *Na druhú noc sa prostredňa sestra vibrala a starša jej dala naučeňa čo má robiť, a ako má odpovjedať.* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 111). Napriek tomu sa ukazuje aj individuálna cesta každého jedného súrodenca, ktorá jednotlivca privádza k novým riešeniam: *Sestri jej síce boli dali radu*

ako bi mala odpovedať: ale ona... (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 112).

Vzťah súrodencov je silný aj vtedy, keď nie sú spolu. „*Brat mój – povie starší – na medzi sme, – tu sa musíme rozlúčiť.*“ (Škultéty – Dobšinský 1858, Zakliata hora, s. 3). Býva upevnený aj symbolickým gestom, ktoré vyjadruje hlboké puto a starostlivosť o druhého: „*Kdo sa skorej vráti, nech vytiahne nôž z bratovho mena, a keď vynde krev, môže vedieť, že mu je brat živý, ale ak potečie voda, istotne je mŕtvy.*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 3). Medzi súrodencami však existuje aj rivalita: „*My sme šiesti bratia z kráľovského rodu, ale rodičia nás nehali nepodelených, – tak sme sa vždy medzi sebou vadili, kto z nás má byť kráľom? Za to nás jedna z roding našej zakliala, že bohdať sme sa ako vlci, medvedi, a levi medzi sebou bili, dokiaľ nás len dvaja nevinní bratia neupokoja...*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 11). Extrémnou formou súrodeneckej rivality je bitka: *Keď vojak utekal za nimi, našiel v ceste dvoch bratoch a ťi braťa jak sa biju, tak sa biju...* (Polívka, 1924, [neskôr Tanec s čertmi], s. 411).

Vzťah súrodencov môže úplne stratiť pozitívnu funkciu a stáva sa zdrojom neprajnosti a ohrozenia: *Ale jeho bratia ešte žili a striehli na príležitosť, ako by ho mohli zkáňtriť* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 33). Do takéhoto vzťahu môže vstupovať aj ponížovanie (prevažne mladšieho súrodenca) spojené s hierarchiou a nespravodlivosťou v rodine: *Keď išiel popelvár z varty, schoval si kantáre (uzdy) pod jeden mostík a postavil sa pred otca: „Nuž čože ty? akože ty?“... bratia, tí zle nedobre do nebo: „Ty pecúch, ty popelvár, ty popeluchvaluch, ty špata, ty škvrata!*

Tebe sa to len pridalo! (Chrástek 1870, Popelvár špatná tvár, s. 52). Takéto negatívne javy v súrodeneckom vzťahu motivujú ponižovaného súrodenca k akcii a hrdinským činom: *Doma sa mu porúhal mladší brat Janko, že nič vo svete neporiadil. „No id' teda ty pecúchu do sveta“ – povie otec k synovi Jankovi – „uvidíme, čo ty zo sveta sebou prinesieš, či ty lepšie vyvandruješ?“* (Chrástek, 1870, Knežna Juliana, s. 67).

Súrodenecké vzťahy sa rozširujú aj o švagrovské väzby: *„No, mužičku, to je moj brat tu!“ „Ked je najstarší, ňeh pridze von, porubem ho na haluški, ked je ten strední, ňeh vindze von, pošekam ho na papcun a ked je ten najmlačči, ňeh pridze na obed!“* (Czambel, 1906, §118 [neskôr Smelý Janko], s. 222).

Ľudové narácie odkrývajú vnímanie súrodeneckých vzťahov v ich dynamickej a mnohoveštenej podobe. Je tu spolupráca, pomoc a solidarita, ale aj konflikt, závisť a súperenie.

d) Dedičstvo predstavuje nielen materiálnu hodnotu, ale aj skúšku spravodlivosti, súdržnosti a morálky medzi súrodencami.

Delenia majetku po smrti otca sa objavuje ako kritický moment narušenia rodinnej jednoty: *Len čo otcovi oči zatlačili, chceli synovia hneď každý robiť po svojom, preto i hneď podelili sa so všetkým, čo po otcovi ostalo.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda, s. 31). Tento okamih signalizuje prechod od autority otca k individuálnym záujmom synov. Hoci deľba prebieha formálne spravodlivo – *A podelili sa ako rodní bratia narovno; dostalo sa jim po tisíc zlatých. Podelení pustili sa svetom.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda, s. 31) – v skutočnosti sa objavuje nespravodlivosť a prefíkanosť: *Starší len tak poľutíme*

usmieval sa za chrbtom mladšieho, že ho tak nič po nič pripravil o otčizeň (otcovizeň, otcovské dedičstvo). (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda, s. 33). Dedičstvo tu odhaľuje morálne zlyhanie a narušenie súrodeneckej solidarity. Bez rodičovskej autority dochádza k nespravodlivému rozdeleniu majetku: Žili si jedni traja bratia, žili pekne vo vedne; kým jim otec žil, čo jich krotil a meril; ale keď jim otec umrel, a o deň ho pochovali, začal hneď najstarší: „Podelíme sa!«... dvaja starší si vybrali, jeden napred domu izbu, druhý nazad komoru obývať, a najmladšiemu oddelili starú stajeň. (Chrástek, 1870, Pravda, s. 70). Delenie materiálneho dedičstva a jeho negatívne následky je úzko prepojené s duchovným dedičstvom, keď sa pretrhávajú pevné rodinné väzby a rodinné šťastie: *S trhaním dedovského pozemku trhaly sa, spolu i sväzky rodinské, uchodilo šťastie z domu.* (Šujanský, 1893, Čert sluha, s. 5). Tak dochádza k úpadku nielen rodinného života, ale aj života celej spoločnosti.

e) Sociálne postavenie rodiny i celého rodu ukazuje, ako veľmi závisí spoločenská prestíž od pôvodu. Sociálne postavenie rodiny však nie vždy zodpovedá pravde: *Začali pred kráľom vykrúcať, z akej oni kniežacej rodiny pochádzajú a ako jich predkovia tak a tak nešťastlive prešli.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 30). Kráľ ich tvrdeniam uverí a odmení ich: *Kráľ to všetko uveril a ľutoval jich veľmi, a od tých čias rozkázal jim dávať plat, aký kniežatom prislúcha.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 30). Klamstvo, zatajovanie svojej rodiny a pôvodu vedie k morálnemu úpadku: *V takej sláve*

zabudli oni na svoje kompanstvo, – zabudli aj na chudobného otca. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 30). Uvedomenie si skutočného pôvodu vedie k napätiu medzi reálnym rodovým pôvodom a spoločenskými ambíciami: *Keď už boli blízko kráľovského mesta, prehovoril mladší brat k staršiemu... „Ej, počuj, s týmto naším novým bratom to nebude dobre, – tento nás môže prezradiť, že sme aj my zo sedliackeho rodu, a potom kríž po našej sláve!* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 31). Pôvod jednotlivca je vnímaný ako určujúci faktor jeho spoločenskej hodnoty, pričom jeho odhalenie môže viesť k strate postavenia.

Psychologický aspekt (21,69 %) má nižšie zastúpenie a zdôrazňuje citové väzby v rodine, ako aj ďalšie emocionálne prejavy medzi rodinnými príslušníkmi a motivácie ich konania. Zahrňa niekoľko vzájomne prepojených základných sémantických príznakov: a) rodičovskú lásku a starostlivosť, b) súrodeneckú citovú väzbu, c) nostalgiu po rodine (radosť z návratu), d) citový vzťah dieťaťa a rodiča (otcovský smútok a staroba).

a) Rodičovská láska a starostlivosť sa často prezentuje ako hlboký citový vzťah so svojím dieťaťom. Milujúcim rodičom je otec i matka: *Matka sedela pri kozúbku pod praslicou a diety okolo nej z dvoch strán, unúvaly ju, aby jim rozprávala prípravku... „Chod’teže,“ povedá, „deti moje, zodvihnúť tomu*

pánovi nohu, ved' vám je to otec. (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vlkolák, s. 207). Najmä pre matku je dieťa a deti všetkým na svete a podľa toho k nemu či k nim prechováva silné citové puto: *Bratia títo vo všetkom pekne sa rovnali a matka by jich nebola dala za šíry svet.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 1). Láska rodiča je sprevádzaná starosťou o budúcnosť dieťaťa: *Bou raz jeden veľmi bohatí starí kráľ, a ten kráľ mau jedneho jed'inkjeho sina, krásneho ako ruža, mocného ako dub. Tohoto sina všetkým tím, od čoho bi šťastja jeho života záviselo zaopatriť, bola najsrdečnejšia a ostatňja žjadosť jeho duše.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 37). Táto starosť, ba až predtucha môže mať veľmi intenzívnu emocionálnu podobu: *Ako najlepšie mohli, tak opatrovali a vychovávali si ju rodičia; iba vtedy jim vždy voľač srdce stislo, keď si na to pomysleli, že je ani jich, ani nie jich.* (Dobšinský, 1880, Zlatovláska, s. 10).

Rodičovská láska sa prejavuje aj v osobnom rozhovore: *I zavolá ho raz pred seba, a vážnim hlasom takto k ňemu prerečje: „sin muoj, radosť moja! viďiš, že sa mi hlava zabelala, ako visoká jedla, keď ju bjeli srjen pokrije, a ako zrelí klas ku zemi sa chlíi.“* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 37), ako aj v praktickej podpore dieťaťa: *...dau mu na cestu peňazí, koňa, zbroj, a dau mu svoje otcouskuo požehnaňja.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 38). Podobne: *Matka mu napiekla na cestu koláčov, otec ho prežehnal a Jozef pustil sa do sveta.* (Chrástek, 1870, Knežna Juliana, s. 67). Emocionálny znak rodičovskej lásky sa prejavuje najmä vtedy, keď svoje dieťa vidí po dlhom čase, keď sa vráti domov: *Starjeho otca slzi radosťi zaljali, zdvihou sa s králouskeho zlatjeho trúnu*

„vitaj sin muoj, vitaj mi na storaz!“ vivolau a padou mu okolo hrdla: a sin ho silnimi ramenmi zachitiu, a horžce k sebe priťisou. (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 48 – 49). Často je toto stretnutie spojené s predchádzajúcim strachom o život svojho dieťaťa: *Potom už matka vybehla vonká z kuchyne: „A si to ty, môj synáčku, veď ti varím polievočku. Dos som ťa nakolísala, dos za tebou naplakala!“* (Polívka, 1930, [neskôr O Jankovi Polienkovi], s. 195).

b) Súrodenecká citová väzba sa prejavuje ako túžba po blízkosti a ochota pomôcť. Medzi súrodencami je hlboké citové puto, ktoré ich ťahá k opätovnému stretnutiu: *„Ach krásna moja sestrička, kebi som ťa ja ešte len raz vidjeť muohou!“* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 104), no tiež vedie k najsilnejším prejavom súcitu nad utrpením toho druhého: *Ona to bola, čo na pánovom obloku zašustala, strjasajúc zo seba zlatuo perja; ona to bola, čo v kochu nad svojim bratom Jaňičkom narjekala, a narjekajúc nad ním perli, mesto slz plakala.* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 107). Súrodenci sa zaujímajú jeden o druhého: *Mladší brat sa vracal domov a prišiel na krížne cesty. „Akože sa,“ povedá, „mojmu bratovi vodi?“ Vytiahne zapjichnutý nôž... „No, toto je nedobre; ten je aj živý aj mŕtvy; musím ho ja ísť vyhľadať.“* (Škultéty-Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 9). Medzi nimi je prítomná silná súdržnosť a svornosť: *hned' si pomyslel, že jeho brat tam dakde musel zle pochodiť. „...musím ho ja ísť vyhľadať“* (Škultéty-Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 10). No nemenej dôležitý je aj ich spoločný osud: *Vybral sa i on na poľovačku a všetkym činom sa mu s tou liškou vodilo ako jeho*

bratovi... Zvieratá stály na boku a lízaly svojich zkamenených bratov. (Škultéty-Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 10). Preto očakávaná býva pomoc práve súrodencom: *Zašikovau ho do jeho bejvania, tu boli zajaťi jeho piati bratia. „No, bratia móji, ako sa tu máte?“... Vyšou von čez kľúčovú dierku na dvere a pootvárau a bratou vypustiu a sa vyslobodili.* (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 94).

c) Nostalgia po rodine a domove predstavuje ďalší výrazný prvok. Deti síce odchádzajú do sveta, no ich citová väzba k domovu pretrváva: *Jestli čo na svete, tak iste otcovu vuo-lu bi zo srdca rád bou viplňiť, ale čo že keď nebolo djeučaťa, ktoruo bi mu srdce bolo mohlo zalúbiť.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 37). Aj vzdialenosť vyvoláva túžbu dieťaťa po domove: *Tu i tu jim ale zalietala pamäť tam poza široké more a najmä Ulianka žiadala si veľmi vidieť svojich rodičov* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 36). Smútok za domovom je trvalý: *Dávalo mu jesť a piť, čo ľen na svete bolo, ale von ždy ľen banovau za jeho rodiskom.* (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 93) a vedie až k opätovnému spojeniu rodiny: *Aľe on len za otcon a za braťi banovau. Potom na jeho žiadosť jeho bratou aj oca zali do toho burku... otec bou s ním dvorníkom u kráľa.* (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 94). Návrat domov prináša aj uznanie: *No van potom prišó g ocovi takvom otrhanom kabáte, zamazaný. „No vera si vyslúžiu, taký roztrhaný si prišó.“ A ešče mu žila aj mač vtody. Tak narás zašaú z vaška taliare metať a z druhýho dukáty. Tak sä rodyšove zradovali.* (Polívka, 1930, [neskôr Čertov sluha], s. 125).

d) Vzťah detí k rodičom zahŕňa úctu, poslušnosť, ale aj konflikty a neskoršie uvedomenie si hodnoty rodiča. Silná väzba medzi otcom a synom sa ukazuje už v očakávaníach a sľuboch, ktoré formujú budúce konanie potomka: „Či znáte, čo ste mi ešte na kolíske sľúbili? Ženu z rosy počatú a z deväť matiek zplodzenú. Tú mi dajte a ju sa hneď ožením; ale druhá nikdy mojou ženou nebude.“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodzená, s. 21). Dieťa prejavuje nielen úctu k otcovi, ale aj pevné lipnutie na rodičovskom slove ako záväznom morálnom princípe.

Na druhej strane sa objavuje aj obraz rodiča poznačeného smútkom a opustenosťou, ktoré sú spôsobené nevšímavosťou a bezcitnosťou jeho detí: Žiakom cez sviatky bolo veselo, ale na neborákovi otcovi bolo poznať, že je smutný. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 29). Neskôr však dochádza k prebudeniu synovskej zodpovednosti voči otcovi: *Ale raz predca prebudilo sa srdce v mladšom bratovi. „Hej, brat mój... my sme teraz bohatí páni; ale kto zná, ako je náš otec, ktorého sme my na nivoč priviedli... svedčiloby sa ho aspon raz navštíviť.“* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 30). Tento moment predstavuje morálny obrat, ktorý vedie k náprave vzťahu k otcovi: *Bohatí synovia nenašli otca doma. Zaraz vypravili na všetky strany poslov za ním... Títo sa zhrozili nad otcovou biedou a dali ho hneď statočne ošatiť.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 31). Synovská starostlivosť sa tu obnovuje ako dôsledok uvedomenia si vlastnej viny.

Význam rodičovskej pamäti a identity sa ukazuje aj vo vzťahu k zosnulej matke: „*Ale otec, povedzte že mi už raz, kto je to odmaľovaný na tom obraze...?*“ „*No, to bola tvoja nebohá mať...*“ (Mahuliena Zlatá Panna; Škultéty – Dobšinský 1859, s. 187). Tento obraz formuje synove predstavy o ideále ženy: „*...nechcel ani počuť... že sa on neožení dovtedy, kým takú peknú ženu nedostane, ako jeho mať dakedy bola.*“ (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička, s. 188). Matka tak ostáva morálnym aj estetickým vzorom.

Vzťah k rodičom sa prejavuje aj ako hľadanie ochrany a spravodlivosti: *Vyžalovala Hanka krivdu svoju a prosila, aby jej otvoril bránu, že ide žalovať sa matke, otcovi, sestre, bratovi.* (Dobšinský, 1880, O sirote, s. 90). Rodičia tu predstavujú poslednú nádej dieťaťa zdrveného zlým životným údelom. Dôležitým prvkom je aj poslušnosť (spojená so strachom) voči rodičovským príkazom, ktoré sú podmienené trestom: *Dzivče odpiralo, že ňeda, že occa aňi matki doma ňit, a jej mocno prikazovali, žebi ňedala ňikemu nič, bo ked da, ta jak pridu domu, že jej ruki pooccinanu.* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 266). Neposlušnosť dieťaťa vedie k jeho úteku pred hnevom rodiča: Naopak, aktívna starostlivosť o rodiča sa prejavuje v čine: „*To ho najdzeme i uvidzja ho! Sin davať pozor na svojho oca, i uceknul z kasarni von.*“ (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 428). Vzťah medzi rodičmi a deťmi však nie je vždy bezkonfliktný, pretože sa v ňom objavuje napätie medzi autoritou rodiča a individuálnou vôľou dieťaťa: *Rodičia jej radili, aby sa len vydala zaňho. Ale ona, že nie a nie. Matka vravela: „Diouka moja, už ti*

prichodí čas...,“aľe ona predci nekccla o ničom počuť. (Polívka, 1924, [neskôr O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú], s. 63).

Vzťah detí k rodičom je dynamický a mnohovrstevný. Zahŕňa poslušnosť i vzdor, lásku i zanedbanie, no zároveň aj schopnosť nápravy a návratu k základným rodinným hodnotám. Rodičia vystupujú ako morálna autorita, emocionálne zázemie i symbol identity, ku ktorému sa postavy opakovane vracajú.

Etický aspekt (8,99 %) sa v slovenskej ľudovej próze formuje prostredníctvom rodinných vzťahov, v ktorých sa stretávajú extrémne polohy dobra a zla, viny a trestu, ale aj odpustenia a nápravy. Rodina tu nie je len priestorom blízkosti, ale aj miestom morálnych skúšok.

Otázka spravodlivého trestu sa objavuje najmä pri ľuďoch, ktorí porušujú základné etické normy: *Nuž a zlosná macocha?! tú pokuta minúť ňesmela, lebo ju pán dau dovjesť i z jej strapatou Katou, vihrešiu ích zle, ňedobre, a potom ích dau do kocha zavesiť, a mokrá slamu jednostaj pod nimí páliť...* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 108). Trest tu reprezentuje obnovenie narušeného morálneho poriadku. Iným spôsobom obnovy morálneho poriadku je odpustenie, zmierenie a obnovenie narušených vzťahov: *Sotvaže jich tak pokládli, už vstávali z toho posekaného mäsa traja tým podobní rytýři; tu sa všetcí po bratsky poboskali a viny svoje si odpustili.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 11).

Zrada v rodine nadobúda podobu klamstva a nespravodlivosti medzi súrodencami: *Ako už bola za lesou, povie ku nej:*

„Ach, sestrička moja drahá, dajže, daj, zadržím ti tie tvoje vratená...“ *Sotva boly vratená v ruke, hybaj tá popredku k materi aj k otcovi, a začala sa chváliť, že koľko ona napriadla a jej sestra že nič.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 13). Násilie medzi súrodencami je podrobené prísnemu morálnemu súdu: „*Zabime ho,“ povie starší, „Bóh zná, čo je za jeden, ja neverím, že by to bol náš brat, veď je to celkom druhý par-sún ako nás; preč s ním, zabjime ho!*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 31). Ešte drastickejšie je to zachytené takto: *Pán páter zašiel za vršek a starší brat vyňal zpoza opaska nôž a vylúpil mladšiemu bratovi obe oči.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda; s. 34). Morálne odsúdenie je aj v prípade zrady a neúcty k rodičovi: *A kráľ rozhnevaný na to: „Áno, to váš otec, dobrý a statočný človek! Či vám bolo treba vášho statočného otca pred o mnou tajiť? Vy klamári svetskí! Otca neboráka zbehnúť, vlastného brata chcieť zmárniť, nevinných do podozrenia uviesť a mňa, kráľa svojho, toľké roky klamať!* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 36). V tradičnom vnímaní rodiny etika jasne odsudzuje zradu, neúctu k rodičom i bratovražedné úmysly.

No môže ísť aj o morálne zlyhanie rodiča, keď autorita, ktorá má chrániť, ubližuje vlastnému dieťaťu: *To kladivce na tom buku vietor neprestal pohybovať... A milá dievka sa vždy nazdávala, že to otec to drevo rúbe... Vtedy sa, neborká, zpa-mätala a poznala, že ju to otec oklamal.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 14). Ešte radikálnejšie sa zlyhanie rodiča prejavuje v obludnom čine zabitia vlastného dieťaťa: *Raz ten-to jich otec nemal čo jest... „Ach, dievka moja, podže mi trocha*

*poisť, pod!“ Dievke nebolo treba dvarazy povedať... on ju schytil a tam naskutku zožral; neostál z nej ani len košťalik. (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vlčolák, s. 201). Naopak, ľudová etická norma ukazuje rodiča ako toho, kto chráni svoje dieťa a platí to ešte viac, ak je choré a slabé: *Keď je však dieťa od narodenia takou ubohou kalikou, tým väčšmi potrebuje opateru, tým väčšiu šetrnosť majú nielen rodičia, ale aj iní ľudia takému nevoľnému bedárovi preukazovať a božechráň ubližovať mu. (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 9).**

Ľudový naratív zachytáva aj postupný proces od morálneho zlyhania a postupnej nápravy smerujúcej k odpusteniu v rodine. Najskôr je to uvedomenie morálneho pádu voči celej rodine: *Ti znaš že od teba sa už tvoj otec odrjekol, i tvoja mac, i tvoja sestra; tvoj otec nabil duplovku, flintu, že jak pridzeš domu, to že tje clva, šusi budu v cebe... Ked ci tvoj otec odpusci, to ma ztadzi vimeniš! (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 430). Neskôr iba voči rodičom: *Pridze ona tam, sestra: „Ach, neščjasni človeče, čo si to urobil!... Mne si nič neurobil, ale mamuška aj tatuško, to ci neodpuscja. (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 434). A napokon je to pokorná prosba o odpustenie: *Sin klaknuť na kolena a prosil oca, žebi mu šitke vini odpusciť a, žebi ho prijať aspon za slu-hu... Otec potim povedzeť: „Budzeš za teho najplanšjeho slu-hu, galgan, budzeš svine pase! (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 435).***

Celkovo tieto ukážky dokazujú, že etický rozmer rodiny v ľudovej slovesnosti je vystavaný na jasnom hodnotovom systéme. Každé zlyhanie – či už ide o zradu, násilie alebo zanedbanie – je konfrontované s trestom alebo výčitkou, no

zároveň existuje priestor pre odpustenie, zmierenie a návrat k morálnemu poriadku.

Biologický aspekt (6,88 %) sa v ľudových rozprávaniach viaže na motívy rodu, plodnosti, rodičovstva a kontinuity života, pričom tieto prvky tvoria základnú os významu mnohých naratívov.

V analyzovaných ukážkach sa biologickosť prejavuje ako symbolické prepojenie generácií, ktoré zabezpečuje stabilitu rodiny i spoločenského poriadku: *Už sa teda starjeho kráľova žjadosť viplňila: požehnau si sina, oddau mu kráľoustvo do ruki, a – zomreu, oplakávaní zarmútenou rodinou a verními poddaním.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 49). Naplnenie kráľovej túžby po synovi sa završuje odovzdaním panovníckej moci a následnou smrťou. Otázka biologického prežitia a pokračovania rodu sa v ľudových naratívoch objavuje veľmi často: „*Keď som ja taký bol, ako si ty teraz, vtedy som sa s ňou oženil, lebo jej páru na svete nebolo a bál som sa, že mi rod vykape. Teraz i ty to istô urobiť musíš, aby mi rod nevykapal a kráľovstvo po tvojej smrti bez potomka neostalo.*“ (Škultéty – Dobšínský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna, s. 187). Zabezpečenie biologického pokračovania rodu vytvára nielen podmienky prežitia, ale aj politickej stability: *Lebo keď tohoto ostatného princa neoženíme, tak s jeho smrťou celý rod kráľovský vykape, kdorý už tak dlho a šťastlivo nad nami panuje, a naše kráľovstvo bez kráľa ostane.* (Škultéty – Dobšínský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna, s. 188).

Podobne sa biologické väzby tematizujú aj vtedy, keď sa odhaľuje či sa priznáva pokrvné príbuzenstvo, ktoré potvrdzuje význam rodových vzťahov ako morálneho i sociálneho regulátora: *Pán zle hroziu... na vela mu teda viznau úprimne, že je to veru jeho vlasňja sestra Aňička.* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 104).

Rodenie detí predstavuje základný biologický princíp, ktorý je prepojený s morálnou odplatom, čím sa zdôrazňuje jeho prirodzenosť a nevyhnutnosť: *Vidíš, mám ja jedného zakliateho otca... Tento mój otec dakedy sa bol zaprisahal, že on žiadno dieťa nechce mať. A predca sa raz oženil. A preto svoju prvú ženu, keď mala porodiť, preklal, aby to dieťa z nej na svet nemohlo. A tak potom urobil i s druhou i s treťou svojou ženou až do deviatej... Sto rokov sa pominulo od toho času, mój otec sa ostarel a pokoja nikde nemal...* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá, s. 26). Ide tu o motív narušenia narušenia rodičovstva, kde otec aktívne bráni narodeniu detí a následne je odsúdený na nepokoj. Neplodnosť a bezdetnosť vystupuje v ľudovom vnímaní sveta ako narušenie biologického poriadku. Absencia potomka spôsobuje existenciálnu prázdnotu: *Bou raz jeden velmi, ale velmi bohatí pán, tak bohatí, že o počtu svojho bohatstva aňi sam ňeveďeu. Ja nuž ale čo že mu bolo zo všetk jeho toho bohatstva, keď ňemau žjadneho potomka, na ktorého bi ho bou muohou zaňehať – lebo veru on už bou vjacej starí, ako mladí.* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 109). Bohatstvo stráca význam, ak ho nie je komu odovzdať. Potreba reprodukcie a túžba po potomkovi je v ľudskom vedomí natoľko hlboko zakorenená, že vedie aj k symbolickej náhrade biologického dieťaťa: *Bou tu jeden*

rybár zo ženou a detí nemau. Tak žena jeho prosila ho, aby jej aspoň z dreva vykresau. On takô dieťa vykresau peknuo ako rezbár a donesou žene domou. (Polívka 1930, [neskôr O Jankovi Polienkovi], s. 193). V rovine imaginácie nahrádza drevená figúrka živé dieťa. Do biologického vnímania rodiny vnáša tragický rozmer smrť detí, čo predstavuje drastické prerušenie prirodzenej reprodukcie: *Ráno sa kráľovná prebudí. Samô prvô jej bolo na kolísku pozrieť a tu vidí nebožiatka deti v krvi.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vl'kolák, s. 204).

V ľudovom vnímaní sveta vedľa seba prirodzene funguje zrod dieťaťa a smrť rodiča. Ide o komplementárne javy biologického cyklu: *O rok na to, ako kompani zmizli, prisporil sa jeden synček v dome a dali mu meno Matej. Ale onedlho pochovali matku a samotný otec nevládal opatriť hospodu.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 30). Smrť rodiča a jeho biologická neprítomnosť v živote dieťaťa sa mení na etický a existenciálny problém najmä v prípade sirôt, ktoré ich stratou trpia a sú sociálne marginalizované: *Otec, matka, bračok, sestra, všetko vymrelo; len Hanka ostala, aby trpela krivdu od ukrutnej macochy.* (Dobšinský, 1880, O sirote, s. 89). Inokedy môže byť problémom smrť iba jedného rodiča: *Len sa tu raz stalo, že ten otec umrel. Matka, neborka, i s dvanástimi sirotami oplakávala ho a vykladala na jeho hrobe horkými slzami svoju biedu celý Boží deň...* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 64). Biologická neprítomnosť rodičov sa tu mení na etický a existenčný problém.

Celkovo možno konštatovať, že biologický sémantický príznak funguje ako kľúčový významový prvok, ktorý prepája individuálny osud s kolektívnym poriadkom. Narodenie,

smrť, rodičovstvo a rodová kontinuita sú nositeľmi hodnôt a normatívnych predstáv tradičnej spoločnosti.

Existenčný aspekt (5,29 %) sa ukazuje predovšetkým v situáciách materiálneho nedostatku, kde rodina predstavuje základnú jednotku prežitia, solidarity a zároveň aj napätia.

Existencia rodiny sa viaže na schopnosť spoločne čeliť biele, hladu a sociálnej neistote. Rodina je vnímaná ako spoločenstvo ohrozené chudobou: *Ňeďelako panského dvora bývala jedna mlinárska vdovica zo svojimi tromi cérami. Ňebožjarka boli veľmi chudobní, a len sa tak po psoťe živili.* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 110). Rodina tu funguje ako jednotka zdieľaného utrpenia, ale zároveň aj ako priestor, kde sa rodí iniciatíva: *Tu prereče najstaršia céra ku utrúpanej mäteri: „matka moja, čo že sa máme bjediť? vari probujem šteštja, puojďem čez tú jednu noc na vartu, adaj volač dostrjehňem; tich tri sto zlatích bi sa nám ačak dobre zišlo?“* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 110). Najstaršia dcéra preberá zodpovednosť za prežitie rodiny, keď navrhuje riskantný spôsob, ako získať peniaze.

Existencia rodiny je podmienená aktívnym prístupom jej členov. Rodina nie je statickým zázemím, ale dynamickým systémom, v ktorom jednotlivci preberajú úlohy podľa potreby: *„Puojďem si hladat' daku služičku, a tak sa zao- patrím – odpovjedala rozplakaná céra poťešujúc i seba i otca.“* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šteštja lavička, s. 116).

Dcéra odchádza do služby, aby zabezpečila nielen seba, ale aj otca.

Rodina je jediným zabezpečením v krízových situáciách, v ktorých sa uplatňuje obojstranná závislosť medzi generáciami: *A čo ešte bolo najhoršie, neboráčik otec na obe oči zatemnel. Čože si mal biedny človek počiť? Pustil sa po dobrých ľuďoch a malý Matej viedol si slepého otca za paličkou.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ, s. 31). Rodinné puto nadobúda podobu existenčnej nevyhnutnosti, pretože bez pomoci dieťaťa by otec neprežil.

Existenčný tlak môže viesť k tragickým rozhodnutiam, kde prežitie rodiny preváži nad hodnotou jednotlivca: *Bol raz jeden veľmi, ale veľmi chudobný kováč. Voľakedy sa aj dobre mal. Ale čože, keď remeslo zaseklo sa mu, časy prišli zlé, žena a drobné deti pýtaly len ješť. (...) Vyhladovelé deti skákaly od radosti a chválily sa, ako najedly sa až po hrdlo. Ale tu už potom prišla reč aj na to, ako otec k tomu bohatstvu prišiel. (...) „No, veď si mi urobil,“ rečie mu, „veď si ty vlastnie dieťa zapredal skôr, ako narodilo sa!“* (Dobšinský, 1880, Zlatovláska, s. 8).

Nedostatok prostriedkov môže narúšať vnútornú stabilitu rodiny: Že sa potom gazdovstvo pri takom gazdovaní nemohlo vzťahovať... žena sa s mužom vadila každý deň, že nemá čo variť ani čo piecť ani čokoľvek v dome treba. (Šujanský, 1893, Vlk krčmárom, a kačka krčmárkou, s. 19). Rodina tu prestáva byť priestorom bezpečia a mení sa na miesto napätia, ktoré pramení z existenčnej neistoty. V opačnom prípade môže existenčná neistota vyvolať snahu vzájomnej solidarity, keď sa rodina pri riešení zomkne a spoločne rieši krízu: *Bul jeden otec zoz matku a mali troch sinoch, ale taki čežki rok*

uderel, že nemal aňi otec s matku co jesc, ňe takto to trojmi sinove. Nato oňi še dohvarali šicke medži sebu, že co budu robic. Tak še naradzeli, že pujdu šicke trojmi sinove služic. (Czambel, 1906, §144 [neskôr Najväčšie cigánstvo], s. 271). Synovia odchádzajú do služby, aby zabezpečili obživu pre všetkých.

Celkovo možno konštatovať, že koncept rodiny z existenčného hľadiska predstavuje základný mechanizmus prežitia. Rodina je priestorom, kde sa stretáva solidarita s konfliktom, obeta s nutnosťou a morálka s tlakom reality. Existenčné podmienky formujú rodinné vzťahy tak, že ich buď upevňujú prostredníctvom spolupráce, alebo narúšajú cez napätie a tragické rozhodnutia. Rodina tak vystupuje ako kľúčový rámec, v ktorom sa odohráva boj o samotnú existenciu.

Náboženský aspekt (3,17 %) sa prejavuje ako dôležitý prvok, ktorý prepája rodinný život s vierou, rituálmi a predstavou Božej prozreteľnosti. Rodina tu vystupuje ako duchovné spoločenstvo, ktorého existencia a kontinuita sú vnímané ako závislé od Božej vôle.

Typickým príkladom je modlitba manželov za potomka, kde sa túžba po dieťati explicitne obracia k Bohu: Ňeboráčik! každý od Boha deň chodjevau aj zo svojou paňou do kostola a tam sa na kolenách pánu Bohu modljevau, abi ho aspon jednim sinkom požehnau“ (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 109). Podobne aj v iných ľudových naráciach sa stretávame s modlitbou za potomka: rozprávke Svetská kráľovská kráľovský pár *Každický deň aj s kráľovnou modlievali sa*

Bohu, aby jim len syna požehnal. (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 18). Dieťa je teda chápané ako dar, ktorý presahuje ľudské možnosti a je výsledkom Božej milosti.

Náboženský rozmer rodiny sa ďalej prejavuje v každennej komunikácii, napríklad prostredníctvom pozdravu „Pán Boh daj štestia“, ktorý zaznieva pri stretnutí s cudzím človekom: „*Pán Boh daj štestia, dievka moja!*“ *rekne ku nej staričký žobrák.* „*Pán Boh si daj i vám, starý otec!*“ *odpovie dievča.* „*Vitajteže pri nás, vitajte!*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Loktibrada, s. 15). Tento pozdrav nie je len formálnou zdvorilosťou, ale vyjadruje hlboké zakorenenie viery v rodinnom a sociálnom prostredí. Náboženský jazyk tak prirodzene preniká do rodinných vzťahov a potvrdzuje ich duchovný rozmer.

Osobitne významnú úlohu zohráva Božia pomoc v situáciách straty a osamelosti siroty: „*Ach, dievka moja,*“ *povedal jej ten staričký, a to bol Pán Kristus – „veď ťa tvoji rodičia nepočujú; ale na ti tento šípový prútik, šibni triraz ním na hroby tvojich milých a v tom okamžení otvoria sa!*“ (Dobšinský, 1880, O sirote, s. 90). Rodina tu síce biologicky zanikla, no jej existencia pretrváva v duchovnej rovine, ktorú umožňuje práve náboženská viera.

Dôležitým aspektom náboženského príznaku je aj rituál krstu a inštitúcia krstného rodičovstva: *Kráľovná bola už na samom zlažení, keď tu kráľovi prisnilo sa, že naozaj bude syn, ale aby mu za krstného otca toho zavolať, koho ráno najprv na ceste zazrie.* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 18). Výber krstného otca je ponechaný na Božiu vôľu prostredníctvom sna. Hoci ide o žobráka, kráľ jeho úlohu prijíma: *Nebárs mu to s tým žobráčikom bolo po vôli, ale v radosti nad synom dal*

*staričkého dnu zavolať, vyumývať, vyobliekať a pekne ku krs-
tu synovmu postaviť.* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 19).
Krstný otec tu reprezentuje duchovné rozšírenie rodiny, čím
sa biologické väzby dopĺňajú o náboženské a sociálne.

Náboženský sémantický príznak konceptu RODINA zdô-
razňuje závislosť rodinného života od Božej vôle, význam ri-
tuálov a duchovných väzieb, ako aj funkciu viery v situáciách
neistoty a straty. Rodina je tu chápaná nielen ako prirodzené
spoločenstvo, ale aj ako súčasť vyššieho, transcendentného
poriadku.

Miestny aspekt (2,65 %) sa prejavuje prostredníctvom väzby
na konkrétny priestor – dom, krajinu či rodinné zázemie, kto-
ré nadobúda symbolickú hodnotu istoty a identity.

Dom predstavuje nielen konkrétne miesto, ale aj centrum
rodinnej existencie, ku ktorému sa viaže bezpečie a zmysel
konania: *„ňerozkrojím ťa, ňerozkrojím, čo prjam tu zahiňjem,
hiba v dome mojho otca“ – a s tím kráčau domou.*“ (Francisci-
Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 48). Vytvorenie vlastného domu
symbolizuje založenie alebo upevnenie rodiny v konkrétnom
priestore: *Veselo si vykračoval najmladší brat z dobrého zá-
robku nazpät' a keď raz bol na svojom, za hotový groš vysta-
vil si nový novučičký dom aj s komorou; len akoby to bolo za
deň a za noc zo zeme vyrastlo.* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 73).
Prenosným symbolom rodinného priestoru, ktorý sprevádza
človeka mimo domova, môže byť nejaký predmet: *Dlhá cesta
ho pomali vitrovila zo všetkých peňazí... zaňehajúc si len ešte*

otcouskú srjebornú šablu pri boku. (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 38). Hrdina si ponecháva šabľu po otcovi ako posledný znak spojenia s domovom. Miestny príznak sa prejavuje cez každodenné situácie viazané na rodinný priestor: *Keď mau dvanás rokou, dau sa na rybárstvo. Kázau si otcovi spraviť zlatý člnok... Rozkázau si matke, keď mu donášala obed, abi ho nevolala, kým sa on plaví.* (Polívka, 1930, [ne-skôr O Jankovi Polienkovi], s. 194). Rodina tu funguje v rámci konkrétneho geografického a sociálneho prostredia, ktoré určuje jej fungovanie. Je neoddeliteľne spätá s miestom – domovom, ktorý je základom identity, stability a návratu.

Ideologický aspekt (2,65 %) sa uplatňuje ako súbor noriem, očakávaní a výchovných princípov, ktoré určujú správanie jej členov. Rodina tu funguje ako inštitúcia prenášajúca hodnotový systém, pričom jednotlivci sú pod tlakom prispôbiť sa zaužívaným spoločenským očakávaniam a ideovým záujmom tradičnej ľudovej spoločnosti.

Hodnotový systém tradičného ľudového prostredia od jednotlivca očakáva, že sa zosobáša a založí si rodinu: *A tak to šlo každý od Boha deň; otec a rodina prosili, nahovárali Filka, aby sa len oženil, a Filko sa len neženil a neženil; až ho napokon nahali tak.* (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 78). Manželstvo tu nie je osobnou voľbou, ale povinnosťou voči rodine a jej pokračovaniu, keď okolie predpokladá sobáš muža.

Tiež výchova je založená na predstave, že dieťa má byť usilovné a prispôbené očakávaniam spoločnosti: *Zuzka bulo*

pekne a poradne dzjevče, ale mala jednu veliku hibu, že bula barz leniva... To matku barz merželo, a jeden dzen tak še na nu rozhnevala, že ju dobre vibuchtala. (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 247). Lenivosť dcéry je vnímaná ako vážna chyba, ktorú sa matka snaží napraviť aj telesným trestom. Výchova by mala viesť k rešpektovaniu noriem, k disciplíne a morálnemu vedomiu. Ak sa tak nestane, výchova je hodnotená ako nesprávna a prináša negatívne dôsledky: *Boľ jeden bohati aptekar a ten maľ jedneho sina a jednu ceru. Ten sin od malička neboľ dobre vichovani. Ocec mu davaľ šitko po voli. I on sa tak naučil, že už potim braľ ocovi grajcjare...* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 427).

Rodina je nositeľom ideológie, ktorá formuje jednotlivca podľa spoločenských očakávaní. Výchova, práca, manželstvo či poslušnosť nie sú len individuálne otázky, ale súčasť širšieho hodnotového systému, ktorý rodina sprostredkúva a udržiava.

Národný aspekt (1,06 %), **historický aspekt** (0,53 %) a **kultúrny aspekt** (0,53 %) sú pri vnímaní rodiny okrajové, no nezanedbateľné, pretože rozširujú význam z úrovne súkromného spoločenstva na širší kolektívny rámec.

Rodina môže byť metaforou národa, keď sa vzťah k vlastnému rodu prirovnáva so vzťahom k národu: *Nuž, či tá odmena-potvora v povesti nie je pravý typ a verný obraz odrodica – človeka zvrhlého, ktorý odrieka sa svojho rodu, zapiera svoju rodnú reč, nenávidí svoj národ, zapredáva svoju vlasť a sa*

k cudzine, k inému plemenu pridáva? (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 9). Zrieknutie sa rodiny symbolizuje zrieknutie sa národa. Podobne sú negatívne hodnotení tí, ktorí narúšajú prirodzenú kontinuitu medzi generáciami: *A či nie sú jako tie strigy a strigoni ošemetníci tí, čo národu jeho synov a dcéry odcudzujú, ich odnárodňujú a spotvoriajú mravne?* (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 10).

Historický aspekt konceptu RODINA sa prejavuje v dôraze na pôvod a rodovú líniu, keď rodina vystupuje ako nositeľ historickej pamäti, kde minulosť predkov ovplyvňuje prítomnú identitu jednotlivca i jeho spoločenské uznanie: *Začali pred kráľom vykrúcať, z akej oni kniežacej rodiny pochádzajú a ako jich predkovia tak a tak nešťastlivo prešli.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ, s. 30).

Kultúrny aspekt sa viaže na tradície a rituály spojené s rodinným životom, najmä pri zrode nového člena: *Je všade rozšírená povera, že nad ženou porodivšou majú moc zlé, tajné bytnosti, ktoré jej i narodeniatku, kým je ono nekrštené a ona nevádzaná, preškodiť môžu. Preto počas pôlohu (šestinedelia) nesmie rodička opustiť ložnicu, kde za plachtou svojou svadobnou zastretá a od sveta odlúčená, prinajmenej do týždňa... pod menom postel'kyne, sa zdržuje.* (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 9). Tento zvyk odráža kolektívne presvedčenia o ohrození a ochrane života, pričom rodina funguje ako priestor uchovávanania kultúrnych praktík.

Rodina presahuje individuálny rámec a stáva sa základom národnej identity, historickej kontinuity a kultúrnej tradície. Je nositeľom hodnôt, ktoré zabezpečujú nielen prežitie jednotlivca, ale aj trvanie celého spoločenstva.

Záver

Tradičný obraz RODINY bol rekonštruovaný v ľudových naratívnych textoch zachytených v zbierkach 19. a 20. storočia. Tu sa RODINA vníma predovšetkým ako sociálna hodnota so svojou špecifickou štruktúrou, v ktorej centrálné miesto má manželstvo a súrodenecké vzťahy. Do života rodiny vstupujú aj ďalšie sociálne vplyvy spojené s narušením rodinných väzieb a dedičným majetkom. Významné miesto má rodičovská láska a starostlivosť, ako aj ďalšie psychologické príznaky, ako sú súrodenecké citové väzby či rodičovské požehnanie. V ľudových naratívach sa odкрývajú etické otázky rodiny, ktoré poukazujú na morálne zlyhania jednotlivých členov. Rodina je tiež vnímaná z biologického hľadiska, ktoré zdôrazňuje význam prirodzenej kontinuity rodu cez potomstvo. Rekonštrukcia ľudového obrazu rodiny ukázala aj ďalšie aspekty vnímania, medzi ktoré patrí existenčné prežitie rodiny, ako aj jej náboženský rozmer. Rodina je okrajovo zachytená z národného, historického i kultúrneho hľadiska.

SLOBODA

Jazykový obraz SLOBODY je v slovenských ľudových narratívach zachytený s významovými špecifikami typickými pre obdobie (1845 – 1931) i prevažujúci prozaický folklórny žáner (rozprávka). SLOBODA súvisí predovšetkým so záchranou človeka pred záhubou a s obnovením jeho života i existencie. Hoci počet východiskových textov je rovnaký ako pri iných konceptoch, analyzovaný koncept je zaznamenaný iba v 40 textových fragmentoch. SLOBODA je vnímaná z 5 hľadísk, z ktorých dominantné zastúpenie má existenčný aspekt (19 textových fragmentov). Nezanedbateľné miesto má aj aspekt fyzický (9 textových fragmentov) a čiastočne i sociálny aspekt (6 textových fragmentov). SLOBODA je vnímaná aj z hľadiska psychologického (4 textové fragmenty) a miestneho (2 textové fragmenty). V tradičnom ľudovom vnímaní SLOBODY absentuje viacero hľadísk, spomedzi ktorých možno spomenúť aspekt legislatívny, ideologický, národný, historický, vojenský.

Existenčný aspekt (47,5 %) sa vo vnímaní SLOBODY prejavuje ako záchrana bytia, identity či celej krajiny spod nadprirodzenej moci, ktorá deformuje prirodzený stav sveta. Uplatňuje sa v týchto troch sémantických rysoch: a) oslobodenie spod

nadprirodzenej moci a zakliatia, b) záchrana pred smrťou (záhubou), c) oslobodenie fyzického stavu (uzdravenie).

a) Ľudový naratív vyjadruje prechod ľudskej existencie od neslobody k slobode, od narušeného poriadku k jeho obnove. Sloboda sa stáva existenciálnym stavom, ktorý sa opiera o obnovu prirodzenosti, identity a kontinuity bytia.

Nesloboda sa prejavuje vtedy, keď pod vplyvom nadprirodzených (magických) síl sa realita deformuje a človek je zbavený autonómie, stráca svoju prirodzenú moc, identitu či miesto vo svete. Sloboda predstavuje návrat k pôvodnej ontologickej a sociálnej ukotvenosti človeka, teda návrat „do domu“: Čaroďejník zostau slabím, ako d'jeťa, lebo sa všetka jeho sila prelžala do Veštca, ktorí z radosťou do domu pribehnúc, kňážnej vislobodeňja z vládi Čaroďejníkovéj a slobodnuo navraťeňja sa do domu zvestuvau, a sebe slncovjeho koňa vi-vjedou, hore naň visadou a leťou s ňím ku královi, ktorjemu prináležau. (Francisci-Rimavský 1845, Slncoví kuoň, s. 36).

Ľudová próza rozširuje individuálny rozmer slobody na kolektívnu rovinu, kde vyslobodenie jednej osoby znamená obnovu celého sveta: *Všetko ožilo, krásne kraje sa zajasali, a novím kvetom zajaraveli: a ľudstvo obklopuvalo svojho dobrod'incea ňekoňečne mu d'akujúc za vislobodeňja zo zahinuťja. – Kral hiba teraz pri svetle videu čo, a ako sa mu v krajiňe d'jalo; zhrozíu sa nad tou bjedou, ktorá mu poddaních sužovala, a nad tím ňeporjadkom, do ktorjeho celá krajina bola upadla.* (Francisci-Rimavský 1845, Slncoví kuoň, s. 36). Sloboda tu nadobúda charakter obnovy vitality a poriadku, čím sa stáva základnou podmienkou existencie sveta ako takého.

Proces vyslobodenia môže byť v ľudovom rozprávaní modelovaný aj ako postupný, časovo viazaný dej: „*Kráľovstvo zakliateho zámku,*“ povedia zbrojníci, „*dávno je vaše; iba že je ešte neodkliato. Ono bude aj odkliato, keď táto svieca dohorí. Lenže my vám potom iba jednu jedinu službu preukázať môžeme, keď si v súrke na nás spomeniete. Dobre si to rozmyslite.*“ „*Poručená Bohu,*“ riekol Janko, „*keď len kráľovstvo zakliateho zámku odkliato bude a kráľovu dcéru dostanem!*“ S tým nahal voskovicu tak, aby dohorela. Keď už svieca zpolovice dohárala, prebudili sa v zakliatom zámku a v meste všetci kňazovia a prišli mu pokloniť sa. Keď už len kúšтик bol, prišlo vojsko, aby počúvalo jeho rozkazy. A keď celá svieca zhorela, prišiel národ všetek – vyvolili si ho za kráľa.“ (Dobšinský 1880, Zakliaty zámok, s. 76). Sloboda tu vzniká ako výsledok procesu, ktorý má jasnú temporálnu štruktúru a gradáciu.

Vyslobodenie prichádza po určitom čase. „*Ale že som za mladi veľké hriechy páchala a na pokon aj vlastnieho muža zabila, zaklial ma jedon veštec aj s celou mojou krajinou do tedy, kým ma ty neprídeš vyslobodiť. Od tristo rokov, ako ma tu vidíš, nepohnutá sedím, ani nežijem, ani neumieram, len jednostajne na teba čakám.*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 35). Stav „ani nežijem, ani neumieram“ reprezentuje extrémnu formu neslobody, ktorá je prekonateľná iba prostredníctvom zásahu zvonka.

Naratívne texty zároveň ukazujú, že vyslobodenie nie je automatické, ale podmienené morálnym rozhodnutím, disciplínou či schopnosťou zachovať tajomstvo. Tento aspekt sa zreteľne prejavuje v situáciách, kde sloboda závisí od neporušenia zákazu: „*Hneď kázala oheň zaliť, že je Zlatovláska*

nevinná, a preriekla k nej: „Tvoje to i moje šťastie, že neprezradila si sa; tým si mňa aj tých dvanástich vyslobodila, čo si jich v tej ostatnej izbe videla. Keby si bola vyjaviła, bola by si na večné veky zatratila aj seba aj nás!“ (Dobšinský, 1880, Zlatovláska, s. 16). Nesloboda tu figuruje ako permanentná hrozba, ktorej možno uniknúť len prostredníctvom eticky správneho konania, do ktorého patrí aj reč a komunikácia: *V tejto stej izbe sedeli za stolom dvanásti ľudia zakliati; sedeli práve tak, ako boli si zasadli vtedy, keď jich tam zakliali. Za dvermi stál ešte jeden a ten ku Zlatovláske preriekol: „Zlatovláska, pre večného Boha, nevyjavže ty, čo si teraz v tejto izbe videla! A čo by tá panička čo s tebou robila, taj do hrdla! Lebo ak len slovo mukneš, na večné veky i sama nešťastná budeš i my tu zakliati ostaneme!“ S tým všetko zanemelo a Zlatovláska zjašená, nastráchaná vybehla von.* (Dobšinský, 1880, Zlatovláska, s. 12). Sloboda je tu podmienená kontrolou reči, čo poukazuje na širší význam diskurzu ako nástroja moci.

Dôležitou črtou slobody je jej anticipačný charakter. Vyslobodenie sa často najprv objavuje ako prísľub alebo vízia: *Na tretiu noc snívalo sa Ružene, že k nej prišiel jedon starčok a povedal: „Ruženo! Ruženo! Maco-medved’, s ktorým sa ty pohrávaš, neni medveďom, ale opravdivým človekom, a ten teba aj otca tvojho zo zázračnej studne tejto vyslobodí.“* (Chrástek 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 61). Sloboda je tu najprv predpovedaná, čím sa stáva cieľom naratívneho pohybu so štruktúrou, ktorá sa analogicky objavuje vo viacerých rozprávaniach.

Tento cieľ je následne konkretizovaný: „Bože!“ *skríkne princézka, „čo to vidím? Ach a jak krásneho mládenca predó*

*mnou! Hovor hovor, čo si prišiel? však obidva zahynieme! Či si prišiel rod môj špiniť, zľahčiť?“ „Ach nie krásna panno! ale len teba oslobodiť.“ „Čuj, milý môj! čujže radu, a vyhráš veľkú stávkú, no peňazí hromadu,» povedala Ružena Ondrejovi.“ (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 59). Potom nasleduje séria ďalších krokov: *Stiahla Ružena z prsta drahý prsten, a dala ho Ondrejovi. A tento sa zaprisahal, že ju vyslobodí.* (Chrástek 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 61). Ďalej: *Ondrej stúpá rovno do prvej izby, kde Ružena bývala, a vo dverách zvolal: „Tu som, jako som ti sľúbil, tvôj osloboditeľ. Tu je prsten sľubu a prí-sahy tvojej.“* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 61). Sloboda sa završuje stavom spokojnosti a sociálnej integrácie: *Ostatnie dievčatá, zo zázračnej studne vyslobodené, povydávaly sa za ostatných gavalierov; bolo jim dobre tak, že si ani samy lepšie nežiadaly.*“ (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 62).*

Premena človeka je znakom prechodu do slobody: *Ako tak plače, kobyla mu povie: „Ďurko môj, neplač nič, viem, že si ma prišiou vyslobodiť. Dívaj sa: Skoč do toho mlieka, čo je vo válo-ve, a okúpaj sa. Podo mnou jest kantár; ten vezneš zpod mosti-ny, s tým mňa udreš a stanem sa tátošom.“ (...)* Ďurko zosňau kantár, udreu kobylu dvarázy, čo sa stalo? Krásna princezna pred ním stála. Tak hu on oslobodiu, g rodičom dovedou, zau si hu za ženu a hádam, aj podnes spolu žijú. (Polívka, 1924, [neskôr O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú], s. 66).

Nadobudnutie slobody býva vykúpené novým záväzkom: *„Ale teraz neviem, ako ma dostaneš. Lebo ja som o tom nič nevedela, komu som sľúbená, a preto nedávno, keď prišiel ku*

mne jeden drak s deviatimi hlavami i tomu som sa sľúbila, len aby som si otca oslobodiť mohla. O dva týždne si má prísť pre mňa. Len to ma ešte teší, že ako do nikoho dosiaľ, tak ani doňho som sa ešte zaľúbiť nemohla. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodená, s. 27). Pravá sloboda nie je vynútená, ale podmienená láskou.

Sloboda sa nadobúda tým, že človek prekoná neprirodzenú, často nadprirodzenú determináciu, čím nadobúda zmysel jeho konanie. Ide o proces, ktorý je vždy sprostredkovaný skúškou a morálnym rozhodnutím, čím sa sloboda stáva nielen stavom, ale aj hodnotou a cieľom ľudského konania vyjadrujúcim návrat k životu, poriadku, času a spoločenskému zakotveniu.

b) Záchrana pred smrťou či záhubou je jedným z archetypálnych modelov prechodu zo stavu ohrozenia do stavu obnovennej autonómie. Sloboda je tu existenciálna kvalita, ktorá predstavuje návrat k životu.

Ludový naratív často začína situáciou narušenia základných podmienok života, pretože nesloboda sa prejavuje ako nedostatok, ohrozenie alebo deformácia reality: *Hneď poberal sa do toho veľikého mesta, čo čerti v ňom zahatali pramene. Veľa mu nebolo treba dopytovať sa na cestu; chýri o tom šli ďaleko a viedli ho ako za nosom ta, kde to ľudia bijú sa o každú kvapku vody. Keď ta doputoval, hneď dal vyhlásiť sa, že on prišiel tak a tak z ďalekej krajiny, aby to mesto oslobodil od tej zkazy, aby mu len dali tisíc chlapov na pomoc. (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 37). Nesloboda tu nadobúda podobu existenčnej krízy (nedostatok vody), pričom jej*

príčinou je nadprirodzený zásah („čerti v ňom zahatali pramene“). Sloboda sa následne definuje ako odstránenie tejto prekážky a obnovenie základných životných podmienok.

Akt vyslobodenia sprevádza premena do pôvodnej podoby, teda k autentickej identite, ktorá bola narušená: *Sotva že do chiže vkročila, skočiu rozpálení mladí pán a chitíu ju silne čez poli, zvolajúc: „tu si mi moja drahá! už ťa vjacej ňepustím!“ Tá sa mu na hadi a Boh vje na akje potvori v rukách meňila, ale ju on ňepustíu, jednostaj volajúc, „ňepustím ta, ňepustím, kím sa mi kolvek na takú ňespraviš, akou si pred tím bola!“ Na ostatok sa premeňa na uťešenuo d'jeuča, ako bola pred tím, a padnúc mu okolo hrdla, srd'ečne mu d'akuvala, že ju vislobod'iu!* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 107).

Subjekt neslobody nie je iba pasívnou obeťou, ale aktívne vstupuje do zápasu s nadprirodzenou silou: *Prišla ku ňemu smertka a povedzela mu: „Ber še!“ „Dze?“ „Zo innu!“ „Ej, daj mi pokoj!“ „Mušíš!“ „Muším? Daj mi eščik raz na huš'loch zahrac.“ „Toto ci dovolím.“ Vzał huš'le a začal hrac, tak že smertka až višej stromoch viskakovala. Šmertka se mu pitala: „Prebač mi, ňehraj na tich huš'loch!“ „Ňeprebačim,“ ešči lepši hrał. Šmertka tak tancovala, až jej kosci pukali. On otvorel mech – dnu z'ňu! Ona skočela do mecha a on frišno zavjazal mech a vložel do pivňici i zo smertku.* (Czambel, 1906, § 166 [Husár a smrtka], s. 331). Sloboda je dosiahnutá paradoxným „zajetím“ smrti – teda neutralizovaním nadprirodzenej moci, ktorá určuje hranice ľudskej existencie.

V tradičnom folklórnom vnímaní vzniká sloboda ako proces prekonávania neprirodzeného obmedzenia, často spôsobeného nadprirodzenou silou. Tento proces môže

mať podobu obnovy životných podmienok, návratu identity, prekonania smrti alebo konfrontácie s vlastnými ilúziami. Sloboda sa chápe ako dynamický, často dramatický prechod od determinácie k možnosti konať, existovať a byť.

c) Oslobodenie telesného stavu (uzdravenie) nadprirodzeným spôsobom má špecifickú podobu, ktorá sa viaže na obnovu telesnej integrity a životných funkcií. Sloboda tu nevystupuje primárne ako sociálna či psychická autonómia, ale ako návrat tela do jeho prirodzeného stavu, zbavenému poškodenia, smrti alebo deformácie. Ide o základnú existenciálnu rovinu, v ktorej je možnosť „byť“ podmienená fyzickou zdatnosťou.

Odstránenie telesného poškodenia sa realizuje nadprirodzeným zásahom: *„Ach, akože vám podám, veď vidíte, že mám ruky len po lakte.“ „Lenže,“ povedá, „probuj, azda len dák budeš môcť.“ Ona sa nachýlila ku studničke a tu vidí svoje odťaté ruky! A ako kypťiky do vody zamočila, hneď sa jej ruky pekne spolu srástly. Potom ten staričký zamočil prst do tej studničky, potrel podrezané hrdielca dieťkam a tie naskutku odžily. „No a teraz choď,“ povedá, „do tejto hory, tam prídeš k jednému domčeku, v tom domčeku najdeš všetko, čo vám bude treba, a môžeš tam s tvojimi deťmi bývať.“* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vlkolák, s. 205). Sloboda sa uskutočňuje uzdravením – návrat rúk, oživenie detí – čím sa ruší stav radikálneho telesného obmedzenia, ktorý znemožňoval plnohodnotnú existenciu. Telo, ktoré je poškodené, zmrzačené alebo mŕtve, je zároveň telom neslobodným. Akt uzdravenia alebo oživenia preto neznamená len biologickú zmenu, ale aj návrat k možnosti konať, starať sa o iných a znovu sa začleniť

do sveta. Sloboda sa tu prejavuje ako obnovená schopnosť pohybu, vzťahu a života samotného, pričom nadprirodzený zásah funguje ako sprostredkovateľ prechodu od nebytia či obmedzenia k plnosti existencie.

Fyzický aspekt (22,5 %) má dôležité miesto v tradičnom ľudovom vnímaní slobody a neraz súvisí s existenčným aspektom. Sloboda je zachytená ako fyzický pohyb v priestore, uväznenie, ale aj únik. Prejavuje sa vo dvoch základných sémantických príznakoch: a) únik z neslobody a väzenia, b) pohyb na slobode.

a) Únik z neslobody a väzenia poukazuje na konkrétny pohyb z uzavretého, obmedzujúceho priestoru smerom k otvorenosti a možnosti konať. Tento typ slobody je viazaný na skúsenosť uväznenia, dezorientácie či izolácie, pričom samotný únik nadobúda podobu zápasu s prostredím aj s vlastnými limitmi.

Nesloboda býva často reprezentovaná ako bludisko alebo nepreniknuteľný priestor, z ktorého niet zjavného východiska: *A liška len to čakala, lebo nad nevinným nebola by mala moci. Tu mu zrazu skape z očí a on sa videl v hustej hore. Okolo neho tma ako o polnoci. Počalo mu byť úzko a rád by sa bol na slobodno dostať. Ale sa on veru len vždy hlbšie a hlbšie zamotával, lebo ho tá hora mámila.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 8). Sloboda sa tu javí ako nedosiahnuteľný cieľ, zatiaľ čo pohyb vedie paradoxne k ešte väčšiemu uväzneniu.

Podobne sa nesloboda konkretizuje v situáciách fyzického zadržiavania, kde postava aktívne hľadá cestu von: *Ide vom zasa, prišou g enemu jarčoku, po kerom voda tiekla. „Bože môj,“ hútau si, „ako sa ja zľato oslobodím.“ Tak len chodí že chodí, prišou tam jedon obor.*“ (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 92). Hľadanie slobody sa tu stáva vedomým procesom, ktorý pokračuje aj napriek novým prekážkam.

Motív plánovania úniku zdôrazňuje, že sloboda je výsledkom aktivity a premýšľania: *Potom tam boli na nočľahu; čo ješť potrebovali, to im dau ten obor, ale Janči špekulovau, ako be sa zľade vyslobodit mohl'i.* (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 92). Aj zdanlivý komfort nemôže nahradiť slobodu: *Dávala mu ješť a piť, čo len na svete bolo, ale von ždy len banovau za jeho rodiskom. Hútau si, ako be sa on zľato mohou vysloboditi, ale one ho len tešile, princezně, že aby sa len tam baviu s nimi. Ale von že tam nebude.* (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 93). Sloboda je tu spojená s návratom a vnútornou potrebou opustiť priestor neslobody.

Samotný akt úniku predstavuje kľúčový moment prechodu: *Vyšou von čez kľúčovú dierku na dvere a pootvárau a bratou vypustiu a sa vyslobodili.* (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 92). Fyzické prekonanie bariéry symbolizuje obnovenie pohybu a kolektívnu slobodu. Napokon sa ukazuje aj hranica tejto snahy, keď je únik prezentovaný ako takmer nemožný: *„No, môžeš tu so mňou bejvati, bude mi smeušie, aj tak malú košť potrebuješ.“ Ale von ho prosiu, že be ho čez tú vodu preniesou, že mu dobre zaplatí. Ale von mu tak poviedau, že zľade ho nemožno vysloboditi. Von sa opejtau, že prečo. „Preto, siam(?) môj, lebo táto voda ňíma konca a kraja.*

Misíš len so mňou tu bývaťi.“ Ale von ždy len len húta a húta. (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 93). Sloboda sa ukazuje ako fyzicky podmienený stav: ako možnosť opustiť uzavretý priestor, prekonať hranice a obnoviť kontakt so svetom. Zdôrazňuje sa, že sloboda nie je samozrejmá, ale musí byť aktívne hľadaná, premyslená a často aj vybojovaná.

b) Pohyb na slobode sa realizuje prostredníctvom fyzickej mobility, možnosti presunu a návratu do otvoreného priestoru. Sloboda tu nie je len stavom po oslobodení, ale aktívnym pohybom, ktorý potvrdzuje prekonanie predchádzajúcich obmedzení. Práve schopnosť voľne sa pohybovať signalizuje obnovenie prirodzeného poriadku.

Tento moment je zreteľný v situáciách, kde vyslobodenie bezprostredne vedie k dynamickému konaniu: Čaroďejník zostau slabím, ako dĕťa, lebo sa všetka jeho sila prelžala do Veštca, ktorí z radosťou do domu pribehnú, kňážnej vislobodeňja z vládi Čaroďejníkovj a slobodnuo navrateňja sa do domu zvestuvau, a sebe slncovjeho koňa vivjedou, hore naň visadou a leťou s ňím ku královi, ktorjemu prináležau. (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 36). Pohyb „do domu“ predstavuje konkrétnu realizáciu slobody ako návratu aj ako smerovania k cieľu.

Podobne samotný akt oslobodenia môže byť vyjadrený obrazom slobodného pohybu z uzavretého priestoru do otvorenosti: *Tak ak kladya pod tot kotel, ta v ednom kotle zašálo zdýchač: „Jaj, pušč mä, prosím tä, na dobré či pomoci buďem.“ Tak udvihnúu pávnišku, tak vyleťela holubic.* (Polívka, 1930, [neskôr Čertov sluha], s. 125). Premena na lietajúceho

tvora a samotný akt vyletenia explicitne zdôrazňujú slobodu ako neobmedzený pohyb v priestore.

Tiež ide o prechod z nehybnosti a izolácie k možnosti voľného pohybu, ktorý je základným znakom fyzickej slobody: *V ostatných desiatich izbách bolo desať najkrajších z celej krajiny dievčat, tuná zatvorených, zakliatych. Vyviedli všetkých týchto podzemných väzňov von na slobodné.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 60). Sloboda nadobúda svoju plnú konkrétnosť práve v pohybe: v návrate, úteku, lete či prechode z uzavretého priestoru do otvoreného sveta. Pohyb sa stáva nielen dôsledkom slobody, ale aj jej najviditeľnejším prejavom.

Sociálny aspekt (15,0 %) zdýrazňuje tie príznaky slobody, ktoré sa dotýkajú medziludských vzťahov, závislosti od niekoho (protiklad slobody), spoločenského statusu slobodného človeka alebo osloboditeľa. Podľa toho rozlišujeme tieto sémantické príznaky: a) spoločenský status oslobodeného a osloboditeľa, b) závislosť od niekoho (protiklad neslobody).

a) Spoločenský status oslobodeného a osloboditeľa poukazuje na to, že sloboda nie je iba individuálnym alebo fyzickým stavom, ale má aj výrazný sociálny rozmer.

Akt oslobodenia zásadne mení postavenie človeka v spoločnosti: oslobodený získava možnosť plnohodnotného začlenenia, zatiaľ čo osloboditeľ je odmenený uznaním, mocou alebo prestížou. Sloboda sa tak stáva nielen existenciálnou,

ale aj sociálne ocenenou hodnotou. Typickým príkladom je situácia, kde sa akt vyslobodenia premieňa na spoločenský vzostup: *Kráľ bol veľmi vytešený a oddal dcéru svoju jej opravdivému osloboditeľovi. Náš šuhaj sa stal kráľovským zaťom, dostal pol kráľovstva a bolo mu dobre, že si ani sám lepšie nežiadal.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 7). Oslobodenie tu priamo vedie k zmene statusu – z hrdinu sa stáva člen vládnucej vrstvy, pričom sloboda sa potvrdzuje aj materiálnym a spoločenským zabezpečením.

Nechýba ani materiálna odmena osloboditeľovi: *Malo by dievča tento ozrutný budkáč vždy takto na ruke nosiť, Bôh vie, čo by z toho bolo. Nuž volíme ho odrazu zbaviť trápenia a pochovať za živa!“ „Nuž ale ste vy blázni!“ Bolby si za to slovo od celej dediny utržil! Ale Maťko, nelenivý, roztrepal, čím to riekol, aj budkáč a milé dievča oslobodil. Hneď ho celá dedina odprevádzala pravo do poctivého richtárskeho príbytku. Jednak už všetko bolo hotovo na kar, urobili z toho veselú hostinu. A napokon sbierku – naskladali milému mudrcovi plnú mysu dvadsiatnikov.* (Dobšinský, 1883, Múdry Maťko a blázni, s. 7).

Sociálny rozmer slobody sa prejavuje aj v kolektívnych rituáloch a uznaní komunity: *Svadba bola ešte v ten den veľmi veľiká, na kdorej všetko jedlo, pilo a skákalo od velikej, neslýchanej radosti. Sám jediný Pútnik sa nebars tešil, ale rozmýšľal, na aký spôsob by i z toho ostatného nebezpečenstva princa a Mahulienu vyslobodiť mohol.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna, alebo slncová panička, s. 196). Oslobodenie tu generuje spoločenskú oslavu, no zároveň naznačuje, že status osloboditeľa je spätý aj s pokračujúcou zodpovednosťou.

Napokon oslobodenie ovplyvňuje aj sociálnu stabilitu a budúcnosť oslobodených ľudí: *Ostatnie dievčatá, zo zázračnej studne vyslobodené, povydávaly sa za ostatných gavalierov; bolo jim dobre tak, že si ani samy lepšie nežiadaly.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 62). Sloboda sa tu završuje integráciou do spoločenských vzťahov, ktoré zabezpečujú trvalú stabilitu. Sloboda mení postavenie jednotlivca, je verejne uznávaná a vedie k novým formám spoločenského usporiadania.

b) Závislosť od niekoho je protikladom slobody a poukazuje na situácie, keď je existencia osoby podmienená vôľou alebo mocou iného subjektu. Sloboda sa tu definuje negatívne: ako absencia nútenej služby či bezmocnosti, ktoré obmedzujú konanie aj identitu jednotlivca. Naratív tým zdôrazňuje, že sociálna nesloboda má podobu závislosti, z ktorej je možné uniknúť len prostredníctvom zásahu zvonka alebo špecifického poznania.

Táto závislosť sa často prejavuje ako nútená práca alebo služba nadriadenej sile: *O dvanáctej hodiňe prišla jeho žena aj s chlapcom na tú vodü. On skočeu k ně a viľboskávau ji. „Ej, Janko! Bohdaj si sa něbou narodïu na svet. Kod si ma tak za-vraždiu aj z mojin chlapcon.“ „Hej, žena mojäj, opitaj že sa toho čerta, čibi řa ešte dakto ta vislobodiu z tejto velķej práce vodu nostiti.“* (Polívka, 1924, [neskôr Janko Gondášik a zlatá pani], s. 47). Človek je viazaný na neustálu činnosť, z ktorej nemá možnosť úniku, pričom sloboda sa javí ako vzdialená a neistá možnosť. No vedomie tejto závislosti vedie k hľadaniu riešenia, hoci aj sprostredkovaného: *Na druhú noc oná sa*

začala čerta vizvedávať, že akobö jí mohou dakto vipomóci. „Ej, toho ñinto na tonto sveťe, čô bi tebäj vipomohou odo mñäj. Ale kod chceš veděťi, kto biťa vipomohou... Jesto na Červénom mori edon kaštjěl a v ñom mojäj maťi bejva.“ (Polívka, 1924, [neskôr Janko Gondášik a zlatá pani], s. 48). Závislosť je tu prezentovaná ako takmer absolútna, no zároveň sa naznačuje možnosť jej prekonania prostredníctvom inej, ešte vyššej moci. Sloboda je úzko spätá s mierou nezávislosti od iných. Kým nútená závislosť predstavuje formu neslobody, jej prekonanie otvára priestor pre samostatnosť, rozhodovanie a zmysluplné vzťahy.

Psychologický aspekt (10 %) poukazuje na tie znaky slobody, ktoré súvisia s túžbou po slobode, mentálnou neslobodou, slobodou rozhodnutia a vôle, ako aj psychickou reakciou na oslobodenie. Sloboda má svoj pôvod vo vnútri subjektu. Je to psychologická potreba, ktorá sa prejavuje ako nespokojnosť so stavom závislosti či obmedzenia a ako trvalá orientácia na jeho prekonanie. Bez tejto vnútornej túžby by samotný akt oslobodenia nemal svoj impulz ani smerovanie. Má tieto základné sémantické príznaky: a) vnútorná túžba po slobode, b) psychická reakcia na oslobodenie (radosť, vďačnosť).

a) Vnútorná túžba po slobode predchádza jej fyzickej alebo sociálnej realizácii. Sloboda sa tu rodí ako vnútorný impulz, ako vedomé uvedomenie si neslobody a zároveň ako vôľa tento stav prekonať. Tento príznak zdôrazňuje, že aj

v podmienkach zdanlivého komfortu či stability môže pretrvávajúť pocit obmedzenia, ktorý motivuje človeka k hľadaniu východiska: *Potom tam boli na nocľahu; čo ješ potrebovali, to ím dau ten obor, aľe Janči špekulovau, ako be sa zľade vyslobodit mohlí.* (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 93). Sloboda sa tu neobjavuje ako vonkajšia skutočnosť, ale ako mentálny proces – plánovanie, predstavovanie si možnosti úniku a neustále premýšľanie o alternatíve k danému stavu. Ešte výraznejšie sa tento príznak prejavuje v kontraste medzi materiálnym zabezpečením a vnútornou nespokojnosťou: *Dávale mu ješ a piť, čo ľen na svete bolo, ale von ždy ľen banovau za jeho rodiskom. Hútau si, ako be sa on zľato mohou vysloboditi, aľe one ho ľen tešile, princezně, že aby sa ľen tam baviu s nimi. Aľe von že tam nebude.* (Polívka, 1924, [neskôr Pipora Janči], s. 93). Človek odmieta zotrvať v prostredí, ktoré mu síce poskytuje pohodlie, no zároveň ho zbavuje autentického vzťahu k domovu a vlastnej identite. Túžba po slobode sa tu prejavuje ako nostalgia, nepokoj a rozhodnutie neuspokojiť sa s náhradným stavom.

b) Sloboda je neoddeliteľne spätá s emocionálnym prežívaním radosti, vďačnosti a úľavy, čo dáva tejto hodnote ľudský rozmer. Ide o bezprostredné emocionálne reakcie na prekonanie neslobody.

Sloboda sa tu neprejavuje iba ako objektívny stav, ale ako subjektívna skúsenosť radosti, vďačnosti, úľavy či obnoveného vzťahu k svetu a k druhým, čo má často intenzívny charakter: *Táto od veľkej radosti nemohla sa mu došť naďakovať, objímala ho a láskala.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata

hora, s. 5). Sloboda tu vyvoláva bezprostrednú emocionálnu explóziu, ktorá sa realizuje telesným kontaktom a gestami blízkosti. Podobne aj v inom naratívnom momente sa radosť spája s návratom k pôvodnej identite: *Sotva že do chiže vkročila, skočiu rozpálení mladí pán a chiťiu ju silne čez poli, zvolajúc: „tu si mi moja drahá! už ťa vjacej ňepustím!“* Tá sa mu na hadi a Boh vje na akje potvori v rukách meňila, ale ju on ňepustiu, jednostaj volajúc, „ňepustím ta, ňepustím, kím sa mi kolvek na takú ňespravíš, akou si pred tým bola!“ *Na ostatok sa premeňa na utešenuo d'jeuča, ako bola pred tím, a padnúc mu okolo hrdla, srdečne mu ďakuvala, že ju vislobod'iu!* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 107). Vďačnosť tu potvrdzuje nielen samotné oslobodenie, ale aj naplnenie vzťahovej väzby.

Spoločenská dimenzia tejto psychickej reakcie sa ukazuje v situáciách, keď sloboda zasahuje širšie spoločenstvo: *Všetko ožilo, krásne kraje sa zajasali, a novím kvetom zajaraveli: a ludstvo obklopuvalo svojho dobrod'incea ňekoňečne mu ďakujúc za vislobod'eňja zo zahinuťja. – Kral hiba teraz pri svetle vid'eu čo, a ako sa mu v krajiňe d'jalo; zhrozíu sa nad tou bjedou, ktorá mu poddaních sužovala, a nad tím ňeporjadkom, do ktorjeho celá krajina bola upadla.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuon, s. 36). Radosť a vďačnosť sa tu šíria ako kolektívna emócia, ktorá signalizuje obnovenie harmónie.

Reflexia oslobodenia môže mať aj podobu uvedomenia si jeho významu: *A sin zhľjadnuc pri sebe dve halúzki spod'iveňím prerjekou k mlinárkinej cére: „či si ti so mnou až tam dolu bola? no keď si mi tak verná, znaj, že si ma vislobod'ila.“* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 114). Tento moment spája údiv s vďačnosťou.

Emocionálne vyústenie oslobodenia sa môže transformovať aj do stabilného stavu spokojnosti: „A s týchto halúzok budeme mať dva kašťaľe.“ – Tu vzau tje dve halúzki, vihodíu ích von oblokom; a v tom okamžení sa vistavili dva velkje kašťaľe, jeden zlatí a druhí srjeborní, v ktorích potom mlinárkina najmladšja céra z vislobodením krásnim mladím pánom bývala, a býva až dosjal, ak ešte nežomrela. (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 114). Sloboda tu vedie k dlhodobej harmónii a vnútornému naplneniu.

Ešte viac sa zvyrazňuje význam slobody vtedy, ak chýba alebo nedôjde k vytúženému oslobodeniu: *Už pán začau k bohatej hostiňe robiť prípravi, ktorou chceu svojho miláčkovo vislobodeňa s pod ťažkej súdby zasvetiť.* – Tu sa na raz strhne na dvore veľkí krik. Pestúnka, čo chlapca práve na rukách zabávala, chcela zvedjeť čo sa stalo – všetečnica sa zabudne! položí chlapca na zem a díva sa von oblokom ako ťela na novje vráta. Krik sa utíši. – Varoukiňa chce chlapca zase vzjať na ruki; ale ňjet vipovjedanej veci, ako sa prede-sila, keď chlapca ňikde v izbe ňenašla, a na pánou rozkaz sa spamatala.“ (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 109).

Miestny aspekt (5,0 %) zachytáva slobodu ako prechod z uzavretého priestoru (podzemia, väzenia) do otvoreného priestoru (na slobodu). Miestny sémantický príznak konceptu slobody poukazuje na zásadnú väzbu medzi slobodou a priestorom.

Sloboda sa tu neprejavuje iba ako stav vedomia či sociálne postavenie, ale ako konkrétna priestorová situácia: ako možnosť opustiť uzavretý, obmedzujúci priestor a vstúpiť do otvoreného, „slobodného“ sveta. Priestorové určenie tak nadobúda významový charakter – rozdiel medzi „vnútri“ a „vonku“ sa stáva rozdielom medzi neslobodou a slobodou: *V ostatných desiatich izbách bolo desať najkrajších z celej krajiny dievčat, tuná zatvorených, zakliatych. Vyviedli všetkých týchto podzemných väzňov von na slobodné.* (Chrástek, 1870, *Zázračná studňa* alebo *Ružena* a *Maco-Ondrej*, s. 61). Sloboda sa tu explicitne viaže na pohyb „von“ – na opustenie podzemia, ktoré symbolizuje izoláciu a obmedzenie. Priestor „na slobodné“ nie je len fyzickým miestom, ale hodnotovo pozitívnym stavom, ktorý umožňuje návrat k prirodzenému životu.

Podobne aj návrat do pôvodného priestoru môže predstavovať obnovenie slobody: Čaroďejník zostau slabím, ako dňa, lebo sa všetka jeho sila preliala do Veštca, ktorí z radostou do domu pribehnú, kňažnej vislobodeňa z vládi Čaroďejníckovej a slobodnuo navrateňa sa do domu zvestuvalu, a sebe slncovjeho koňa vivjedou, hore naň visadou a leťou s ním ku kráľovi, ktorjemu prináležau. (Francisci-Rimavský, 1845, *Slncoví kuoň*, s. 36). „Dom“ tu funguje ako priestor identity, bezpečia a prirodzeného poriadku, ku ktorému sa možno vrátiť až po odstránení obmedzujúcej moci.

Miestny príznak slobody ukazuje, že sloboda je neoddeliteľne spätá s orientáciou v priestore. Prechod z uzavretého do otvoreného, z cudzieho do vlastného či z podzemného do povrchového priestoru predstavuje základný model,

prostredníctvom ktorého sa sloboda konkretizuje a stáva zmyslovo uchopiteľnou.

Záver

Rekonštrukcia konceptu SLOBODA v ľudových naratívnych textoch ukázala, že táto hodnota je vnímaná z piatich aspektov, z ktorých sémanticky najvýraznejšie je zastúpený existenčný aspekt. Práve tu sa sloboda považuje za existenciálny stav, ktorý sa opiera o obnovu prirodzenosti, identity a continuity bytia človeka. Dôležité postavenie v ľudovom obraze slobody má fyzický aspekt, v rámci ktorého je sloboda zachytená ako fyzický pohyb v priestore (z neslobody na slobodu a naopak), s čím súvisí aj miestny aspekt zdôrazňujúci priestorové parametre vnútri (nesloboda) a vonku (sloboda). SLOBODA je ako sociálna hodnota zachytená v medziľudských a spoločenských reláciách, v ktorých sa prejavuje miera nezávislosti od iných, ale aj spoločenský status jednotlivca. Zo psychologického hľadiska má SLOBODA pôvod vo vnútri subjektu a prejavuje sa ako nespokojnosť so stavom závislosti či obmedzenia. Ďalšie aspekty vo vnímaní SLOBODY neboli v textovej databáze zaznamenané.

SPRAVODLIVOSŤ

Vo folklórnej próze je koncept SPRAVODLIVOSŤ prítomný so špecifickou konšteláciou sémantických príznakov, ktoré rekonštruujeme prostredníctvom excerpovaných 38 textových fragmentov. SPRAVODLIVOSŤ je tu zachytená z piatich aspektov, spomedzi ktorých má primárne zastúpenie etické hľadisko (29 textových fragmentov) zdôrazňujúce morálny poriadok sveta, kde dobro a zlo dostávajú náležité odplaty. Výrazne nižšie zastúpenie majú ostatné aspekty: legislatívny (4 textové fragmenty), náboženský (3 textové fragmenty), sociálny (1 textový fragment), existenčný (1 textový fragment). Tento obmedzený okruh aspektov poukazuje na skutočnosť, že v ľudových naratívoch vo vnímaní SPRAVODLIVOSTI absentuje značné množstvo hľadísk a uhlov pohľadu. Napríklad tu chýbajú aspekty: psychologický, fyzický, národný, ideologický, kultúrny, vojenský, historický a pod.

Etický aspekt (76,4%) má vo vnímaní spravodlivosti dominantné postavenie a bohatú sémantickú štruktúru, ktorá sa rozvíja na báze niekoľkých základných sémantických príznakov: a) pomsta a odplata za zločin, b) trest za nepravosť, c) obhajoba nevinnosti, d) nespravodlivé odsúdenie, ľútosť

a odpustenie, e) krivda a neprávosť, f) spravodlivosť ako morálny princíp, g) odmena za dobro.

a) Koncept spravodlivosti v naratívnych textoch často nadobúda podobu napätia medzi zaslúženou odplatou a deštruktívnou pomstou, pričom hranica medzi nimi býva nejasná a eticky problematická.

Pomsta ako reakcia na krivdu sa objavuje už v tradičných príbehoch, kde je spravodlivosť neraz chápaná ako vyrovnanie narušeného poriadku: *Stará Striga rozbešnená nad smrťou svojich zaťou, hroznú pomstu varila na ich vraha.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 32) poukazuje na emocionálny impulz pomsty, ktorý síce vychádza z pocitu krivdy, no zároveň prekračuje rámec racionálnej spravodlivosti. Pomsta niekedy vyvoláva strach a narúša sociálnu rovnováhu, čím sa vzdďľuje ideálu spravodlivého usporiadania: *Veštec zo sluhom boli už dobrí kus cesti urazili, lebo sa hodne ponáhlali, obávajú sa Striginej pomsti.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 34). Inokedy pomsta vyrastá zo závislosti a osobného neúspechu: *Ale druhého, toho roztopašného princa mrzelo to velice, že nemohol dostať princėzku za ženu, a závidel sčastie a blaženosť novým manželom. Dlho v sebe ukrýval jed a pomstvu.* (Chrásťek, 1870, Zázračná studňa, s. 56). Ide tu o deformáciu spravodlivosti v prospech individuálnych vášní.

Pomsta sa dokonca môže stať i nástrojom manipulácie a násilia, čím sa dostáva do priameho rozporu s etickým princípom spravodlivosti ako nestrannosti a rovnosti: *A tu jej v noci, keď len nijako usnúť nemohla, teprv svitlo*

v očiach, že ten myslivec veru nikto iný neni a nebol, jako ten jej druhý zálečník, ten zlopestný princ; ktorý za pomstvu, že ona nechcela sa zaň vydať najskôr zmárnil aj muža, uchvátil ho aj Ruženu do zázračnej studne. (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 57). V pomste sa pôvodný zmysel spravodlivosti stráca, pretože pomsta vedie nielen k násiliu, ale aj k nespravodlivému trestaniu: V druhej opodial býval jej otec, v tretej, v štvrtej atď. izbe bývali ostatní pod vodou podzemní väzňovia, buďto za pomstvu alebo k hriešnej zábove princovi tuna násilno zajatí, no zakliati v zázračnej tejto studni. (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 59). V širšom naratívnom kontexte pomsta funguje ako ambivalentný prvok: môže byť vnímaná ako snaha o nápravu krivdy, no zároveň odhaľuje hranice ľudského chápania spravodlivosti, ktoré je často ovplyvnené emóciami, subjektivitou a túžbou po odplate.

b) V naratívnych textoch býva spravodlivosť často konkretizovaná prostredníctvom trestu za nepravosť, zatiaľ čo tento trest predstavuje pokus o obnovenie morálneho poriadku narušeného zlým konaním. Takéto chápanie spravodlivosti sa opiera o predstavu, že vina musí byť vyvážená adekvátnou sankciou: *Nuž a zlosná macocha?! tú pokuta minúť ňesmela, lebo ju pán dau dovjesť i z jej strapatou Katou, vihřešiu ích zle, ňeobre, a potom ích dau do kocha zavesiť, a mokru slamu jednostaj pod nimí páliť. (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 108). Tu je trest prezentovaný ako nevyhnutný dôsledok morálneho zlyhania, pričom jeho krutosť má zdôrazniť vážnosť previnenia.*

Spravodlivosť realizuje rýchlym a nekompromisným potrestaním vinníka: *So zlostníkom-kočíšom urobili krátko právo, dali ho tým zverom na márne kusy roztrhať.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, 7). Tento obraz naznačuje, že spravodlivosť môže byť chápaná ako okamžitá odplata, ktorá nepočíta s mierou ani odpustením, ale sleduje odstránenie zla zo spoločnosti. Ešte explicitnejšie sa princíp trestu ako nástroja spravodlivosti objavuje v autoritatívnom rozhodnutí: *Vy klamári svetskí! Otca neboráka zbehnúť, vlastného brata chcieť zmárniť, nevinných do podozrenia uviesť a mňa, kráľa svojho, toľké roky klamať! Odved'te jich ta na šibenicu!* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 37), kde panovník vystupuje ako garant spravodlivosti a jeho rozsudok má obnoviť narušený spoločenský poriadok.

Zároveň však naratívne texty často odhaľujú aj problematickosť takéhoto prístupu, keď trest nadobúda extrémnu podobu: *Rozhnevaný kráľ ju ani nepočúval, odvrátil sa od nej a jednostajne volal: „Takdo si deti pomárniť, takdo si deti pomárniť; len čo ja jej mám za to urobiť?“ A ten žobrák sa ohlási: „Nič,“ povedá, „len jej kážte ruky po lakte odťiať“.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vlčkolák, s. 205). V tomto prípade sa spravodlivosť dostáva na hranicu pomstychtivosti, keď emocionálne rozhodnutie prevláda nad racionálnym posúdením viny.

Naratívne texty tak prostredníctvom motívu trestu ukazujú, že spravodlivosť nie je len otázkou sankcie, ale aj miery, proporcionality a etického posúdenia, ktoré odlišuje spravodlivý trest od krutého a neprimeraného násillia.

c) Koncept spravodlivosti sa neviaže len na trestanie viny, ale aj na zásadnú potrebu obhájiť nevinnosť, čím sa odhaľuje jeho hlbší etický rozmer. Spravodlivosť tu nevystupuje iba ako mechanické uplatnenie sankcie, ale ako proces rozlišovania pravdy od klamstva, v ktorom má nevinný jedinec právo na uznanie svojej morálnej integrity: *Tu si náš Pútnik vyprosil, aby mu ešte naostatok dovolili s princom sa poshovárať. Princ naraz k nemu pribiehol a Pútnik mu začal vykladať: „Vidím,“ poveda, „či mi tak, či tak zkapáť. Chcem aspoň v твоjich očiach ako nevinný zomrieť.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena zlatá panna alebo slncová panička, s. 197). V tomto prípade sa spravodlivosť presúva z roviny vonkajšieho rozsudku do roviny morálneho uznania, kde je dôležité, aby pravda bola pochopená, aj keby to nemalo zmeniť tragický osud postavy.

Podobný moment nastáva aj v situácii, keď sa nevinnosť odhaľuje na poslednú chvíľu a zabráňuje vykonaniu nespravodlivého trestu: *Keď už dym a plamene až k Zlatovláske šibať začali, vtedy akoby divom, premenila sa čierna panička a tvár jej obelela. Hneď kázala oheň zaliť, že je Zlatovláska nevinná.* (Dobšinský, 1880, Zlatovláska, s. 16). Tu sa spravodlivosť realizuje ako náhle rozpoznanie pravdy, ktoré ruší predchádzajúce mylné odsúdenie. Naratív tak zdôrazňuje, že bez dôsledného skúmania viny hrozí, že spravodlivosť sa zmení na nespravodlivosť.

Obhajoba nevinnosti je neoddeliteľnou súčasťou etického sémantického príznaku spravodlivosti. Spravodlivosť totiž neznamena len potrestať vinníka, ale predovšetkým zabrániť tomu, aby bol nevinný potrestaný. V širšom naratívnom kontexte tak ide o dynamický proces, v ktorom sa pravda

postupne odhaľuje a kde má morálne poznanie rovnakú váhu ako samotný rozsudok.

d) Spravodlivosť sa neprejavuje len ako akt rozhodovania o vine a treste, ale aj ako schopnosť reflektovať vlastné zlyhanie, priznať nespravodlivosť a usilovať sa o odpustenie. Motív nespravodlivého odsúdenia odhaľuje krehkosť ľudského súdu, ktorý môže byť ovplyvnený omylom, predsudkom či nedostatkom poznania: *Na brehu privítal starý kráľ vzácných hosťov, a keď poznal svoje deti, zaplakal horko, padol na kolená a prosil Boha za odpustenie, že sa proti nevinným v súde svojom tak prehrešil.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 36). Spravodlivosť sa obnovuje až prostredníctvom pokánia a uvedomenia si vlastnej viny zo strany sudcu.

Podobne aj osobné priznanie omylu predstavuje dôležitý krok k obnoveniu narušených vzťahov: *Vtom ju kráľ objal, k srdcu pritisol a pritom preriekol: „Ach, žena moja drahá, teraz ja vidím, že si bola nevinná a ja som ti ublížil!* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vľkolák, s. 207). Tento moment ukazuje, že spravodlivosť znamená aj to, že človek uzná svoju chybu a nesie za ňu morálnu zodpovednosť. Odpustenie sa tu stáva nevyhnutným prostriedkom na prekonanie dôsledkov nespravodlivého konania. Takéto odpustenie nie je samozrejmosťou, ale aktom, ktorý si vyžaduje pokoru a uvedomenie si spôsobenej ujmy: *Nevedel, čo má robiť od radosti: či zlaté deti chytať, či svoju Zlatovlásku objímať a prosiť, aby mu len odpustila, že jej i sám toľko strachu narobil.* (Dobšinský, 1880, Zlatovláška, s. 17).

V tomto zmysle naratívne texty ukazujú, že spravodlivosť presahuje rámec súdu a trestu: zahŕňa aj proces nápravy, v ktorom má kľúčové miesto ľútosť, priznanie viny a ochota odpustiť. Takto chápaná spravodlivosť nadobúda hlboko etický charakter, pretože smeruje k obnoveniu rovnováhy nielen v spoločenskom, ale aj v medziľudskom a vnútornom morálnom poriadku.

e) V naratívnych textoch predstavuje krivda jeden zo základných impulzov, ktoré aktivujú potrebu spravodlivosti, pričom poukazuje na narušenie morálneho poriadku a nerovnováhu medzi jednotlivcami.

Krivda sa javí ako dlhodobý stav útlaku: *Otec, matka, brat, sestra, všetko vymrelo; len Hanka ostala, aby trpela krivdu od ukrutnej macochy.* (Dobšinský, 1880, O sirote, s. 89). Reakciou na krivdu je snaha o jej vyjadrenie a naliehavá potreba jej nápravy: *Vyžalovala Hanka krivdu svoju. (...) I rozpráva Hanka krivdy svoje, žaluje na macochu.* (Dobšinský, 1880, O sirote, s. 89 - 92).

Krivda však nemusí mať len individuálny, ale aj kolektívny rozmer: *A od toho času byly ukrivdené diety; lebo nedostávalo sa im viacej po celom pstruhu* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 65). Takéto konanie je zároveň hodnotené z vyššej, morálnej perspektívy: *I díval sa Pán Boh z vysokého neba na všetko, ako tá žena s jeho Božím darom hospodáři, a nahneval sa nad jej nepravostí velmi.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 65). Nepravosť tu nadobúda univerzálny etický rozmer, ktorý si vyžaduje zásah: *Zavolal tedy svojho posla, aby posol tašiel povedať smrti, nach tú ženu privedie před jeho Božský trón,*

skôr ešte akoby do väčších neprávostí upadla. (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 65).

Spravodlivosť ako ideál rovnosti sa explicitne tematizuje aj v situácii delenia, kde sa zdôrazňuje potreba predísť akejkoľvek krivde: *Tak mu lev povedze: „Ke‘ ci ti vojak, podzel’ nas s timto m’esom tak, žebi ani jednemu ani druhjemu, od najmenšjeho do najvjačšjeho krivda nebola.* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 429). Napriek tomu však realita ukazuje, že úplná spravodlivosť je ťažko dosiahnuteľná: *Tak vlk prišiel gu nemu i vrátil sa s nim: „Už darmo je, som musel dachtorjemu krivdu urobic“* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 429).

Naratívne texty tak prostredníctvom krivdy odhaľujú, že spravodlivosť je dynamický a často problematický proces, ktorý vzniká ako odpoveď na nepravosť, no zároveň naráža na limity ľudského konania a rozhodovania.

f) V ľudovej próze sa spravodlivosť neobmedzuje iba na jednotlivé skutky odplaty či trestu, ale vystupuje aj ako stabilizačný morálny princíp, ktorý usmerňuje konanie postáv a dáva zmysel ich rozhodnutiam.

Tento princíp býva často personifikovaný v ľudskej autorite, ktorá dokáže rozlíšiť pravdu od neprávosti a zároveň prekročiť čisto represívne chápanie spravodlivosti: *Tu ľudia, čo jim už lúto bolo starého hriešnika, smilovali sa nad nim a sami prišli k tomuto nášmu spravodlivému kňazovi prosiť sa.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 39). Kňaz ako nositeľ spravodlivosti tu zosobňuje rovnováhu medzi pravdou a milosrdenstvom, čím naznačuje, že etický rozmer

spravodlivosti zahŕňa aj schopnosť zmierniť dôsledky viny, čím sa spravodlivosť stáva nielen otázkou súdu, ale aj súcitu a pochopenia.

Zároveň sa zdôrazňuje, že spravodlivosť ako morálny princíp je úzko spätá s ideou pravdy, ktorá má trvalý a univerzálny charakter: *Ale spravodlivý kňaz žil ešte aj potom a len potom ešte vedel ľuďom vyložiť, ako pravda nezhylnula, ako pravda jest a bude na svete po všetky časy a veky!* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 40). Spravodlivosť tu presahuje konkrétnu situáciu a stáva sa nadčasovou hodnotou, ktorá pretrváva bez ohľadu na individuálne zlyhania či historické okolnosti.

Vo folklórnych rozprávaniach predstavuje spravodlivosť morálny princíp, ku ktorému sa človek približuje prostredníctvom svojich činov, omylov i nápravy. Nie je len výsledkom rozhodnutia, ale procesom hľadania pravdy, ktorý zahŕňa nielen posudzovanie viny, ale aj schopnosť odpustenia a pochopenia. Práve v tomto napätí medzi pravdou, vinou a milosrdenstvom sa odhaľuje jej hlboký etický sémantický príznak.

g) Spravodlivosť sa často naplňuje nielen prostredníctvom trestu za zlo, ale aj ako odplata či odmena za dobro, čím sa potvrdzuje jej pozitívny, harmonizačný rozmer.

Tento princíp vychádza z predstavy, že dobré skutky majú byť uznané a odmenené, čím sa obnovuje rovnováha medzi konaním a jeho dôsledkami: *Potom nežadlho sa tá zlatá pastorkiňa za jedneho bohatjeho pána vidala, a bolo jej s ním veľmi dobre: a macochina djeuka sa len tak potlkala po svete, lebo si ju nikto za ženu zujať nechceu.* (Francisci-Rimavský, 1845,

Pamodaj šťestja, lavička, s. 123). Dobro a cnosť človeka sa odmeňuje šťastným životom, zatiaľ čo negatívne vlastnosti vedú k spoločenskému neúspechu. Spravodlivosť tu funguje ako prirodzený poriadok sveta, v ktorom sa morálne kvality premietajú do životných osudov.

Odmena za dobro býva zverená vyššej moci, čím spravodlivosť nadobúda transcendentný rozmer a univerzálnu platnosť: *Králevič šiel ku hrobu, tulipán odtrhol a mesiačik-mládenček vyskočil čerstvý z hrobu: „Ej, bratku královič, čiže spalo sa ti mi chutne!“ „Ej, spalo, spalo,“ rečie tento, „ale na večnosť, keby som nebol vyhl'adal ťa!“ „No, nech ti Pán Boh odplatí, keď si ma len vzkriesil!“* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 23).

V ľudovom vnímaní spravodlivosti funguje princíp reciprocity, podľa ktorého dobro plodí dobro, čím sa vytvára reťazec spravodlivých medziľudských vzťahov: *No, ti, čuješ, keď si nam ti tak dobre urobil, tak teraz aj mi ci chceme dobre urobiť.* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 434). Spravodlivosť zahŕňa aj pozitívnu dimenziu odmeny, ktorá motivuje konanie v súlade s morálnymi normami. Odplata za dobro tu nie je len vonkajším aktom, ale aj potvrdením hodnoty samotného dobra, čím sa spravodlivosť stáva formujúcim princípom ľudského konania.

Legislatívny aspekt (10,5 %) sa v obraze spravodlivosti konkretizuje prostredníctvom mechanizmov, ktoré slúžia ako nástroj morálnej spravodlivosti. Ide o vyšetrovacie a súdne procesy, ktoré majú zabezpečiť objektívne posúdenie viny

a nevinu. V ľudových naratívoch sa objavujú dva základné legislatívne príznaky: a) súdny proces, b) vyšetrovanie nepravosti.

a) Súdny proces nebýva vždy ideálny a odhaľuje napätie medzi formálnym rozhodovaním a skutočnou pravdou. Naratívne texty upozorňujú na riziko manipulácie a neobjektívnosti súdu: *Na to princ zprvu ani nepodbal, ale na veľa, keď tá macocha neprestala na Pútnika zle vravieť a ešte aj Mahulienu potvárať, kázal nad ním súd držať, a ten súd ho uznal za hodného smrti* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena zlatá panna alebo slncová panička, s. 197). Nespravodlivé súdne rozhodnutie nevychádza z priamych dôkazov, ale domnie-
nok: *Naveľa začali všetci zjavne hovoriť, že ani niet možnej veci, aby dieťa inší bol zadržol ako sama kráľovná, že veď pri nej nebolo nikoho a hľa! – že jej aj ústa krvavé a že veď to čudo nevie ani slova prehovoriť. Takéto reči pohly naposled kráľa k tomu, že Zlatovlásku sám na smrť odsúdil.* (Dobšinský, 1880, Zlatovlásky, s. 15). Súd môže mať aj podobu spoločnej odpłaty, keď sa spravodlivosť mení na pomstu: „*Už nám teraz neumkneš, ty stonoha kadeaká!*“ hovorili mu. *Pripravil si nás o všetko; aj o zdravie, aj o životy nám šlo, aj tebe pôjde o život. Mne tak ako tebe! Či rozumieš? Len teraz už akú ti smrť nasúdime?*“ (Chrástek, 1870, Pravda, s. 75).

V širšom naratívnom kontexte tak súdny proces predstavuje ambivalentný nástroj: má zabezpečiť spravodlivosť, no zároveň odhaľuje, že bez pravdy, dôkazov a nestrannosti sa môže ľahko premeniť na prostriedok nespravodlivého odsúdenia.

b) V ľudových rozprávaniach sa legislatívny rozmer spravodlivosti neprejavuje iba samotným vynesením rozsudku, ale aj procesom, ktorý mu predchádza – teda vyšetrovaním nepravostí. Práve tento moment poukazuje na to, že spravodlivosť nemôže byť naplnená bez dôkladného zisťovania pravdy a odhaľovania skutočných príčin udalostí.

Vyšetrovanie predstavuje základný predpoklad legitímneho rozhodovania, pretože bez neho by sa súdne konanie opieralo len o domnienky či emócie: *Náramne nahneval sa kráľ, že v jeho dvore dejú sa takéto nepravosti, a dal ešte prísnejšie vyhľadúvať, čo akoby bolo mohlo stať sa to, ktoby to bol mohol urobiť.* (Dobšinský, 1880, Zlatovláska, s. 15). Kráľ tu vystupuje ako autorita, ktorá si uvedomuje, že spravodlivosť nemožno dosiahnuť bez systematického pátrania po pravde.

V širšom zmysle legislatívny sémantický príznak spravodlivosti zahŕňa nielen samotné potrestanie nepravosti, ale aj proces jej odhaľovania, ktorý musí byť založený na dôkladnosti, objektivite a úsilí o pravdu.

Náboženský aspekt (7,9 %) rozširuje koncept spravodlivosti o Božiu spravodlivosť, ktorá býva prezentovaná aj v autorite kňaza. Preto tento aspekt má tieto základné sémantické príznaky: a) Božia spravodlivosť, b) prosba o odpustenie u Boha, c) rola kňaza.

a) Božia spravodlivosť je vyšší, absolútny princíp presahujúci ľudské zákony a rozhodnutia. Tento typ spravodlivosti je založený na predstave vševediacej autority, ktorá vidí aj to, čo zostáva skryté pred ľuďmi, a preto dokáže spravodlivo posúdiť každé konanie: *I díval sa Pán Boh z vysokého neba na všetko, ako tá žena s jeho Božím darom hospodári, a nahneval sa nad jej nepravosťou veľmi.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 65). Božia spravodlivosť tu funguje ako morálny dohľad, ktorý presahuje hranice ľudskej spoločnosti a zároveň aktívne zasahuje do diania, keď nepravosť dosiahne určitú mieru: *Zavolať tedy svojho posla, aby posol išiel povedať smrti, nach tú ženu privedie pred jeho Božský trón.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 65). V tomto momente sa spravodlivosť realizuje ako nevyhnutný dôsledok morálneho zlyhania, pričom Boží súd predstavuje konečné a neodvolateľné rozhodnutie. Na rozdiel od ľudských súdov, ktoré môžu byť ovplyvnené omylom či emóciami, Božia spravodlivosť je chápaná ako dokonalá a neomylná.

Z náboženského aspektu je spravodlivosť chápaná ako vyšší poriadok, ktorý garantuje, že dobro a zlo budú napokon správne rozlíšené a vyhodnotené. Tento princíp zároveň poskytuje istotu, že aj v prípadoch, keď ľudská spravodlivosť zlyháva, existuje Božia spravodlivosť, ktorá zabezpečí konečné nastolenie morálnej rovnováhy.

b) V náboženskom zmysle sa spravodlivosť často spája s vedomím viny a potrebou obrátiť sa na vyššiu autoritu, ktorá jediná môže priniesť úplné odpustenie a morálnu očistu. Tento rozmer spravodlivosti presahuje rámec ľudského

súdu, pretože nejde len o vonkajšie posúdenie skutkov, ale o vnútornú premenu človeka, ktorý si uvedomuje dôsledky svojho konania: *Na brehu privítal starý kráľ vzácných hosťov, a keď poznal svoje deti, zaplakal horko, padol na kolená a prosil Boha za odpustenie.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 36).

Tento moment ukazuje, že spravodlivosť sa tu neuzatvára rozsudkom, ale pokračuje v rovine pokánia, keď vinník sám uznáva svoju chybu a hľadá zmierenie. Prosba o odpustenie u Boha zároveň naznačuje, že konečné vyrovnanie medzi vinou a spravodlivosťou sa uskutočňuje na transcendentnej úrovni. Človek síce môže niesť následky svojich činov v spoločnosti, no až akt pokánia a obrátenia sa k Bohu mu umožňuje dosiahnuť hlbšie morálne ospravedlnenie. V tomto kontexte spravodlivosť nadobúda podobu procesu, v ktorom sa stretáva vina, ľútosť a nádej na odpustenie.

c) Prostredníctvom kňaza nadobúda spravodlivosť ďalší významový rozmer. Kňaz tu neplní iba funkciu sudcu, ale predovšetkým interpretátora pravdy a nositeľa etických hodnôt, ktoré presahujú individuálne záujmy či emócie postáv. V ľudových naratívach je kňaz chápaný ako autorita, ktorá dokáže spravodlivo posúdiť situáciu nielen podľa skutkov, ale aj s ohľadom na ľútosť, pokánie a možnosť nápravy: *Tu ľudia, čo jim už ľúto bolo starého hriešnika, smilovali sa nad nim a sami prišli k tomuto nášmu spravodlivému kňazovi prosiť sa.* (Dobšinský, 1880, *Či jesto pravda na svete*, s. 39). Zároveň jeho úloha presahuje konkrétny prípad a smeruje k širšiemu výkladu morálneho poriadku sveta: *Ale spravodlivý kňaz*

žil ešte aj potom a len potom ešte vedel ľuďom vyložiť, ako pravda nezhylná, ako pravda jest a bude na svete po všetky časy a veky! (Dobšinský, 1880, *Či jesto pravda na svete*, s. 40). Spravodlivosť sa tu spája s pravdou ako trvalou a nezničiteľnou hodnotou, ktorú kňaz nielen chráni, ale aj vysvetľuje a sprítomňuje v živote spoločenstva i spoločnosti. Kňaz predstavuje kľúčový prvok náboženského vnímania spravodlivosti: dokáže zladať zákon s milosrdenstvom, pravdu s odpustením a individuálne zlyhanie s možnosťou morálnej obnovy.

Existenčný aspekt (2,6%) zdôrazňuje vo vnímaní spravodlivosti tenkú hranicu medzi životom a smrťou. Má tieto základné sémantické príznaky: a) smrť ako konečné vyrovnanie všetkých krívd a utrpení, b) súd rozhoduje o živote a smrti človeka.

a) Smrť tu neplní iba funkciu tragického zakončenia, ale nadobúda význam poslednej roviny spravodlivosti, kde sa rušia sociálne rozdiely aj individuálne bolesti. Smrť sa stáva momentom zmierenia, v ktorom je prekonaná predchádzajúca krivda i odlúčenie: *I objíme dobrá matka opustenú sirotu; zem strasie sa a zasype matku i dcéru! – Hanka leží pri vlastnej materí!* (Dobšinský, 1880, *O sirote*, s. 92). Existenčný sémantický príznak spravodlivosti tak poukazuje na to, že nie všetky nespravodlivosti možno napraviť v priebehu života; niektoré nachádzajú svoje „riešenie“ až v jeho ukončení. Týmto spôsobom spravodlivosť presahuje hranice života a dotýka sa aj samotného zmyslu ľudskej existencie.

b) Tiež od súdneho rozhodnutia sa očakáva, že bude spravodlivo rozhodovať o živote a smrti človeka. Súd tu nadobúda ultimátnu moc určovať hranicu existencie človeka, pričom smrť je chápaná ako krajné potvrdenie spoločenskej viny: *Na to princ zprvu ani nepodbal, ale na veľa, keď tá macocha neprestala na Pútnika zle vravieť a ešte aj Mahulienu potvárať, kázal nad ním súd držať, a ten súd ho uznal za hodného smrti.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena zlatá Panna alebo slncová panička, s. 197). Podobne sa ľudská existencia ocitá v rukách kolektívneho rozsudku: *Naveľa začali všetci zjavne hovoriť, že ani niet nožnej veci, aby dieťa inší bol za-drhol ako sama kráľovná... Takéto reči pohly naposled kráľa k tomu, že Zlatovlásku sám na smrť odsúdil*“ (Dobšinský, 1880, Zlatovláška, s. 15). Rozhodnutie o smrti je výsledkom tlaku verejnej mienky, nie istoty a pravdy.

Existenčný rozmer spravodlivosti tak v naratívnych textoch ukazuje, že súdne rozhodnutie nezasahuje iba sociálny status či morálne hodnotenie, ale priamo určuje hranicu medzi životom a smrťou. Smrť sa tu stáva krajným výrazom spravodlivosti, no zároveň odhaľuje jej riziko prechodu do oblasti nevratného a potenciálne nespravodlivého zásahu do existencie človeka.

Sociálny aspekt (2,6 %) je prítomný tam, kde je spravodlivosť spojená s otázkami spoločenského postavenia a sociálnej nerovnosti. V slovenskom ľudovom obraze sveta sa sociálny

aspekt spravodlivosti konkretizuje ako odmena, ktorá sa premieta do spoločenského postavenia jednotlivca.

Takéto chápanie spravodlivosti vychádza z predstavy, že morálne hodnotné konanie má byť nielen uznané, ale aj viditeľne ocenené v rámci spoločenskej hierarchie. *Ako ho kráľova dcéra zazrela, naradovaná skočila mu v ústrety a pred všetkými ho objala... Kráľ bol veľmi vytešený a oddal dcéru svoju jej opravdivému osloboditeľovi. Náš šuhaj sa stal kráľovským zaťom, dostal pol kráľovstva.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 7). Tu sa spravodlivosť realizuje ako verejné uznanie hrdinstva, ktoré vedie k výraznému spoločenskému vzostupu. Ten, kto koná dobro, zaslúži si vyššie miesto v spoločnosti. Spravodlivosť tu neznamená len rovnosť pred zákonom, ale aj primerané rozdelenie spoločenských výhod a prestíže.

Na druhej strane sa v sociálnom vnímaní spravodlivosti stretávame s nerovnosťou a útlakom, ktoré poukazujú na deformovaný spoločenský poriadok. Typickým príkladom je situácia siroty, ktorá sa ocitá na okraji sociálnej hierarchie a je vystavená moci silnejšieho: *Otec, matka, bračok, sestra, všetko vymrelo; len Hanka ostala, aby trpela krivdu od ukrutnej macochy.* (Dobšinský, 1880, O sirote, s. 89). Strata rodinného zázemia vedie k sociálnej zraniteľnosti a následnému útlaku. Proti takejto nespravodlivosti treba aktívne vystúpiť aspoň takým spôsobom, že ju pomenuje, a tým zviditeľní: *Vyžalovala Hanka krivdu svoju (...) I rozpráva Hanka krivdy svoje, žaluje na macochu.* (Dobšinský, 1880, O sirote, s. 91).

Naratívne texty tak prostredníctvom motívu siroty a macochy odhaľujú, že sociálna nerovnosť je kľúčovým

problémom, ktorý vyvoláva potrebu spravodlivého zásahu a obnovy rovnováhy.

Záver

Jazykový obraz SPRAVODLIVOSTI v naratívnych textoch tradičnej slovenskej ľudovej kultúry je sémanticky štruktúrovaný na základe piatich aspektov, z ktorých centrálné postavenie má etické hľadisko zdôrazňujúce morálne princípy trestu a násilia, pomsty a spravodlivosti, viny a odpustenia, krivdy a odmeny. Výrazne nižšie zastúpenie v obraze spravodlivosti má legislatívne a náboženské hľadisko, v ktorých sa odкрývajú ľudské limity spravodlivosti v porovnaní s dokonalou a definitívnou Božou spravodlivosťou. Okrajovo je spravodlivosť zachytená z existenčného a sociálneho aspektu, ktoré zvýrazňujú kontext smrti a života, ako aj ohodnotenia spoločnosti. Spravodlivosť nebola zaznamenaná ako vojenská, národná, historická či ideologická hodnota.

ÚCTA

Tradičný obraz ÚCTY je v ľudových naratívnych textoch zaznamenaný prostredníctvom verbálnych i neverbálnych prejavov, ktorými sa vyjadrujú interpersonálne vzťahy. Textová databáza (v kvantitatívnom zastúpení 90 textových fragmentov) ukázala, že koncept ÚCTY je v ľudových rozprávaniach zachytený primárne zo sociálneho aspektu (37 textových fragmentov), ktorý je ovplyvnený spoločenskými vzťahmi, hierarchiou a správaním voči iným osobám. O niečo menej výrazné zastúpenie má vnímanie ÚCTY z náboženského hľadiska (29 textových fragmentov), ktoré v koncepte zvyrazňuje sémantické črty súvisiace s vierou, modlitbou, Božím požehnaním a posvätnými úkonmi. Sekundárne je účta hodnotou psychologickou (6 textových fragmentov), kultúrnou (4 textové fragmenty) a etickou (4 textové fragmenty). Periférne je vnímanie účty z hľadiska vojenského (3 textové fragmenty), legislatívneho (3 textové fragmenty), ideologického (2 textové fragmenty) a národného (2 textové fragmenty). V koncepte ÚCTA nie sú zastúpené viaceré aspekty, z ktorých možno spomenúť aspekt existenčný, estetický a historický. Aj fyzické gesto je vždy v službách iného aspektu.

Sociálny aspekt (41,1%) je vo vnímaní účty najvýraznejšie zastúpený, pretože pozdravy, klaňanie sa, oslovanie titulov

a prejavy hierarchickej podriadenosti sú primárne sociálnymi komunikačnými aktmi, ktorými sa vyjadruje vzťah medzi ľuďmi v spoločenskom priestore. Sociálny aspekt má viacero základných sémantických príznakov: a) poklona a pozdrav ako výraz spoločenskej úcty, b) absencia úcty, c) úcta k autoritám, d) úcta vyjadrená vďačnosťou a pohostinnosťou, e) úcta k rodičom, f) česť a hanba, g) úcta k dobrodincom.

a) Ustálené formy pozdravu, poklony, poďakovania, rozlúčky či verbálneho oslovenia druhej osoby neplnia iba komunikačnú funkciu, ale zároveň signalizujú spoločenské vzťahy, rešpekt voči veku, autorite alebo sociálnemu postaveniu a potvrdzujú kultúrne normy platné v konkrétnom spoločenstve. V ľudových naratívnych útvaroch sa úcta stáva dôležitým znakom charakteru človeka.

Úcta funguje ako sociálny mechanizmus vzájomného uznania. *Za stolom sedeu jeden sredňeho veku chlap, pilňe v roztvorenej pred ním veľkej knihe čítajúc. Keď sa mu král pokloňiu, zdvihou oči, vlídňe zad'akuvau a stau hore.* (Francisci Rimavský, 1845, Slnčovi kuoň, s. 28). Poklona sa spája s princípom reciprocity. Kráľ svojím gestom prejavuje rešpekt a druhá postava odpovedá poďakovaním i fyzickým postavením sa. Nájdeme aj ďalšie gestá vyjadrujúce vzájomnú úctu a rešpekt. Medzi takéto patrí napríklad úklon: – *zázrak nad zázrak! s citróna viskočila krásna d'jeuka, nahá ako palec, ukloňila sa pred ním a zvolala: „Či si mi prihotoviu jesť? či si mi prihotoviu piť? či si mi prihotoviu peknje šati?“* (Francisci Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 47). Úklon môže byť aj zdvořilým ukončením komunikácie: „Ňemám ti krásna stvora,

ňemám ani čo dať jesť, ani čo dať piť, ani čo dať obliecť! – zažalosťiu on: a krásno d'jeuča plasklo pred ním tri razi bjelímí rúčkami, ukloňilo sa, a zmizlo. (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 47). Úcta nie je podmienená zásluhami, ale všeobecnu normou správania: „*Ňeprihotoviu, duša drahá! ňeprihotoviu!*“ *zažalosťiu Králoučik; a krásno d'jeuča plasklo pred ním do tretice bjelímí rúčkami, pekne sa ukloňilo a – zmizlo.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 48).

Sociálny sémantický príznak konceptu ÚCTA sa výrazne viaže aj na tradičné pozdravy. Osobitne významné sú pozdravy adresované starším osobám, napríklad „Božedaj štestia, stará matka“ v kontexte *Tak len šli, až pozde na noc prišli ku jednému drevänému domčoku. V tom domčoku bývala jedna stará Vedomkiňa. Vnúdu dnu, pokloní sa jedon z njich: „Božedaj štestia, stará matka!“* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodzená, s. 22). Opakovanie pozdravu poukazuje na jeho význam a dôležitosť: „*Ja síce o tej paničke nič neviem, ale na ty tento prútik, ten ťa zavedie na Havranov vrch, kde moja mladšia sestra býva. Pekne sa jej pokloníš, ako si sa mne poklonil: „Božedaj štestia, stará matka! Donášam vám pozdravenie od vašej sestry z Tesnej doliny.“*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodzená, s. 22). Pozdrav zároveň otvára cestu k pohostinnosti a pomoci. *Mladý pán sa poklonil: „Božedaj štestia, stará matka! Prinášame vám pozdravy od vašej sestry z Tesnej doliny.“ „Vitajte, deti moje, vitajte!“ (...)* Večerom dotiahli až ta. Zosadli z koní a vnišli do dreveného domčeka. „Božedaj štestia, stará matka!“ *poklonil sa mládenec. „Donášame vám pozdravenie od vašej sestry z Havranovho vrchu.“* (Škultéty

– Dobšinský: Panna z rosy počatá, 1858, s. 24). No tiež môže byť znakom charakteru a dobromyseľnosti človeka: „*Pamodaj šťestja psíček!*» sa djeuča zas pokloňilo. (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťestja, lavička, s. 117). Úcta sa tu neprejavuje iba voči ľuďom, ale symbolicky aj voči priestoru, zvieratám a svetu okolo človeka. Iným prejavom úcty je zdvorilé oslovenie: *Matka bežala otvoriť a oni vošli do izby. „Dobrá večer vám, gazdinka,“ poklonia sa poľovníci, „čibý ste nám nedali trocha hospody?“* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vľkolák, s. 206). Úctivé gestá i slová sú podmienkou prijatia do komunikácie: *Keď prišiel ta, už vtedy slnce na lone svojej mamičky oddychovalo si. Poklonil sa pekne, aj pekne mu zaďakovali. Začal rozprávať, a počúvali ho.* (Dobšinský, 1880, Cesta k Slncu, s. 7).

Dôležitú úlohu zohráva aj úcta k autoritám, ktorými sú primárne staršie alebo staré osoby: „*Daj Boh šťastia, stará matko!*“ *poklonil sa kráľovič. „Či by ste ma nevzali do služby?“* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 29). Kráľovič (človek z vyššej spoločenskej vrstvy) sa podriaďuje pravidlám zdvorilosti voči starej žene. Úcta sa však prejavuje aj vo vzťahoch medzi obyčajnými ľuďmi, no vždy je znakom úcty k starobe a skúsenosti: „*No, syn môj drahý, len sa usiluj tak, aby si mi šetky štyri koničky domou mohli dohnať.*“ *Žurko sa starej mamce pokloniu a jej povedau, že ích on šťastlivo napasie.*“ (Polívka, 1824, [neskôr O Žurkovi, čo oslobodil princeznú], s. 64).

Autoritou je aj osoba z vyššej spoločenskej vrstvy: Šuhaj náš poklonil sa princovi a so svojim Macom odišiel do hostinca. (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 58). Ešte výraznejšie je to v ukážke *Tu pod čapurou zlatý veniec; zlaté vajce zkuľalo sa pod nohy, a prsteň odfrkol*

do popola. Hneď ho poslovia poznali a poklonili sa pred ním ako pred svojím kráľom. (Chrástek, 1870, Popelvár špatná tvár, s. 51–55), kde sa poklona mení na symbol politickej moci.

K sociálnemu príznaku úcty patria aj formuly a komunikačné prejavy pri lúčení: *Tu sa on rozžehnal s tými poctivými ľuďmi a smutný kráčal ďalej.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 62). Náboženský rozmer je prítomný v pozdravoch, kde zdvorilostné výrazy signalizujú rešpekt voči partnerovi komunikácie: *„Daj Bože šťesce, stari furman, co sce chceli, to sce dostali...“* (Czambel, 1906, §205 [neskôr Skamenený furman], s. 399). Objavuje sa výrazné prepojenie úcty s kresťanskou tradíciou: *Tam na roli pozdravil ho pcestný, jako u nás obyčaj: Pán Boh pomáhaj: Čože sejete, súsedko? Pán Boh i vám pomáhaj d'akoval roľník.* (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 12). Podobne je kumulovaných niekoľko nábožensky motivovaných pozdravov: *„No s Bohom ostávajúte a Boh vám požehnaj! Pán Boh uslyš! Chodte i vy s Bohom!“* (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 12). Rozlúčka sa takýmito pozdravmi stáva súčasne žehnaním druhej osobe. Kontrastne pôsobí absencia takéhoto pozdravu, ktorá naznačuje oslabenie tradičných hodnôt: *„Pán Boh pomáhaj! – Čože sejete? [...] Zasiť, zabránil, na Boha ani nespomenuv.* (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 12).

Zo všetkých uvedených príkladov vyplýva, že sociálny sémantický príznak konceptu ÚCTA je v naratívnych textoch realizovaný prostredníctvom ustálených jazykových i neverbálnych prejavov. Poklona, pozdrav, poďakovanie či rozlúčka nepredstavujú iba formálnu zdvorilosť, ale fungujú ako dôležitý znak sociálneho poriadku, kultúrnej identity a morálneho hodnotenia človeka. Úcta tak vytvára základ medziludských

vzťahov a zároveň napomáha budovať harmonický obraz sveta, ktorý ľudové rozorávania sprostredkujú.

b) Konceptu ÚCTA sa neprejavuje iba prostredníctvom zdvorilosti, poklony či úctivého oslovenia, ale aj ich vedomým odmietnutím. Absencia úcty sa často stáva znakom negatívnej charakteristiky človeka a signalizuje narušenie spoločenských i morálnych noriem.

V tradičných naratívnych textoch býva neúctivé správanie zároveň predzvestou neúspechu alebo trestu, pretože sa nerešpektujú základné pravidlá medziľudskej komunikácie: *Id'e, id'e, a ako tak id'e, príde k tej lavičke. Añi sa jej ñepokloñila, a keď ju lavička oslovila, abi ju na druhí bok prevrátila, že jej bude na dobrej pomoci, pišñe odvrkla: „Eh čo že bi som sa ja tu s ťebou zapodĵevala, veď ja mám adaj dlhú cestu.»* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja, lavička, s. 121). Neúcta sa tu prejavuje nielen absenciou poklony, ale aj povýšenou a odmietavou odpoveďou: *Príde k tomu črvavjemu psíkovi, ñepokloñila sa añi tomu, a keď ju ten psík pekñe osloviu: „Nože ma dĵeuka moja s tích črvjakou občistĵ, bud'em ti na dobrej pomoci“ – maznave mu odpovjedala: – „čože bi som sa ja tu s ťebou pluhaustvom babrala! veď ja mám druhú robotu.“* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj šťastja, lavička, s. 121). Absencia úcty funguje ako významný sociálny a morálny príznak. Odmietnutie poklony či pomoci signalizuje egoizmus, pýchu a nepripravenosť rešpektovať druhých. Takéto správanie býva v tradičnom rozprávaní hodnotené negatívne a slúži ako kontrast k ľuďom, ktorí dodržiavajú normy úctivého spoločenského správania.

c) Zo sociálneho hľadiska sa úcta prejavuje vo vzťahu k autoritám a spoločenskej hierarchii. Úctivé oslovenia, pokorné prosby či poklony voči pánom, kráľom, cisárom alebo duchovným predstavujú jazykové a spoločenské prostriedky, ktorými ľudia uznávajú vyššie postavenie druhej osoby. Takéto prejavy neplnia iba komunikačnú funkciu, ale zároveň potvrdzujú existenciu spoločenského poriadku založeného na rešpekte k moci, veku, postaveniu alebo duchovnej autorite.

Výrazným príkladom je oslovenie svetskej vrchnosti: *Tu ide za nimi v bohatom koči veľký pán s červenými bajúzma, s červenou bradou ako plameň. „Ach, pán veľkomožný, prosíme vás ponížene len na jedno slovo,“ volajú bratia.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 32). Použitie formulácie „pán veľkomožný“ a príslovky „ponížene“ zdôrazňuje podriadené postavenie hovoriacich a ich rešpekt voči spoločensky vyššie postavenej osobe. Podobný princíp sa objavuje aj vo vzťahu k duchovnej autorite: *Sotvie že zatíchli – kde sa vzal, tam sa vzal – ale šiel po ceste jeden páter (kňaz, duchovní otec). I ten mal červené vlasy. „Ach, pán prevelebný, prosíme vás ponížene, lenže nám povedzte: Či jesto pravda na svete?“* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 33). Oslovenie „pán prevelebný“ poukazuje na mimoriadnu úctu voči duchovnému stavu.

Hierarchické vzťahy sa výrazne prejavujú aj v komunikácii s panovníkom: *Rano ho daju volať g raportu. On vra-
vi: „Najjasnejši pane! Ja som vivartovať, aľe šetko ešte ňje!“* (Polívka, 1924, [neskôr Tanec s čertmi], s. 410). Oslovenie „Najjasnejši pane“ predstavuje tradičný prejav úcty voči

cisárovi. Inokedy je to priamo pomenovanie (panovníckej) hodnosti človeka: *Prišlo rano, k raportu: „Jako si ti vartoval?“ „Pane cisaru, tvoje ceri tancuju s čertami...“* (Polívka, 1924, [neskôr Tanec s čertmi], s. 411). Poklona symbolizuje uznanie autority a výnimočnosti človeka: *Keď svieca zpolovice dohárala, prebudili sa v zakliatom zámku a v meste všetci kňazovia a prišli mu pokloniť sa.* (Dobšinský, 1880, *Zakliaty zámok*, s. 76). Uvedené príklady dokazujú, že úcta k autoritám patrí medzi základné sociálne princípy naratívnych textov. Prostredníctvom zdvorilých oslovení, pokorných formulácií a poklón sa vytvára obraz spoločnosti založenej na rešpektovaní spoločenskej hierarchie a uznávaní vyššieho postavenia určitých osôb.

d) Človek prijíma od druhých úctu vyjadrenú vďačnosťou, pohostinnosťou a uznaním dobra. Úcta v tomto prípade nesúvisí iba s formálnou poklonou či zdvorilým oslovením, ale nadobúda podobu medziľudskej solidarity, poďakovania a morálneho záväzku voči dobrodincom. Naratívne texty často zdôrazňujú, že človek má zostať vďačný za pomoc, starostlivosť alebo pohostinnosť, pretože práve schopnosť vážiť si dobro druhých patrí medzi základné znaky mravného charakteru.

Význam úcty spojenej s vďačnosťou sa ukazuje už v opakovanej formule rozlúčky s dobrodincami: *„Ale počkaj chvíľku, počkaj prosím ťa, idem sa ešte skuor od mojich dobrodíncoch odobrať, čo ma dosjal opatruvali.“* (Francisci-Rimavský, 1845, *Strafení chlapec*, s. 112 – 113). Vďačný človek nepovažuje pomoc za samozrejmú, ale cíti potrebu osobne sa

rozlúčiť a prejsť uznanie tým, ktorí sa o neho starali. Takéto správanie signalizuje hlboký rešpekt voči medziľudským vzťahom: „*Choďte zdraví, zbohom,*“ povie na to starý, „*a za lásku vám ďakujem.*“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 31). Podobný význam nesie aj vyjadrenie „*Vďačne, pán brat; veď je to moje remeslo pravdu po svete roznášať a predávať.*“ (Chrástek, 1870, Pravda, s. 75). Vďačnosť ako prejav úcty sa objavuje aj v ďalších situáciách, keď je poďakovanie prirodzenou reakciou na prijatú pomoc: *Džadek podzakoval temu dzivčecu a višol vonka.* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 266). Často má takáto vďačnosť aj výrazne emocionálne zafarbenie, v ktorom sa zdôrazňuje úprimnosť a srdečnosť: *V druhej hiži tjež tak hitro lenu odbudalo... dzekovala Zuzka dobrim starim ženom z caleho serca, že jej tak z bjedi pomohli.* (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 250).

Úcta však nemusí byť vyjadrená iba slovami; môže mať podobu vnútornej vďačnosti (žehnaní), ktorá pretrváva aj po skončení konkrétnej pomoci a celej udalosti: *V tím stracili tri stare ženi z palaca... Lem Zuzka jich v sercu požehnavala, kelo razi sebe na nich pomišlela.* (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 252). S konceptom úcty úzko súvisí aj odmeňovanie a pohostinnosť: *Princ zaviedol do mesta... odovzdal ho tomu, komu patrilo, gajdošovi Matejovi, ktorého veľmo obdaroval a odišiel.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 62). Úcta sa prejavuje materiálnym odmenením človeka, ktorý si zaslúžil uznanie. Dar alebo odmena tu nepredstavujú iba majetkovú hodnotu, ale symbolické potvrdenie vďaky a spoločenského rešpektu. Poďakovanie, rozlúčka s dobrodincami,

požehnanie či odmena vytvárajú obraz spoločnosti založenej na vzájomnej úcte a morálnom princípe reciprocity. Naratívne texty tak prostredníctvom týchto prejavov zdôrazňujú, že skutočná úcta sa neprejavuje iba slovami, ale aj činmi, pamäťou a ochotou oplatiť prijaté dobro.

e) Úctivý vzťah detí k rodičom a starším členom rodiny je v ľudovej próze prezentovaný ako základná morálna hodnota, ktorá sa prejavuje starostlivosťou, poslušnosťou, ochranou, prosbou o odpustenie i schopnosťou obetovať vlastný prospech pre dobro rodiny. Takéto prejavy potvrdzujú pevnosť rodinných väzieb a zároveň ukazujú, že rešpekt voči rodičom predstavuje dôležitý znak dobrého charakteru.

Silný citový rozmer úcty k matke sa prejavuje v tom, keď sa jej deti snažia pomôcť a zmierniť je trápenie: *Neborká matka plakala den i noc... „Ach, mamó ľúbá, tešili ju synovia, už len toľko nenariekajte a nebojte sa tak za nás.“* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 1). Synovia tu matku nielen utešujú, ale zároveň rešpektujú jej city a snažia sa zmierniť jej utrpenie. Tiež sa o ňu chcú postarať v jej starobe: *O malý čas dovedli dobrí synovia aj svoju matku.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 12). Deti nenechávajú starého rodiča osamote, ale prijímajú za neho zodpovednosť: *Slepý otec prežíval si vo svojom starom domčeku; tam ho Matej našiel a oba sa od radosti rozplakali. Potom volal syn otca so sebou.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 36). Rovnako syn i dcéra prejavujú úctu rodičovi: *Domáci ľutovali svojho dobrého gazdu... ale najväčšmi ho ľutovala jeho krásna jedinká Hanka... „Ale tatko, pekne vás prosím,*

povedzteže mi, povedzte, čo sa vám to stalo?“ (Dobšinský, 1883, Statočný valach, s. 40).

Významným prejavom úcty je aj pokorná žiadosť o odpustenie: *Pridze ona tam, sestra: „Ach, neščasni človeče, čo si to urobil!“ Ale on klaknuť na kolena a prosil svoju sestru, žebi mu odpuscila.“ (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 434).* Pokľaknutie sa stáva symbolom pokory. Ešte výraznejšie sa úcta prejavuje vo vzťahu k rodičom, otcovi i matke: *Klaknuť na kolena a pitať macjer', žebi mu odpuscila šitko. (...) Sin klaknuť na kolena a prosil oca, žebi mu šitke vini odpustiť a, žebi ho prijať aspon za sluhu. (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 434).* Pokora a prosba o odpustenie tu potvrdzujú uznanie rodičovskej authority.

Uvedené príklady dokazujú, že úcta k rodičom patrí medzi najdôležitejšie sociálne a morálne hodnoty naratívnych textov. Prejavuje sa nielen slovami, ale aj činmi, starostlivosťou, obetavosťou a schopnosťou priznať vlastnú vinu.

f) Konceptu ÚCTA sa zo sociálneho hľadiska prejavuje aj prostredníctvom kategórií cti a hanby. Česť predstavuje spoločenskú hodnotu spojenú s dôstojnosťou, dobrým menom a rešpektom voči jednotlivcovi alebo rodu, zatiaľ čo hanba a zneuctenie signalizujú narušenie spoločenských noriem. V mnohých naratívnych textoch je ochrana cti dôležitejšia než materiálny zisk, pretože úcta k vlastnému menu a postaveniu patrí medzi základné princípy spoločenského života.

Zneuctenie rodiny a rodu ohrozuje jej česť: *Kráľ šol ku svojej dcére, a ako jich tak uvidel, náramne sa rozpajedil; skrútnul sa preč a vyriekol súd, že jich dá zmárniť, i Mateja, i princezňu,*

ktorá sa opovážila jeho kráľovský rod takto zneuctiť. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ, s. 33). Zneuctenie kráľovského rodu tu predstavuje porušenie spoločenskej hierarchie a ohrozenie rodovej cti, na čo panovník reaguje hnevom a trestom.

Česť človeka má vysokú hodnotu, ktorá sa niekedy rovná samotnému životu: „Prehrali ste, pánovia, prehrali ste stávkky svoje;“ – zakričal princ toho zámku – „moje sú peniaze. Šlo mi o česť; no i o život.“ (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 62). Česť človeka núti odmietnuť hanbu a obhájiť si svoju dôstojnosť: „Nie tak, nie tak pane!“ – ozve sa... vyobliekaný Ondrej – „ešte sme neprehrali.“ (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 62). Koncept úcty v naratívnych textoch úzko súvisí s ochranou cti a vyhýbaním sa hanbe. Česť tu funguje ako spoločenský i morálny princíp, ktorý určuje hodnotenie postáv a ovplyvňuje ich konanie.

g) Zo sociálneho aspektu sa úcta prejavuje aj voči tým, ktorí pomohli spoločenstvu či jednotlivcovi významným skutkom. Úcta k takýmto dobrodincom býva vyjadrená verejným obdivom, odmeňovaním, prejavmi vďačnosti či snahou povýšiť takého človeka na čestné miesto v spoločnosti.

Ludové rozprávania zdôrazňujú, že dobro a pomoc druhým si zasluhujú spoločenské uznanie: *Tu už potom mladí starí, malí veľkí, chudobní bohatí, všetci shrkli sa okolo neho a od radosti nosili ho na rukách ako dieťa. Nasnášali mu aj darov a peňazstva hrúzu... a chceli ho aj pánom ustanoviť nad sebou.* (Dobšinský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 37). Reakcia celej komunity ukazuje, že úcta k dobrodincovi presahuje

individuálnu rovinu a stáva sa kolektívnym prejavom vďačnosti. Ľudia bez rozdielu veku či spoločenského postavenia vyjadrujú radosť, obdiv a uznanie prostredníctvom darov i symbolického nosenia na rukách. Mimoriadne významná je aj snaha ustanoviť dobrodinca „pánom nad sebou“, čo predstavuje najvyšší prejav dôvery a rešpektu. Úcta tu nevychádza z dedičného postavenia ani z moci, ale z morálnej hodnoty skutkov. Ľudový prozaický text tak poukazuje na predstavu spravodlivej spoločnosti, v ktorej si človek získava vážnosť predovšetkým svojím konaním a ochotou pomáhať druhým.

Náboženský aspekt (32,2 %) má vo vnímaní úcty druhé najdôležitejšie miesto. Zahŕňa viaceré zbožné a úctivé náboženské prejavy, ako sú modlitba, žehnanie či iné náboženské úkony, prostredníctvom ktorých človek smeruje k transcendentu. Zaznamenali sme tri základné sémantické príznaky: a) modlitba a klačanie ako vyjadrenie úcty k Bohu, b) Božie požehnanie ako prejav úcty k človeku, c) rodičovské požehnanie.

a) Náboženský sémantický príznak konceptu ÚCTA sa prejavuje prostredníctvom modlitby, klačania, ďakovania Bohu a prijímania Božej vôle. Tieto prejavy predstavujú nielen náboženský akt, ale aj symbol pokory človeka voči vyššej duchovnej autorite. Úcta voči Bohu sa stáva prirodzenou súčasťou každodenného života postáv a zároveň dôležitým morálnym princípom, ktorý ovplyvňuje ich konanie, rozhodovanie i chápanie sveta.

Význam modlitby sa objavuje najmä v situáciách spojených s prosbou o pomoc alebo požehnanie: *Ľeboráčik! každý od Boha deň chodjevau aj zo svojou paňou do kostola a tam sa na kolenách pánu Bohu modljevau, abi ho aspon jednim sinkom požehnau.* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 109). Kľačanie je spojené s pokornou prosbou o potomka. Tento príznak modlitby sa objavuje na viacerých miestach: *Deväť rokov sa modlil každé každičké ráno, keď slnce vychodilo, na kolenách a prosil Boha, aby mu požehnal potomka.* (Škultéty – Dobšínský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodená, s. 26). Pravidelnosť modlitby zdôrazňuje hlbokú vieru a trpezlivé očakávanie Božej milosti. Modlitba tu nepredstavuje iba prosbu, ale aj dôkaz oddanosti a vytrvalosti vo viere.

Úcta voči Bohu sa v naratívnych textoch často prejavuje aj prostredníctvom fyzického gesta kľačania: *Len čo sa mu ten syn narodil... vzal dieťa, tašiel k tomu kámennému stĺpu, dieťa si napoly rozťal, kámeň jeho krvou polial a bežal dnu a kľakol si na kolená a tak sa modlil.* (Škultéty – Dobšínský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna, s. 199). Hoci ide o drastický motív, kľačanie symbolizuje úplné podriadenie človeka vyššej moci a intenzívne duchovné prežívanie.

Náboženská úcta sa prejavuje aj v spojení modlitby s každodennou činnosťou: *Príde tatam, pomodlí sa najskorej Pánu Bohu za dobré darenie, pokropí zápoľu zo všetkých stran svätenou vodou.* (Dobšínský, 1880, Či jesto pravda na svete, s. 37). Modlitba sa stáva prirodzenou súčasťou práce a ochrany pred nešťastím. Pravidelná modlitba je znakom oddanej viery: *Každíčký deň aj s kráľovnou modlievali sa Bohu, aby jim len syna požehnal.* (Dobšínský, 1883, Svetská kráska, s. 18).

Významnou súčasťou náboženského konceptu úcty je aj poďakovanie Bohu za prijaté dobro: *I veril i neveril svojim vlastným očiam... Tu potom klaknul na kolená; poďakoval sa Pánu Bohu, že ho tak zaopatril.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 64). Tento princíp býva ešte posilňovaný úprimnosťou duchovnej vďaky: *Ale nikdy nezanedbal ďakovať Pánu Bohu za tie dary.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 64).

Kľačanie a modlitba sa v naratívnych textoch často stávajú aj prostriedkom kontaktu s nadprirodzenom: *Modlí sa, modlí, kľačiaci na holých kolenách, a ako sa tak modlí, príde k nemu jeden starý staričičký človečik – a to bol Boží posol.* (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 79). Pokorná modlitba umožňuje človeku priblížiť sa k Božiemu svetu, na čo nadväzuje poďakovanie: *Tu Filko klaknul zase na kolená a ďakoval pánu Bohu, že sa mu dal podívať do nebeskej slávy.* (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 80). Úcta voči Bohu tu vychádza z vedomia prijatej milosti.

Náboženské vnímanie úcty sa ukazuje aj v pokornom prijatí Božej vôle: *Princ odebral pismo... „Darmo, co mi Pambuh požehnal, to vdzečne od Boha primem.“* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 269). Človek má ochotu prijať všetko, čo mu Boh určil. Takéto prijatie je prejavom hlbokej viery a úcte voči Božej autorite: *I tak šednul ku stolu a pisal druhe pismo... un šicko od Boha prime, co mu Pambuh dal.* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 269).

Tieto prejavy vytvárajú obraz človeka, ktorý si uvedomuje svoju závislosť od vyššej moci a svoju úctu voči Bohu prejavuje nielen slovami, ale aj činmi, gestami a spôsobom života.

b) Ďalším náboženským sémantickým príznakom konceptu ÚCTA je Božie požehnávanie, ktoré predstavuje znak Božej priazne, milosti a ochrany. Ľudové texty často zdôrazňujú, že úspech, potomstvo, bohatstvo či šťastie neprichádzajú iba ľudským pričinením, ale ako dar od Boha. Úcta k Bohu sa preto prejavuje dôverou v jeho vôľu, vďačnosťou za prijaté dobro a vedomím, že Božia priazeň môže byť človeku udelená i odňatá.

V náboženskej úcte je Boh zobrazený ako ten, kto vníma ľudské potreby, prosby a utrpenie: *Ale to Božie slniečko milo hľadelo dolu, ono vzalo na svoje lúče tie vzdychy a nieslo ich pred Otca nebeského.* (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 12). Dôvera v Božiu vôľu ukazuje, že úspech závisí od Božieho požehnania: „– A či z toho dačo bude? spytoval sa pocestný. – Jak Boh dá, nuž bude.“ (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 12). Kontrastne pôsobí oslabenie náboženskej úcty: „*Pán Boh pomáha! [...] Zasial, zabránil, na Boha ani nespomenuv.* (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 12).

Žehnanie dieťaťa predstavuje posledný rodičovský akt, v ktorom sa ukrýva aj odovzdanie moci ďalšej generácii: *Už sa teda starjeho králova žjadosť viplňila: požehnau si sina, oddau mu králostvo do ruki, a – zomreu, oplakávaní zarmúťenou rodinou a vernímí poddanímí.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 49). Božie požehnanie je zároveň chápané ako dar, s ktorým musí človek správne nakladať: *I díval sa Pán Boh z vysokého neba na všetko, ako tá žena s jeho Božím darom hospodári, a nahneval sa nad jej neprávostou veľmi.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 65). Zdôrazňuje sa, že Boží dar zaväzuje človeka k morálnemu správaniu.

Božie požehnanie sa často prejavuje aj darovaním potomka: *Von si povedá ženě: „Jā ňeviam, komu robím, koj d'ěči nemámo.“ Tak im Pánboh požehnau ednyho sina.* (Polívka, 1930, [neskôr Čertov sluha], s. 124). Potomok symbolizuje naplnenie rodinného šťastia: *Princ zo ženó bolí tan vo veně za seđen rokó. V ton čase Panboh požehnau princovi triročného chlapca.* (Polívka, 1927, [neskôr Zlatá dievka z vajca], s. 216). Požehnanie sa spája aj s konkrétnym predmetom a prináša blahobyť i ochranu: *„Lebo aby ste vedeli, že na týchto pstruhoch spočívalo požehnanie Božie.“* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 64).

Božia priazeň je podmienená dobrotou človeka: *Ta chodžiu z izby do vizby a priletela tá holubic k němu na oblok a povedala mu: „Pánboh či darovau peknotu, eš si dobre chudobnym ľudžom robiu.“* (Polívka, 1930, [neskôr Čertov sluha], s. 124). Prejavuje sa ako nečakaný dar prinášajúci radosť: *Kod rano starej král' stáu, vidí na okno... velme se zaradovau, že mu pán boh na jeho starej dñi takiho stroma požehnau.* (Polívka, 1927, [neskôr Zlatá dievka z vajca], s. 21). Uvedené príklady dokazujú, že Božie požehnanie predstavuje významný náboženský prejav konceptu ÚCTA. Človek si uvedomuje svoju závislosť od Božej vôle, prijíma dary ako prejav milosti a úctu k Bohu vyjadruje dôverou, vďačnosťou i morálnym konaním.

c) Požehnanie rodiča nepredstavuje iba rodinný alebo citový akt, ale zároveň duchovný obrad, ktorým sa na dieťa prenáša Božia ochrana a priazeň. V tradičných naratívnych textoch má rodičovské požehnanie hlboký náboženský význam, pretože rodič vystupuje ako sprostredkovateľ Božej milosti

a jeho slová i gestá majú symbolickú moc ovplyvniť ďalší osud dieťaťa.

Rodič (otec) vníma požehnanie dieťaťa ako duchovné zavŕšenie svojho života i rodičovskej povinnosti: „*Moja hodina sa približuje – dňes zajtra oči zatvorím; a ešte nežnám v akom stave ťa zaňehám. – Žeň sa, si muoj, žeň! nach ťa vidím v celom tvojom šťastí, a nach ťa požehnám.*“ (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 37). Požehnanie je spojené s prianím šťastia, prosperity a naplneného života.

Rodičovská úcta a náboženský rozmer sa výrazne prepájajú aj v situácii odchodu syna do sveta: *Vijaviu otcovi svoj úmysel, a otec pokívajúc šedivou hlavou, dau mu na cestu peňazí, koňa, zbroj, a dau mu svoje otcouskuo požehnanie.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 38). Materiálne zabezpečenie je tu doplnené duchovnou ochranou v podobe požehnania, ktoré má synovi pomôcť prekonať nebezpečenstvá sveta. Požehnanie rodiča je neoddeliteľnou súčasťou odchodu dieťaťa do sveta: *Napokon ešte aj to povedal... prepustil ho otec a požehnal na cestu.* (Škultéty – Dobšínský, 1858, Panna z rosy počatá, s. 21). Požehnanie je symbolom rodičovskej starostlivosti.

Výrazný náboženský charakter rodičovského požehnania má gesto prežehnania spojené s kresťanským znakom kríža, ktorý zabezpečuje dieťaťu ochranu: *Matka mu napiekla na cestu koláčov, otec ho prežehnal a Jozef pustil sa do sveta.* (Chrástek, 1870, Knežna Juliana a Janko pecival, s. 67). Prežehnanie je vrcholným prejavom rodičovskej úcty, lásky a duchovnej podpory: *A zavolal ho do komôrky, dal mu na cestu jednu vodku... prežehnal ho a vyprovodil ho*

do sveta. (Chrástek, 1870, Knežna Juliana a Janko pecival, s. 67). Uvedené príklady dokazujú, že rodičovské požehnanie predstavuje významný náboženský prejav konceptu ÚCTA. Požehnanie a prežehnanie tu nefungujú iba ako tradičné zvyky, ale ako duchovné akty spájajúce rodinnú úctu s vierou v Božiu ochranu. Rodičovská autorita tým nadobúda nielen spoločenský, ale aj posvätný rozmer.

Psychologický aspekt (6,7 %) zachytáva vnútornú dimenziu úcty (pokoru, poslušnosť, vďačnosť), keď je emocionálno-kognitívna stránka dôležitejšia než vonkajší prejav. Takéto prejavy odhaľujú vnútorný psychický stav postáv a ukazujú, že úcta nevychádza iba zo spoločenských pravidiel, ale aj z hlbokého emocionálneho prežívania. Psychologický aspekt má vo vnímaní úcty 3 základné sémantické rysy: a) pokora a prosba o odpustenie, b) vnútorná vďačnosť a láskyplná spomienka, c) úcta ako poslušnosť.

a) Pokora býva v naratívnych textoch spojená s kľácaním, prosebným tónom a priznaním si vlastnej bezmocnosti, keď úcta nie je podmienená iba spoločenským statusom človeka, ale jeho hlbokým vnútorným prežívaním voči druhej osobe: *Tak kral kľeknul pred ňu na kolena a krašne ju prepital, žebi mu prebačela.* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 271). Skutočnosť, že aj kráľ pokľakne a prosí o odpustenie, zdôrazňuje silu pokory ako univerzálneho prejavu úcty medzi ľuďmi.

b) Úcta sa prejavuje ako vnútorná vďačnosť a trvalá láskyplná spomienka na ľudí, ktorí človeku pomohli. Úcta tu nie je vyjadrená verejným gestom ani slovným oslovením, ale hlbokým citovým vzťahom, ktorý pretrváva v myslení a emocionálnom svete postavy: *Lem Zuzka jich v sercu požehnavala, kelo razi sebe na nich pomišlela, a nigdi tak s radoscju žena rozkaz svojego hlopa neusluhla, jak Zuzka.* (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 252). Zuzka si dobro svojich dobrodiniek neuchováva iba v pamäti, ale neustále ich v duchu požehnáva. Psychologický rozmer úcty sa prejavuje v jej vnútornej oddanosti, vďačnosti a pozitívnom citovom naladení, ktoré ovplyvňuje aj jej ďalšie správanie. Úcta nemusí byť iba vonkajším spoločenským aktom, ale môže existovať aj ako tichý vnútorný cit, ktorý človek nosí v sebe a ktorý sa prejavuje cez dobrotu, poslušnosť a pozitívny vzťah k svetu.

c) Vo psychologickom vnímaní úcty poslušnosť neznamená iba mechanické plnenie príkazov, ale vyjadruje rešpekt, dôveru a uznanie autority druhého človeka: *Zachovávala Aňička tento zákaz, ako poslušnuo d'jeuča, naskolko mohla.* (Francisci-Rimavský, 1845, Ružová Aňička, s. 103). Aňička rešpektuje zákaz, pretože uznáva autoritu tých, ktorí jej ho uložili. Vnútorný konflikt nastáva v situáciách, keď poslušnosť nie je automatická a nastáva možnosť neposlúchnuť rodičovský príkaz: *Dzivče odpiralo, že ňeda, že occa aňi matki doma ňit, a jej mocno prikazovali, žebi ňedala ňikemu nič.* (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 266). Citové napätie sa zvyšuje vtedy, keď je poslušnosť oslabená presvedčaním okolia, druhej osoby: *Džadek ju unoval a pital, že aňi ocec aňi*

matka ňebudu znac, ked mu da. Dživče natelo še dalo nahvaric.“ (Czambel, 1906, §143 [neskôr Hanička bez rúk], s. 266). Dievča síce spočiatku rešpektuje rodičovský zákaz, no pod psychickým tlakom napokon ustúpi. Ľudový naratív tak ukazuje, že rodičovská poslušnosť má v istých situáciách svoje obmedzenia.

Kultúrny aspekt (4,4 %) je prítomný tam, kde text explicitne odkazuje na zvyk či tradíciu, alebo kde je úcta voči starým ľuďom normatívna a nadindividuálna. Má dva základné sémantické príznaky: a) úcta zakotvená v ľudovej tradícii a zvyku, b) úcta voči starým ľuďom ako kultúrna norma.

a) Úcta tu nevystupuje iba ako individuálny prejav zdvorilosti, ale ako súčasť kolektívnej kultúrnej identity, ktorú si spoločenstvo uchováva a odovzdáva ďalším generáciám. Tradičné formuly pozdravu a oslovenia predstavujú dôležitý znak príslušnosti ku komunite a potvrdzujú rešpekt voči spoločenským normám: *Tam na roli pozdravil ho pocestný, jako u nás obyčaj: Pán Boh pomáhaj.*“ (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 12). Samotné spojenie „jako u nás obyčaj“ explicitne zdôrazňuje, že pozdrav nie je iba spontánnym prejavom jednotlivca, ale zaužívanou kultúrnou normou. Pozdrav „Pán Boh pomáhaj“ zároveň spája sociálnu úctu s náboženskou tradíciou a ukazuje, že rešpekt voči druhému človeku bol v tradičnej kultúre prirodzene prepojený s vierou. Úcta v tradičnom obraze sveta funguje ako kultúrne zakorenený spôsob komunikácie, ktorý pomáha upevňovať medziľudské

vzťahy a pocit spolupatričnosti. Dodržiavanie tradičných foriem pozdravu sa tak stáva znakom kultúrnej identity i morálnej vyspelosti človeka.

b) Staroba býva v tradičnej kultúre spájaná s múdrosťou, skúsenosťou a morálnou autoritou, preto sa úcta voči starším chápe ako prirodzená spoločenská povinnosť. Takéto správanie sa prejavuje zdvorilým oslovením, rešpektom a verejným uznaním významu starých ľudí: *A on se obracil ku druhej zo širokým palcom a pital se jej: „Luba matko. Čomu to, že taki široki palec mace?“* (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 251). Oslovenie „luba matko“ vyjadruje úctivý a láskavý vzťah k staršej žene. Zdvorilé oslovenie potvrdzuje rešpekt voči veku a skúsenosti: *Potom išol ešči ku tejs veliku spodnu vargu a pital se jej tjež: „Luba matko! Od čeho mace taku veliku spodnu vargu...“* (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 251). Úcta k starším sa naplno prejavuje v ich ocenení počas spoločenských udalostí, ktoré mali v tradičnej kultúre významné miesto: *Tu prišli Zuzke na mišel te tri stare ženi a odpovedzela: „Ja mam doma tri stare cetki, oni su hudobne, ale dobre a statečne ženi... dozvol mi, žebi som jich na moju svadzbú sebe zavolač mohla.“* (Czambel, 1906, §136 [neskôr Tri priadky], s. 251). Staršie ženy sú tu prezentované ako morálne hodnotné osoby, ktorým patrí spoločenské uznanie. Úcta voči starým ľuďom predstavuje v naratívnych textoch významnú kultúrnu normu. Rešpekt voči veku, skúsenosti a morálnej autorite starších osôb pomáha upevňovať kontinuitu tradície a medziľudských vzťahov v rámci spoločenstva.

Etický aspekt (4,4 %) zahŕňa situácie, v ktorých úcta (vernosť, česťnosť) dostáva odmenu a morálne posolstvo. Úcta nie je iba spoločenskou normou alebo vonkajším gestom, ale hodnotou, ktorá má konkrétny etický dôsledok. Ľudia, ktorí prejavujú vernosť, pokoru, pomoc druhým alebo mravnú statočnosť, bývajú za svoje konanie odmenení materiálne, citovo alebo duchovne.

Ľudová predstava úcty vychádza z etického princípu spravodlivosti, v ktorom dobro a úcta prinášajú pozitívne následky: *A to bola reba, čo žáden na svete takú ňevideu. Tak ji hñed hotovili pre kráľa. Mláďeňec dostau za ňú dar od kráľa.* (Polívka, 1927, [neskôr Zlatá dievka z vajca], s. 217). Mládenec je odmenený za výnimočný čin, pričom dar predstavuje uznanie jeho schopností i úctivého konania voči panovníkovi. Odmena tu potvrdzuje spoločenskú i morálnu hodnotu jeho správania. Etický rozmer úcty sa prejavuje aj v motíve pomoci a reciprocity: *Tak ak kladya pod tot kotel, ta v ednom kotle zašälo zdýchač: „Jaj, pušć mä, prosím tä, na dobré či pomoci buďem.“* (Polívka, 1930, [neskôr Čertov sluha], s. 124). Úcta voči životu a ochota pomôcť druhému vytvárajú základ etického vzťahu medzi postavami. Za vernosť a úctu prichádza odmena: *„Dobre dobre; prisahaj mi vernosť, jako ti aj ja ju sľubujem, a na znak lásky mojej tu ti môj prsten darujem.“ Stiahla Ružena z prsta drahý prsten.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa, s. 57). Darovaný prsteň symbolizuje dôveru, vernosť a vzájomnú úctu medzi postavami.

Materiálny predmet tu zároveň nesie silný etický a citový význam. Morálny rozmer úcty sa napokon prejavuje aj v povzbudení a dôvere staršieho človeka voči mladšiemu: *Tá princezná je v jednom zakliatom zámku... Synku môj drahý, choď a dobre sa drž.* (Polívka, 1924, O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú, s. 63). Slová podpory vyjadrujú úctu k odvahe a charakteru mladého hrdinu a zároveň naznačujú, že cnostné správanie vedie k úspechu. Úctivé, verné a morálne správne konanie býva ocenené pomocou, darom, dôverou alebo úspechom, čím texty zdôrazňujú hodnotu cnosti ako základného princípu ľudského života.

Vojenský aspekt (3,3 %) zahŕňa situácie spojené s formálnym oslovením nadriadených, disciplíny a rešpektovania hierarchického poriadku.

Úcta v tomto prostredí nadobúda podobu presne určených komunikačných pravidiel, ktoré zdôrazňujú postavenie veliteľa a podriadenosť hovoriaceho. Takéto jazykové prejavy zároveň vytvárajú obraz vojenského sveta založeného na autorite, poslušnosti a povinnosti podávať hlásenie: *Rano ho daju volať g raportu. On vravi: „Najjasnejši pane! Ja som vivartovaľ, ale šetko ešte ňje!“* (Polívka, 1924, [neskôr Tanec s čertmi], s. 411). Oslovenie „Najjasnejši pane“ predstavuje vysokú mieru formálnej úcty voči nadriadenému panovníkovi. Samotný akt „raportovania“ zároveň poukazuje na vojenský princíp zodpovednosti a povinnosti skladať úcty zo svojho konania: *Prišlo rano, k raportu: „Jako si ti vartovaľ?“ „Pane*

cisaru, tvoje ceri tancuju s čertami...“ (Polívka, 1924, [neskôr Tanec s čertmi], s. 411). Podriadený tu odpovedá cisárovi v súlade s hierarchickým postavením a rešpektuje pravidlá komunikácie medzi vojakom a vládcom. Oslovenie „Pane cisaru“ vyjadruje nielen zdvorilosť, ale aj uznanie najvyššej autority.

Vojenská úcta je pevne spätá s presným spoločenským poriadkom: *I pita sa ho: „Prosim ich, či oni neznaju, dze tu tak‘eho prezviska major biva?“ Ale on mu odpovedzel: „Oh, pane, ani pri našom regimence tak‘eho prezviska, majora njet.“* (Czambel, 1906, §215 [neskôr Napravený syn], s. 428). Výrazy „pane“ a „major“ odrážajú rešpekt k vojenskej hodnosti a organizovanému hierarchickému systému.

Úcta sa tu prejavuje prostredníctvom ustálených spôsobov komunikácie, ktoré potvrdzujú mocenské postavenie veliteľa a povinnosť podriadeného zachovávať poslušnosť a rešpekt.

Legislatívny aspekt (3,3 %) sa najmä v rozprávkových textoch prejavuje prostredníctvom ochrany kráľovskej cti, autority panovníka a zachovania spoločenského poriadku. Úcta voči vládnucej vrstve je úzko spätá s predstavou nedotknuteľnosti kráľovského rodu, pričom narušenie tejto cti býva chápané ako závažný priestupok ohrozujúci stabilitu celej spoločnosti.

Panovník vystupuje ako najvyšší sudca, ktorého rozhodnutia majú absolútnu platnosť: *Kráľ šol ku svojej dcére... vyriekol súd, že jich dá zmárniť, i Mateja, i princezňu, ktorá*

sa opovážila jeho kráľovský rod takto zneuctiť. (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 33). Kráľ tu reaguje na domnelé zneuctenie rodu tvrdým rozsudkom, čím zdôrazňuje, že ochrana panovníckej cti má vyššiu hodnotu než individuálne city či osobné šťastie. Úcta k rodu a spoločenskej hierarchii sa tak stáva základným princípom fungovania moci. S podobným významom sa stretávame aj inde: *Aknáhle ju zažal... Železníci prišli: „Jasný pane, čo chcete?“ „Čože by som chcel? [...] Kráľovstvo chcem mať, keď mi kráľ svoju dcéru inak dať nemieni.“* (Dobšinský, 1880, Zakliaty zámok, s. 74 – 75). Oslovenie „Jasný pane“ vyjadruje formálnu úctu voči vládnuceму mužovi a zároveň poukazuje na hierarchické usporiadanie spoločnosti. Konflikt okolo princeznej a kráľovstva ukazuje, že otázky cti, rodu a panovníckej autority boli chápané ako vec verejného a mocenského významu.

Vojenský (mocenský) rozmer konceptu ÚCTA sa v naratívnych textoch prejavuje prostredníctvom ochrany kráľovskej cti, rešpektovania autority panovníka a prísneho udržiavania spoločenského poriadku.

Národný aspekt (2,2 %) sa uplatňuje vo vzťahu medzi domácim obyvateľstvom a cudzincami. Úcta tu nadobúda kolektívny rozmer a súvisí s ochranou vlastného spoločenstva, jeho hodnôt a spoločenského postavenia. Strata úcty voči domácim býva zobrazovaná ako narušenie prirodzeného poriadku, ktoré vedie k oslabeniu spoločenskej súdržnosti

a k mocenskému podriadeniu vlastných ľudí: *Kde sa vzali, tam sa vzali, naraz bolo v krajine plno cudzincov. Zprvu boli oni skromní, pokorní, len prítulok si pýtali a ponúkali služby svoje; no čím dial', tým drzšie a panovitejšie si počínali proti domácim.* (Šujanský, 1893, Čert sluha, a čert pán, s. 5). Text zachytáva postupnú premenu vzťahu medzi cudzincami a domácimi obyvateľmi: od pôvodnej pokory a závislosti až po nadradenosť a pohrdavé správanie. Drzosť a panovačnosť cudzincov predstavujú stratu úcty voči domácomu prostrediu a jeho obyvateľom. Zároveň sa naznačuje, že úcta k vlastnému národu a domácomu spoločenstvu patrí medzi základné hodnoty kolektívnej identity.

Ideologický aspekt (2,2 %) zdôrazňuje ochranu ľudskej dôstojnosti a kritiku predsudkov či pover. Úcta nie je chápaná iba ako spoločenská zdvorilosť alebo rešpekt voči autorite, ale ako uznanie základnej hodnoty človeka a jeho rozumu. Naratívne texty týmto spôsobom prekračujú rámec tradičných ľudových predstáv a upozorňujú na potrebu spravodlivého a humánneho pohľadu na človeka: *To nie je pravda, že by strigy... ani to nie je pravda... to veriť bolo by rúhaním sa rozumu, ubližovaním matkám a znectením dôstojnosti ľudskej.* (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 9). Tu sa otvorene odmietajú predstavy a zdôrazňuje sa, že slepá viera v povery vedie k ponížovaniu nevinných ľudí. Dôležitým motívom je spojenie úcty s ľudskou dôstojnosťou a rozumom. Zdôrazňuje sa idea, že skutočne humánna spoločnosť musí byť založená na

rešpekte k ľudskej dôstojnosti a na odmietaní predsudkov, ktoré človeka zneuctujú alebo nespravodlivo odsudzujú.

Záver

V tradičnom obraze sveta zachytenom v ľudových naratívach 19. a začiatku 20. storočia je ÚCTA rekonštruovaná až z deviatich aspektov, čo možno vyhodnotiť ako dôkaz hodnotovej a kultúrnej komplexnosti tohto konceptu. Úcta nepredstavovala iba jednoduchý prejav zdvorilosti, ale fungovala ako univerzálny regulačný princíp medziľudských, spoločenských, náboženských i morálnych vzťahov. Rozmanitosť aspektov ukazuje, že úcta prenikala do všetkých základných oblastí života tradičnej spoločnosti. Dominantný sociálny aspekt ÚCTY poukazuje na význam hierarchie, zdvorilosti, pohostinnosti, rodinných vzťahov či rešpektu voči autoritám a starším ľuďom. Menej zastúpený, no nezanedbateľný náboženský aspekt dokazuje silné prepojenie úcty s kresťanským svetonázorom, modlitbou, požehnaním a pokorou voči Bohu. Ďalšie aspekty sú sekundárne. Psychologické hľadisko odhaľuje vnútorné emocionálne prežívanie úcty – pokoru, vďačnosť, poslušnosť alebo prosbu o odpustenie. Kultúrny rozmer ukazuje úctu ako súčasť tradície a kolektívnych zvykov, ktoré upevňovali identitu spoločenstva. ÚCTA je z etického hľadiska chápaná aj ako morálna hodnota, za ktorú človek získava odmenu alebo spoločenské uznanie. V obraze ÚCTY poukazujú vojenský a mocenský aspekt na rešpektovanie autority, disciplíny a ochranu cti panovníckeho rodu. Periférne

aspekty, teda národný a ideologický aspekt, zdôrazňujú dôležitosť úcty k vlastnému spoločenstvu a odmietanie pohrdania domácimi, ako aj spätosť úcty s ochranou ľudskej dôstojnosti a s kritikou predsudkov či povier. Takéto mnohovešté zastúpenie konceptu ÚCTA naznačuje, že v ľudovom prostredí išlo o jednu zo základných axiologických kategórií tradičnej kultúry. Úcta fungovala ako prostriedok udržiavania spoločenského poriadku, morálnej stability i duchovnej identity človeka.

ZEM

V slovenskej ľudovej próze je jazykový obraz ZEME hlboko zakorenený a zásadne ovplyvnený telesným kontaktom človeka s okolitým svetom. Databáza 157 textových fragmentov ukázala, že ZEM je vnímaná predovšetkým z fyzického aspektu (52 textových fragmentov), ktorý spolu s miestnom aspektom (36 textových fragmentov) tvorí viac ako polovicu skúmaného textového materiálu. V sémantickej štruktúre zeme nezanedbateľné je hľadisko sociálne (19 textových fragmentov), existenčné (14 textových fragmentov) a národné (9 textových fragmentov). Ďalšie aspekty majú vo vnímaní zeme periférne postavenie: po dva textové fragmenty boli zaznamenané v historickom a psychologickom aspekte, po jednom aspekte v estetickom, náboženskom a kultúrnom aspekte. Zem v naratívnych textoch nie je konceptualizovaná ako legislatívna či vojenská hodnota.

Fyzický aspekt (38,0 %) zachytáva ZEM ako hmotnú fyzickú plochu, s ktorou človek, predmety a udalosti vstupujú do bezprostredného kontaktu; zem predstavuje materiálny bod stretnutia tela a priestoru. Práve tento kontakt vytvára zmyslovú a telesnú dimenziu: pohyb získava smer, pád nadobúda cieľ, násilie má svoj dosah a fyzická existencia človeka sa

overuje dotykom so zemou. Zem sa cez fyzický aspekt prejavuje v troch sémantických znakoch: a) pád, dopad na zem, b) zem ako fyzický povrch, c) zem ako prírodná hmota (pôda).

a) Zem predstavuje miesto, kde sa uzatvára dynamický dejový proces: telo padá, predmet dopadá, bytosť je zrazená, vrhnutá alebo sa zosúva do priestoru fyzického kontaktu. Zem sa tak stáva cieľovou plochou pohybu a zároveň hmotným médiom, ktoré bezprostredne reaguje na fyzické dianie. Pád na zem často signalizuje vyčerpanie, porážku, náhle prerušenie pohybu, ale aj prechod do nového stavu alebo zmenu situácie.

Výrazne sa tento význam ukazuje vtedy, keď je človek vyčerpaný a stráca sily: „*Bože! len či ťa dakedi najďem,*“ – *vzdíchou si celí utrúpení, a slzi mu z očí vypadli. S tím sa hoďiu na zem.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 41). Pád tela tu vzniká ako bezprostredná reakcia na psychické a fyzické vyčerpávanie. Zem predstavuje posledný oporný bod, ku ktorému človek smeruje v okamihu bezmocnosti. Podobne je to aj v prípade fyzického zlyhania: *Premáhau sa on, prauda, premáhau, kím sa muohou: ale čo že, keď ho na ostatok tak zmorilo, že aňi nohou pohnut ňevládau, a oslabnutí sklesou na zem, už takmer bez seba.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 48). Zem tu vystupuje ako konečný bod telesného kolapsu. Pád človeka býva spôsobený aj stratou stability: *Šlo mu to ešte ak tak, kím vrch bou plitkejší: ale ak náhle prišjeu na strminu, noha sa mu i ruka višmikla, a on hibaj! dolu vrchom, že aňi ňeveďeu kďe je, čo je, hiba keď sa našjeu na zemi.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 46). Dôležitý nie je iba samotný pohyb, ale

jeho završenie – nájdenie sa „na zemi“. Zem tu predstavuje priestor, kde sa opätovne obnovuje orientácia človeka v realite. Kontakt so zemou nie je konečný; ide o prechodnú fázu medzi pádom a obnovením pohybu: *Pozbjerau sa po psoťe zo zeme, smutne sa obzreu na rozchujevajúci sa strom, i na citroni prívetive mu priklivujúce.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 46).

Zem ako miesto nárazu sa neviaže len na ľudské telo, ale aj na predmety: *Tá ide, začrje, a vidí! vo voďe krásnu postavu. – V tom domneňí, že je to jej stín, mrskne nádobu o zem, že sa na sto kusou rozletela – „či bi si bola hodná“ – povedá – „že bi som ja taká pekná, tebe starej Strige vodu nosila!“* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 50). Zem sa tu stáva plochou nárazu, ktorá fyzicky završuje deštrukciu predmetu.

Zem nie je iba povrchom, ale stáva sa aj konečným priestorom pohltienia človeka: *Obzrú sa a tu otvorí sa hrob desiaty, stavec klesne do neho a zem za ním zasype sa.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodená, s. 28). Pád na zem je ovplyvnený viacerými fyzikálnymi skutočnosťami, najmä váhou padajúceho predmetu: *Kod spalle dolu na zen, naraz sa na dve mile zeme prepalle.* (Polívka, 1924, [neskôr Janko Gondášik a zlatá pani], s. 48). Alebo naopak: *Tu čo robiti, miseu sa spustiť na zem. Ale si niš neublížiu, lebo bou ľahkej a malej.* (Polívka, O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú, 1924, s. 65). Podobne fyzicky funguje aj dopad predmetu do hmoty zeme: *On sa na to vajco oblepiť, jak prešla prez to zamčisko, puscila to vajco a to vajco upadlo do zemi na dzevec sjah hlboko.* (Czambel, 1906, § 215 [neskôr Napravený syn], s. 431).

Zem predstavuje konkrétne miesto dopadu a bezprostredného kontaktu. Nie je metaforou, ale hmotným cieľom pohybu. Týmto vytvára základný priestorový bod, v ktorom sa dynamický dej mení na fyzickú udalosť – pád, náraz alebo dosadnutie tela či predmetu.

b) Zem plní funkciu materiálneho povrchu, po ktorom sa pohybujú ľudia, na ktorý dopadajú predmety, na ktorý sa udiera alebo na ktorom zostávajú stopy udalostí. Takéto chápanie zeme je viazané na konkrétny priestor realizácie fyzických dejov. Zem tu nie je abstraktnou kulisou, ale aktívnym prvkom priestorovej organizácie deja.

Význam zeme ako fyzickej kontaktnej plochy sa objavuje už v gestách, ktorými ľuďia vyjadrujú silné emocionálne rozpoloženie alebo vôľový impulz: *Ako tak z izbi do izbi chodíla, na raz zastaňe, dupňe nohou na zem, pešťou na dlaň, okom zúfalo zaískrí, sadňe na ohrablo, tri d'jeuki schíť pod pazuchi, a pod! s ňímí do povetrja.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 32). Dupnutie nadobúda význam fyzického kontaktu tela so zemou; zem funguje ako pevná plocha schopná prenášať silu pohybu. Do zeme sa udiera: *„Fuj! fuj!! človečina smrdí – idem ju zesť!“ skríkou Ježibabin sin ešte vo dverách, a velikím olovením kijakom dupnuu na zem, že sa celí zámok zatrjasou, ako čo bi sto hromou doň bolo udrelo.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 42). Zem funguje ako plocha schopná prijímať a prenášať energiu úderu. Fyzický kontakt vyvoláva otrasy, zvuky a pohyb ďalších objektov: *V tom okamžení postavila stará Ježibaba velkú zlatú miskú na stuol, a jej sin dupnuu kijačiskom na*

zem, že misa za pou hod'ini na stole tancuvala. (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 46).

Ako kontaktná plocha funguje zem aj pri dopade predmetov: *Keď sa hod'iu, zazvoňila otcouska šabla na zemi, a na vrchu širokej lipi dvanásť hauranou, černich ako uhel zakr-kalo.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 38). Zvuk vzniká práve v dôsledku kontaktu predmetu s povrchom zeme. Podobne: *Zazvoňila srjeborná šabla na zemi, a jej srjeborní hlas sa široko rozljetou.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 43). Zem je akustickým a fyzickým médiom, prostredníctvom ktorého sa účinok nárazu prenáša ďalej.

Rovnako sa zem stáva miestom, na ktorom zostávajú viditeľné dôsledky predchádzajúcich udalostí: *Keď sa na druhí d'eň k večeru ch'ílilo, dochádzau srední král k mosti, a vid'jac zem krvou pokropenú vivolau: „isťe tu dakoho zabili! – kto sa to osmeliu v mojom králoustve takí zločin spáchať?!“* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 30). Podobne: *Na tretí večer, už zo samím západom slnca, lefeu najmladší král na koňi zo slncom na čele, lefeu tuho, lebo sa bou kďesi opozďiu: ale že sa mnu pred mostom krú na zemi začervenela, zastau, a obzerajúc ju vivolau: „zločínec bo bou ňeslíchaní, kto sa v mojom kralustve človeka zabiť opovážiu!“* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 31). Zem je tu fyzickou plochou uchovávajúcou materiálne stopy deja.

Pevnosť zeme ako opornej plochy sa ukazuje aj v pohybových situáciách: *„Hm! už som živjeho tvora dáuno ňevideu“ – prerjekou Králoučik sam k sebe, a skočiu zo zeme.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 38). A rovnako: *„Dobří znak!“ skríkou Králoučík a bistro skočiu zo zeme – „pujďem v tú*

stranu, v ktorú haurani leťeli.“ (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 38). Zem tu vystupuje ako stabilný základ pohybu.

Rovnako zem je miestom bezprostrednej manipulácie s predmetmi: *Potom krv zo steny zoškrabal, košelu si vyzliekol a do tej krv zo zeme pozbieral a von oblokom do tej uličky vyžmýkal.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna, alebo slncová panička, s. 192). Podobne: *A tam vidí, ako gazdiná bije, šklbe, trepe o zem kvočku.* (Dobšinský, 1883, Múdry Maťko a blázni, s. 4). Aj pri odkladaní predmetov zem funguje ako kontaktná plocha: *Ked' ona zloží si korunu na zem, vylezni razom a sprav sa na človeka, korunu uchyt' a pober sa v nohy!* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 29). Napokon sa zem stáva aktívnym bodom magického kontaktu predmetov: Šiel on rovno pod mostík, vyhrabal medenú uzdu a udel ňou o zem: hneď sa tam postavil medený tátoš aj s medenou zbrojou. Popelvár špatná tvár sa popriprával a vysadol. (Chrástek, 1870, Popelvár špatná tvár, s. 54). Zem nefunguje ako symbol, ale ako fyzická kontaktná plocha. Je miestom pohybu, úderu, odrazu, uloženia i materiálnych stôp deja.

c) Zem nefunguje iba ako neutrálna plocha pohybu alebo miesto kontaktu, ale ako materiálna substancia – pôda, masa, vrstva hliny či živý prírodný základ, s ktorým postavy priamo manipulujú alebo do ktorého zasahujú. Táto rovina je významná, pretože rozprávanie prirodzene pracuje s telesnosťou sveta a fyzickou skúsenosťou človeka. Zem sa tak stáva hmotnou realitou, do ktorej možno prenikať, ktorú možno rozhrabávať, kopať, zasýpať, z ktorej niečo rastie alebo v ktorej niečo spočíva. Naratívny priestor sa v takýchto prípadoch organizuje prostredníctvom fyzických vlastností prostredia.

Zem sa objavuje ako prirodzený biologický základ života a rastu. Už obraz stromu a jeho vzťahu k priestoru naznačuje hmotný charakter zeme ako miesta ukotvenia vegetácie: *V tom z razu prídu k jednej jabloňi. Jablká na nej viseli, dobre sa schílenje a takmer k zemi sťjahnute konáre ňelámali, krásne voňali, uťešeňe sa červenalí – až sa tak ponúkali.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 32 – 33). Fyzickým bodom tiaže je zem, ku ktorej sa vetvy skláňajú. Podobný princíp funguje aj v metaforickom prirovnaní k dozrievaniu rastliny: *I zavolá ho raz pred seba, a vážnim hlasom takto k ňemu prereče: „sin muoj, radosť moja! viďíš, že sa mi hlava zabelala, ako visoká jedla, keď ju bjeli srjen pokrije, a ako zreli klas ku zemi sa chlíi.“* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 37). Klas sa skláňa ku zemi preto, že vyrástol z pôdy a opäť sa k nej fyzicky približuje.

Zem sa javí ako hmotná vrstva, na ktorej alebo v ktorej sa predmety nachádzajú: *Príde tu Ježibaba s kostola. Chiže ňepozametanje, na dvanástej dvere rozvorenje a v nej plno zlata po zemi narozljevanjeho.* (Francisci-Rimavský, 1845, Pamodaj štestja, lavička, s. 119). Zem je tu chápaná ako materiálne miesto rozptýlenia predmetov. Kontakt človeka so zemou je zachytený aj prostredníctvom jednotlivých častí ľudského tela, ktoré sa zeme dotýkajú: *Pár šedivých vlások ťahalo sa jej až dolu po zemi, ako biela, za klbkom vytiahnutá nitka.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 34).

Výrazne sa fyzická podstata zeme ukazuje, keď sa s ňou manipuluje ako s hmotou (pôdou) pri odhrňaní, zakopávaní, navracaní späť a pod: *Na to hned šiel pochovávať starú*

kráľovnú, ako si žiadala, pod kráľovským oblokom, a keď ostatný kus zeme dohrabal, – zatrepocú nad ním holúbky a z celého mesta ozvú sa ľudské hlasy: „Nech žije Matej kráľ a Uliana kráľovná! Panujte, panujte nad nami!“ (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 35). Alebo zem (pôdu) možno zatláčať či zadupávať: „Ej veru zle, otčičku; lúka je ešte horšie potlačená, lež predtým, a predsa som nič nevidel ani nepočul.“ (Chrástek, 1870, Popelvár špatná tvár, s. 51–55). Inokedy však ostáva zem nedotknutá človekom ako prirodzený terén: *Vyndiže na dajeden strom,“ povie kráľ, „či sa ti dakde neukáže svetlo? Bo na holej zemi nanaspíme.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Vlkolák, s. 206).

Zem je miesto ukrývania pre človeka vzácných predmetov, ktoré majú čarovnú moc, a preto je potrebné ich vybrať zo zeme alebo spod zeme: *A Špatná tvár len sa vykradol za nimi z domu, vyhrabal pod mostíkom sriebornú uzdu, udrel ňou o zem: hneď mu tam bol srieborný tátoš aj srieborné odenie.* (Chrástek, 1870, Popelvár špatná tvár, s. 52). Táto predstava o zemi sa objavuje aj na viacerých miestach: *Popelvár mal času z kúta sa zošmiknúť, pod most bežať, zlatým kantárom o zem uderiť. (...) Tá mu ešte tú radu dala, aby šiel k milej na koči aj s tými vecmi; koč aj všetko že mu hneď tam bude, keď sa napred v čistej vode vykúpe a tými uzdami razom udre o zem. (...) Vykúpal sa pekne, krásne v čistej vode pod mostíkom, ako mu myška kázala; vyhrabal uzdy, udrel o zem, a tri tátoše stáli tam zapriahnuté v zlatom koči. (...) Nuž mu len povedali, aby tie uzdy z nich postrhal a, keď mu ktorý z nich potrebný bude, aby len toho uzdou udrel o zem, hneď pri ňom bude; ale uzdy aby mu byly tak dobre ako zakopané, aby nik nedostal sa k nim.* (Chrástek, 1870, Popelvár špatná tvár, s.

51–55). Alebo: *Tode (vtody, vtedy) vom (on) rezo (rezko, rýchlo) zodvêhou kantár zo zemê, hodiú ho stregê na hlavu.* (Chrástek, 1870, Kováčka strega, s. 77).

Najvýraznejšie sa však zem ako hmota prejavuje vo svojej hĺbke: *On sa na to vajco oblepiť, jak prešla prez to zamčisko, puscila to vajco a to vajco upadlo do zemi na dzevec sjah hl-boko.* (Czambel, 1906, § 215 [neskôr Napravený syn], s. 431). Z hĺbky zeme sa vyberajú predmety a časti živých organizmov: *Ale stará bosorka videla tú zlatú hrúškú, ľakla sa a svoje dieuki povedala: „Ač tú hrúškú ňevikopu zo zeme, už je po našom živote. To je, d'ieuka mojäj, ta švandra, čo son ji do studňe vrhla.“* (Polívka, 1927, [neskôr Zlatá dievka z vajca], s. 218). Zem je tiež fyzická substancia schopná niest zásah: *„Počkaj,“ myslí si, „veď ja teba zriadim.“ Nepošibal zvery svoje, ale zem.“* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 10). Zem nie je abstraktným priestorom, ale konkrétnou fyzickou realitou, bez ktorej by telesná skúsenosť človeka nebola možná.

Miestny aspekt (26,3 %) zvyrazňuje geografické a priestorové znaky konceptu ZEM, ktoré sú spojené s pohybom človeka naprieč krajinami, blúdením, vysielaním poslov, podzemným priestorom či osobitnou lokalitou s vlastnou topografiou (jaskyne, izby, priechody). Stretávame sa s tromi základnými rysmi, ktoré sú výrazne ovplyvnené rozprávkovým naratívom: a) topografia (krajina ako neurčité územie), b) pohyb medzi krajinami (cesta, vyslanectvo, blúdenie), c) podzemný priestor (jaskyne, priechody podzemné izby).

a) Zem je priestorová kategória organizujúca orientáciu ľudí a ich pohyb vo svete. Ukazuje sa ako fiktívna „krajina“ v zmysle neurčitého, často vzdialeného a imaginárneho územia. Takáto krajina nemá presne určené hranice ani realistické geografické súradnice; jej úlohou je vytvárať priestorový rámec deja, navodzovať dialku, tajomnosť a pocit inakosti. Hoci sú citované príklady prevzaté z rozprávkového prostredia, obdobný princíp funguje vo všetkých naratívnych textoch – príbeh potrebuje priestor, ktorý nie je len kulisou, ale významovým organizátorom udalostí.

Základným typom takejto topografie je neurčitá krajina vytvorená pomocou všeobecnej priestorovej formulácie: *Bola raz jedna krajina, smutná ako hrob, temná ako noc, lebo v nej slnce božje nikdy nežasvjeťilo.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 27). Krajina tu nefunguje ako konkrétna zemepisná jednotka, ale ako celkový svet postihnutý určitou situáciou: *Tma, ešte horšja od nočnej, sa na celú krajinu pri-valila, a od toho času ju nič nebolo vjacej v stave rozplašiť.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 27). Takto chápaná zem nie je povrchom ani pôdou; stáva sa priestorom kolektívnej existencie, na ktorú dopadá určitý stav alebo udalosť: „Dobří človek skade sťe?“ – *spíta sa pocesnneho, a ten odpovje „Z d'elakej krajini.“* – *Z d'elakej krajini? – a kde že id'eťe?*“ (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 34).

Číselné označenia krajín signalizujú vzdialenosť: *Bou raz jeden veľmi mocný kráľ, torý panuvau nad sedemdesiatimi krajinami a mau jednu krásnu céru, torá mala mnoho záleťníkou.* (Polívka, 1924, [neskôr O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú], s. 63). Priestorová vzdialenosť sa ďalej rozvíja

formuláciou: *Za zelenými horami, za cudzími krajmi mal jeden pan cisar dvanac djevek. To boli same prince. Cisar mal malu krajinku a te prince kceli gavaljerski chodit.* (Polívka, 1924, [neskôr Tanec s čertmi], s. 410). Vzdialená krajina je odlišná a otvára priestor pre ďalšie udalosti: *Keď za hraňicu prekročiu rozľetli sa bleski s koňouho čela, a osvetlili na široko d'elako krajinu už od tolko rokou nepřezračnou tmou ohrnutú, osvetlili ludstvo utrápenuo, a v hustej tme len tak sem tam sa potulujúce.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 36). Priestor krajiny je teda súčasne priestorom pôsobenia človeka. Krajina reaguje na jeho činnosť a premieňa sa.

V inom prípade sa územie stáva sférou vlády a kontroly: *„ach obluda ver ži si miluo, kebi muj muž doma bou, veru bi si sa aj jemu zapáčilo: ale ten nepříd'e hiba na večer, išjeu tretú čjastku svojej krajini prehljad'ať.“* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 29). Krajina tu predstavuje rozsah moci, priestor patriaci konkrétnej autorite. Podobnú funkciu majú aj hyperbolicke rozprávkové lokalizácie: *Bolo to v deväťdesiatej krajine, pri skleňanom mori a pri drevänej skale, žil tam jeden bohatý pán.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodzená, s. 19). Podobne: *V sedemdesiatej siedmej krajine ešte za starého Vida žil jeden kráľ a mal utešenú a na vydaj súcu dcéru, jedinkú.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 56). Alebo: *Ďe bolo, tū bolo, v sedemdesätej siedmej krajiňe v Anglickjej zemi virostlo drevo oceľovô, vrch dosahovau hen g ňebi.* (Polívka, 1924, [neskôr Janko Gondášik a zlatá pani], s. 46).

Nakoniec sa krajina stáva priestorom otvoreným vonkajšiemu svetu: *Kde sa vzali, tam sa vzali, naraz bolo v krajine*

plno cudzincov. (Šujanský, 1893, *Čert sluha, a čert pán*, s. 5). Krajina predstavuje model priestoru, ktorý organizuje dej, vytvára predstavu diaľky a inakosti, určuje hranice moci a poskytuje rámec, v ktorom sa príbeh môže rozvíjať. V tomto význame sa zem topograficky mení.

b) Zem nie je iba statické označenie priestoru, ale často funguje ako dynamická priestorová kategória spätá s pohybom, cestou, vyslanectvom, hľadaním a prekonávaním vzdialeností, čím sa vytvára geografický rámec pre prechod medzi známym a neznámym svetom. Človek sa pohybuje medzi krajinami, ktoré predstavujú body na jeho ceste.

Vyslanectvo je pohyb, ktorý nevzniká náhodne, ale je vyvolaný potrebou nájsť osobu, predmet alebo riešenie krízovej situácie: *Poslovia sa hneď na druhý den rozišli a blúdili hore-dolu krajinami až naposledy všetci o rok nazpet sa vrátili s tou novinou, že takej panne nikde ani chýru ani slýchu nepočuli.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna, alebo slncová panička, s. 188). Blúdenie krajinami tu nepredstavuje iba fyzický presun, ale stáva sa obrazom neistoty a postupného vyčerpávania možností. Pohyb poslov je priamo spätý s osudom spoločenstva, pretože krajina je spoločný priestor zdieľaného dobra alebo nešťastia: „Vidím, že sa už na ničom uznieť nemôžete, a vidím aj to, že až teraz nášmu kráľovi dobrú radu nedáme, tak nielen on do zármutku upadne, ale naša celá krajina do nešťastia príde.“ (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna, alebo slncová panička, s. 188).

Hľadanie a vyslanectvo sa opakovane objavujú ako organizovaný pohyb po území: *Rozposlal tedy, koľko do roka dní,*

tol'ko poslov, vojakov, špehúnov na všetky strany, a keď títo po celej krajine na darmo chodili až do roka, tehdy kráľ rozhlásil po celej krajine veľkú odmenu. (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 56). Na túto situáciu nadväzuje: *Aj kráľ rozhlásil po celej krajine, – povedal Ondrej Ružene, – že dá veľkú odmenu tomu, kto najde tú studňu, vyslobodí vnučku kráľovú a jej otca.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 58). Ani samotné hľadanie však nemusí priniesť úspech: *Chodia, chodia dlho všetci po hustých horách; poľujú zakliatych podzemných väzňov, i krásnu vodopanu Ruženu; ale nadarmo.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 60).

Krajina sa súčasne stáva priestorom sociálneho porovnávania a hodnotenia jednotlivca, ktorý sa v rámci vlastného územia definuje vo vzťahu k ostatným: *Ale trebars bol len popelvár, predsa to bol na zrost taký driečny šuhajček, že keby ho bol do panských šiat poobliekal, neviem, či by bolo bývalo aj v celej krajine poriadnejšieho a krajšieho chlapčeka.* (Dobšinský, 1880, Cesta k Slncu, s. 3). Nemusí vždy ísť iba o sociálne porovnávanie, ale aj hodnotenie ďalších kvalít jednotlivca: *Najkrajšie dievča v celej krajine malo byť mladou nevestou, a čo len aký pán, bol povolaný na hostinu.* (Chrástek, 1870, Nebeská sláva, s. 78). V nadväznosti na tento význam sa krajina môže stať aj miestom spoločenskej reputácie: *Bol on už teda tým kňazom – slávnym a rozhláseným po celej krajine i pre svoju múdrosť i pre svoju pobožnosť.* (Dobšinský, 1880–1883, Či jesto pravda na svete, s. 38).

Pohyb medzi krajinami zároveň znamená prechod z domáceho priestoru do priestoru cudzieho. Cesta je

charakterizovaná námahou, neznámym terénom a postupným prekonávaním hraníc: *Ide, ide pustými horami, rúdnymi cestami, až po mnohom chodení príde do cudzej krajiny, kde jeden veľmi mocný, ale slepý kráľ panoval.* (Dobšinský, 1880, Cesta k Slnu, s. 5). Príchod do cudzej krajiny je často sprevádzaný deklaráciou pôvodu a cieľa cesty: *Keď ta doputoval, hneď dal vyhlásiť sa, že on prišiel tak a tak z ďalekej krajiny, aby to mesto oslobodil od tej zkazy, aby mu len dali tisíc chlapov na pomoc.* (Dobšinský, 1880, *Či jesto pravda na svete*, s. 36).

Napokon cesta medzi krajinami predstavuje aj prechod medzi odlišnými svetmi a historickými situáciami: *Kráľovič prešiel cez most bez galiby. Za mostom blúdil zlými barinami, dlhými poľami, až napokon prišiel do krajiny, kde práve vtedy veľiká vojna bola odstala.* (Dobšinský, 1883, *Svetská krása*, s. 21). Krajina organizuje pohyb človeka, určuje smer jeho cesty, vytvára hranice medzi známym a neznámym a stáva sa priestorom hľadania, skúšok i premeny. Všeobecne v naratívnych textoch tak zem nadobúda význam dynamického dejového priestoru, bez ktorého by samotný príbeh stratil svoju cestu i smerovanie.

c) Významnou súčasťou miestneho príznaku zeme je podzemný priestor, ktorý predstavuje osobitný typ lokality s vlastnou topografiou, pravidlami a funkciou v dejovej štruktúre. Zem nevystupuje ako povrch ani ako krajina v tradičnom zmysle, ale ako vertikálne organizovaný priestor ukrytý pod povrchom sveta. V naratívnych textoch predstavuje podzemie hraničnú sféru medzi známym a neznámym, miestom prechodu, skúšky, väznenia či transformácie osôb.

Podzemný priestor býva často sprístupnený prostredníctvom náhleho objavu skrytého priechodu. Človek nevstupuje do podzemia plánovane, ale akoby prekračoval hranicu medzi dvoma odlišnými svetmi: *Keď Zlatovláška trochu spamätala sa v tej studni, našla sa tam na piesočine. A div, popod zem ukázal sa jej akýsi priechod. Šla za tým priechodom, až vyšla pekne na jednu utešenú lúku.* (Dobšinský, 1880, Zlatovláška, s. 13). Priechod vedený popod zem nepredstavuje iba fyzickú cestu, ale umožňuje prechod z bežného sveta do skrytej reality: *Princ podzemné dvierka tu vpravené odšrofuje, rozotvorí. Dvierka viedly popod rybník, pod zem dolu schodami do podzemnej tmavej jaskyne.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 59). Podzemie pritom nevystupuje ako neusporiadaná dutina, ale ako priestor s vlastnou architektúrou a organizáciou. Jeho vnútorná štruktúra môže pripomínať alternatívny svet s miestnosťami, komunikáciami a usporiadaným vnútorným poriadkom: *Tu v tmavej jaskyni tejto na chodbe rozžal princ svetlo, lampáš, a bolo vídať dvanaásť podzemných izbičôk, svetlíc, rad radom, a do každej izby osobitné dvere viedly.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 59).

Podzemné priestory nie sú prázdne – obývajú ich bytosti či ľudia izolovaní od povrchového sveta: *V druhej opodial býval jej otec, v tretej, v štvrtej atď. izbe bývali ostatní pod vodou podzemní väzňovia, buďto za pomstu, alebo k hriešnej zábave princovi tuna násilno zajatí, no zakliati v zázračnej tejto studni.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 59). Podzemie sa zároveň často objavuje ako uzavretý a tajný priestor, ukrytý pred pohľadom vonkajšieho sveta:

Odšmikne potom vpravené dvere, na dne ukryté, a tu otvorí sa dokorán tmavá, podzemná jaskyňa. (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 58). Vo vnútri tohto priestoru je samostatná spoločnosť: Objímania nebolo konca, kraja. V ostatných desiatich izbách bolo desať najkrajších z celej krajiny dievčat, tuná zatvorených, zakliatych. (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 60). Podzemný priestor je tiež priestorom neslobody, kým návrat na povrch je oslobodením: Vypiedli všetkých týchto podzemných väzňov von na slobodné. (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 60).

Súčasne sa ukazuje, že podzemný svet existuje paralelne s povrchovým svetom a oba priestory sa navzájom ovplyvňujú: *V neďalekom meste tuná stroja sa veľiké plesy a zábavy. Kniežatá, baróni, grófi a bohatieri veľikí zo všech strán sveta prichádzajú semka a o závod hrajú sa, no veľiké summy kladú, stavajú na stôl princa tohoto zámku, hľadajú nás tu podzemných väzňov, v tejto zázračnej studni zakliatych. (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 59).*

Naratívny význam podzemia spočíva aj v jeho izolovanosti a zdanlivej bezvýchodiskovosti: *Tu ho zamknul a povedal: „Tu sed' a prebývaj, pokým ťa nejaký Maco z popod zeme nevyškrábe. (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 58). Podobne podzemie predstavuje priestor, z ktorého únik nemusí byť možný: „Ej, ňejdi, prosín ťa. Dos si zaslúžeš, kín si zo zeme hor viňšieu, ve' tū aňi táčik nevilieť.“ (Polívka, 1924, [neskôr Janko Gondášik a zlatá pani], s. 46). Podzemný priestor funguje ako uzavretý svet s vlastnými cestami, miestnosťami, obyvateľmi a pravidlami. V naratívnych*

textoch podzemie plní funkciu prechodovej sféry medzi svetmi, priestoru skúšok, izolácie i následného návratu.

Zem tak nadobúda vertikálny rozmer, v ktorom sa význam priestoru neorganizuje iba horizontálne medzi krajinami, ale aj smerom pod povrch viditeľného sveta.

Sociálny aspekt (13,9%) poukazuje na zem ako vlastníctvo pôdy, dedičstvo pozemkov, ale aj miesto, kde vládne spoločenský poriadok, ktorý môže byť narušený. Podľa toho sa ukazujú dva základné sémantické príznaky zeme: a) priestor vlády a sociálneho poriadku, b) zem (pôda) ako majetok a dedičstvo.

a) Zem je spoločensky organizované územie, v ktorom sa realizujú vzťahy moci, vlády, podriadenosti a kolektívneho života.

Zem alebo krajina tu vystupuje ako priestor sociálneho poriadku, správy a politickej organizácie. Nejde teda o krajinu ako prírodný útvar, ale o priestor definovaný sociálnymi štruktúrami, inštitúciami a hierarchiou. Krajina sa predstavuje ako územie podliehajúce konkrétnej vláde: *Traja vlasní bratja nad touto krajinou panovali, majúc za ženi tri vlasnje sestri, ktorích mať bola Striga.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 28). Zem tu nevystupuje ako územie samo osebe, ale ako objekt vlády. Priestor získava význam až prostredníctvom správy a vzťahu medzi vládncami osobami a poddanými. Ak je poriadok narušený, dôsledky zasahujú

celú komunitu: *Kral hiba teraz pri svetle videu čo, a ako sa mu v krajiňe d'jalo; zhroziu sa nad tou bjedou, ktorá mu poddanič sužovala, a nad tím ňeporjadkom, do ktorého celá krajina bola upadla.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 36). Krajina tak predstavuje organizovaný sociálny celok, ktorého stav závisí od fungovania moci.

V naratívnych textoch sa zároveň územie často stáva predmetom dedenia alebo odmeny za zásluhy: *Za to rozkázal kráľ mesto čiernym súknom obtiahnuť, – ale aj to dal ohlásiť, že kdoby sa taký našol, ktorýby toho draka zabil, že mu tú svoju dcéru s pol kráľovstvom dá za ženu a po kráľovej smrti že dostane celú krajinu.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 4). Krajina tu predstavuje mocenský a právny celok, ktorý možno odovzdať novému vládcovi: *O malý čas doviedli dobrí synovia aj svoju matku. Starší brat ostál tu kráľom a mladší sa odobral s tými šiestimi do jich krajiny, kde mu z vďačnosti prepustili kráľovskú korunu a pomerení žili medzi sebou pokojne a šťastne.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Zakliata hora, s. 12). Vzťah medzi krajinou a mocou sa ďalej potvrdzuje v akte kolektívneho uznania vládcu: *Na to hneď šiel pochovávať starú kráľovnú, ako si žiadala, pod kráľovským oblokom, a keď ostatný kus zeme dohrabal, – zatrepocú nad ním holúbky a z celého mesta ozvú sa ľudské hlasy: „Nech žije Matej kráľ a Uliana kráľovná! Panujte, panujte nad nami!“* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 35). Rovnako dôležitá je aj vôľa spoločenstva: *Keď už len kúštik bol, prišlo vojsko, aby počúvalo jeho rozkazy. A keď celá svieca zhorela, prišiel národ všetek – vyvolili si ho za kráľa.* (Dobšinský, 1880, Zakliaty zámok, s. 76).

Sociálny význam zeme sa však prejavuje aj negatívne – ako priestor nadvlády a sociálnej nerovnosti: *Prišielci, cudzozemci stali sa pánmi v zemi, a ľud na svojej dedine upadol do poddanstva, robotoval nesebe, cudziemu.* (Šujanský, 1893, *Čert sluha, a čert pán*, s. 5). S tým súvisí aj vlastníctvo pôdy ako zdroj sociálnej moci: *Hej, tak, budem si ľahko žiť a nič nerobiť, ako pán, robiť bude za mňa sedliak, bude odbývať panštinu, a naposledy ešte i o tú jeho zem dedičnú ho priveďem.* (Šujanský, 1893, *Čert sluha, a čert pán*, s. 5). Spoločenská hierarchia sa napokon prejavuje aj prostredníctvom stavovskej štruktúry: *Pri krste boli i páni a zemáni. Títo krsniatku do čižmy nametali plný vankúšik zlatom, striebrom.* (Dobšinský, 1883, *Svetská krása*, s. 19).

Zem predstavuje sociálne organizovaný svet, v ktorom sa ustanovuje moc, formujú spoločenské vzťahy a vytvára poriadok určujúci fungovanie celej komunity.

b) Zem sa prejavuje ako hodnota určujúca spoločenské postavenie, rodinné väzby, kontinuitu rodu a ekonomickú istotu jednotlivca. Zem je chápaná ako vlastníctvo, predmet dedenia, zdroj obživy i príčina konfliktov. Práve prostredníctvom vzťahu k pôde sa ukazuje, akým spôsobom sa formujú medziľudské vzťahy a sociálny poriadok.

Sémantický príznak straty majetku sa objavuje ako postupný rozklad rodinného zázemia a sociálnej stability: *Najskorej sa musel popredať statoček, zatým zemičky a lúčky a na pokon domček.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, *Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná*, s. 31). Zem tu predstavuje základ majetku a jej strata znamená pád celej existenčnej

štruktúry. Podobne sa pôda a dedičstvo stávajú predmetom nespravodlivosti a rodinného konfliktu. *Idú ďalej ticho, akoby to už ani tí neboli. Starší len tak poťuťme usmieval sa za chrbtom mladšieho, že ho tak nič po nič pripravil o otčizeň (otcovizeň, otcovské dedičstvo).* (Dobšinský, 1880, *Či jesto pravda na svete*, s. 33). Dedičstvo tu nepredstavuje iba materiálny majetok, ale symbol oprávneného miesta človeka v rodine a spoločnosti. Jeho strata znamená stratu identity i sociálneho postavenia. Následné potvrdenie nespravodlivého činu nadobúda ešte výraznejší rozmer: *A pomáhal som mu dovtedy, kým len mladšieho neolúpil o otčizeň a nevyklal mu oči.* (Dobšinský, 1880, *Či jesto pravda na svete*, s. 35). Dedičná zem nadobúda význam morálnej kategórie: „*A či ty vieš, keď hádal si sa o tú pravdu; keď olúpil si brata o otčizeň, aj oči vyklal si mu a zaviedol si ho pod viselnice.*“ (Dobšinský, 1880, *Či jesto pravda na svete*, s. 39). Narušenie dedičského práva sa nespája len s materiálnou škodou, ale zároveň s porušením etického poriadku.

Delenie pozemku ako rodového dedičstva predstavuje rozklad sociálnych a rodinných väzieb: *S trhaním dedovského pozemku trhaly sa, spolu i sväzky rodinské, uchodilo šťastie z domu.*“ (Šujanský, 1893, *Čert sluha, a čert pán*, s. 5). Pozemok je nositeľom rodinnej kontinuity a jeho „trhanie“ spôsobuje rodinné i spoločenské nešťastie. Zem môže fungovať aj ako znak príslušnosti ku komunite a každodennému priestoru života: *Pod' on k čížmárovi na pokrajinku dediny, akoby len k svojmu susedovi;* (Dobšinský, 1883, *O vlku, čo si dal šíť boty*, s. 12). Zem tu je priestorom lokálnej sociálnej organizácie a susedských vzťahov.

Podobnú funkciu má i širšie chápanie zeme ako ľudského sveta: *Posol šiel vykonať podľa rozkazu a, že práve večer dostúpil na zem a príbytok tých dvanásť sirôtok bol mu po ceste, zažiadalo sa mu veľmi poznať tú rodinu, o ktorú Pán Boh tak milostivo pečuje.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 65). Zem sa tu mení na priestor sociálneho spolunažívania. Chodiť po zemi má právo iba ten, kto si zaslúži žiť v ľudskom spoločenstve: *Všetci psi tých gavalierov bez všetkého huckania samy sa oddaly do princa toho zámku; roztrhaly ho na franforce a odmrštily do vody tohoto zlostníka, túto potvoru, ktorá nebola hodná viac po zemi chodiť, – toto nešťastie nejedného krásneho dievčata.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 62).

Nadobudnutie vlastného majetku predstavuje obraz úspešného návratu a nového sociálneho zakotvenia: *Veselo si vykračoval najmladší brat z dobrého zárobku nazpäť a keď raz bol na svojom, za hotový groš vystavil si nový novučícký dom aj s komorou; len akoby to bolo za deň a za noc zo zeme vyrastlo.* (Chrástek, 1870, Pravda, s. 73). Zem a pôda sú základom dedičstva, identity, sociálneho statusu i morálneho poriadku. To, kto vlastní zem, kto ju stratí alebo komu patrí právo po nej kráčať, vypovedá o usporiadaní medziľudských vzťahov a spoločnosti ako celku.

Existenčný aspekt (10,2%) zachytáva zem ako ontologickú kategóriu, základný priestor ľudskej existencie, hranicu medzi životom a smrťou, miesto príchodu na svet či utrpenia,

dozrievania i osudového naplnenia. Zem tu funguje ako priestor, v ktorom sa uskutočňuje samotné bytie človeka a v ktorom sa rozhoduje o jeho osude.

Zem nepredstavuje obyčajný kontakt s povrchom, ale osudovú hranicu medzi životom a smrťou: *I objíme dobrá matka opustenú sirotu; zem strasie sa a zasype matku i dcéru! – Hanka leží pri vlastnej materi!* (Dobšinský, 1880, O sirote, s. 92). Zem tu prijíma človeka späť a uzatvára jeho životný príbeh. Inokedy naopak uvedomenie si tejto hranice vedie k ochrane dieťaťa: *Nádeja zo dňa na deň rástla, a keď sa djeťa o krátky čas už narodiť malo, snívalo sa pánovi, že bude chlapec, ale že ho tak musia varovať, aby sa do dvanásteho roku zeme aňi nedotkou, lebo že hneď skape.* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 109). Tomu zodpovedá aj následné úsilie zabrániť kontaktu dieťaťa s pozemským svetom: *Pán hneď a hneď dau zaopatriť deveť pestúnok, ktorje ho rad radom mali varovať, a prísne ím prihroziu, aby sa mu zeme aňi dotknúť nedopustili.* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 109). Hoci je narodený človek do tohto sveta, predsa ešte nestojí pevne na zemi: *Pestúňki pánou rozkaz statočne zachovali, tak že chlapcovi už len dakolko dní do dvanástich rokou chibelo, a ešte sa zeme aňi nedotkou.* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 109). Osudová chvíľa v živote prichádza vtedy, keď sa človek postaví na svoje nohy, dostane sa do kontaktu so zemou a stáva sa súčasťou nezvratného poriadku existencie sveta: *Pestúňka, čo chlapca práve na rukách zabávala, hcela zvedjeť čo sa stalo – všetečnica sa zabudne! položí chlapca na zem a díva sa von oblokom ako tela na novje vráta.* (Francisci-Rimavský, 1845, Strafení chlapec, s. 109–110).

Zem ako priestor bytia sa však môže stať aj miestom všeobecnej existenciálnej tiesne: *Tma, ešte horšja od nočnej, sa na celú krajinu privälila, a od toho času ju nič nebolo vjacej v stave rozplasiť.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slnčovi kuoň, s. 27). Temnota tu nezasahuje iba priestor, ale samotnú možnosť plnohodnotného života. Existenciálny význam má aj metaforické spojenie zeme s hanbou či utrpením: *Mladý kráľ radšej by sa bol vari pod zemou videl, ako čo takéto žaloby na svojho bračeka-meslačika počúvať musel.* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 32). „Pod zemou“ znamená túžbu uniknúť zo sveta, byť mimo ľudskej existencie. Rovnako silno pôsobí obraz ľudského starnutia: *I povie mu slnce: „Hia, braček môj zlatý, spýtajže sa ty tvojho pána, jako je to, že on od narodenia vše len rástol na tele a na moci, a teraz na starosť prečo že i on schyluje sa k zemi a slabne?“* (Dobšinský, 1880, Cesta k slncu, s. 8). Schylovanie sa k zemi tu symbolizuje prirodzený návrat človeka k pôvodu. Zem je horizont bytia, kde začínajú i uzatvárajú sa životné cykly: *Už nemusel byť ďaleko od kraj sveta, lebo slnce blízko pred ním k zemi sadalo. Poponáhľal sa, koľko mu len para postačovala.* (Dobšinský, 1880, Cesta k slncu, s. 7).

Zem je zároveň miestom pokuty za neposlušnosť, ľudského údela a práce: *„Ty ale za pokutu svojej neposlušnosti odstúp odo mňa; tam tebe bydllo na zemi, ani sa mi viacej neukáž pred mojou tvárou!“* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 66). A ďalej: *V tom okamžení zhmel posol dolu na zem, kde potom miesto nebeskej slávy zemskú biedu trel a paril sa ako druhí ľudia.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 66). Zem tu predstavuje priestor každodennej ľudskej existencie. Na zem človek prichádza

ako pútnik či posol: *Posol šiel vykonať podľa rozkazu a, že práve večer dostúpil na zem...* (Chráspek, 1870, Sirôtky, s. 65). A zo zeme odchádza po namáhavej ceste: „*Ej, ňejdi, prosín ťa. Dos si zaslúžeu, kín si zo zeme hor viňšieu, ve' tü aňi táčik ne- viľetí.*“ (Polívka, 1924, [neskôr Janko Gondášik a zlatá pani], s. 47). Existenciálny aspekt ukazuje zem ako základný priestor ľudského bytia – miesto života, utrpenia, práce, osudu i smrti.

Národný aspekt (6,6 %) ukazuje zem ako priamy symbol národnej existencie, ktorá je ohrozená odrodilcami a cudzincami. Má tieto sémantické príznaky: a) vlasť ohrozená cudzotou, b) strata národnej identity (odnárodnenie).

a) Zem je priestor kolektívnej identity, ktorá môže byť narušená prítomnosťou vonkajšieho, cudzieho prvku. Zem či krajina prestáva byť neutrálnym miestom deja a nadobúda hodnotový rozmer: stáva sa domovom, spoločenským poriadkom i priestorom vlastného spoločenstva, ktoré je vystavené ohrozeniu zvonka, t. j. nenápadnému prenikaniu cudzích síl do známeho prostredia: *Kde sa vzali, tam sa vzali, naraz bolo v krajine plno cudzincov.* (Šujanský, 1893, *Čert sluha, a čert pán*, s. 5). Náhle zaplnenie krajiny cudzincami nepredstavuje iba zmenu obyvateľstva, ale narušenie prirodzeného poriadku a stability domáceho sveta. Prítomnosť cudzieho elementu následne prerastá do sociálnej a mocenskej roviny. Už nejde len o pohyb osôb v priestore, ale o premenu vlastníckych a spoločenských vzťahov: *Prišielci, cudzozemci stali*

sa pánmi v zemi, a ľud na svojej dedine upadol do poddanstva, robotoval nesebe, cudziemu. (Šujanský, 1893, *Čert sluha, a čert pán*, s. 5). Zem je tu chápaná ako priestor sociálnej príslušnosti – strata kontroly nad krajinou znamená zároveň stratu slobody a podriadenie sa cudzej moci. Cudzosť tak získava podobu nadvlády, ktorá premieňa domácich obyvateľov na poddaných vo vlastnom priestore. Takéto ohrozenie vrcholí v individuálnej rovine, kde sa zásah cudzieho prvku dotýka samotného vlastníctva pôdy ako základu identity a dedičstva: *Hej, tak, budem si ľahko žiť a nič nerobiť, jako pán, robiť bude za mňa sedliak, bude odbývať panštinu, a naposledy ešte i o tú jeho zem dedičnú ho privediem.* (Šujanský, 1893, *Čert sluha, a čert pán*, s. 5). Dedičná zem tu nepredstavuje iba majetok, ale kontinuitu rodu a právo človeka patriť do vlastného priestoru. Strata zdedenej zeme znamená existenčné aj národné vykorenenie. Ohrozenie vlasti sa neodohráva len na úrovni hraníc, ale zasahuje sociálne vzťahy, mocenské usporiadanie i samotný pocit domova. Koncept ZEM sa tak mení na obraz zápasu medzi vlastným a cudzím, medzi bezpečím domova a stratou priestoru, ku ktorému človek patrí.

b) Zem je aj priestor kultúrnej, jazykovej a kolektívnej príslušnosti, ktorých strata alebo narušenie sa neprejavuje len územnými zmenami, ale najmä oslabovaním väzieb, ktoré spoločenstvo udržiavajú pohromade. Odnárodnenie je postupný proces prenikania cudzieho prvku do každodenného života a hodnôt spoločnosti: *hynú starodávne domáce obyčaje, strojný kroj národný sa tratí, aj tá premilá spevná vrava, čo sa tak hory, doly ňou ozývaly, začúcha, – a všade*

vo všetkom pytvorí sa cudzota, a hľa, čert berie gazdovstvo jedno po druhom. (Šujanský, 1893, *Čert sluha, a čert pán*, s. 5). Strata identity tu nadobúda podobu miznutia tradičných znakov národného života – jazyka, zvykov i kultúrnych prejavov. Odnárodnenie sa zároveň personifikuje v postave odrodilca, ktorý sa vedome vzdáva vlastného pôvodu a príslušnosti: *Nuž, či tá odmena-potvora v povesti nie je pravý typ a verný obraz odrodica – človeka zvrhlého, ktorý odrieka sa svojho rodu. Zapiera svoju rodnú reč, nenávidí svoj národ, zapredáva svoju vlasť a sa k cudzine, k inému plemenu pridáva?* (Šujanský, 1893, *Odmena (premieň)*, s. 10). Odrodilectvo sa nechápe iba ako individuálne rozhodnutie, ale ako morálne zlyhanie, ktoré narúša prirodzené spojenie človeka s vlastnou zemou a národom. Ohrozenie identity je zároveň spojené so stratou kontinuity rodu a pôdy: *S trhaním dedovského pozemku trhaly sa, spolu i sväzky rodinské, uchodilo šťastie z domu.* (Šujanský, 1893, *Čert sluha, a čert pán*, s. 5). Zem ako dedičný priestor sa tu spája s rodinnými a národnými väzbami. Koncept ZEM sa ukazuje ako priestor kolektívnej pamäti a identity, pričom odnárodnenie znamená nielen odchod od vlastného národa, ale aj narušenie základných väzieb človeka k vlastnej zemi.

Historický aspekt (1,5 %) zvyrazňuje v obraze zeme znaky spojené s narušením prirodzeného poriadku, keď sa krajina ocitla v stave úpadku, nešťastia alebo blokácie. Zem tu vystupuje ako živý priestor kolektívneho osudu, v ktorom sa osudy jednotlivcov prelínajú s osudom celej krajiny. Nešťastie

nezasahuje iba jednotlivca; jeho dôsledky nesie celé spoločenstvo, oslobodenie nadobúda význam obnovy poriadku a návratu krajiny do prirodzeného stavu.

Príčina trápenia celého spoločenstva býva často spätá s narušením morálneho poriadku a vinou, ktorá presahuje individuálny rozmer: *Ale že som za mladi veľké hriechy páchala a na pokon aj vlastnieho muža zabila, zakliat ma jedon veštec aj s celou mojou krajinou do tedy, kým ma ty neprídeš vyslobodiť.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 35). Vina jednej osoby sa prenáša na celé územie; krajina sa stáva súčasťou trestu a nesie následky minulosti. Zakliata zem tak predstavuje priestor historickej záťaže, ktorý čaká na obnovu. Samotné oslobodenie sa často uskutočňuje prostredníctvom obetného alebo hraničného činu, ktorý prináša premenu celého priestoru: *„No, ber do ruky meč,“ povie zas kráľovná, – „a o dvanástej mi odtnieš hlavu, a miesto krvi vyletia z môjho hrdla dva holuby, oblietnu jedným razom ostrov a celá moja krajina bude odkliata.* (Škultéty – Dobšinský, 1858, Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná, s. 35). Akt vyslobodenia nepredstavuje iba záchranu jednotlivca, ale premenu celej krajiny, čo zdôrazňuje kolektívny charakter priestoru.

Následky minulého nešťastia krajiny vidieť ešte potom, ako bola oslobodená: *Kral hiba teraz pri svetle viďeu čo, a ako sa mu v krajiňe dĵalo; zhroziu sa nad tou bjedou, ktorá mu poddaních sužovala, a nad tím ěporjadkom, do ktorjeho celá krajina bola upadla.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 36). Tma a neporiadok sú tu znakmi krajiny vytrhnutej z prirodzeného fungovania. Takéto motívy majú zároveň

širší význam a nadobúdajú charakter kolektívnej skúsenosti či symbolického odkazu, čo naznačuje aj výrok: *Nože sa len dobre prizrime a začudujme sa nad vešteckým duchom povesti národnej.* (Šujanský, 1893, Odmena (premieň), s. 9). Zakliatie a vyslobodenie krajiny tak možno chápať aj ako obraz historických kríz a ich prekonávania. Záverečná premena sa uskutočňuje návratom svetla a obnovou života: *Keď za hraňicu prekročiu rozljetli sa bleski s koňouho čela, a osvetlili na široko d'elako krajinu už od tolko rokou ňeprjezračnou tmou ohrnutú, osvetlili ľudstvo utrápenuo, a v hustej tme len tak sem tam sa potulujúce.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 36). Oslobodenie krajiny tu znamená návrat k poriadku, svetlu a možnosti znovu naplno existovať. Zem sa stáva priestorom, ktorý prechádza historickou skúškou vedúcou k obnove krajiny ako celku.

Psychologický aspekt (1,5%) sa vyjadruje prostredníctvom neverbálnych gest vnútorný (duševný) stav človeka. Patrí sem: a) pohľad do zeme/ sklopenie očí k zemi (pokora, ostych), b) pád na zem (žiaľ, zúfalstvo a psychické vyčerpanie).

a) Psychický stav človeka sa neprejavuje iba ako fyzické gesto tela, ale predovšetkým ako významný znak vnútorného psychického stavu človeka. Zem tu nevystupuje ako priestor, po ktorom sa postavy pohybujú, ale ako symbolický smer pohľadu, prostredníctvom ktorého sa vyjadrujú emócie,

spoločenské vzťahy a vnútorné prežívanie. Sklopenie očí k zemi často signalizuje zlyhanie, rozpačitosť, úctu, podriaďenosť alebo stav intenzívneho vnútorného napätia. Takýto význam možno pozorovať v situáciách, keď osoba čelí neúspechu alebo pocitu zahanbenia: *Doma iba oči do zeme zrazil, keď sa opýtal otec: „No synák, akože je?“ – „Ej veru zle, otčičku; lúka je ešte horšie potlačená, lež predtým, a predsa som nič nevidel ani nepočul.* (Chrástek, 1870, Popelvár špatná tvár, s. 52). Pohľad smerujúci k zemi tu nepredstavuje obyčajný pohyb očí, ale znak hanby a vedomia vlastného zlyhania. Človek nie je schopný čeliť pohľadu druhého človeka, preto svoju pozornosť obracia nadol, akoby sa snažil uniknúť nepríjemnej situácii. Sklopenie pohľadu však nemusí znamenať iba hanbu; môže vyjadrovať aj pokoru, rešpekt či sebakontrolu: *Nesprobuj sa jej prosto do očí pozrieť, ale ako ona bude stáť na jednom povýšenom mieste, tak ty spust' oči na zem a len po jednom schodíku hore pozeraj, až jej uvidíš nohy po kolená; a potom zastaň a ďalej nepozri.* (Škultéty – Dobšinský, 1859, Mahuliena Zlatá Panna, alebo slncová panička, s. 192). Pohľad do zeme tu funguje ako ochranný a regulačný mechanizmus. Smerovanie zraku nadol vyjadruje rešpekt voči výnimočnej bytosti a zároveň určuje hranice medzi človekom a tým, čo ho presahuje.

Psychologická väzba medzi zemou a vnútorným prežívaním sa napokon objavuje aj v ustálenom obraznom vyjadrení intenzívnej hanby či túžby zmiznúť z nepríjemnej situácie: *Mladý kráľ radšej by sa bol vari pod zemou videl, ako čo takéto žaloby na svojho bračeka-mesiačika počúvať musel.* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 32). Výraz „pod zemou sa

vidieť“ predstavuje metaforický obraz krajného psychického nepohodlia, keď človek pociťuje takú mieru hanby alebo bezmocnosti, že si želá zmiznúť zo sveta viditeľných vzťahov. Zem je psychologicky orientačný bod, ktorý sprostredkúva skryté vnútorné stavy ľudí, stáva symbolom hanby, pokory a sebauvedomenia.

b) Kontakt so zemou nadobúda význam hraničnej situácie, keď človek už nedokáže ďalej niesť emocionálne alebo fyzické bremeno. Zem sa v takýchto momentoch stáva posledným útočiskom i miestom úplného vyčerpania. Tento význam možno sledovať vo chvíľach hlbokého smútku, citového utrpenia a beznádeje: *“Bože! len či ťa dakedi najďem,“ – vzdýchou si celí utrápení, a slzi mu z očí vipadli. S tím sa hodíu na zem.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 41). Pád na zem tu nepredstavuje obyčajné gesto. Je završením psychického vypätia, keď dlhodobé utrpenie prerastá do fyzickej reakcie. Postava už nedokáže pokračovať v hľadaní ani niesť vlastnú bolesť, a preto sa jej zúfalstvo prenáša do telesného pohybu. Podobný význam sa objavuje aj v situácii krajného telesného vyčerpania, ktoré však zároveň zahŕňa psychické odhodlanie a utrpenie: *Premáhau sa on, prauda, premáhau, kím sa muohou: ale čo že, keď ho na ostatok tak zmorilo, že aňi nohou pohnut ňevláda, a oslabnutí sklesou na zem, už takmer bez seba.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 48). Klesnutie na zem je tu vrcholným bodom zápasu človeka s vlastnými hranicami. Zem prijíma telo v okamihu, keď sa vytrácajú sily aj vedomie a keď človek stráca schopnosť ďalej konať. Pád na zem predstavuje univerzálny

obraz psychického zlomu, beznádeje a krajného vyčerpania. Zem sa stáva priestorom, kde sa človek ocitá v okamihu úplnej straty síl – miestom, na ktorom sa vnútorné utrpenie premieňa na viditeľný telesný akt.

Estetický aspekt (0,7 %) poukazuje na zem ako nositeľku estetickej hodnoty, keď sa krajina prirovnáva k niečomu, napríklad k hrobu/noci, k svetlu prelamujúcemu sa cez hory, k rastu klasu, k žene a pod.

Zem a krajina sa objavujú ako poeticky modelované priestory, prostredníctvom ktorých sa vytvára atmosféra a emocionálne pôsobenie rozprávania. Takáto poetizácia krajiny sa prejavuje už v opise priestoru formovaného silnými metaforami a kontrastmi: *Bola raz jedna krajina, smutná ako hrob, temná ako noc, lebo v nej slnce božje nikdy ňezasujeľilo.* (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 27). Krajina tu nie je geografickým priestorom, ale esteticky stvárnenným obrazom smútku a nehybnosti. Jej podoba vyvoláva emocionálny účinok prostredníctvom prirovnaní k hrobu a noci. Obraznosť pokračuje aj vo chvíli príchodu svetla a obnovy: Čez hustje tisícvekje hori sa božje svetlo z druhej krajini už začalo prelamuvať, práve tak, ako bi ráno z hustích mrakou slňječko stávalo. (Francisci-Rimavský, 1845, Slncoví kuoň, s. 27 – 28). Dynamika svetla prelamujúceho sa cez hory vytvára lyrický obraz premeny krajiny, kde prírodný jav nadobúda takmer symbolický význam nádeje. Poetické zobrazenie zeme sa prenáša aj do charakteristiky človeka prostredníctvom

prírodných obrazov: *I zavolá ho raz pred seba, a vážnim hlasom takto k ňemu prerečje: „sin muoj, radosť moja! vidíš, že sa mi hlava zabelala, ako visoká jedla, keď ju bjeli srjen pokrije, a ako zreľí klas ku zemi sa chlí.* (Francisci-Rimavský, 1845, Tri citroni, s. 37). Zem je tu súčasťou poetickej metafor-y životného cyklu a starnutia. Napokon estetická dimenzia dosahuje vrchol v idealizovanom obraze krásy: *Každé to už teraz na jedinú Zemskú Krásu hľadelo, dobre si oči nevyhľadelo.* (Dobšinský, 1883, Svetská krása, s. 31). Zem tu prestáva byť priestorom a stáva sa estetickým ideálom. Krajina a zem fungujú ako poetické obrazy, ktoré sprostredkujú krásu, emóciu a symbolický význam.

Náboženský aspekt (0,7%) dáva do popredia zem ako teologicky vymedzený priestor ľudskej núdze, pokuty v protiklady k nebeskej sláve, keď Božie požehnanie zostupuje na zem zhora.

Zem predstavuje sféru ľudského života, utrpenia a skúšky, zatiaľ čo nebo vystupuje ako priestor Božej moci, poriadku a transcendentnej existencie. Vzťah medzi nebom a zemou je pritom organizovaný vertikálne: požehnanie zostupuje zhora a človek existuje v priestore podriadenom vyššiemu princípu. Tento vzťah sa ukazuje už v obraze božej intervencie smerujúcej z nebeskej sféry k človeku: *... a ten vetrík šepotal, že on priveje brata dáždika na pomoc, i vyslyšal Otec nebeský, a s tými vzdychami a s tými slzami ronenými spúšťalo sa na zem Božie požehnanie.* (Šujanský, 1893, Dvaja roľníci, s. 12).

Zem tu vystupuje ako miesto prijímania Božej milosti, ktorá prichádza zhora ako odpoveď na ľudské prosby.

Objavuje sa vertikálny protiklad neba a zeme: *Posol šiel vykonať podľa rozkazu a, že práve večer dostúpil na zem a príbytok tých dvanásť sirôtok bol mu po ceste, zažiadalo sa mu veľmi poznať tú rodinu, o ktorú Pán Boh tak milostivo pečuje.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 64). Zem predstavuje sféru, do ktorej nebeská bytosť vstupuje z vyššieho priestoru. Zem však zároveň nadobúda význam priestoru trestu a ľudského údely: *„Ty ale za pokutu svojej neposlušnosti odstúp odo mňa; tam tebe bydlisko na zemi, ani sa mi viac neukáž pred mojou tvárou!“* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 66). Zem sa jednoznačne stáva protipólom neba – miestom práce, utrpenia a pozemského bytia: *V tom okamžení zhrmel posol dolu na zem, kde potom miesto nebeskej slávy zemskú biedu trel a paril sa (potil sa v práci) ako druhí ľudia.* (Chrástek, 1870, Sirôtky, s. 66).

Kultúrny aspekt (0,7%) sa prejavuje v tradičných prejavoch spätých s hudbou a tancom. Ide o odzemok, slovenský ľudový tanec, ktorého meno je priamo odvodené od zeme. Samotný názov tanca odkazuje na zem ako priestor, z ktorého pohyb vyrastá a ku ktorému sa neustále vracia. Zem tu nepredstavuje iba povrch, po ktorom sa tancuje, ale stáva sa nositeľom kultúrnej pamäti a tradície: *Všade hraj na gajdy, a keď sa shrnú ľudia na diváky, ja budem ,odzemok‘ tancovať, budem hajdukovať.* (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 62). Odzemok spája hudbu,

pohyb a komunitu zhromaždenú okolo spoločného zážitku. Jeho kultúrny význam sa ďalej potvrdzuje v spojení hudobných nástrojov a telesného prejavu: *Spievala a hrala mu na harfu, na fujaru, a Maco-Ondrej tančil odzemok*. (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 62). Kultúrna dimenzia sa napokon rozširuje o obraz národnej identity: *Tu vyhrávajú národné piesne na gajdách a na fujare. Hudba táto národnia páčila sa mešťanom a pánom, a šuhajci naši mnoho, premnoho peňazí boli od pánov podostávali*. (Chrástek, 1870, Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej, s. 62). Odzemok tak nepredstavuje iba tanec, ale kultúrny znak spätý so zemou, tradíciou a kolektívnym vedomím spoločenstva.

Záver

Jazykový obraz ZEME je v ľudovej próze 19. a začiatku 20. storočia mnohoaspektovo rozvrstvený, čo je dôkazom jeho axiologickej dôležitosti. Vo vnímaní zeme sú najsilnejšie prítomné fyzické znaky ovplyvnené perspektívou a orientáciou človeka v priestore, ktoré sú komplementárne doplnené miestnymi (geografickými) príznakmi konceptu spojenými s pohybom človeka medzi krajinami či topografiou. Nechýba ani sociálny aspekt, ktorý zdôrazňuje, že zem je tiež spoločensky organizované územie, ako aj základ majetku, a teda sociálnej stability človeka. Zem je aj existenčná hodnota, pretože významne určuje hranicu medzi životom a smrťou, otvára i uzatvára ľudskú existenciu. Zem je zachytená aj z ďalších

hľadísk, ktoré poukazujú na jej národný a historický charakter. Antropocentrizmus tohto konceptu je nezanedbateľný v psychických prejavoch zviazaných so zemou ako bodom prežívania. Periférne je ZEM vnímaná ako kultúrna, náboženská a estetická hodnota.



II.

Kognitívne definície konceptov

Na základe analýzy tradičného jazykového obrazu jednotlivých konceptov prítomných v ľudovej próze 19. a začiatku 20. storočia rekonštruujeme ich sémantickú štruktúru tvorenú špecifickou konfiguráciou aspektov s rôznou mierou ustálenosti jednotlivých vlastností (od centrálnych po periférne aspekty a vlastnosti). V rámci jednotlivých aspektov sa sémantické príznaky členia do štyroch blokov v postupnosti od A. Kognitívny základ (čím koncept vo svojej podstate je) cez B. Zmyslové vnímanie (ako vyzerá, čo zmyslovo evokuje) a C. Hodnotenie a úlohu (na čo slúži, čo sa s ním robí, ako je hodnotený, čoho je symbolom) až po D. Stereotyp (tradičné, kolektívne presvedčenia). Všetky sémantické príznaky majú jednotnú syntaktickú formu vety. Takýmto spôsobom prinášame kognitívne definície, ktoré zachytávajú kolektívne predstavy o jednotlivých konceptoch v kontexte folklórneho diskurzu. Pripomíname, že v rámci týchto kognitívnych definícií nemusia byť zachytené všetky aspekty a sémantické príznaky prítomné v iných diskurzoch. Hoci nasledujúce kognitívne definície neprinášajú celkový kultúrny obraz konceptu v slovenskom jazykovom spoločenstve, zaznamenávajú podstatné axiologické jadro tradičnej slovenskej kultúry.

BOH

NÁBOŽENSKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [1] Boh je transcendentná bytosť.
- [2] Boh je vševediaci – všetko vidí, pozná aj ľudské vnútro, nič neostáva mimo jeho vedomia.
- [3] Boh je všadeprítomný – prítomný neustále.
- [4] Boh je stvoriteľ všetkého.
- [5] Boh disponuje vôľou a rozhodovaním.
- [6] Boh disponuje mocou.

B. Zmyslové vnímanie

- [7] Boh prebýva v nebeskej sláve, ktorá presahuje ľudské poznanie.

C. Hodnotenie a rola

- [8] Boh ochraňuje poriadok sveta.
- [9] Boh je zdrojom požehnania.
- [10] Boh dokáže premôcť dlhodobé utrpenie.
- [11] Boh zabezpečuje všetko potrebné.
- [12] Boh je múdry.
- [13] Pred Bohom je človek ako súčasť stvorenia nahý.
- [14] Boh je spravodlivý a milosrdný (odpúšťajúci).
- [15] Človek sa Bohu podriaďuje a prijíma ho.
- [16] Boh pomáha i trestá.

- [17] Pred Božou spravodlivosťou človek nemôže uniknúť.
- [18] Božia milosť je prejavom jeho dobroty.
- [19] Boh je uctievaný, ľudia mu vzdávajú úctu (napr. v pozdravoch).
- [20] Vzťah s Bohom sa buduje modlitbou.
- [21] Modlitba je prejavom hlbokej viery v Boha.
- [22] Dĺžka a častosť modlitby vyjadrujú jej intenzitu.
- [23] Boh je sprostredkovateľom dobročinnosti.
- [24] Boh je nepredvídateľným rozdávačom darov.
- [25] Boh je určujúcou silou v kľúčových životných situáciách.
- [26] Človek sa zveruje pod Božiu ochranu.
- [27] Človek sa odovzdáva Bohu.
- [28] Boh je ochrancom všetkých bezmocných a sirôt.
- [29] Boh je prítomný v sviatosti manželstva.

D. Stereotyp

- [30] Boh má poslov.
- [31] Boží poslovia majú v ľudovej predstave podobu starých a skúsených ľudí.

SOCIÁLNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [32] Boh je súčasťou každodenného života a sociálneho poriadku.
- [33] Boh je prítomný v sociálnych interakciách a hierarchii.
- [34] Boh je prítomný v medziľudských vzťahoch.

C. Hodnotenie a rola

- [35] Boh vymedzuje hranicu medzi duchovnou a svetskou sférou komunity.
- [36] Boh posilňuje ľudskú solidaritu.
- [37] Božie meno zvyšuje zodpovednosť spoločstva.

EXISTENČNÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [38] Boh je istotou v beznádejných životných situáciách.
- [39] Boh rozhoduje o živote a smrti.
- [40] Popretie Boha implikuje stratu dôvery v existenciu.

PSYCHOLOGICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [41] Boh kompenzuje psychickú záťaž.
- [42] Boh prináša pokoj.
- [43] Boh je súčasťou citových výlevov.

ETICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [44] Boh je jediným garantom pravdy a morálneho správania.

C. Hodnotenie a rola

- [45] Boh je sudcom myšlienok.
- [46] Boh je meradlom dobra a zla.
- [47] Boh trestá pýchu.
- [48] Boh odmeňuje dobré skutky a zbožnosť.
- [49] Boh požaduje pokánie za hriech.

KULTÚRNY ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

[50] Boh je súčasťou verbálnych rituálov a rečových klišé.

MIESTNY ASPEKT

B. Zmyslové vnímanie

[51] Pánu Bohu za chrbtom – odľahlé miesto,
kde ani Božia prozreteľnosť nesiaha.

LEGISLATÍVNY ASPEKT

C. Hodnota a rola

[52] Boh je zdrojom zákonov a spravodlivosti.

DOM

MIESTNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [1] Dom je priestorovým aj časovo orientačným bodom (cieľom pohybu).
- [2] Dom určuje smer pohybu.
- [3] Od domu sa meria vzdialenosť.
- [4] Od domu sa odvíja pohyb iných postáv alebo predmetov.

C. Hodnotenie a rola

- [5] Dom je cieľom pohybu spojeným s návratom.
- [6] Návrat domov je spojený s emocionálnym nábojom radosti, naplnenia, pokoja, ale aj smútku.
- [7] Návrat domov po prekonaní prekážok.
- [8] Návrat domov je výsledkom splnenej povinnosti alebo úlohy.
- [9] Návrat domov býva naliehavý a náhlivý.

D. Stereotyp

- [10] Dom je hlboko (podvedome) zakódovaným cieľom.

FYZICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [11] Dom vzniká ako stavba.

- [12] Dom je umiestnený v krajine s jej sociálnou stratifikáciou.

B. Zmyslové vnímanie

- [13] Dom je vyrobený z materiálu a má určité rozmery (rozmerový profil).

C. Hodnotenie a rola

- [14] Interiér domu je ohraničený vlastníctvom.
[15] Interiér domu je diferencovaný podľa sociálneho statusu.

SOCIÁLNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [16] Dom je sídlom rodiny (aj v neprítomnosti niektorých jej členov).

C. Hodnotenie a rola

- [17] V dome sa najviac dynamika medziľudských vzťahov.
[18] Dom je miestom starostlivosti o členov rodiny.
[19] Dom je miestom obnovy rodinných väzieb.
[20] V dome vzniká napätie medzi manželmi.
[21] V dome vzniká rýchlosť vozidiel pod jednou strechou.
[22] Pohostinnosť domu je morálnou normou spoločnosti.
[23] Pohostinnosť domu má pozitívne aj tienisté sociálne stránky.

PSYCHOLOGICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [24] Dom je pociťovaný ako dar.
- [25] Domov môže byť nesplniteľnou túžbou.
- [26] Byť doma prináša dobrý pocit (je to prirodzený stav).
- [27] Opustenie domu je vnímané ako hrozba (neprirodzený stav).
- [28] Túžba po domove pôsobí ako nekontrolovateľný emocionálny magnet.
- [29] Domov je emocionálnym impulzom narúšajúcim spokojným životom v cudzine.
- [30] Strata domova prináša poznanie jeho hodnoty.

D. Stereotyp

- [31] Pocit domova tvoria medziľudské vzťahy, nie miesto.

KULTÚRNY ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [32] Dom je miestom rituálnej slávnosti a sociálnej hierarchie.
- [33] Dom je udržiavaný poriadkom založeným na každodennej práci jeho členov.

D. Stereotyp

- [34] Svadobný dom je súčasťou manželského aktu.

EXISTENČNÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [35] Dom je pre človeka všetkým: jeho strata vyvoláva pocit chýbania domu a je vrcholom postupnej straty majetku.
- [36] Dom môže byť plný hladných a naých detí (obraz chudoby).
- [37] Zachovanie domu je podmienené bohatstvom ako predpokladom prežitia.

BIOLOGICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [38] Dom je miestom narodenia človeka, jeho smrť a choroby.
- [39] Dom je miestom spánku a odpočinku.

NÁBOŽENSKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [40] Dom je miestom s presne vymedzeným vzťahom k posvätnému poriadku.

C. Hodnotenie a rola

- [41] Dom je priestorom s magickým tajomstvom.

ETICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [42] Dom je miestom, kde sa formuje postoj jeho obyvateľov k pravde.

LÁSKA

SOCIÁLNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [1] Láska je zväzok a jednota dvoch duší (v manželstve).
- [2] Láska je pocitom zodpovednosti a dlhu voči rodine.
- [3] Láska je komunikačným prostriedkom v sociálnej interakcii.

C. Hodnotenie a rola

- [4] Manželská láska je synonymom pokoja, bezpečia a politickej stability.
- [5] Láska naplňa manželstvo šťastím.
- [6] Manželská láska je Bohom požehnaná, tichá a bezpodmienečne prijímaná.
- [7] Rodinná láska sa prejavuje konaním, zaväzuje k vernosti a obeti medzi členmi rodiny.
- [8] Láska medzi priateľmi sa rodí z rovnakého pohľadu na svet.
- [9] Priateľstvo (ako prejav lásky) sa realizuje cez konkrétne vonkajšie gesto.
- [10] Priateľstvo sa preukazuje láskavosťou a pomocou.

D. Stereotyp

- [11] Priateľská láska je (v niektorých výpovediach) považované za prázdnu sociálnu konvenciu.

PSYCHOLOGICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

[12] Láska je zamilovanosťou muža a ženy.

C. Hodnotenie a rola

[13] Láska je zdrojom vnútorného konfliktu.

[14] Láska vyvoláva rivalitu medzi dvoma zamilovanými do tej istej osoby.

[15] Láska je prechodom od smútku k radosti zo zamilovania.

[16] Láska sa vyznáva (verejne prejavuje).

[17] Láska môže byť manipulovaná (vynútená), alebo slobodná (pravá).

D. Stereotyp

[18] Láska sa v detstve prejavuje ako priateľská náklonnosť.

[19] Láska sa v dospievaní prehľbuje.

[20] Láska v dospelosti dosahuje zrelú podobu.

ETICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

[21] Láska je milosrdenstvom voči trpiacemu.

[22] Láska je citom transformovaným do skutku.

C. Hodnotenie a rola

[23] Láska je morálnou povinnosťou, normou.

[24] Láska je súkromným darom vyžadujúcim obeť a ochotu.

- [25] Láska je motivovaná pohľadom na trpiaceho.
- [26] Láska je aj darom bezcenným pre samotného darcu.
- [27] Láska sa prejavuje ako pohostinnosť ducha.
- [28] Láska sa preukazuje aj za hranicami ľudského spoločenstva.
- [29] Absencia lásky (milosrdenstva) sa odsudzuje.

D. Stereotyp

- [30] Láska je samozrejmosťou pre dobrého človeka.

NÁBOŽENSKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [31] Božia láska je osobná.

B. Zmyslové vnímanie

- [32] Boh je milujúcim nebeským Otcom (v obraze prírody).

C. Hodnotenie a rola

- [33] Ľudské vnímanie Božej lásky prehlbuje vytrvalá modlitba.
- [34] Prejavom Božej lásky je aj smrť spravodlivého.

KULTÚRNY ASPEKT

D. Stereotyp

- [35] Láska ženy nie je podmienkou manželstva (emocionálny súhlas ženy nie je dôležitý počas svadobného obradu).
- [36] Intímny lexikón lásky sa pôvodne používa pri oslovení blízkych osôb.

EXISTENČNÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [37] Láska uzdravuje existenciu človeka tým, že ničí jeho nenávisť (kľatbu).
- [38] Láska oslobodzuje existenciu človeka tým, že je sama slobodná.
- [39] O lásku sa bojuje s nasadením celej existencie.

IDEOLOGICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [40] Láska je ideologickou (hodnotovou) zbraňou dobra proti zlu.

D. Stereotyp

- [41] Láska je terčom satiry odhaľujúcej jej idealizovanú podobu.

FYZICKÝ ASPEKT

B. Zmyslové vnímanie

- [42] Láska sa prejavuje rečou tela.

PRÁCA

EXISTENČNÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [1] Práca je identitou človeka, nie jeho voľnom.
- [2] Práca je (popri zázraku) dôležitou cestou k prežitiu.
- [3] Práca je fyzicky i psychicky limitujúcou záťažou.

C. Hodnotenie a rola

- [4] Práca je normou, oddych je len jej výnimkou.
- [5] Práca je trvalým, neodňateľným bremenom, bez úniku.
- [6] Práca je náročnou skúškou a hrdinskou úlohou.
- [7] Práca je obchodnou transakciou s merateľným výsledkom.
- [8] Práca môže mať aj podobu radenia niekomu.
- [9] Absencia práce vedie k spoločenskému chaosu.
- [10] Práca sa v spoločnej núdzi hľadá kolektívne, môže sa hľadať aj opakovane.
- [11] Práca sa akceptuje bez výberu, nech je akákoľvek pracovná príležitosť.
- [12] Strata funkčnosti práce je príčinou ekonomického pádu.
- [13] Cesta za prácou môže byť zámienkou na zbavenie sa nepotrebného člena rodiny.

- [14] Za prácou odchádza každý, kto vládze pracovať, najmä muž.
- [15] Odchod za prácou je motivovaný snahou o prežitie, nie o zbohatnutie.
- [16] Práca prináša dilemu medzi existenčnou istotou a morálnym rizikom.
- [17] Hľadanie práce musí byť jasne formulované (ako zámer, požiadavka).
- [18] Výsledkom práce je spokojnosť a (zázračná) premena pracujúceho.
- [19] Čím ťažšia práca (náročnejšia skúška), tým väčšia odmena.
- [20] Práca sa akceptuje aj za nepriaznivých podmienok, ak sa očakáva budúca odmena.
- [21] Práci sa človek vyhýba prostredníctvom psychosomatických argumentov.
- [22] Práca sa nahrádza nečinnosťou, snením.
- [23] Práca je nutná, aj keď môže byť nepríjemná.
- [24] Z práce sa človek môže vyslobodiť.
- [25] Práca si vyžaduje radu (pomoc), aby mohla byť vykonaná.
- [26] Úspech práce je relatívny, ak osud nepraje.
- [27] Radenie (ako forma práce) je inštitucionalizovaným procesom viazaným na konkrétne miesto (inštitúciu).
- [28] Bez rady je práca zámerom bez realizácie.

SOCIÁLNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [29] Práca je spoločenskú identitu človeka.

- [30] Práca je službou za predchádzajúcu láskavosť.
- [31] Práca je remeslo, ktoré sa vyznačuje rôznorodou špecializáciou.

C. Hodnotenie a rola

- [32] Práca je prípravou na dôstojný nástup do služby.
- [33] Práca je nástrojom premeny súkromnej radosti na verejnú slávnosť, slávnostnou prípravou na oslavu radostnej udalosti.
- [34] Rozsah práce je vymedzený stavom (úrovňou) poznania.
- [35] Práca sluhu je realizáciou pánovej vôle a vyžaduje si dôveru pána, ktorý ju nemôže neustále kontrolovať.
- [36] Práca sluhu nie je definovaná jeho iniciatívou či úsudkom.
- [37] Práca majstra v jeho remesle nepozná hranice.
- [38] Práca pre pána opotrebuje telo sluhu až do jeho zničenia.
- [39] Práca poddaného pre pána ho môže zbaviť všetkého (i dedičnej zeme).
- [40] Pracovný pomer môže trvať aj niekoľko rokov, je stabilný.
- [41] Podmienky pracovného pomeru sa dohadujú pred nástupom do práce.
- [42] Pracovný pomer je zaslúžený, nie automatický.
- [43] Dobre vykonaná práca si vyžaduje verejné uznanie.
- [44] Práca pre vlastné hospodárstvo má prednosť pred prácou v cudzej službe.

- [45] Práca predstavuje právo na existenciu v komunite a dáva človeku (v remesle) hlas v komunite.
- [46] Tvrdá práca neoslobodzuje človeka od chudoby.
- [47] Kvalitu a kvantitu práce možno sociálne hodnotiť a porovnávať.
- [48] V každodenných domácich prácach rýchlo ubieha čas.
- [49] Domáce práce prebiehajú cez deň, niektoré aj v noci.
- [50] Kolektívna práca sa organizuje na základe deľby práce, no môže byť nezmyselná (nekritická) a mať absurdné dôsledky.
- [51] Práca sa v domácnosti prideliuje podľa schopností jej členov.
- [52] Práca je výrazom radosti a sociálneho statusu.
- [53] Práca na príprave svadby je kolektívnou udalosťou.

PSYCHOLOGICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [54] Práca môže byť nahradená verbálnou aktivitou v rozhodujúcich momentoch.

C. Hodnotenie a rola

- [55] Celoživotná práca je odkazom človeka.
- [56] Práca (fyzická) je menej namáhavá než samotné rozmýšľanie.
- [57] Práca (konanie) je motivovaná radosťou i ľútosťou.
- [58] Z nadbytku emócie môže byť práca (konanie) paralyzovaná.
- [59] Citová motivácia môže viesť k odklonu od očakávaného výkonu práce.

- [60] Odmietanie práce je prejavom zlého charakteru človeka (lenivosti).
- [61] Práca môže byť odmietaná selektívne (únik).
- [62] Odmietanie práce sa považuje za hriech.
- [63] Práca je dôležitou témou rozhovorov ľudí.
- [64] Za dobrú prácu sa treba odvdáčiť.
- [65] Zlá práca má následky, ktoré si človek uvedomuje neskôr, nie hneď, a má sociálne dôsledky v rámci rodiny.
- [66] Strach z následkov zle vykonanej práce vedie k pasivite alebo k okamžitému rozhodnutiu konať.
- [67] Dôvody zle vykonanej práce (zlého činu) môžu ostať nevysvetlené.

ETICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [68] Práca je zlá, ak má podobu podvodu a aktívneho šírenia lži.
- [69] Práca je dobrá, ak je určená pre núdznych.
- [70] Práca a reč sú morálne rovnocenné.

C. Hodnotenie a rola

- [71] Za dobrú prácu pre núdznych prichádza Božia odmena.
- [72] Nerozvážna práca výlučne pre vlastný prospech je morálne odsúdená.
- [73] Strata pracovnej schopnosti, ako aj obmedzená schopnosť konať, sú trestom.

- [74] Pri podvode usilovnosť v práci slúži zlu.
- [75] Manipulácia je dobre zorganizovanou prácou podvodníka.
- [76] Podvod môže mať povahu zárobkovej profesie.
- [77] Za zlú prácu/skutky nesie človek zodpovednosť.

FYZICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [78] Fyzická práca je výsledkom telesnej zdatnosti.
- [79] Práca je fyzická aktivita s pracovnými nástrojmi.
- [80] Fyzická práca je cielená, systematická a anticipačná aktivita.

B. Zmyslové vnímanie

- [81] Práca (remeslo) prebieha v remeselnom postupe, v jednotlivých krokoch.

C. Hodnotenie a rola

- [82] Fyzická práca je márna (neúčinná), ak je proti prirodzenému poriadku, a opotrebuje telo.
- [83] Fyzická práca môže byť aj formou trestu.

D. Stereotyp

- [84] Z každodenného predmetu sa v predstavách stáva pracovný nástroj s magickými účinkami.
- [85] Magický pracovný nástroj si vyžaduje iba minimálnu fyzickú námahu.

VOJENSKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [86] Práca vo vojsku je organizovaná, disciplinovaná a viazaná na hierarchiu.
- [87] Prácou vo vojsku je riadenie konfliktu a zabezpečenie poriadku.

C. Hodnotenie a rola

- [88] Práca (vojenská služba) je nástrojom nápravy človeka.

NÁBOŽENSKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [89] Práca je znakom straty Božskej dokonalosti a zároveň podmienkou ľudskej dokonalosti.

C. Hodnotenie a rola

- [90] Práca je v hierarchii hodnôt podradená modlitbe.

HISTORICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [91] Organizácia práce sa v histórii menila.

PRAVDA

ETICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [1] Pravda a nepravda sú morálne polarity.
- [2] Pravda je vnútorným presvedčením, vierou.
- [3] Pravda je skutočným stavom vecí.
- [4] Pravda je definitívnou a nezničiteľnou hodnotou spojenou s vierou v Boha.
- [5] Pravda je predmetom sporu.

C. Hodnotenie a rola

- [6] Pravda udržiava poriadok sveta.
- [7] Pravda je záväzkom voči sebe samému, svojim hodnotám.
- [8] Falošná pravda je ideologickým nástrojom.
- [9] Popieranie pravdy (nepravda) je spojené so zlom.
- [10] Pravda nie je samozrejmosťou – treba ju hľadať, dokazovať, obhajovať a žiť.
- [11] Pravda môže byť popieraná (neaktuálna).
- [12] Vrcholom viery v pravdu je sebaobetovanie či iná forma utrpenia.
- [13] Konať po pravde a spravodlivosti je morálnym vzorom.
- [14] Pravda má vysokú hodnotu – jej voľba si niečo vyžaduje.

- [15] Byť pravdivý (žiť v pravde) si vyžaduje odvahu a statočnosť; vernosť pravde a prijatie zodpovednosti za jej následky je jej prejavom.
- [16] Medzi deklarovanou (falošnou) pravdou a pravdou skutočnou existuje disproporcia.
- [17] Uznaná (prijatá) pravda nevzniká z donútenia a strachu.
- [18] Pravda sa prejavuje čestnosťou v konaní za každých okolností.
- [19] Vernosť pravde núti človeka odolať osobným pokušeniam.
- [20] Pravda sa overuje aj empiriou (skúsenosťou).
- [21] Pravda sa neodhalí (naivný spôsob overovania skutočnosti).
- [22] Pravda mohla zaniknúť (skeptický pohľad).
- [23] Pravda, aj dočasne utláčaná, si vždy nájde cestu.

SOCIÁLNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [24] Pravda je odpoveďou na otázku.
- [25] Pravda je každodennou súčasťou fungujúcich medziľudských vzťahov.
- [26] Pravda je predmetom medziľudskej komunikácie, záujmu či interpretácie.

C. Hodnotenie a rola

- [27] Pravda odhaľuje skrytú skutočnosť.
- [28] Vlastnenie pravdy chráni človeka.
- [29] Pravdu si možno kúpiť.

- [30] Pravda môže byť pre človeka nepríjemná.
- [31] Pravda môže byť jediným „vlastníctvom“ človeka, aj keď mu chýba existenčné (majetkové) zabezpečenie.
- [32] Absencia pravdy (klamstvo) je spoločnosťou zvyčajne odsudzovaná, rovnako ako tí, čo klamú, no niekedy ju spoločnosť aj toleruje.
- [33] Absencia pravdy (klamstvo) vážne naruša medzilidské vzťahy, vytvára napätie a podozrievavosť, no zároveň môže byť aj nástrojom prežitia.
- [34] Absencia pravdy (klamstvo) poškodzuje obeť, vedie k sankcii a ďalším (aj emocionálnym) reakciám a zanecháva vonkajšie následky i dlhodobé psychické utrpenie.
- [35] Absencia pravdy (klamstvo) v rodinných vzťahoch má tragické dôsledky (stratu základnej dôvery).

KULTÚRNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [36] Pravda je nositeľom kultúrnej identity národa.

C. Hodnotenie a rola

- [37] Pravda sa odlišuje od pover.
- [38] Pravda zahŕňa autentické vnímanie sveta.
- [39] Pravda môže byť reinterpretovaná.

NÁBOŽENSKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [40] Pravda je prirovnávaná k Bohu.

C. Hodnotenie a rola

[41] Pravda chráni človeka pred nespravodlivosťou, podobne ako Boh.

LEGISLATÍVNY ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

[42] Pravda nemusí byť výsledkom súdneho procesu.

EXISTENČNÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

[43] Pravda je podmienkou existencie sveta.

PSYCHOLOGICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

[44] Pravda je človekom prijímaná.

RODINA

SOCIÁLNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [1] Rodina je súčasťou širšej siete spoločenských vzťahov.
- [2] Rodina je založená na manželstve.
- [3] Rodina je ideálna, ak je úplná.
- [4] Rodina je narušená, ak je neúplná.
- [5] Rodina je tvorená a rozširovaná súrodeneckými a manželskými väzbami.

C. Hodnotenie a rola

- [6] V neúplnej rodine sa menia sociálne roly jej členov.
- [7] V zmiešanej rodine vzniká konflikt medzi vlastným a nevlastným dieťaťom/rodičom.
- [8] Rodina môže byť narušená konfliktmi, ktoré do nej vnáša nevlastná matka (macocha).
- [9] Počet detí v rodine určuje konfiguráciu súrodeneckých vzťahov a sociálnych rolí.
- [10] Rodina je základom výberu manželského partnera.
- [11] Založenie rodiny (manželstvo) je výsledkom rozhodnutia rodiny i jednotlivca.
- [12] Manželstvo prináša rodine i celej spoločnosti stabilitu.
- [13] Opätovný sobáš má v rodine praktickú funkciu, ale narušuje jej pôvodnú rovnováhu.
- [14] Manželstvo môže byť pre rodinu odmenou.

- [15] Manželstvo môže rodine zabezpečiť spoločenský vzostup.
- [16] Založenie rodiny sa oslavuje veľkolepou svadobnou oslavou.
- [17] Sobáš (založenie rodiny) môže byť odmietaný.
- [18] Pri výbere manželského partnera (zakladaní rodiny) rozhoduje bohatstvo a/alebo morálka.
- [19] V rodine si súrodenci navzájom komunikujú a sprostredkujú informácie; ich vzťah zostáva silný stále (keď sú spolu i keď nie sú).
- [20] V rodine sa môže vyskytnúť súrodenecká rivalita, až nenávisť, ohrozovanie a ponižovanie jedného súrodenca (často vedie k jeho reakcii).
- [21] Súrodenecké vzťahy v rodine sa rozširujú o švagrovské väzby.
- [22] Delenie majetku (dedičstva) po smrti rodičov narúša súrodeneckú solidaritu v rodine a často odhaľuje morálne zlyhanie súrodencov.
- [23] Pri delení majetku v rodine chýba rodičovská autorita.
- [24] Delenie majetku znamená trhanie pevných rodinných väzieb (duchovného dedičstva).

PSYCHOLOGICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [25] Rodina buduje citové väzby dieťaťa.

C. Hodnotenie a rola

- [26] V rodine je dieťa všetkým na svete.

- [27] V rodine starostlivosť o budúcnosť dieťaťa zabezpečuje rodič.
- [28] V rodine prežíva strach o život dieťaťa rodič.
- [29] Rodina dáva dieťaťu ochranu a spravodlivosť.
- [30] Rodičia očakávajú pozornosť a starostlivosť zo strany dieťaťa.
- [31] Návrat dieťaťa domov prináša rodine radosť, šťastie a uznanie rodičov.
- [32] Medzi súrodencami v rodine je blízkosť, citové puto a spolupráca.
- [33] V rodine je medzi súrodencami silná túžba stretnúť sa.
- [34] V rodine si súrodenci prejavujú súcit, záujem jeden o druhého a navzájom si pomáhajú.
- [35] V rodine majú súrodenci spoločný osud.
- [36] Smútok dieťaťa za rodinou (domovom) je trvalý.
- [37] Vzdialenosť od rodiny vyvoláva túžbu po domove.
- [38] Dieťa v rodine musí poslúchať príkazy rodičov, čo môže viesť ku konfliktu medzi rodičovskou autoritou a individuálnou vôľou dieťaťa.
- [39] Príkazy rodičov v rodine sú spojené s trestom a poslušnosť dieťaťa je spojená so strachom pred ním.
- [40] Neposlušné dieťa z rodiny uteká.
- [41] V rodine je rodič (morálnym i estetickým) vzorom a symbolom identity dieťaťa.

ETICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [42] Porušenie etických noriem v rodine vedie k trestu.

- [43] Narušené rodinné vzťahy sa obnovujú po odpustení a zmierení.
- [44] V rodine sa vyskytuje nespravodlivosť a klamstvo.
- [45] Rodič v rodine ochraňuje svoje slabé a choré dieťa.
- [46] Aj rodič môže v rodine morálne zlyhať (nechráni svoje dieťa, alebo ho zabije).
- [47] Neúcta voči rodičovi je v rodine podrobená morálnemu súdu.
- [48] Násilie medzi súrodencami v rodine je morálne odsúdené.

BIOLOGICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [49] Rodina zabezpečuje biologické pokračovanie rodu.
- [50] Stabilitu rodiny zabezpečuje prepojenie generácií (biologická kontinuita).
- [51] Rodina je založená na biologických väzbách pokrvného príbuzenstva.

C. Hodnotenie a rola

- [52] Rodenie detí v rodine je prirodzené a nevyhnutné; bránenie narodeniu dieťaťa narušuje tento prirodzený poriadok rodiny.
- [53] Neplodnosť a bezdetnosť spôsobuje v rodine vnútornú prázdnotu.
- [54] Rodina hľadá náhradu neprítomnosti biologického potomka.
- [55] Zrod človeka a jeho smrť sú v rodine komplementárnymi javmi biologického cyklu.

- [56] Strata rodičov spôsobuje dieťaťu (sirote)
v rodine utrpenie.

EXISTENČNÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [57] V krízových situáciách je rodina jediným
zabezpečením.
- [58] Rodina môže byť spoločnosťou ohrozeným
chudobou, keďže nedostatok existenčných
prostriedkov narúša jej stabilitu.
- [59] Existenčný tlak vedie v rodine k tragickým
rozhodnutiam.
- [60] Prežitie rodiny prevažuje nad hodnotou jednotlivca.
- [61] Pri riešení krízy sa rodina zomkne.
- [62] Existencia rodiny závisí od aktívneho prístupu jej
členov.
- [63] V rodine existuje medzigeneračná existenčná
závislosť.

NÁBOŽENSKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [64] Manželia sa v rodine modlia za potomka.
- [65] Dieťa je pre rodinu Boží dar (výsledok
Božej milosti).
- [66] Komunikácia v rodine má náboženský rozmer.
- [67] Sirota sa v ťažkých chvíľach opiera
o Božiu pomoc a duchovné „stretnutie“ s mŕtvou
rodinou.
- [68] Duchovným rozšírením rodiny je krstný rodič.

MIESTNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

[69] Miestom existencie rodiny a jej návratu je dom.

C. Hodnotenie a rola

[70] Vystavanie nového domu predstavuje založenie rodiny.

IDEOLOGICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

[71] Spoločnosť očakáva, že si jednotlivec založí rodinu (ožení sa).

[72] Výchova v rodine je prispôsobovaná ideálom spoločnosti (pracovitosť, rešpektovanie noriem).

NÁRODNÝ ASPEKT

D. Stereotyp

[73] Vzťah k národu je (v kolektívnej predstave) ako vzťah k vlastnému rodu (rodine).

HISTORICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

[74] Prítomnosť jednotlivca v rodine je spätá s minulosťou jeho rodinných predkov.

KULTÚRNY ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

[75] Rodinný život vytvára kultúrne rituály.

SLOBODA

EXISTENČNÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [1] Sloboda je návratom človeka do života a jeho pôvodnej podoby.
- [2] Sloboda mení človeka.
- [3] Sloboda je výsledkom procesu.
- [4] Sloboda je podmienená morálnym rozhodnutím, konaním a rečou.

C. Hodnotenie a rola

- [5] Sloboda obnovuje vitalitu a poriadok.
- [6] Sloboda jedného človeka môže byť oslobodením celého sveta.
- [7] Sloboda prichádza po určitom čase.
- [8] Pravá sloboda je vykúpená láskou.
- [9] Slobodu možno predpovedať (budúcu slobodu).
- [10] Človek sa stáva slobodným odstránením existenčnej krízy.
- [11] Zmrzačené telo je neslobodné konať; jeho uzdravením sa človek stáva slobodným (nadobúda plnohodnotnú existenciu).
- [12] O slobodu treba bojovať, alebo sa poddať neslobode.

FYZICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

[13] Sloboda nie je bludisko bez východiska.

B. Zmyslové vnímanie

[14] Sloboda znamená pohyb z uzavretého do otvoreného priestoru.

[15] Pohyb na slobode je neobmedzený.

C. Hodnotenie a rola

[16] Hľadanie slobody je hľadaním cesty von.

[17] Slobodu nenahradí pohodlie.

[18] Sloboda znamená opustenie priestoru neslobody.

[19] Pohyb na slobodu si vyžaduje prekonanie bariér, boj, a je opakom izolácie a nehybnosti.

[20] Domov je cieľom pohybu na slobode.

SOCIÁLNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

[21] Protikladom slobody je závislosť od niekoho.

C. Hodnotenie a rola

[22] Nositeľ slobody (osloboditeľ) je odmenený spoločenským uznaním, mocou, prestížou.

[23] Nositeľ slobody (osloboditeľ) nesie za slobodu zodpovednosť.

[24] Oslobodený človek je znova začlenený do spoločenských vzťahov (nadobúda sociálnu stabilitu).

[25] Nesloboda (závislosť od niekoho) sa prejavuje ako nútená práca.

- [26] Zo závislosti od niekoho môže človeka vyslobodiť vyššia moc.

PSYCHOLOGICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [27] Sloboda je predmetom túžby motivovanej vnútornou nespokojnosťou (aj napriek vonkajšiemu materiálnemu zabezpečeniu).
- [28] Sloboda je predmetom psychického procesu plánovania úteku.

C. Hodnotenie a rola

- [29] Oslobodenie vyvoláva intenzívne subjektívne prežívanie vďačnosti.
- [30] Sloboda vyvoláva intenzívne subjektívne prežívanie radosti, ktorú prežíva celá spoločnosť.
- [31] Sloboda vedie k dlhodobej spokojnosti.
- [32] Význam slobody si človek uvedomuje.
- [33] Neprítomnosť vytúženej slobody spôsobuje pocit úzkosti.

MIESTNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [34] Sloboda je priestorovo odlíšená od neslobody (sloboda vonku, nesloboda vnútri).

C. Hodnotenie a rola

- [35] Sloboda je návratom do pôvodného priestoru.

SPRAVODLIVOSŤ

ETICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [1] Spravodlivosť je vyrovnaním narušeného poriadku.
- [2] Spravodlivosť je nestrannosťou.
- [3] Spravodlivosť je rozlišovaním pravdy od klamstva.
- [4] Spravodlivosť je viac než trest a súd.

C. Hodnotenie a rola

- [5] Úplná spravodlivosť je ťažko dosiahnuteľná.
- [6] Spravodlivosť je zosobnená v morálnej autorite (kňaz).
- [7] Spravodlivosť zmierňuje dôsledky viny.
- [8] Spravodlivosť je nadčasovou morálnou hodnotou.
- [9] Ľudská spravodlivosť (súd) je omylná.
- [10] Spravodlivosť je v rozpore s pomstou.
- [11] Spravodlivosť je narušená pomstou, ktorá je reakciou na krivdu (snahou o jej nápravu).
- [12] Spravodlivosť je narušená pomstou, ktorá je emocionálna a vyvoláva strach (prekračuje rámec racionálnej spravodlivosti).
- [13] Spravodlivosť je deformovaná pomstou, ak tá vyrastá zo závesty či individuálnych vášní.
- [14] Spravodlivosť je zneužívaná pomstou ako nástrojom manipulácie a násillia.

- [15] Trest je nástrojom spravodlivosti, ktorá sa uskutočňuje potrestaním vinníka.
- [16] Trest je dôsledkom morálneho zlyhania, ktoré spravodlivosť postihuje.
- [17] Čím vážnejšie previnenie, tým krutejší trest vyžaduje spravodlivosť.
- [18] Extrémny trest sa pri uplatňovaní spravodlivosti dostáva na hranicu pomsty.
- [19] Spravodlivosť zabraňuje potrestaniu nevinného (ruší nespravodlivé odsúdenie).
- [20] Spravodlivosť sa obnovuje prostredníctvom pokánia sudcu; priznanie jeho omylu vedie k obnove vzťahov narušených nespravodlivosťou.
- [21] Človek nesie morálnu zodpovednosť za nespravodlivé odsúdenie.
- [22] Odpustenie prekonáva dôsledky nespravodlivého konania.
- [23] Nespravodlivosť (krivda) sa prejavuje ako útlak jednotlivca i kolektívu.
- [24] Krivda je hodnotená z vyššej morálnej perspektívy.
- [25] Pri delení je spravodlivé predísť krivde.
- [26] Odmenou za dobro a cnosť (spravodlivé konanie) je šťastný život.
- [27] Odmena za dobro (spravodlivosť) býva zverená Bohu.
- [28] V spravodlivých medziľudských vzťahoch dobro plodí dobro.

LEGISLATÍVNY ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [29] Spravodlivosť súdu je narušená ohováraním a predsudkami.
- [30] Pomsta predstavuje popretie spravodlivosti (nespravodlivý súd).
- [31] Spravodlivé súdne konanie predpokladá predchádzajúce vyšetrovanie.
- [32] Spravodlivosť súdneho rozhodnutia je narušená, ak vychádza z domnienok, nie z dôkazov.

NÁBOŽENSKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [33] Božia spravodlivosť je vševediaca (presahuje ľudské zákony).
- [34] Božia spravodlivosť je neomylná, konečná a neodvolateľná.

C. Hodnotenie a rola

- [35] Božia spravodlivosť zahŕňa úplné (hlbšie) odpustenie viny, ktoré je vyhradené jedine Bohu.
- [36] Spravodlivosť nesie ten, kto vysvetľuje a chráni pravdu (spravodlivý kňaz).

EXISTENČNÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [37] Spravodlivosť môže nastať až po ukončení života.
- [38] Spravodlivosť môže mať podobu rozsudku verejnej mienky, do rúk ktorej je vydaný život človeka.

SOCIÁLNY ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [39] Spravodlivosť si vyžaduje spoločenské (verejné) ocenenie morálne hodnotného konania.
- [40] Absencia spravodlivosti (nespravodlivosť) sa prejavuje ako utláčanie slabšieho (napríklad siroty).

ÚCTA

SOCIÁLNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [1] Úcta je prejavom vzájomného uznania.
- [2] Úcta je normou správania (nie dôsledok zásluh).
- [3] Úcta je prejav vďačnosti a cti.

B. Zmyslové vnímanie

- [4] Úcta sa prejavuje v ustálených spoločenských prejavoch.
- [5] Úcta sa prejavuje aj v gestách (úklon, pokľaknutie).
- [6] Úcta sa prejavuje pozdravom a zdvorilým oslovením.
- [7] Úcta sa prejavuje oslovením človeka prostredníctvom pomenovania jeho hodnosti.
- [8] Pokľaknutie je symbolom úcty (pokory).

C. Hodnotenie a rola

- [9] Úctivý pozdrav otvára cestu k pomoci.
- [10] Úctivé gestá i slová sú podmienkou dobrej komunikácie.
- [11] Úcta (česť) má pre človeka vysokú hodnotu.
- [12] Úcta (česť) núti odmietnuť hanbu.
- [13] Úcta patrí ľuďom, zvieratám i veciam.
- [14] Dobro a pomoc druhým si zasluhujú úctu spoločnosti.
- [15] Úcta sa prejavuje k starobe a skúsenosti starých ľudí.

- [16] Úcta patrí osobám z vyššej spoločenskej vrstvy.
- [17] Absencia úcty (neúctivé správanie) signalizuje negatívny charakter človeka.
- [18] Absencia úcty (neúctivé správanie) je predzvestou trestu či neúspechu človeka.
- [19] Úcta sa prejavuje ako rešpekt voči duchovnej autorite i spoločensky vyššie postavenej osobe, a prejavuje ju vďačný človek, ktorý nepovažuje pomoc za samozrejmosť.
- [20] Úcta sa vyjadruje poďakovaním za prijatú pomoc.
- [21] Úcta sa neprejavuje iba slovami vďačnosti – jej symbolickým potvrdením je aj dar alebo materiálna odmena.
- [22] Skutočná úcta má emocionálne zafarbenie.
- [23] Úcta (vďačnosť) pretrváva aj po skončení konkrétnej pomoci.
- [24] Úcta patrí matke i otcovi.
- [25] Úctivý vzťah k rodičom sa prejavuje v úsilí detí zmierniť ich utrpenie.
- [26] Úcta k rodičom sa prejavuje starostlivosťou detí o starých rodičov, ktorých deti neopúšťajú a berú za nich zodpovednosť.
- [27] Úctu rodičovi prejavuje syn i dcéra.
- [28] Prejavom úcty je aj pokorná prosba o odpustenie.
- [29] Nedostatok úcty (zneuctenie rodiny) ohrozuje česť rodu.
- [30] Úcta k dobrodincovi presahuje individuálnu rovinu (je kolektívnym prejavom vďačnosti).

- [31] Najvyšším prejavom úcty je snaha povýšiť dobrodinca nad seba.

NÁBOŽENSKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [32] Úcta je vedomie prijatých milostí od Boha.

B. Zmyslové vnímanie

- [33] Úcta k Bohu sa prejavuje kľácaním.
[34] Úcta k Bohu sa prejavuje gestom prežehnania (znakom kríža).

C. Hodnotenie a rola

- [35] Úcta k Bohu sa prejavuje modlitbou ako prosbou o požehnanie (potomka) a o pomoc; pravidelná modlitba je znakom oddanej úcty Bohu.
[36] Úcta k Bohu sa prejavuje pokorným prijatím Božej vôle.
[37] Úcta k Bohu sa prejavuje odovzdávaním a prijímaním Božieho požehnania.
[38] Úcta k Bohu vedie človeka k prijatiu potomstva, úspechu ako Božieho požehnania.
[39] Úcta k Bohu a jeho požehnanie prináša radosť a šťastie.
[40] Požehnanie dieťaťa je završením rodičovskej starostlivosti vedenej úctou k Bohu, ktorá vedie rodičov k požehnávaní naplneného života dieťaťa.
[41] Rodičovské požehnanie (prejav úcty) je neoddeliteľnou súčasťou odchodu dieťaťa do sveta.

PSYCHOLOGICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [42] Úcta je podmienená hlbokým vnútorným prežívaním voči druhej osobe.
- [43] Úcta je tichým vnútorným citom, vnútornou oddanosťou a pozitívnym citovým vzťahom k svetu.

C. Hodnotenie a rola

- [44] Úcta (poslušnosť voči rodičom) sa pod psychickým tlakom okolia oslabuje (môže aj úplne ustúpiť).
- [45] Úctivá rodičovská poslušnosť má svoje obmedzenia.

KULTÚRNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [46] Úcta je kultúrne zakorenený spôsob komunikácie.

D. Stereotyp

- [47] Pozdrav ako prejav úcty je kultúrnou normou („obyčajou“).
- [48] Úcta k starobe je typická pre tradičnú kultúru.
- [49] Starší ľudia zaujímajú úctivé postavenie počas kultúrne významných udalostí.

ETICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [50] Za úctivé (dobré) konanie prichádza spravodlivá odmena.
- [51] Úctivé správanie vedie k úspechu.

VOJENSKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

[52] Úcta má podobu ustálených pravidiel komunikácie medzi veliteľom a podriadeným.

LEGISLATÍVNY ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

[53] Úcta patrí vládcovi.

[54] Úcta k panovníkovi má vyššiu hodnotu ako individuálny cit.

NÁRODNÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

[55] Úcta patrí vlastnému národu.

[56] Úcta voči domácejmu obyvateľstvu môže byť stratená.

IDEOLOGICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

[57] Úcta sa prejavuje rešpektovaním ľudskej dôstojnosti.

[58] Úcta sa presadzuje kritikou predsudkov zneučtujúcich človeka.

ZEM

FYZICKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [1] Zem je pevná plocha, po ktorej sa chodí a dupe.
- [2] Zem je stabilným základom pohybu človeka.
- [3] Zem je základom života a rastu – vychádza z nej živá príroda a napokon sa k nej fyzicky vracia.

B. Zmyslové vnímanie

- [4] Na zemi sa nachádzajú veci.
- [5] Zem má hĺbku.
- [6] Zeme sa dotýka celý človek cez časti svojho tela.
- [7] Zem môže byť holá, človekom nedotknutá.

C. Hodnotenie a rola

- [8] Zem je posledným oporným bodom v stave vyčerpania, straty síl a bezmocnosti.
- [9] Kontakt so zemou obnovuje orientáciu človeka v realite.
- [10] Zem zasypáva človeka.
- [11] Zem završuje deštrukciu predmetov.
- [12] Dopad na zem je ovplyvnený váhou a rýchlosťou padajúceho predmetu.
- [13] Zem pri dopade vyvoláva zvuk, otrasy a pohyb ďalších predmetov.

- [14] Na zemi ostávajú stopy predchádzajúcich udalostí.
- [15] Zo zeme človek vyberá vzácne (čarovné) predmety.
- [16] So zemou človek manipuluje – odhrňa ju, zahrabáva, navracia späť, zatláča.

MIESTNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [17] Zem (krajina) je jedným svetom.
- [18] Zem (krajina) je priestorom spoločného života ľudí.
- [19] Podzemný priestor je skrytý a tajný.

C. Hodnotenie a rola

- [20] Krajinu (zem) človek premieňa.
- [21] Krajina podlieha jednej autorite.
- [22] Krajina je otvorená pre cudzincov.
- [23] Krajiny spája cesta (priestorové prepojenie).
- [24] Vzdialená krajina je iná (odlišná).
- [25] Prechod z domáceho do cudzieho priestoru (krajiny) je namáhavý.
- [26] Cesta do cudzej krajiny má svoj cieľ.
- [27] Podzemný priestor je organizovaný a možno z neho vyjsť na slobodu (na povrch).
- [28] Podzemný priestor je izolovaný od povrchového sveta.
- [29] Medzi krajinami chodia poslovia.

SOCIÁLNY ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [30] Zem je územím podliehajúcim vláde niekoho.
- [31] Zem je základom majetku.

C. Hodnotenie a rola

- [32] Vládcu krajiny uznáva kolektív (spoločenstvo).
- [33] Strata alebo delenie (zdedenej) zeme narúša sociálnu stabilitu a prináša spoločenský rozklad.
- [34] Zem (majetok) určuje sociálne postavenie človeka v spoločnosti.
- [35] Dedičnú zem môže niekto niekomu vziať.
- [36] Nadobudnutie zeme je novým začiatkom.
- [37] Právo ďalej chodiť po zemi si človek musí zaslúžiť.

EXISTENČNÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

- [38] Zem je hranicou medzi životom a smrťou.
- [39] Zem je miestom existenciálnej tiesne.

C. Hodnotenie a rola

- [40] Na zemi sa otvárajú i zatvárajú životné cykly.
- [41] Na zem človek prichádza ako pútnik.
- [42] Zo zeme človek odchádza po namáhavej ceste.
- [43] Dieťa, ktoré ešte nestojí na zemi, je pred zemou (realitou) chránené.

D. Stereotyp

- [44] „Byť pod zemou“ je (frazologickým) vyjadrením úniku z ľudskej existencie.
- [45] „Schyľovať sa k zemi“ je (frazologickým) vyjadrením starnutia, opúšťania ľudskej existencie.

NÁRODNÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [46] Zem nie vždy môže patriť „vlastným“.
- [47] Do (svojej) zeme môžu preniknúť iní/cudzí.
- [48] Strata vlastnej (zdedenej) zeme je stratou domova.
- [49] So stratou zeme miznú znaky národného života (jazyk, zvyky, kultúrne prejavy).
- [50] Pretrhnutie prirodzeného spojenia človeka s vlastnou zemou (národom) je odcudzením (alienáciou).

HISTORICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [51] Krajina (zem) nesie následky minulých hriechov (jednotlivca) a tieto následky sa prejavajú (ukážu) až neskôr.
- [52] Zem uchováva minulosť ako súčasť kolektívnej skúsenosti národa.

PSYCHOLOGICKÝ ASPEKT

C. Hodnotenie a rola

- [53] Pád na zem je zavŕšením psychického vypätia.

D. Stereotyp

- [54] „Zraziť oči do zeme“ je (frazologickým) vyjadrením hanby, pokory, rešpektu a sebakontroly.
- [55] „Vidieť sa pod zemou“ je (frazologickým) vyjadrením túžby zmiznúť (od hanby).

NÁBOŽENSKÝ ASPEKT

A. Kognitívny základ

[56] Zem je protikladom neba.

C. Hodnotenie a rola

[57] Zem prijíma Božie milosti ako odpoveď na ľudské prosby.

KULTÚRNY ASPEKT

D. Stereotyp

[58] Zem je spätá so slovenským ľudovým tancom „odzemok“.

ESTETICKÝ ASPEKT

B. Zmyslové vnímanie

[59] Zem je poeticky stvárnenným priestorom krásy, svetla, tmy a nádeje.

Register textových prameňov

- Cesta k slncu.** In: Dobšinský, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti. Usporiadal a vydáva Pavol Dobšinský. 2. Sošit.* Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vydavateľovým, 1880, s. 3 – 12.
- Čert sluha, a čert pán.** In: Šujanský, František: *Povesti a bájky od F. Šujanského. Časť Prvá.* Turčiansky Sv. Martin: Nákladom Slovenských pohľadov 1893, s. 4 – 5.
- Čertov sluha** [pôvodne bez názvu]. In: Polívka, Jiří: *Súpis slovenských rozprávok. IV. zväzok.* Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská 1930, s. 124 – 125.
- Či jesto pravda na svete.** In: Dobšinský, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti. Usporiadal a vydáva Pavol Dobšinský. 1. Sošit.* Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vydavateľovým, 1880, s. 31 – 40.
- Dvaja roľníci.** In: Šujanský, František: *Povesti a bájky od F. Šujanského. Časť Prvá.* Turčiansky Sv. Martin: Nákladom Slovenských pohľadov 1893, s. 11 – 13.
- Hanička bez rúk** [pôvodne §143]. In: Czambel, Samuel: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov.* Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vlastným 1906, s. 266 – 271.
- Husár a smrčka** [pôvodne § 166]. In: Czambel, Samuel: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov.* Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vlastným 1906, s. 330 – 331.
- Hvezdár, lekár, hodinár na lazích.** In: Šujanský, František: *Povesti a bájky od F. Šujanského. Časť Prvá.* Turčiansky Sv. Martin: Nákladom Slovenských pohľadov 1893, s. 22 – 23.
- Janko Gondášik a zlatá pani** [pôvodne bez názvu]. In: Polívka, Jiří: *Súpis slovenských rozprávok. II. zväzok.* Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská 1924, s. 46 – 50.
- Knežna Juliana a Janko pecival.** In: Chrástek, Michal: *Sborník slovenských národných piesni, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier.* Sväzok I. Viedeň: Matica slovenská. 1870, s. 67 – 70.

- Kováčka strega.** In: Chrástek, Michal: *Sborník slovenských národných piesni, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier.* Sväzok I. Viedeň: Matica slovenská. 1870, s. 77.
- Loktibrada.** In: Škultéty, August Horislav – Dobšinský, Pavol: *Slovenské povesti. Povesti prastarých báječných časov. Kniha Prvá. Vydávajú August Horislav Škultéty – Pavol Dobšinský.* Rožňava: Tlačou Ladislava Keka 1858, s. 13 – 18.
- Mahuliena Zlatá Panna alebo slncová panička.** In: Škultéty, August Horislav – Dobšinský, Pavol: *Slovenské povesti. Povesti prastarých báječných časov. Kniha Prvá. Sväzok III. – VI. Vydávajú August Horislav Škultéty – Pavol Dobšinský.* Banská Štiavnica: Tlačou Františka Lorbera 1859, s. 127 – 200.
- Matej veľký kráľ a Uliana veľká kráľovná.** In: Škultéty, August Horislav – Dobšinský, Pavol: *Slovenské povesti. Povesti prastarých báječných časov. Kniha Prvá. Vydávajú August Horislav Škultéty – Pavol Dobšinský.* Rožňava: Tlačou Ladislava Keka 1858, s. 29 – 37.
- Múdry Maľko a blázni.** In: Dobšinský, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti. Usporiadal a vydáva Pavol Dobšinský.* 8. Sošit. Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vydavateľovým, 1883, s. 3 – 9.
- Najväčšie cigánstvo** [pôvodne §144]. In: Czambel, Samuel: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov.* Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vlastným 1906, s. 271 – 274.
- Napravený syn** [pôvodne § 215]. In: Czambel, Samuel: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov.* Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vlastným 1906, s. 427 – 436.
- Nátcha a lámká.** In: Šujanský, František: *Povesti a bájkky od F. Šujanského.* Časť Prvá. Turčiansky Sv. Martin: Nákladom Slovenských pohľadov 1893, s. 20 – 21.
- Nebeská sláva.** In: Chrástek, Michal: *Sborník slovenských národných piesni, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier.* Sväzok I. Viedeň: Matica slovenská. 1870, s. 78 – 80.
- O Ďurkovi, čo oslobodil princeznú** [pôvodne bez názvu]. In: Polívka, Jiří: *Súpis slovenských rozprávok.* II. zväzok. Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská 1924, s. 63 – 66.
- O Jankovi Polienkovi** [pôvodne bez názvu]. In: Polívka, Jiří: *Súpis slovenských rozprávok.* IV. zväzok. Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská 1930, s. 193 – 195.

- O sirote.** In: Dobšinský, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti. Usporiadal a vydáva Pavol Dobšinský. 1. Sošit.* Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vydavateľovým, 1880, s. 89 – 92.
- O vlku, čo si dal šíť boty.** In: Dobšinský, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti. Usporiadal a vydáva Pavol Dobšinský. 8. Sošit.* Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vydavateľovým, 1883, s. 10 – 18.
- Odmena (premieň).** In: Šujanský, František: *Povesti a bájky od F. Šujanského. Časť Prvá.* Turčiansky Sv. Martin: Nákladom Slovenských pohľadov 1893, s. 8 – 10.
- Pamodaj šľestja lavička.** In: Francisci-Rimavský, Janko: *Slovenskje povesti. Usporiadau a vidau Janko Rimauskí.* Zvazok I. Levoča: U Jana Werthmüllera a sina 1845, s. 115 – 123.
- Panna z rosy počatá a z deväť matiek zplodená.** In: Škultéty, August Horislav – Dobšinský, Pavol: *Slovenské povesti. Povesti prastarých báječných časov. Kniha Prvá. Vydávajú August Horislav Škultéty – Pavol Dobšinský.* Rožňava: Tlačou Ladislava Keka 1858, s. 19 – 28.
- Pipora Janči** [pôvodne bez názvu]. In: Polívka, Jiří: *Súpis slovenských rozprávok. II. zväzok.* Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská 1924, s. 92 – 94.
- Popelvár špatná tvár.** In: Chrástek, Michal: *Sborník slovenských národných piesní, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier.* Sväzok I. Viedeň: Matica slovenská. 1870, s. 51 – 55.
- Pravda.** In: Chrástek, Michal: *Sborník slovenských národných piesní, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier.* Sväzok I. Viedeň: Matica slovenská. 1870, s. 70 – 76.
- Ružová Aňička.** In: Francisci-Rimavský, Janko: *Slovenskje povesti. Usporiadau a vidau Janko Rimauskí.* Zvazok I. Levoča: U Jana Werthmüllera a sina 1845, s. 102 – 108.
- Sirótky.** In: Chrástek, Michal: *Sborník slovenských národných piesní, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier.* Sväzok I. Viedeň: Matica slovenská. 1870, s. 63 – 67.
- Skamenený furman** [pôvodne § 205]. In: Czambel, Samuel: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov.* Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vlastným 1906, s. 397 – 402.
- Slncoví kuoň.** In: Francisci-Rimavský, Janko: *Slovenskje povesti. Usporiadau a vidau Janko Rimauskí.* Zvazok I. Levoča: U Jana Werthmüllera a sina 1845, s. 27 – 36.

- Smelý Janko** [pôvodne § 118]. In: Czambel, Samuel: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vlastným 1906, s. 221 – 225.
- Statošný Valach**. In: Dobšinský, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti. Usporiadal a vydáva Pavol Dobšinský*. 8. Sošit. Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vydavateľovým, 1883, s. 37 – 46.
- Strafení chlapec**. In: Francisci-Rimavský, Janko: *Slovenskje povesti. Usporiadau a vidau Janko Rimauskí*. Zvazok I. Levoča: U Jana Werthmüllera a sina 1845, s. 109 – 114.
- Svetská krása**. In: Dobšinský, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti. Usporiadal a vydáva Pavol Dobšinský*. 8. Sošit. Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vydavateľovým, 1883, s. 18 – 37.
- Tanec s čertmi** [pôvodne bez názvu]. In: Polívka, Jiří: *Súpis slovenských rozprávok*. II. zväzok. Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská 1924, s. 410 – 411.
- Tri citroni**. In: Francisci-Rimavský, Janko: *Slovenskje povesti. Usporiadau a vidau Janko Rimauskí*. Zvazok I. Levoča: U Jana Werthmüllera a sina 1845, s. 37 – 52.
- Tri priadky** [pôvodne §136]. In: Czambel, Samuel: *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov*. Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vlastným 1906, s. 247 – 252.
- Vlk a liška**. In: Šujanský, František: *Povesti a bájky od F. Šujanského*. Časť Prvá. Turčiansky Sv. Martin: Nákladom Slovenských pohľadov 1893, s. 18 – 19.
- Vlk krčmárom, a kačka krčmárkou**. In: Šujanský, František: *Povesti a bájky od F. Šujanského*. Časť Prvá. Turčiansky Sv. Martin: Nákladom Slovenských pohľadov 1893, s. 19 – 20.
- Vtkolák**. In: Škultéty, August Horislav – Dobšinský, Pavol: *Slovenské povesti. Povesti prastarých báječných časov. Kniha Prvá. Svazok III. – VI. Vydávajú August Horislav Škultéty – Pavol Dobšinský*. Banská Štiavnica: Tlačou Františka Lorbera 1859, s. 201 – 209.
- Zakliata hora**. In: Škultéty, August Horislav – Dobšinský, Pavol: *Slovenské povesti. Povesti prastarých báječných časov. Kniha Prvá. Vydávajú August Horislav Škultéty – Pavol Dobšinský*. Rožňava: Tlačou Ladislava Keka 1858, s. 1 – 12.

Zakliaty zámok. In: Dobšinský, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti. Usporiadal a vydáva Pavol Dobšinský. 2. Sošit.* Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vydavateľovým, 1880, s. 70 – 77.

Zázračná studňa alebo Ružena a Maco-Ondrej. In: Chrástek, Michal: *Sborník slovenských národných piesní, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier.* Sväzok I. Viedeň: Matica slovenská. 1870, s. 56 – 62.

Zlatá dievka z vajca [pôvodne bez názvu]. In: Polívka, Jiří: *Súpis slovenských rozprávok.* III. zväzok. Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská 1927, s. 215 – 219.

Zlatovláska. In: Dobšinský, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti. Usporiadal a vydáva Pavol Dobšinský. 1. Sošit.* Turčiansky Svätý Martin: Nákladom vydavateľovým, 1880, s. 8. – 17.

Literatúra

- BARTMIŃSKI, Jerzy: *Aspects of cognitive ethnolinguistics*. Ed. J. Zinken. London: Equinox Publishing Ltd 2009. 246 s.
- BARTMIŃSKI, Jerzy: *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2007. 328 s.
- BARTMIŃSKI, Jerzy – GRZESZCZAK, Monika: *Jak rekonstruować kanon wartości narodowych i europejskich?* In: *Etnolingwistyka* 26, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2014, roč. 26, s. 21 – 44.
- BARTMIŃSKI, Jerzy – TOKARSKI, R.: *Definicja sematyczna: czego i dla kogo?* In: Bartmiński – Tokarski (eds.): *O definicjach i definowaniu*. Lublin: UMCS 1993.
- BARTMIŃSKI, Jerzy: *Ankieta jako pomocnicze narzędzie rekonstrukcji językowego obrazu świata*. In: *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*. 3. Problemy eksplikowania i profilowania pojęć. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2014, s. 279 – 308.
- BARTMIŃSKI, Jerzy: *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji*. In: *Konotacja*. Red. J. Bartmiński. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1988, s. 169 – 185.
- BARTMIŃSKI, Jerzy: *Jezik – slika – svet*. Beograd: SlovoSlavia 2012. 570 s.
- BARTMIŃSKI, Jerzy: *Perspektywa semaziologiczna i onomaziologiczna w badaniach językowego obrazu świata*. In: *Poradnik Językowy*, 2015, roč. 110, z. 1, s. 14 – 29.
- BARTMIŃSKI, Jerzy – BIELIŃSKA-GARDZIEL, Iwona: *15 lat konwersatorium EUROJOS*. In: *Etnolingwistyka*, 2016, roč. 28, č. 1, s. 317 – 322.
- BARTMIŃSKI, Jerzy: *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*. Red. Barbara Paparocka. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2009b. 360 s.

- BOGDANOWICZ, Elżbieta: *O pojęciu konotacji w lingwistyce (na przykładach polskich i rosyjskich)*. In: *Studia wschodniosłowiańskie. Językoznawstwo*, 2013, roč. 13, č. 13, s. 7 – 17.
- CZAMBEL, Samuel: *Slovenské ľudové rozprávky zo zbierok Sama Czambela*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry 1959. 395 s.
- DOBŠINSKÝ, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti*. Zväzok I. Edične pripravil a poznámky napísal Eugen Pauliny. Úvodnú štúdiu napísal Andrej Melicherčík. Ilustroval národný umelec Martin Benka. Bratislava: Tatran 1973. 438 s.
- DOBŠINSKÝ, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti*. Zväzok II. Edične pripravil a poznámky napísal Eugen Pauliny. Úvodnú štúdiu napísal Andrej Melicherčík. Ilustroval národný umelec Martin Benka. Bratislava: Tatran 1973. 476 s.
- DOBŠINSKÝ, Pavol: *Prostonárodné slovenské povesti*. Zväzok III. Edične pripravil a poznámky napísal Eugen Pauliny. Úvodnú štúdiu napísal Andrej Melicherčík. Ilustroval národný umelec Martin Benka. Bratislava: Tatran 1973. 560 s.
- DORULA, Ján: *O jazykovom a kultúrnom bohatstve Dobšinského Povestí*. In: *Slovenská literatúra*, roč. 33, 1986, č. 3, s. 234 - 248.
- DUDOVÁ, Katarína (eds.): **Čítanka pôvodných vydání slovenských ľudových rozprávání s dôrazom na ľudovú rozprávku**. Ružomberok: Verbum 2025. 269 s. ISBN 978-80-561-1176-5
- DUDOVÁ, Katarína: *Kognitívna etnolingvistika vo výskumoch súčasnej slovakistiky*. Ružomberok: Verbum 2024. 183 s. ISBN 978-80-561-1149-9
- DUDOVÁ, Katarína: *Some aspects of the Slovak language and culture from the perspective of cognitive ethnolinguistics*. Ružomberok: Verbum 2026. 142 s. ISBN 978-80-561-1243-4
- GAŠPARÍKOVÁ, Viera: *Slovenská ľudová próza a jej súčasné vývinové tendencie*. Bratislava: Národopisný ústav SAV 1986. 360 s.
- CHLEBDA, Wojciech: Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów? In: *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*, 2008, roč. 20, č. 1, s. 11 – 27.
- LEŠČÁK, Milan – SIROVÁTKA, Oldřich: *Folklór a folkloristika (O ľudovej slovesnosti)*. Bratislava: Smena 1982. 259 s.

- LEŠČÁK, Milan: *Folklór ako forma sociálnej komunikácie*. In: Slovenský národopis, roč. 50, 2002, s. 318 – 330.
- MICHÁLEK, Ján: *Ku charakteristike a výsledkom štúdia folkloristiky 19. storočia*. In: K dejinám slovenskej folkloristiky. Ed. Milan Leščák. Bratislava: Prebudená pieseň – nadácia 1996, s. 13 – 18.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, Stanisława: *O profilowaniu językowego obrazu świata*. In: Poradnik Językowy, 2015, roč. 110, č. 1, s. 30 – 44.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA, Stanisława: *Projekt badawczy (ETNO)EUROJOS a program etnolingwistyki kognitywnej*. In: Etnolingwistyka, 2013, roč. 25, č. 1, s. 265 – 281.
- NIESPOREK-SZAMBURSKA, Bernadeta: *Językowy obrazu pór roku i tradycji kulturowych w twórczości dzieci*. Katowice: Wydawnicwo Uniwersytetu Śląskiego 2004. 246 s.
- PÁCALOVÁ, Jana. Kreacionizmus ako služba národu (Jozef Miloslav Hurban). In *Studia Academica Slovaca*, 2017a, roč. 46, s. 307-321. ISBN 978-80-223-4361-9.
- PÁCALOVÁ, Jana. Od rozprávok k alegórii národného života (Ku konštituovaniu alegórie zaklinatej krajiny v slovenskom romantizme). In *Slovenská literatúra*, 2017b, roč. 64, č. 1, s. 5-32. ISSN 0037-6973.
- PÁCALOVÁ, Jana: *Archeológia pamäti. Pavol Dobšinský a výskum dejín slovenskej rozprávky na príklade Codexov tisovských*. In: *Ludová próza na Slovensku v kontexte dejín slavistiky*. Ed. Katarína Žeňuchová. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov 2015, s. 9 – 23.
- PÁCALOVÁ, Jana: *Rozprávky – palimpsesty (K podobám autorstva a subjektivity v rozprávkach slovenských romantikov)*. In: *Slovenská literatúra*, 2014, roč. 61, č. 1, s. 1 – 12.
- PÁCALOVÁ, Jana: *Rozprávky Janka Rimavského*. Bratislava: Slavistický ústav J. Stanislava SAV 2015. 336 s.
- PÁCALOVÁ, Jana: *Slovenské povesti Jána Francisciho (metóda, tvar, koncepcia)*. In: *Slovenská literatúra*, roč. 55, 2008, č. 1, s. 1 – 26.
- PIROŠČÁKOVÁ, Jana: *Zabudnutá rozprávarkarka*. In: Amália Sirotková. *Zabudnuté rozprávky*. Ed. Jana Piroščáková – Zsolt Lukács. Bratislava: Tatran 2024, s. 12 – 17.
- Pravidlá slovenského pravopisu*. Bratislava: VEDA 2000. 590 s.

- PUZYNNINA, Jadwiga: *Język wartości*. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN 1992.
- RIMAUSKI, Janko [Francisci, Ján]: *Slovenske povesti. Faksimile I. Zväzku z roku 1845*. Úvod napísal Rudo Moric. Doslov napísal Eugen Pauliny. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej v Martine 1975. 178 s.
- SLIACKY, Ondrej: *Panička v líščej koži. Slovenské ľudové rozprávky zo zbierky Sama Czambela*. Martin: Vydavateľstvo Matice slovenskej 2006. 174 s.
- SLIACKY, Ondrej: *Zlatá panna. Slovenské rozprávky zo zbierok Sama Czambela podáva Ondrej Sliacky*. Ilustrácie Klára Šmídová. Bratislava: Mladé letá 1993. 141 s.
- TEKELIOVÁ, Dominika: *Zbierka ľudovej prózy Františka Šujanského – lingvistické a folkloristické aspekty*. In: *Ľudová próza na Slovensku v kontexte dejín slavistiky*. Ed. Katarína Žeňuchová. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV a Slovenský komitét slavistov 2015, s. 55 – 61. ISBN 978-80-89489-21-3.
- TOKARSKI, Ryszard: *Konotace – prototypy – otevřené definice*. In: *Čítanka textů z kognitivní lingvistiky II*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy 2007, s. 13 – 25.
- TOKARSKI, Ryszard: *Konotacja jako składnik treści słowa*. In: *Konotacja*. Red. J. Bartmiński. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1988, s. 35 – 54.
- VAŇKOVÁ, Irena – NEBESKÁ, Iva – ŘÍMALOVÁ-SAICOVÁ, Lucia – ŠLÉDROVÁ, Jasňa: *Co na srdci, to na jazyku*. Praha: Karolinum 2005. 343 s.
- VITÉZOVÁ, Eva: *Dieťa a kniha*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave 2016. 67 s. ISBN 978-80-8082-961-2
- WIERZBICKA, Anna: *Język – umysł – kultura*. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN 1999. 592 s.
- Zabudnuté rozprávky (Amália Sirotková)*. Ed. Jana Piroščáková – Zsolt Lukács. Bratislava: Tatran 2024. 263 s.
- Zlatá podkova, zlaté pero, zlatý vlas I. Čarovné rozprávky slovenského ľudu*. Pripravila Viera Gašparíková. Ilustrácia Miroslav Cipár. Bratislava: Tatran 1984. 224 s.
- Zlatá podkova, zlaté pero, zlatý vlas II. Čarovné rozprávky slovenského ľudu*. Pripravila Viera Gašparíková. Ilustrácia Miroslav Cipár. Bratislava: Tatran 1985. 224 s.

- ŽEŇUCHOVÁ, Katarína: *Cambelove zbierky ľudovej prózy v katalogizačných prácach Jiřího Polívku*. In: Slavista Jiří Polívka v kontexte literatúry a folklóru. Editorky Hana Hlôšková – Anna Zelenková. Bratislava – Brno: Katedra etnológie a kultúrnej antropológie FF UK, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Česká asociace slavistů, Ústav etnológie SAV, Slavistická spoločnosť Franka Wollmana v Brne 2008, s. 117 – 125.
- ŽEŇUCHOVÁ, Katarína: Samuel Cambel na pomedzí vedných disciplín : zberateľské dielo Samuela Cambela v kontexte výskumu ľudovej prózy na Slovensku. Bratislava : Slavistický ústav Jána Stanislava SAV; Martin: Matica slovenská, 2009. 227 s.
- ŽEŇUCHOVÁ, Katarína: *Samuel Cambel v kontexte slovenskej folkloristiky*. In: Slavica Slovaca, 2003, roč. 38, č. 2, s. 104 – 111.
- ŽEŇUCHOVÁ, Katarína: *Stav a perspektívy etnolingvistického výskumu na Slovensku*. In: Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky. Ed.: K. Žeňuchová – M. Китанова – P. Žeňuch. Bratislava – Sofia: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava - Институт за български език "Проф. Любомир Андрейчин" при БАН, София 2017, s. 11 – 18.
- ŽEŇUCHOVÁ, Katarína: *Zbierka ľudovej prózy Samuela Cambela. Prameň k výskumu rozprávačskej tradície na Slovensku*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied – Slovenský komitét slavistov 2014. 462 s.
- ŽILKA, Tibor: *Vademecum poetiky*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre 2006. 437 s.

Katarína Dudová

Slovník hodnôt

*tradičnej
slovenskej kultúry*

*prezentovanej
v zbierkach ľudovej prózy
19. a začiatku 20. storočia*

V roku 2026 vydalo
VERBUM – vydavateľstvo
Katolíckej univerzity v Ružomberku
Hrabovská cesta 1A
034 01 Ružomberok.

Prvé vydanie.
Grafická úprava: Lýdia Valter

ISBN 978-80-561-1248-9



Práca Kataríny Dudovej *Slovník hodnôt tradičnej slovenskej kultúry (prezentovanej v zbierkach ľudovej prózy 19. a začiatku 20. storočia)* nie je úplne typickou slovníkovou prácou, ako by sa podľa názvu a intencie zdalo. Jej špecifickosť a výnimočnosť je daná nielen tým, že ide o prácu, v rámci ktorej sa stretáva etnolingvistika, slovakistika, literárna veda, ale i história, religionistika, kulturológia či sociológia. Ide zároveň o prácu, v ktorej pozadí je evidentný systematický záujem o problematiku, ktorej sa doteraz pozornosť venovala len okrajovo.

Prof. PaedDr. Eva Vitézová, PhD.

Napriek metodologicky náročnému a akademicky fundovanému spracovaniu diela je *Slovník* K. Dudovej čitateľsky príťažlivou publikáciou, za čo môžu okrem autorčinej „ľahkonohej“ štylistiky s lexikou a syntaxou vyzretej pisateľky, ktorá lahodí oku a podporuje porozumenie textu, doslovné pôvodné citácie z analyzovaných rozprávok, ktorými autorka svoj text bohato pretkáva. Vďaka tomu sa výsostne odborný text stáva doslova epickým a možno sa doň s pôžitkom začítať – či už „poporiadku“, alebo na náhodne otvorených miestach.

Prof. Mgr. Terézia Rončáková, PhD.

Metodologický základ *Slovníka hodnôt tradičnej slovenskej kultúry* je zakotvený v paradigme kognitívnej etnolingvistiky, ktorá skúma vzťahy medzi jazykom, kultúrou a ľudským myslením. [...] Analyzované hodnoty nie sú len suchými slovníkovými heslami; stávajú sa trojrozmernými kultúrnymi konštruktmi, najmä preto, že Dudová čitateľovi odhaľuje podrobnú sémantickú analýzu textov. [...] Voľba ľudovej prózy 19. storočia ako materiálového základu sa ukazuje ako mimoriadne výstižná, pretože textová analýza umožňuje zachytiť tradičné slovenské hodnoty oslobodené od neskorších vplyvov masovej kultúry. Výskumníčka nevnučuje textom interpretačné kategórie, ale dovoľuje prehovoriť samotným zdrojom, čo jej rekonštrukcii dodáva vzácnu autentickosť a vedeckú spoľahlivosť. [...] Najväčším prínosom monografie je jej systematický charakter a vysoká poznávacíá hodnota, umožňujúca medzinárodnému publiku precízne porovnanie slovenskej kultúrnej matrice so systémami hodnôt iných národov.

Prof. dr. hab. Bernadeta Niesporek-Szamburska

ISBN 978-80-561-1248-9

