

**PODNET „PSYCHOLOGICKÉHO PARALELIZMU“
ALEXANDRA N. VESELOVSKÉHO
PRE VÝSKUM ĽUDOVEJ RELIGIOZITY**

JÁN KOMOROVSKÝ, Trenčín

Folkloristika a religionistika sú vedné disciplíny, ktoré sa navzájom vcelku dobre znášajú. Folkloristika ako pomocná veda religionistiky, ktorá zaznamenáva, skúma a porovnáva ľudové obyčaje, kalendárnu a rodinnú obradovosť a jej poéziu, legendy, príbehy o nadprirodzených bytostiach i démonologické a poverové rozprávania, figuruje vedľa takých pomocných vied dejín náboženstva, ako je filológia, ktorá prispieva k výkladu náboženských textov, psychológia, ktorá skúma miesto a funkcie náboženstva v živote jednotlivca a ľudských skupín, sociológia ako veda o funkciách náboženstva v spoločnostiach, etnológia či etnografia ako veda o hmotnej a duchovnej kultúre národov najmä prvotných formácií, archeológia, veda, ktorá vďaka vykopávkam dobýva a vynáša na denné svetlo náboženské predmety materiálnej kultúry a identifikuje ich, dejiny umenia, zvlášť ikonografia, ktorá skúma a usiluje sa pochopiť náboženské umenie a vyťažiť z neho poznatky pre religionistiku (H. Ringgren – A. V. Stroem, 1975, 31).

S náboženským folklórom máme do činenia nielen na úseku ústnej ľudovej tvorby, ale aj ľudovej religiozity, takže môžeme hovoriť o folklorizácii ľudovej religiozity. Zvlášť sa to týka kultu ľudových patrónov, ktorý dominuje medzi pospolitým roľníckym katolíckym ľudom. Synkretický pagano-christianizmus často funguje medzi prozelytmi Afriky i Ameriky. Známy je tzv. ľudový katolicizmus mexických Indiánov, potomkov dávnych Aztékov, Toltékov, Mixtékov, Mayov a i., v ktorom staré domorodé božstvá splývajú s postavami kresťanského náboženstva a kresťanskí misionári len s veľkými ťažkosťami pracujú na christianizácii indiánskych populácií.

Religionista spravidla rozlišuje medzi religiozitou inštitucionálnou, normatívnou a ľudovou religiozitou žitou či prežívanou, a to vo všetkých vyspelých náboženských systémoch, v ktorých je miesto aj pre vzdelaných, osvietených, zasvätených, aj pre tých „maličkých“, prostých ľudí širšej pospolitosti, ktorí nie sú schopní pochopiť pravdy viery formulované abstraktne teologicky a prispôbujú si ich svojmu chápaniu (L. Bělka – M. Kováč, eds. 1999). Taká situácia sa neraz vyskytovala už v prvých časoch kresťanstva, o čom svedčí pomerne bohatá apokryfná literatúra, obsahujúca veľa legendárnych prvkov a epizód zo života

Ježiša Krista, Panny Márie a iných novozákonných postáv, ktoré neboli pojaté do kanonickej spisby. Veriaci jednoduchý človek z kresťanstva chcel vedieť viac, než sa mu oficiálne podávalo, chcel poznať detaily z Ježišovho života, ktoré nie sú zaznamenané v evanjeliách, a tu už začínala pracovať obrazotvornosť, náboženská imaginácia sa folklorizovala (I. S. Svencickaja, 1989, s. 185 n.).

To, čo sme si povedali o kresťanstve, platí aj o buddhizme a islame. Početné príklady možno nájsť v buddhistických džatakách. Ľudová religiozita tvorí aj dôležitú zložku islamu. Jedinečným prameňom poznania jeho mýtov a legend je dielo Kniha o počiatku a konci a rozprávania o prorokoch, pripisované Abú al-Hasanovi al-Kisá'ímu (10. stor.) (J. Pauliny, 1980, 11; J. Pauliny, 1970).

Prvým znakom ľudovej religiozity je jej senzualizmus a predmetnosť. Také črty má každé väčšie náboženstvo, ktoré nie je obsiahnuté len v kréde, resp. v základnom vyznaní viery (napr. šaháda islamu), nie je len doktrínou, ale aj skutočnosťou prežívanou, žitou. Pospolitý človek si osvojí náboženské a mravné normy svojej konfesie, ale jeho žitá religiozita ďaleko presahuje normatívny rámec. Takéto poznatky viedli religionistu svetového mena M. Eliadeho k vyčleneniu ľudovej religiozity ako osobitnej religionistickej kategórie (S. Tokarski, 1984, 69).

Podľa B. Horynu evidentným znakom žitého náboženstva je, že si uchováva pamäť. Pre toto tvrdenie autor nachádza veľký počet príkladov a vidí ich najmä v náboženskej tradícii, obyčajoch a zvyklostiach cirkevného roku, vyjadrených najrôznejšími folklórnymi prvkami (B. Horyna, 1999, 147). Cirkevný rok sa tu často prekrýva s agrárnym rokom.

Náboženský život antických Grékov je najlepšie doloženým príkladom spontánneho mytologicko-náboženského procesu, v ktorom sa stvárnňovali najrozličnejšie náboženské formy bez toho, že by sa zahalovali do dogmatického hávu. Nebolo v nich ani nič, čo by pripomínalo katechizmus alebo kázne, ak nemáme na zreteli hlásanie náboženských myšlienok napríklad prostredníctvom tragédií alebo mystérií. Antické Grécko nemalo ani vplyvný kňazský stav, ak nemyslíme na orákulá veľkých svätýň alebo asklepiadov – terapeutov Asklepiových ozdravovní. Čiastočne tento stav nahradzovali úradníci, členovia mestských magistrátov, ktorí okrem vlastných funkcií vykonávali obete a prednášali modlitby. Ale náboženské predstavy bývali veľmi voľné, viac sa kládol dôraz na rituálne gestá. Preto celkom pochopíme, keď francúzsky znalec gréckej antiky André Bonnard povedal, že „staré grécke náboženstvo svojou veľkoleposťou a nahromadením detailov pripomína folklór“. Práve v živom chaose folklórnych tradícií čerpali grécki spisovatelia, básnici a výtvarníci materiál, z ktorého tvorili a do nekonečna pretvárali postavy svojich bohov, robili svoju vieru ľudovou a svojich bohov ľudskými (A. Bonnard, 1958, 175 n.).

Ľudovej religiozite venoval mimoriadnu pozornosť aj súčasný švajčiarsky religionista J. Waardenburg, ktorý konštatoval, že „do náboženských slávností často prenikajú prvky *ľudového náboženstva*, ktoré nie sú v zhode s oficiálnym či normatívnym náboženstvom, ako ho udržujú jeho stúpenci pomocou norma-

tívnych výkladov. Ľudové náboženstvo oproti väčšine oficiálnych náboženstiev nie je temer nikdy vymedzené písomne, zásadne sa traduje ústne a patrí do *pred-písomnej kultúry*“ (J. Waardenburg, 1997, 94).

Uvedené fakty zreteľne poukazujú na osobitnú dispozíciu, osobitnú psychiku a mentalitu, či akési zvláštne myšlienkové mechanizmy, pripomínajúce folklór, pomocou ktorých prvotný, resp. pospolitý človek kreuje náboženské predstavy.

Ako sa nazdávame, jeden z takých mechanizmov v podobe folklórnych postupov nám vo svojej „Historickej poetike“ podal ruský folklorista z druhej polovice 19. a zo začiatku 20. storočia Alexander Nikolajevič Veselovskij vo forme učenia o psychologickom paralelizme. Keďže sa opieral o slovesnú, folklórnú tvorbu, zo strany religionistov tento aspekt diela Veselovského zostával nepovšimnutý. A predsa, nazdávame sa, že mal pre poznanie kreativity prvotných či prapospolných náboženských predstáv značný význam.

Alexander N. Veselovskij (1838 – 1906) bol mnohostranne vzdelaný učenec filológ. Folkloristiku študoval u prof. F. I. Buslajeva, ktorý sa neobmedzoval len na sféru ľudovej slovesnosti, ale zasahoval do najrozmanitejších oblastí filológie. Mytologická škola bratov Grimmovcov ho síce na krátky čas zaujala, ale úzky mytologický, romantický výklad folklórnych textov ho neuspokojoval. Doma narážal na idealizáciu patriarchálnej stariny a po skončení štúdia na Moskovskej univerzite v túžbe po triezvom vedeckom poznávaní odcestoval do cudziny. Za študijných pobytov v západnej Európe – v Španielsku, Nemecku, Česku, Taliansku, v rokoch 1859 – 1867 navštevoval v Berlíne Steinthalove prednášky o národnej psychológii, v Taliansku zas študoval Boccaccia, Danteho, humanizmus a renesanciu. Svoje bohaté poznatky využil neskôr v magisterskej dizertácii Villa Alberti (1870).

Zvlášť ho však zaujali predstavitelia anglickej antropologickej školy v religionistike E. B. Tylor, A. Lang, J. G. Frazer, J. Lubbock, Mac Lennan, ktorí aj neskôr mali značný vplyv na jeho koncepciu „Historickej poetiky“, založenú nielen na poznatkoch literárnej a folklórnej teórie slovesnosti a klasickej filológie, ale aj národopisu, kultúrnych dejín a v ich rámci – dejín náboženstva.

V zárodočnej forme vzniklo jadro historickej poetiky na nemeckej pôde, v polemike zástancov tzv. národno-psychologickej školy, zoskupených okolo časopisu Zeitschrift fuer Voelkerpsychologie (vychádzal od roku 1860) s mytologickou školou. Do skupiny patrili H. Steinthal, M. Lazarus, F. Liebrecht, A. Bastiani, L. Tobler a i. Steinthal vystupoval ako žiak a nasledovník Humboldta a Hegela. Škola sa zaoberala problémom dejín ľudského vedomia, a to na základe porovnávacieho štúdia materiálov z jazykovedy, dejín literatúry, folklóru a etnografie v čo najširšom medzinárodnom rámci. Pri počúvaní Steinthalových prednášok Veselovskij po prvý raz zvážil možnosti vybudovať dejiny literatúry ako estetickú disciplínu, ako historickú estetiku. Neskôr ruský učenec túto svoju myšlienku prehĺbil a spresnil. V jeho *Úvode do historickej poetiky* sa mu dejiny literatúry javia ako dejiny spoločenského myslenia v obrazno-poetic-

kom prežívaní a jemu zodpovedajúcich formách. Dejiny myslenia sú pre Veselovského širším pojmom a literatúra je parciálnym prejavom dejín myslenia.

Jedna z kapitol Historickej poetiky Veselovského, ktorá nás osobitne zaujíma, nesie názov – „Psychologický paralelizmus a jeho formy v odrazoch poetického štýlu“. Jav psychologického paralelizmu si ako prví všimli nemeckí básnici, ktorí vo vlastnej tvorbe napodobňovali ľudovú pieseň – J. W. Goethe, A. von Chamisso, L. Uhland a i. a stal sa predmetom širokej diskusie, ktorú podnietilo vydanie knihy W. Wilmansa *Leben und Dichten Walthers von der Vogelweide* (1883). (A. N. Veselovskij, 1940, 623.)

Ako na to upozornil V. M. Žirmunskij, „Veselovskij prehľbil problém psychologického paralelizmu v dvoch smeroch. Rozobral jeho poznávací obsah, späť s prapospolným animizmom, ktorý pochopil ako zdroj ľudovej poetickej obraznosti“ (tamže, 624).

Pre samého Tylora sa teória animizmu kryla s jeho základným dielom *Primitive Culture*, ktoré udalo smer anglickej antropologickej religiológie. Jej koncepcia spočívala v redukcii všetkých náboženstiev na prvotné vývinové štádium viery v duchov. Podpisalo sa na ňu veľa jej zástancov, ako bol A. Lang, J. G. Frazer, A. Réville, Salomon Reinach, Paul Ehrenreich, F. Boas, W. Wundt a aj A. N. Veselovskij. Niektorí z nich vnášali do Tylorovej koncepcie korekcie, vylepšenia, upresnenia, ale v podstate ju prijímali všetci. Boli aj takí, čo sa nazdávali, že Tylor založil nové veľké náboženstvo na roveň kresťanstvu alebo buddhizmu, počítajúce milióny ľudí. No mýlili sa, lebo animizmus nebol a nie je novou náboženskou štruktúrou, ale formou náboženského života a myslenia národov na prvotnom stupni civilizácie, pričom táto forma mala najrozmanitejšie podoby. Tylor sa nazdával, že všetky spoločenstvá prešli týmto štádiom (T. Margul, 1964, s. 92).

V našej dobe religionisti pod pojmom animizmu rozumejú jednak jednoduché označenie určitého typu náboženských predstáv, či vystupovanie určitého psychického faktu, spôsob myslenia a postoje k prírodným javom, jednak teóriu o všeobecnosti viery v duchov a duchmi oživovanej prírody.

Tylor nepochybne patrí k prvým vedcom, ktorí vedecky prebádali prvotné náboženské formy a ich spätosť s náboženstvom civilizovaných národov. Tým zásadne prestaval celú vedu o mýtoch, popretfňal zväzky s rozličnými špekulatívnymi konštrukciami a preniesol ich na bázu konkrétnej historickej skutočnosti a faktov. Prijal učenie o jednote ľudskej prirodzenosti a psychiky a na tomto základe rozvíjal svoju teóriu animizmu. V základe jeho teórie spočívala idea nepretržitého vývinu ľudstva a myšlienka humanity v prístupe k prvotnej spoločnosti a človeku. Na rozdiel od degeneračnej teórie Maxa Muellera, podľa ktorej dnešný divoch je výsledkom degeneračného procesu prvotného človeka, Tylor bol toho názoru, že tento, podľa Muellera zdegenerovaný, divoch bol ozajstným tvorcom a stvárnovateľom mytológie. Hlavný nedostatok Tylorovej koncepcie spočíva v tom, že javy sociálno-historického poriadku rozoberal, akoby patrili k prírodno-historickým, a konfrontoval ich s biológiou. Vyplyvalo to z jeho evolu-

cionistickej snahy prenášať vývinové zákony života prírody na vývin ľudskej spoločnosti (M. K. Azadovskij, 1963, s. 176, 177).

Vážne výhrady k Tylorovej animistickej teórii vzniku pranáboženstva má misijná náboženská etnológia. „Bolo dokázané, že kmene, ktoré žijú na úrovni doby kamennej (niektoré z nich sú odkázané na kamenné nástroje jednoducho preto, že na územiach, ktoré obývajú, nie sú náleziská kovových rúd), prekonal špecifický vývin. Na „praúrovni“ ľudstva už nežijú nijaké kmene. Tak isto mylná je analógia medzi európskymi deťmi a „primitívmi“. Pokiaľ si naše deti „oduševňujú“ a „oživujú“ svoje hračky či iné predmety, potom to neodráža duševný stupeň „primitívov“, ale vyspelých ľudí s vyspelým vnútorným životom... Napriek tomu pojem animizmu žije ďalej. Jestvujú štatistiky, v ktorých vedľa kresťanov, moslimov, buddhistov a pod. figurujú tiež „animisti“. V takých prípadoch však pojem animizmus nahrádza dehonestujúce pojmy ako „pohani“ alebo iné. Preto sa dnes dáva prednosť pojmu „tradičné náboženstvo“ (F. Koenig – H. Waldenfels, 1994, 23).

Oproti Tylorovi Veselovskij, syntetizujúc Steinthalov psychologizmus s Tylorovou antropológiou, kladol čoraz viac dôraz na vedomie človeka. „Človek si obrazy vonkajšieho sveta osvojuje vo formách svojho vedomia; tobôž to platí o pravekom človeku, ktorý si ešte nevypestoval návyk abstraktne, neobrazne myslieť, hoci aj v tomto prípade sa človek nezaobíde bez určitej obraznosti, ktorá jeho myslenie sprevádza. Mimovoľne prenáša na prírodu naše ponímanie života, ako sa prejavuje v pohybe, v prejavoch sily usmerňovanej vôľou; v tých javoch alebo objektoch, v ktorých bolo možné pozorovať pohyb, bolo možné vytušiť príznaky energie, vôle, života.“ Zo slov Veselovského vysvitá, že pod animizmom rozumel skôr spôsob myslenia než náboženstvo. Pre naratívne postupy, pri ktorých ide o aplikáciu animistického svetonázoru na poetický štýl, volil termín *psychologický paralelizmus*, ktorý spočíva na konfrontácii subjektu a objektu v kategórii pohybu, deja, diania ako príznaku životnej činnosti (A. N. Veselovskij, 1992, 52). Pri zvieracej rozprávke alebo bájke objektmi boli zvieratá, ktoré svojím správaním v prírode najväčšmi pripomínali človeka. „Ale aj rastliny ukazovali na takú istú podobnosť: aj tie sa rodili a odkvitali, zelenali sa a nakláňali sa pod náporom vetra. Zdalo sa, že slnko sa tiež pohybovalo, vychádzalo, zapadalo; vietor hnal oblaky, búrka sa prehnala, oheň pohlcoval konáre a pod.“ Neorganický, nehybný svet sa mimovoľne vťahuje do tejto reťaze paralelizmov: tiež žil. Zo psychologického paralelizmu Veselovskij odvodzuje prirovnania, parabolu, metaforu a tradičnú ľudovú symboliku i alegorické základy zvieracej rozprávky a bájky.

Prvý stupeň vývinu obraznosti predstavuje jednoduché prirovnanie, ktoré je podľa J. V. Bečku pre intenzitu výrazu typickým prostriedkom ľudového jazyka a patrí skôr do folklóru než do štylistiky (J. V. Bečka, 1948, 81): hladký ako úhor; bijú sa ako dva kohúty; drie ako kôň; kradne ako straka; spí ako dudok; má oči ako jastrab a pod.

Sme tu pri koreňoch vývinu prapôvodného obrazného myslenia, realita preniká do vedomia človeka. Psychologický paralelizmus tak vyjadruje analógie medzi človekom a jeho životným a prírodným prostredím. K tomu V. Krupa pádne poznamenal, že „ťažko tu hovoriť o primitívnom myslení, lebo človek vždy poznával a poznáva vonkajší svet vychádzajúc zo seba a nevyhnutne zaujíma k svetu antropocentrický postoj. V plnom rozsahu tu platí, že človek je v procese postupujúceho poznávania mierou všetkých vecí“ (V. Krupa, 1990, 63; J. Komorovský, 1959, 427-429). Okrem toho si ľudový jazyk pozorovaním každodenného života vypracoval celú zásobu prirovnaní, používaných pri každej vhodnej príležitosti, napríklad: rýchly ako blesk; vlečie sa ako slimák; bystrý ako ryba; prešibaný ako lišiak a pod. V podstate sú to dvojčlenné psychologické paralelizmy. „Základ takýchto charakteristík, v ktorých sa odrazila naivná synkretická predstava o prírode a ktoré zafixoval jazyk a viera, tvorí prenesenie príznaku vlastného jednému členu paralely na druhý člen. Sú to *jazykové metafory*; náš slovník nimi oplýva, ale my s mnohými z nich narábame bez toho, že by sme si to uvedomovali, a nepocitujeme ich kedysi sviežu obraznosť“ (A. N. Veselovskij, 1992, 53).

Ale, ako to vyjadril V. Krupa, „metafora nie je nadbytočná okrasa reči, najmä umeleckej, ani ju nemožno pokladať za absolútny protiklad doslovného spôsobu vyjadrovania“. V bežnej komunikácii má úžitkovú a poznávaciu hodnotu, konvencionalizuje sa. To znamená, že sa prestáva pociťovať jej dvojplánovosť, jeden z členov paralely sa z vedomia vytratí, a druhý člen sa stáva pomenovaním.

Metafora je vlastne skrátene prirovnanie, na čo poukázal už Quintilian: In totum metaphora brevior est similitudo (Inst. orat. VIII, 6, 8). Keď niekto povie: Ten človek je lišiak, tým plne vystihuje jeho povahu, jeho charakter.

„Ak sa medzi objektom, ktorý vyvolal hru paralelizmu, a živým subjektom analógia prejavovala zvlášť reliéfne alebo sa ich vytvorilo niekoľko a podmienilo celý rad prenesených významov, paralelizmus sa prikláňal k rovnici, ak nie priam totožnosti. Vták sa pohybuje, ženie sa po oblohe a strmhľav sa vrhá na zem; blesk sa rúti, padá, hýbe sa, žije; to je paralelizmus. V príbehoch o krádeži nebeského ohňa (u Indov, v Austrálii, na Novom Zélande, u severoamerických Indiánov a i.) už smeruje k stotožneniu, splynutiu: vták prináša na zem oheň – blesk, a blesk = vták“ (A. N. Veselovskij, 1992, 55). V štádiu, keď si človek uvedomoval seba ako subjectum mundi, predstavoval si, že jeho predkovia vyrástli z kameňov, ako o tom hovorí grécky mýtus, alebo vyšli zo zvierat (predstavy rozšírené v Strednej Ázii, medzi severoamerickými kmeňmi, v Austrálii), zrodili sa zo stromov a z rastlín. Také genealogické príbehy obrazne vyjadrovali myšlienku totožnosti s prírodou (tamže, 56). Na druhej strane pôvod niektorých rastlín sa mýticky odvodzuje od človeka: z Dafné sa stane vavrín, Faethonove sestry premenené na stromy prelievajú slzy – jantár, Narkissos, ktorý pohrdol láskou nymfy, bol premenený na kvet – narcis; z krvi usmrteného Hyakintha povstala kvetina hyacint a pod. (tamže). V baladách vyrastie strom na hrobe muža a jeho ženy, ktorých rozlúčila zlá svokra, alebo na hrobe dvoch milencov (tamže, 57).

Ďalší vývin obraznosti podľa Veselovského prebiehal inými cestami. „Osa-mostatnenie osobnosti, ktorá si uvedomila svoju duchovnú podstatu (v spojitosti s kultom predkov), muselo viesť k tomu, že aj životné sily prírody sa vo fantázii vyčlenili ako čosi osobitné, živé, osobné; to ony účinkujú, správajú sa žičlivo, vplývajú vo vodách, lesoch a nebeských úkazoch; každý strom mal svoju hama-dryádu, jej život je spätý s ním, keď strom vytínajú, pociťuje bolesť a umiera s ním. Tak to bolo nielen u Grékov; Bastian sa s takouto predstavou stretol u Indiánov Odžibvejov; vyskytuje sa v Indii, Anname atď’.

V centre každého komplexu paralel, ktoré boli obsahom starodávneho mýtu, stála osobitná sila, božstvo: naň sa prenáša chápanie života, k nemu sa pripáli črty mýtu, jedny charakterizujú jeho činnosť, iné sa stávajú jeho symbolmi. Vychádzajúc z bezprostredného stotožnenia s prírodou, človek sa vyrovnáva s božstvom, rozvíjajúc jeho obsah na úrovni svojho morálneho a estetického rastu: náboženstvo sa ho zmocňuje a zadržiava tento vývin v odolných podmienkach kultu. No ani zadržiavajúce momenty kultu, ani antropomorfné chápanie božstva nie sú dosť obsiahle alebo dosť vyhranené na to, aby zodpovedali myšlienkovému pokroku a nárokom narastajúceho sebaopozorovania, hľadajúceho súzvuky v tajomstvách makrokozmu a nielen vedecké objavy, ale aj sympatie. Súzvuky sa zjavujú, pretože v prírode sa vždy nájdú odpovede na naše požiadavky sugestívnosti. Tieto požiadavky sú vlastné nášmu vedomiu, ktoré žije vo sfére zblíženia a paralel, obrazne si osvojuje javy okolitého sveta, vlieva do nich svoj obsah a znovu ich recipuje zľudštené. Poetický jazyk sa vyvíja ďalej v psychologickom procese, ktorý sa začal na predhistorických cestách: používa už obrazy jazyka a mýtu, ich metafory a symboly, ale podľa nich tvorí aj nové. Spojitosť mýtu, jazyka a poézie nie je natoľko v jednote tradície, ako skôr v jednote psychologického postupu...“ (A. N. Veselovskij, 1992, 58-59).

Takto psychologickými prostriedkami naznačil Veselovskij základnú líniu, akou sa uberalo prvé obrazné myslenie – od elementárnych prejavov po zložitejšie mytologicko náboženské predstavy. A aj keď tým sledoval vývin poetického jazyka a obraznosti, jazyka poézie, ktorý sa mal stať dokladom univerzálnej kreatívnej zákonitosti, predsa vychádzal zo všeobecného prirodzeného základu, ktorý prvotnému človeku poskytovalo jeho prírodné prostredie a spôsob myslenia vo forme dvojčlenných paralelizmov, z ktorých vyrástla metafora, alegória a symbolika. V podstate ide o myslenie mytologické. Keď si vezmeme starú grécku mytológiu, Uranos a Kronos symbolizovali v nej kozmické sily, Zeus vystupuje ako symbol hromu a jednoty tvorstva, Aténa ako symbol božskej múdrosti, Thémis ako symbol prírodnej a morálnej zákonitosti, jej dcéra Diké ako symbol spravodlivosti atď., všetko to, čo sme si zvykli označovať ako bohov, božstvá, bohyne, sú vlastne symboly.

Ako na to poukázal A. F. Losev vo svojej skvelej monografii *Dialektika mýtu* (1930), náboženský mýtus nikdy nesledoval a nesleduje poznávacie ciele (A. F. Losev, 1994, 14). Podobne ako Lucien Lévy-Bruhl a E. Cassirer, aj on považuje mýtus za zhodu všeobecnej idey a zmyslového obrazu. Nie je to schéma alebo

alegória, ale symbol, v ktorom sa nerozlišiteľne stretajú dve roviny bytia a neuskutočňuje sa zmyslová, ale hmotná, reálna totožnosť idey a veci. Aj keď mýtus a poézia sú výrazové formy zásadne slovesné, v mýte A. F. Losev vidí reálnu skutočnosť (napriek nezúčastnenosti mýtu na každodennom živote), a v poézii len rozjímavú skutočnosť, podoby a obrazy vecí. Poézia je abstrahovaná od faktickosti, ale mýtus – od zmyslu každodenného života, od jeho zvyčajného ideového obsahu a cieľa a od čisto abstraktných a diskretných entít. Tak sa v podstate odhaľuje najjednoduchší, predreflexívny, biologicko-intuitívny vzájomný vzťah človeka, ľudského vedomia a vecí, takže „nezúčastnenosť“ mýtu sa mení na obraznú konkrétnosť (A. F. Losev, 1994, 36 n.; J. M. Meletinskij, 1976, 130-131).

Prirodzene, psychologický paralelizmus sám osebe funguje na základe vlastných psychologických zákonitostí spočívajúcich v asociácii predstáv, imaginácii a rozvíjaní fantázie. „Jednotlivé, izolované predstavy neexistujú; vystupujú vždy ako čiastky súvisiacich predstavových celkov“ (A. Jurovský, 1943, 110). Podľa zákona asociácie predstáv medzi predstavami jestvuje vzájomná spojitosť, „takže, keď sa vynorí vo vedomí predstava jedna, vyvoláva i predstavu s ňou spojenú, asociovanú“ (tamže). Napríklad kohút nad ránom spieva, teda privoláva slnko. Medveď sa na konci zimy prebúda zo zimného spánku – príroda sa prebúda – medveď privoláva jar. Keď babylonskí kňazi chceli vyjadriť plodivú silu božstva, znázornili to tak, že jeho sochu postavili na býka. Na takej asociácii predstáv sa zakladajú aj patronáty a ich atribúty v katolíckom kulte ľudových patrónov.

Je to práve predstavivosť, obrazotvornosť, ktorá umožňuje predpokladať, že z jednotlivých vnímaných informácií, ktoré mozog prijíma, vzniká zmysluplný celok. Už I. Kant vo svojej „Kritike čistého rozumu“ napísal: „Žiaden psychológ ešte nepomyslel na to, že je predstavivosť nutnou súčasťou vnímania seba samého. Je to tým, že sa táto schopnosť čiastočne obmedzuje na reprodukcie a čiastočne preto, že zmysly nám neposkytujú len dojmy, ale tiež ich skladajú a dokážu sprostredkovať obrazy predmetov, k čomu nepochybne treba okrem vnímateľnosti dojmov ešte niečo navyše – a síce funkciu syntézy“ (V. Kastová, 1999, 17). Podľa V. Kastovej predstavivosť patrí k bežným formám spracovania informácií. „Čím menej máme informácií pri tvorbe vnemového obrazu, tým viac si pomáhame svojimi predstavami, resp. fantáziou, aby sme si predsa len urobili >jednoznačný obraz< situácie...“ (tamže, 16).

„Každá nová myšlienka a každý tvorivý čin vznikli z imaginácie“ – hovorí C. G. Jung. „Jeho korene sú v jave, ktorý sa zvykol označovať ako infantilná fantázia a zahrnuje prvok detskej hravosti. Fantázia je prirodzenou životnou aktivitou, ktorá pomáha zárodkom duševného vývinu, aby prerazili. Je to materská tvorivá sila mužského ducha. V zásade nikto nikdy nie je povznesený nad fantáziu. Zatiaľ čo jestvujú fantázie bezcenné, nedostatočné, chorobné a neuspokojivé, ktorých sterilnú povahu pozná hneď každý človek nadaný zdravým ľudským rozumom. Všetko dielo človeka pochádza z tvorivej fantázie. Ako by sme si teda mohli

myslieť o obraznosti niečo malého? Fantázia za normálnych okolností ani nezblúdi, na to je príliš hlboko a tesne spojená so základnou vrstvou ľudských a živočíšnych inštinktov. Ustavične sa prekvapivým spôsobom osvedčuje..." (C. G. Jung, 1995, 152-153).

Bezmála každý človek si vytvára svoj vlastný svet. Ten reálny svet, v ktorom žije, akoby ho neuspokojoval. Uteká z neho do sveta vytvoreného fantáziou. V náboženskej sfére koľko len fantázie sa vložilo do eschatologických nádejí a utópií, tisícročnej ríše, chiliaizmu, milenarizmu. Koľko sa len ruskí staroverci nahľadali legendárnych krajín opradených fantastikou, ako bola aj legenda o meste Kiteže alebo Belovodí! Skutočne a doslova, ľudia utekali zo sveta Antikristovho v hľadaní ideálnej zeme. Pripomeňme si tu kult Cargo a rôzne mesianistické hnutia, sektárske učenia, sľubujúce spásu a pod. Vymýšľajú sa nové situácie i nové svety. Náboženské predstavy neraz dostávajú patologický ráz. Niektorí ľudia si namýšľajú rôzne vízie, nadprirodzené zážitky, iní si predstavujú, že žijú alebo žili na hviezdach, opisujú ľudí, zvieratá iných svetov. U každého človeka je taký vysnený alebo fantastický svet rôzne bohatý – v závislosti od individuálnych dispozícií.

Religiozita jednotlivcov, ako aj ich psychika z pohľadu náboženskej skúsenosti a zážitku je veľmi diferencovaná. Pramene religiozity sú natoľko rozmanité a početné, formy ich interakcie sú natoľko rôznorodé, že tu naskrze nemožno hovoriť o nejakej jednodielnosti. Ako dynamická štruktúra, ktorá angažuje celého človeka, religiozita môže nadobúdať formy viac-menej dokonalé, ale nikdy nemožno hovoriť o absolútne vyspelej religiozite, lebo vždy je v značnej miere závislá od kultúrneho prostredia, v ktorom figuruje. Záleží od stupňa výchovy jednotlivca v rámci náboženských inštitútov, ako aj od individuálnej náboženskej skúsenosti (H. Zimoň, SVD, red., 2000, 101).

Ako je religiozita diferencovaná, natoľko je rozdielny aj jej mechanizmus myslenia a obrazotvornosti, pochádzajúci zo psychologického paralelizmu, ako ho rozpracoval A. N. Veselovskij vo svojej historickej poetike. Ako sme videli, táto stylistická a poetická figúra poskytuje nepreberné množstvo kombinačných a variačných možností kreácie mytologicko-náboženských predstáv – ani nie tak na úseku celých náboženských štruktúr, ako skôr v religiozite individuálnej a kolektívnej, prvotnopospolnej i súčasnej pospolitej spoločnosti. A v tom je nepochybne veľký prínos podnetnej koncepcie A. N. Veselovského.

LITERATÚRA

- AZADOVSKIJ, M. K.: Istorija russkoj fol'kloristiki, II. Moskva, 1963.
BEČKA, J. V.: Úvod do české stylistiky. Praha, 1948.
BĚLKA, L. – KOVÁČ, M.: Normativní a žité náboženství. Brno – Bratislava, 1999.
BONNARD, A.: Grečeskaja civilizacija, I. Moskva, 1958.
CASSIRER, E.: Esej o človeku. Bratislava. 1970.

- CASSIRER, E.: *Filosofie symbolických forem*. I., II. Praha, 1996.
- COCCHIARA, G.: *Istorija fol'kloristiki v Jevrope*. Moskva, 1960.
- GORSKIJ, I. K.: *Aleksandr Veselovskij i sovremenniki*. Moskva, 1975.
- HORYNA, B.: *Žité a normatívni náboženství*. In: *Normatívni a žité náboženství*. Ed. L. Bělka a M. Kováč. Brno – Bratislava, 1999.
- JUNG, C. G.: *Člověk a duše*. Praha, 1995.
- JUROVSKÝ, A.: *Psychologia*. MS, Turč. Sv. Martin, 1943.
- KASTOVÁ, V.: *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. Praha, 1999.
- KOENIG, F. – WALDENFELS, H.: *Lexikon náboženství*. Praha, 1994.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Bájka z hľadiska historickej poetiky*. In: *Slovenská literatúra*, VI, 1959.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Vedecký odkaz Alexandra Nikolajeviča Veselovského*. In: *VESELOVSKIJ*, A. N., 1992, s. 243-257.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Migrácie a transformácie v ľudovom kulte svätcov*. In: *Sväťci v lidové tradici*. Uherské Hradiště, 1995.
- KOMOROVSKÝ, J.: *K otázke štrukturálnych vzťahov medzi folkloristikou a reliგიológiou*. In: *K dejinám slovesnej folkloristiky*. Bratislava, 1996, s. 99-103.
- KOMOROVSKÝ, J.: *Ľudové náboženstvo ako religionistická kategória*. In: *Folklór a folkloristika na Slovensku na prahu milénia*. Bratislava, 2000, s. 84-90.
- KRUPA, V.: *Metafora na rozhraní vedeckých disciplín*. Bratislava, 1990.
- LOSEV, A. F.: *Mif, číslo, sušnosť*. Moskva, 1994.
- MARGULT, T.: *Sto lat nauki o religiach šwiata*. Warszawa, 1964.
- MELETINSKIJ, J. M.: *Poetika mifa*. Moskva, 1976.
- PAULINY, J.: *Kisa'ís W erk Kitáb Quisas al-antibiya*. In: *Graecolatina et orientalia*, Nr. 2, Bratislava, 1970.
- PAULINY, J.: *Úvod*. In: *Abú al-Hasan al Kisá'í. Kniha o počiatku a konci a rozprávania o prorokoch*. Bratislava, 1980.
- PIWIŃSKI, R.: *Mitologia Arabów*. Warszawa, 1989.
- RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol*. Praha, 1993.
- RINGGREN H. – STROEM, A. V.: *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*. Warszawa, 1975.
- SVENCICKAJA, I. S.: *Ranneje christianstvo: stranicy istorii*. Moskva, 1989.
- VESELOVSKIJ, A. N.: *Istoričeskaja poetika*. Leningrad, 1940.
- VESELOVSKIJ, A. N.: *Historická poetika*. Bratislava, 1992.
- VONDŘÁČEK, V. – HOLUB, F.: *Fantastické a magické*. Praha, 1972.
- WARDENBURG, J.: *Bohové zblízka*. Brno, 1997.
- ZIMOŇ, H. (red.): *Religia w świecie współczesnym*. KUL, Lublin, 2000.
- ŽIRMUNSKIJ, V.: *Istoričeskaja poetika A. N. Veselovskogo*. In: *Veselovskij A. N.*, 1940.

AN IMPULSE OF „PSYCHOLOGICAL PARALLELISM“
OF ALEXANDER N. VESELOVSKIJ
FOR RESEARCH OF FOLK RELIGIONISM
R e s u m é

The contemporary Swiss religionist, J. Waardenburg, paid a special attention to folk religionism, too. He stated that the religious ceremonies „are often penetrated by elements of *folk religion* that are not in agreement with official or normative religion as preserved by its adherents through

normative interpretations. Folk religion unlike a majority of official religions is never defined in a written form, it has been principally traded in oral form and belongs to a *pre-written culture*.“

The above facts clearly point at special disposition special psychic and mentality or a kind of special ideological mechanisms, reminding of folklore through which the primitive or common man creates religious concepts.

One of such mechanisms in the form of folklore procedures was presented by Russian folklorist from the second half of 19th and beginning of 20th century, Alexander Nikolajevich Veselovskij in his Historical Poetics in the form of learning about psychological parallelism. Since he ensued from folk creation this aspect of Veselovskij's work remained unnoticed on the part of religionists. And yet, we believe it was of great significance for learning the creativity of primal religious ideas.

While synthesizing Steinthal's psychologism with Tylor's anthropology, in contrast to the latter Veselovskij based greater stress on man's conscience. „A man adopts pictures of outside world in the forms of his conscience; it is particularly typical of a primal man that did not yet cultivate a habit to think in abstract form although in this case too, a man cannot do without a certain imagination that accompanies his thinking. It transfers our concept of life to nature as it appears in movement, in expressions of power guided by will; in those phenomena or objects in which it was possible to observe a movement, it was possible to sense the signs of energy, will, life.“ As it appears from the words of Veselovskij under animism he understood a way a thinking rather than a religion. For narrative procedures in which the application of animistic world view of poetic style is concerned, he chose the term *psychological parallelism* that rests in confrontation of subject and object in category of movement, action and doing as a sign of life activity. As regards an animal fairy tale or fable the object were animals which were like a man by their behaviour. „But also flowers showed a resemblance; they also rose and withered, got green and bent under the pressure of wind. The sub also seemed to move, it arose and set; the clouds scudded the sky, the storm came, fire swallowed branches, and the like. The inorganic, stable world has been involved unawares into the chain of parallelisms: it also lived.“ From psychological parallelism Veselovskij derives comparisons, parabola, metaphor and traditional folk symbolism and allegoric basics of animal fairy tale and fable.

At the roots of development of original figurative thinking the reality intervenes the man's conscience. Psychological parallelism thus expresses analogies between man and his life and natural environment. V. Krupa commented it that it is difficult „to talk about primitive thinking since a man always learnt and learns the outside world ensuing from himself and inevitably assumes an anthropocentric attitude to the world. It holds true that a man is a measure of all things in the process of gradual learning. Besides, by observing everyday life the folk language had achieved a whole supply of comparisons used at each suitable opportunity, for example, as quick as a lightning; he drags as a snail, as bright as a fish, as sly as a fox, etc. They are as a rule two-member psychological parallelisms. „The basis of such characteristics in which a naive syncretic image of nature was reflected and that were fixed by language and faith, is made up of a sign transfer typical of one member of parallel to another. They are *language metaphors*; our vocabulary abounds in them but we deal with many of them without being aware of it and we do not feel their past fresh figurativeness.“

In Veselovskij's opinion, the further development of figurativeness went on in different ways. „Achieving independence by personality who realized his/her spiritual essence (in connection with a cult of ancestors) had to lead to the situation that also life forces of nature were defined in fantasy as something special, alive and personal. They are friendly, bountiful in waters, forests and sky phenomena; every tree had its hamadryad, its life is connected with it when the tree is being cut down, it feels pain and dies along with it.“ It was like that not only with the Greeks; Bastian came across such an image with the Indians, it occurs in India, Anname, etc.

In the centre of each complex of parallels that were a content of an ancient myth, there was a special force, divinity: the understanding of life was transferred to it, the features of myth were joined to it, some of them characterize its activity, the others become its symbols. Ensuing from immediate identification with nature, a man copes with the divinity developing its content at the

level of his moral and aesthetic development: religion gets hold of him and retains this development in resistant conditions of cult. But neither the retaining moments of cult nor anthropomorphic understanding of divinity are sufficiently voluminous or sufficiently defined to answer the ideological progress and demands of growing self-observation, seeking harmony in secrets of macro-universe, and not only scientific discoveries but also sympathies. Harmonies do appear because our demands of suggestiveness are always responded in nature. These requirements are typical of our conscience that lives in the atmosphere of affinity and parallels, symbolically adopts the phenomena of the surrounding world, gives them its content and receives them as humanized anew. The poetic language is further developed in psychological process that started at prehistoric routes: it uses the symbols of language and myth, their metaphors and symbols but it also creates new ones according them. The connection of myth, language and poetry rests in unity of psychological procedure rather than in unity of tradition...“.

Almost each man creates his own world. It seems that the real world he lives it does not satisfy him. He flees from it to the world created by his fantasy. In religious sphere much fantasy was included in eschatological hopes and utopia, thousand-year old empire, chiliasm, millenarism. How much the Russian ancient believers sought in legendary countries surrounded by fantastic character, such as the legend about the town of Kiteze or Belovodi! The people actually fled from anti-Christ world in searching an ideal land. Let us recollect of Cargo's cult and various messianic movements, sectarian teaching, promising salvation, etc. New situations and new worlds are thought out. Religious images often adopt a pathological feature. Some people think of various visions, supernatural experience, the others imagine that they live or lived in stars and describe people, animals of different worlds. With every man the richness of such a dreamland is depending on individual dispositions.

Religionism of individuals as well as their psyche from the point of view of religious experience is highly differentiated. The sources of religionism are so diverse and numerous, forms of their interaction are so diversified that it is impossible to talk about unity. As a dynamic structure that engages the entire man, religionism may attain the more or less perfect forms but it is impossible to talk about an absolutely advanced religionism as it is always dependent on cultural environment in which it occurs. It is dependent on the level of education of an individual religious institutions as well as on individual religious experience.

As the religionism is differentiated so diverse is its mechanism of thinking and imagination ensuing from psychological parallelism as worked out by A. N. Veselovskij in his historical poetry. As we saw this stylistic and poetic figure provides a great number of combination and variant possibilities of creation of mythological-religious images at religionism of individual and collective, primal and contemporary society rather than at the level of entire religious structures. This is undoubtedly a great input of stimulating concept of the author.