

**Prežitky a štrukturalizmus  
„Magické usmrcovanie protivníka na diaľku“ v kontexte národopisného  
bádania na Slovensku<sup>1</sup>**

**Survivals and structuralism  
„The magical killing of an enemy from distance“ in the context of Slovak  
ethnography**

*Tatiana Bužeková*

**Abstract:** In my paper, I pay attention to the article on magic written by Mária Kosová who was one of the most important figures in Slovak ethnology and folkloristics. I place her work in the context of the study of magic within the Slovak ethnography which can serve as an indicator of its theoretical development. At the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, there was a shift from romanticizing tendencies to a rationalist interpretation and an attempt to connect ethnography with natural sciences. The emergence of the first Czechoslovak Republic led to the institutionalization of academic disciplines and penetration of new theoretical trends into ethnography. In the 1920s, a broader perspective was brought by the structuralist trend which meant application of functional structuralism in the research of folk culture. However, the ideologization of ethnography in the late 1940s led to the introduction of the Soviet ethnographic school based on Marxism-Leninism which viewed magic beliefs and practices as survivals. The Marxist-Leninist study of magic used the pre-structuralist categories and evaluated cultural phenomena in terms of class struggle and progress. During the socialist period, research on magic followed the older pattern of description and classification of folk culture. The study of Mária Kosová on magic beliefs and practices published in 1973 was an exception: she applied a structuralist approach based on the ideas coming from linguistics, ethnology and anthropology. Her work represents a step in the process of scientific research on cultural phenomena which follows the description - the explanation. It can be assumed that without ideological pressure, in ethnological research of religion and magic in Slovakia this step would not be the exception, but the rule.

**Key words:** Mária Kosová, magic, structuralism, Marxism-Leninism

**Kľúčové slová:** Mária Kosová, mágia, štrukturalizmus, marxizmus-leninizmus

---

<sup>1</sup> Príspevok vznikol v rámci riešenia grantovej úlohy MŠ SR VEGA 1/0421/17 *Symbolické reprezentácie nebezpečenstva*.

## Úvod

Počiatky etnografického bádania v Európe spadajú do 18. storočia, do doby osvietenstva, ktoré hlásalo také hodnoty ako rozum, vedomosti, sloboda jednotlivca a blahobyt spoločnosti; etnografia bola súčasťou vedy ako kumulatívneho univerzálneho poznania a integrálnej súčasti morálneho a kultúrneho vývoja ľudstva. Na konci 18. storočia sa v európskom intelektuálnom živote sformoval prúd romantizmu, ktorý v protiklade k osvietenskému univerzalizmu zdôrazňoval osobitosť jednotlivcov a národov. Tieto dve všeobecné perspektívy poznamenali etnografické tradície v jednotlivých európskych krajinách, ktoré sa na prelome 18. a 19. storočia vyvíjali v rôznych sociálno-politických podmienkach. Zatiaľ čo sa etnografi vo veľkých koloniálnych dŕžavách, ako Británia a Francúzsko, zapodievali kmeňovými kultúrami „primitívov“ a operovali univerzálnym pojmom „kultúra“ súvisiacim s ideami osvietenstva, v strednej Európe sa pozitivistické metódy opisu etnografického materiálu spojili so zameraním sa na vlastné špecifické tradície. Ústredným pojmom, vychádzajúcim z ideí nemeckého romantizmu a zdôrazňujúcim špecifickú povahu jednotlivých národov bola „ľudová kultúra“. Univerzalistické pojatie kultúry i romanticky ladené koncepcie mali spoločnú tému – magické predstavy a praktiky, ktoré boli jedným z hlavných objektov raného etnografického bádania. Ich vysvetlenie bolo zrkadlom vývoja akademických disciplín aj neskôr, v povojnovom období – v zmysle teoretického myslenia i v zmysle konkrétnych historických podmienok existencie vedeckých inštitúcií (Kapferer 2002; Meyer – Pels 2003; Bužeková 2019).

Na Slovensku boli magické predstavy a praktiky dôležitým objektom národopisného bádania v rámci skúmania ľudovej kultúry. Zatiaľ čo v prvom teoretickom smere – v mytologickej škole – sa pokladali za pozostatok slovanského pohanstva a vyjadrenie národnej povahy, neskôr ich interpretácia zodpovedala pozitivistickému chápaniu národopisu ako historicky orientovanej disciplíny, ktorá mala skúmať národ a nositeľa národnej tradície – ľud, pod ktorým sa rozumeli predovšetkým roľníci (Leščák 1969; 1991). V medzivojnovom období však bolo národopisné bádanie na Slovensku ovplyvnené ideami širšieho štrukturalistického prúdu. V polovici 40. rokov nastala zmena teoretickej orientácie slovenského národopisu v súlade s teoretickou platformou funkčného štrukturalizmu (Melicherčík 1945). Tento obrat však nemal dlhé trvanie – už o niekoľko rokov nastala ďalšia politická zmena a s ňou aj zmena teoretického prístupu. Prevzatie moci v Československu komunistickou stranou v r. 1948 viedlo k vnútornej a vonkajšej závislosti československej politiky od Sovietskeho zväzu, čo v akademickej sfére znamenalo ideologizáciu sociálnych a humanitných vied podľa sovietskeho vzoru, v súlade s učením marxizmu-leninizmu. V národopise to viedlo k implantácii ideí sovietskej etnografickej školy (Melicherčík 1950; 1952a). Práve v povojnovom období vznikli nové dôležité etnografické inštitúcie: v r. 1952 bol založený Národopisný ústav SAVU a neskôr, v r. 1958 Národopisná spoločnosť Slovenska (s pôvodným názvom Slovenská národopisná spoločnosť, Podolák 1958).

Premeny národopisného bádania v súlade s politickými zmenami boli predmetom úvah mnohých etnológov (pozri napríklad Kiliánová – Popelková 2010; Skalník 2005; Podoba 2005; Ferencová, 2006; Uherek 2002). Mojm cieľom v tomto príspevku je niečo iné: zameriam sa na to, ako sa spomenuté teoretické „oscilácie“ slovenského národopisu

odzrkadlili v etnologickej štúdií, ktorá ako jediná počas socialistického obdobia interpretuje magické predstavy a praktiky z nemarxistickej perspektívy. Budem sa venovať článku Márie Kosovej *Magické usmrcovanie protivníka na dialku* (1973). Jeho autorka bola jednou z najdôležitejších postáv slovenského národopisu: patrila k prvým pracovníkom Národopisného ústavu SAVU aj k zakladajúcim členom Národopisnej spoločnosti Slovenska (Godálová 2006). Jej práce mali trvalý vplyv na vývoj slovenskej folkloristiky, ku ktorému prispela nielen rozšírením heuristickej bázy, ale aj uplatnením literárnovedných a lingvistických prístupov vrátane semiotiky (Hlôšková 2006). Práve na teoretický aspekt Kosovej diela sa sústredím vo svojom príspevku. Pokúsím sa umiestniť jej štúdiu *Magické usmrcovanie protivníka na dialku* do kontextu zmien v teoretickom prístupe v etnológii na Slovensku v prvej polovici 20. storočia a v povojnovom období.

V prvých dvoch častiach článku podávam krátky prehľad vývoja národopisného bádania magických predstáv a praktík na začiatku 20. storočia, ktorý vyústil do adoptovania ideí funkčného štrukturalizmu. V ďalšej časti opisujem nástup školy sovietskej etnografie, založenej na ideológii marxizmu-leninizmu. Napokon v poslednej časti interpretujem štúdiu M. Kosovej o magickom škodení vo vzťahu k ideám štrukturalizmu. Mojim cieľom je ukázať, že táto práca je výsledkom vývoja národopisu na Slovensku, a aj ilustráciou tohto vývoja: v prvej polovici 20. storočia národopisné bádanie absorbovalo viaceré idey antropologických a lingvistických koncepcií, ktoré sa zaraďujú do širšej kategórie štrukturalizmu; napriek ideologickým zmenám tento myšlienkový prúd v slovenskej folkloristike v určitých podobách pretrval aj počas socialistického obdobia.

### **Ludová kultúra a prežitky**

V 19. storočí vychádzala národopisná interpretácia ľudovej tradície z idey potvrdenia samobytnosti slovenského národa, príznačnej pre mytologickú školu s jej koreňmi v nemeckom romantizme. Na konci 19. storočia a na začiatku 20. storočia sa výklad etnografického materiálu posunul od romantickej perspektívy k snahe o exaktnú formu podania a objektívnosť. Výborným príkladom národopisných prác tohto obdobia sú diela Jozefa Ludovíta Holubyho, venované magickým predstavám a praktikám, ktoré autor nazýva *poverý a čary* (Holuby 1883; 1931; 1958). Pre jeho výklad je charakteristický dôraz na sociálne a ekonomické aspekty ľudovej kultúry: vysvetľoval odlišnosti v ľudových predstavách a zvykoch v rôznych oblastiach Slovenska predovšetkým rozdielmi v sociálnych vzťahoch a hospodárení. Jeho práce o mágií ilustrujú obdobie vo vývoji slovenského národopisu, keď boli romantické tendencie nahrádzané snahou o podrobný vedecký opis a klasifikáciu ľudovej kultúry, ako aj jej racionálnu interpretáciu, čo znamenalo vysvetlenie v súlade s prírodovedeckými poznatkami. Táto tendencia sa naplno prejavila, keď sa národopis v prvej Československej republike stal súčasťou akademického vzdelávacieho systému.

V diele Karla Chotka, ktorý sa podieľal na vypracovaní koncepcie národopisu v procese jej inštitucionálneho ukotvenia, sa úloha národopisu definuje ako skúmanie materiálnej, sociálnej a duchovnej ľudovej kultúry i ľudového výtvarného umenia (Chotek 1924). Zároveň sa výskumom folklóru má zaoberať folkloristika – objektom bádania slovesnej folkloristiky je ľudová slovesnosť, zatiaľ čo hudobný folklór skúma hudobná folkloristika (Hlôšková 2004: 29-30). Pre pochopenie umiestnenia mladej disciplíny národopis do celkovej štruktúry vied je dôležité, že druhý diel *Československej vlastivědy*, v ktorom K. Chotek predkladá svoje úvahy, má názov *Človek* – prezentuje vedecké disciplíny, ktoré sa vzťahujú ku skúmaniu človeka. Začína sa predhovorom redaktorov – etnografa a slavistu Jiřího Horáka a lekárov Jindřicha Matiegku a Karla Weignera. V ňom autori definujú antropológiu ako všeobecnú vedu o človeku zahrňujúcu niekoľko disciplín: skúmanie prehistórie ľudstva (archeológia), skúmanie telesných charakteristík ľudského druhu (fyzická či somatická antropológia) a popis „kultúrnych prežitkov národov“ (národopis či etnografia) (Horák – Matiegka – Weigner 1933: 5). Z uvedenej definície je očividná historická a evolucionistická orientácia antropológie a národopisu ako jej súčasti, zameranej na skúmanie „kultúrnych prežitkov“. Chotek pritom rieši otázku vzťahu medzi prítomnosťou a minulosťou kultúry takzvaným zákonom obmeny či diferenciácie, podľa ktorého „ľudová kultúra je živá a všetko, čo žije, obnovuje sa, rastie, zaniká, znovu sa obnovuje, skrátka sa mení“ (Chotek 1933: 296). Z jeho úvahy implicitne vyplývalo, že stopy minulosti sa najviac zachovávajú v izolovaných a ekonomicky zaostalých lokalitách – predovšetkým na vidieku. V súlade s tým sa národopisné výskumy aj naďalej mali zameriavať na skúmanie dedinského prostredia. Táto idea sa odrazila v prácach nasledujúcej generácie slovenských etnografov – Chotek bol učiteľom významných slovenských etnografov, ako Ján Mjrtan a Rudolf Bednárík, ktorí sa neskôr taktiež venovali vymedzeniu úloh národopisu (napríklad Bednárík 1942). Chotkom zavedené rozlíšenie medzi duchovnou a materiálnoú kultúrou sa premietlo do koncipovania národopisných výskumov v nasledujúcom období. Magické predstavy a praktiky pritom boli zaraďované do kategórie *povery* ako súčasti ústnej ľudovej tradície, zvykov a dramatických prejavov – teda súčasti duchovnej kultúry.

V roku 1943 vyšiel druhý diel kompendia *Slovenská vlastivěda* pod názvom *Duchovná kultúra slovenského ľudu*, ktorý zostavil R. Bednárík. Jej cieľom bolo prezentovať „bohatý a rôznorodý materiál, aký poskytuje kultúra slovenského ľudu vo všetkých jej etnografických zjavoch“ (Bednárík 1943: 7). Bednárík v úvode opakuje argument svojho učiteľa o tom, že ľudová kultúra je živá a premenlivá a že treba skúmať tieto premeny v historickej dimenzii; pritom poukazuje na komplexné vplyvy, ktorým bola vystavená slovenská kultúra vďaka svojej polohe v srdci Európy. Venuje veľkú pozornosť magickým predstavám, ktoré pokladá za najcharakteristickejši „symptóm“ slovenskej duchovnej kultúry. Úlohu etnografov opisuje nasledovne: „Zisťovať starý stav, dnešný stav, pokiaľ je rázovitý slovenský, a na ňom vplyvy cudzie a s tým súvisiaci vývoj ľudovej kultúry. Ďalej zisťovať, na čom sa zakladá viera ľudu a ako ľud svoju vieru prejavuje, povedzme, aj magickými a čarodejnými prostriedkami, ktoré sú mimo názoru kresťanského, alebo si všimáť vieru len potiaľ, pokiaľ má vplyv na staré náboženstvo; eventuálne bude treba všimáť si vieru ľudu už len v tradícii, udržiavajúcej sa príslovnou slovenskou húževnatosťou na dedičstve otcov, najmä vo svete ženskom“ (Bednárík 1943: 16). Bednárík tvrdí, že veľká

časť slovenských zvykov má korene v slovanskom predkresťanskom náboženstve, ktoré sa transformovalo vo zvyky a povery, pričom „od praveku až do dnešnej doby menili sa ... iba funkcie jednotlivých zvykov a povier. ... Je to nezadržateľný zákon ľudstva, aby z prelogického myslenia prechádzalo na myslenie logické, v čom posledné storočie vykonalo neobyčajne veľký pokrok a zotrela čiastočne starú duchovnú a hmotnú kultúru nášho ľudu“ (Bednárík 1943: 16-17).

Bednáríkova úvaha ukazuje zaujímavú kombináciu romantického hľadania ducha národa, evolucionizmu (prežitky, otázky myslenia) a funkcionalizmu (funkcie mágie a náboženstva). Pozoruhodným aspektom jeho výkladu je inkorporovanie myšlienok francúzskeho sociológa Lévy-Bruhla o prelogickom myslení vlastnom primitívnej mentalite (Lévy-Bruhl 1966; 1923). Hoci táto idea sa v dobovej francúzskej etnológii aplikovala vo vzťahu k „primitívom“ v zmysle nezápadných, kmeňových spoločností, Bednárík ju uplatňuje vo vzťahu k ľudu vo vlastnej spoločnosti – teda k roľníkom, ktorých myslenie (podobne ako myslenie „primitívov“) sa z evolucionistického hľadiska asociovalo s nižším stupňom kultúrneho vývoja. Po metodologickej stránke je dôležité, že uvedený národopisný program znamenal zachránny zber tradície, triedenie materiálu do analytických kategórií bádateľa a využitie historických prameňov pri interpretácii materiálu. Tomuto programu zodpovedajúci folkloristický výskum sa na Slovensku po vzniku Československej republiky sústredil v Matici slovenskej v Martine. Bol chápaný nielen ako metóda vednej disciplíny, ale aj ako záchrana podstatnej časti kultúrneho dedičstva Slovákov. Dôležitou publikáciou sa stal *Súpis slovenských rozprávok* (1923 – 1932), ktorý systematizoval dovtedajšie záznamy ľudovej prózy a ktorého autorom bol významný český folklorista Jiří Polívka (Hlôšková 2004: 31; Kiliánová 2000: 283).

### Funkcie folklórnych javov

Žiak J. Polívku, český literárny vedec a historik Frank Wollman v dobe pôsobenia Karla Chotka v Bratislave vyučoval kurzy o ľudovej slovesnosti na Univerzite Komenského. Koncom 20. rokov začal organizovať prvé študentské zbery ústnej slovesnosti, ktoré sú známe pod názvom „Wollmanovská zberateľská akcia“. Súčasťou výsledného archívu zbierok sú démonologické či poverové rozprávania, ktoré sa vzťahujú na magické predstavy a praktiky. Wollmanove práce sa radia do štrukturalistického prúdu vo folkloristike tej doby. Pri analýze folklórnych textov najdôležitejším aspektom preňho nebola pôvodnosť, ale akt recepcie a individuálnej existencie textu. Uskutočňoval analýzu folklórnej skladby podobne ako analýzu literárneho tvaru. Prihliadal k tradícii, tvarovej stereotypnosti a výsledkom kolektívnej spolupráce, avšak nezaoberal sa ani obyčajami, ani materiálnou ľudovou kultúrou (Zelenková 2017; Beneš 1996).

Odlíšny prístup k skúmaniu folklórnych javov prezentuje dielo ruského bádateľa Piotra Bogatyriova, ktorý v období 1937 - 1940 pôsobil na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave a zúčastňoval sa aj na práci spolku Vedecká syntéza, kde sa združovala mladá generácia bádateľov viacerých vedných disciplín. Jeho idey sa stali významnou inšpiráciou pre slovenských etnografov, najmä pre Andreja Melicherčika, Máriu Kosovú a Soňu Kovačevičovú (Kiliánová, Popelková, 2010: 412-413). Práce Bogatyriova sa

zaraďujú do prúdu funkčného štrukturalizmu, ktorý sa v 20. – 30. rokoch 20. storočia rozvíjal v niekoľkých krajinách vrátane Ruska a Československa. V Rusku tento smer predstavujú diela členov Moskovského lingvistického krúžku (MLK), ktorý spájali lingvistov v období 1915 – 1924 a bol ovplyvnený literárnovednou školou ruského formalizmu.<sup>2</sup> V Československu sa rozvinul najmä v prácach bádateľov patriacich k Pražskému lingvistickému krúžku (PLK), ktorý vznikol v Prahe v 20. rokoch. MLK a PLK boli prepojené, pretože do oboch skupín patrili ruskí lingvisti, ktorí v 20. rokoch emigrovali do Československa.<sup>3</sup> Členovia PLK rozlišovali medzi jazykom v zmysle lingvistickej štruktúry či gramatiky a jazykom v zmysle rečového prejavu, ktorý súvisí so sociálnym správaním. Neobmedzovali lingvistické bádanie len na formálnu štruktúru jazyka – pre nich bolo dôležité fungovanie jazyka v spoločnosti. Kľúčovými pojmami pražskej školy boli *štruktúra* a *funkcia*. Preto sa tento prúd niekedy nazýva pražský štrukturalizmus alebo funkcionalizmus v lingvistike. Pojem štruktúry ho zaraďuje do širšieho prúdu štrukturalizmu, zatiaľ čo pojem funkcie ho odlišuje od iných štrukturalistických teórií (Berezin 1984: 192-195; Alpatov 2005: 178-194).

Bogatyriov aplikoval idey funkčného štrukturalizmu v etnografických výskumoch. Vypracoval pritom aj metódu zodpovedajúcu tomuto teoretickému prístupu, ktorú nazýval funkcionálno-štruktúrnou, statickou alebo synchronnou. Zdôrazňoval, že etnograf musí zaznamenávať tradíciu v bežných každodenných podmienkach. Nemá sa sústreďovať na genézu folklórnych javov, ale na ich fungovanie v súčasnosti. Skúmanie kultúry pritom predpokladá zaznamenávanie nielen samotnej tradície, ale aj jej vysvetlení nositeľmi tradície. Tie sú dôležité pri určení funkcií folklórnych javov – hlavných objektov folkloristického bádania. Preto v štúdiu *Magické úkony, rituály a predstavy na Podkarpatskej Rusi*, ktorá vyšla v r. 1929 vo francúzštine (*Actes magiques, rites et*

---

<sup>2</sup> Moskovský lingvistický krúžok vznikol v roku 1915 ako spolok študentov Fakulty histórie a filológie Moskovskej univerzity a pôsobil do roku 1924. Krúžok sa zaoberal dialektmi, ale aj folklórom a etnografickým materiálom. Neskôr sa záujmy jeho členov posunuli k skúmaniu poetických prejavov a v tejto sfére sa krúžok prepojal so školou ruského formalizmu, ku ktorej patrili nielen lingvisti, ale aj literáti a literárni vedci. V interpretáciách MLK a formalistov existovali teoretické rozdiely. Krúžok nazeral na umeleckú formu ako na jav, podmienený jazykom a organizovaný v súlade s funkciami jazyka. Hlavnou tézou formalistov bolo sústredenie sa na formu literárneho diela v oveľa väčšej miere, ako na obsah. Formalizmus existoval v Rusku v pomerne krátkom období od roku 1916 do začiatku 30. rokov 20. storočia, keď sa začalo jeho prenasledovanie zo strany sovietskeho režimu. Idey formalistov však prevzali viaceré vedecké disciplíny, vrátane lingvistiky a folkloristiky, a ovplyvnili aj semiotiku (Berezin 1984: 190-195; Alpatov 2005: 178-194).

<sup>3</sup> V medzivojnovom období bola Praha populárnou destináciou emigrácie ruských vedcov, spisovateľov a novinárov, ktorí nesúhlasili s politickými zmenami v Rusku. Ich emigrácia do Československa od roku 1921 bola podporená takzvanou „ruskou akciou“, ktorú inicioval prezident Tomáš G. Masaryk. V rámci nej „kultúrne sily“ z Ruska dostávali od československej vlády podporu a mladí emigranti mohli pokračovať vo vysokoškolskom štúdiu, ktoré bolo prerušené dramatickými udalosťami v ich rodnej krajine. Boli vytvorené aj inštitúcie ako Rada ruských profesorov a Ruská akademická skupina, ku ktorým patrili mnohé významné osobnosti. Ruskí vedci vyučovali na univerzitách v Prahe, v Brne a v Bratislave. Vďaka koncentrácii ruských akademických osobností sa Praha 20. rokov niekedy nazývala „ruským Oxfordom“ (Petruševa 2006).

*croyances en Russie Subcarpatique*) Bogatyriov venuje pozornosť predovšetkým úlohe mágie v každodennom živote. Podobne ako britskí funkcionalisti tvrdí, že mágia a čarodejníctvo nie sú poverami, ktoré postupne zmiznú v dôsledku vývoja racionálneho poznania. Poukazuje na to, že mágia má svoju funkciu v systéme ľudových predstáv a povery sú prítomné nielen na dedinách, ale aj v mestách. Z ich aktuálnosti v rôznych spoločenských podmienkach vyplýva, že etnograf nemá pristupovať k ľudovým predstavám a zvykom ako k svedectvu minulosti, ale musí „preniknúť do toho laboratória, kde v súčasnosti žijú a formujú sa“ (Bogatyriov 2007: 32).

V diele *Teória národopisu* (1945) Andrej Melicherčík nadviazal na koncepciu Bogatyriova. Určil folklór ako hlavný predmet národopisného bádania a načrtol zodpovedajúcu metodológiu vychádzajúcu z teórie funkčného štrukturalizmu. Podľa neho v predchádzajúcom období sa predmet výskumu národopisného bádania vymedzoval prostredníctvom pojmu *ľud*, ktorý však nikdy nebol jasne definovaný. Avšak vymedzenie pojmu ľud alebo ľudovosti nie je podstatné – hranice národopisu nie sú určené sociálnou skupinou, ale kvalitou javov, ktoré skúma. Namiesto ľudovosti navrhuje Melicherčík skúmať folklórnosť. Tá sa definuje predovšetkým kolektívnosťou (akýkoľvek kolektív skúmame), ale aj tým, že ide o javy duchovného charakteru. Kolektívnosť *folklórnych faktov* pritom nevyplýva z toho, že by ich tvorcom bol kolektív – autorom piesne môže byť aj jednotlivec. Jeho tvorba je však ovplyvnená tradíciou, ktorú Melicherčík definuje ako „(viac alebo menej) slepú vieru v správnosť zachovaných etických a právnych noriem, hodnotení a technicko-civilizačných pravidiel“ (Melicherčík 1945: 94). Jednotlivec je tvorcom a nositeľom diela, no toto dielo je „cenzurované“ normami daného kolektívu a nestane sa folklórnym faktorom, kým ho kolektív neprijme. Pôvod javu pritom nie je podstatným kritériom pri určení faktu ako folklórneho – dôležitá je jeho funkcia v živote spoločenstva.

Funkčný štrukturalizmus našiel svoje uplatnenie v niekoľkých prácach slovenských bádateľov, ktoré vyšli v 40. rokoch (Melicherčík 1946; Kovačevičová-Žuffová 1946; 1947). Avšak nástup komunistického režimu v Československu v roku 1948 spôsobil v sociálnych vedách presadzovanie ideológie marxizmu-leninizmu.

### Návrat konceptu prežitkov

Termín marxizmus-leninizmus odkazuje na doktrínu, ktorá mala byť systematizáciou názorov Karla Marxa a Vladimíra I. Lenina a ktorá bola sformulovaná Josifom V. Stalinom v zborníku *Otázky leninizmu* (1926 - 1952). Toto učenie však malo značne problematický vzťah so svojimi ideovými zdrojmi.<sup>4</sup> Marxizmus-leninizmus nebol teóriou, ale ideológiou,

---

<sup>4</sup> Vytratil sa napríklad rozdiel medzi vykorisťovaním a utláčaním, ktorý bol podstatný pre koncepciu Marxa, takisto ako rozdiel medzi vlastníctvom a majetkom. Vzniklo učenie o piatich spoločensko-historických formáciách, platné pre všetky krajiny a regióny na celom svete; bolo pripísané Marxovi, ktorý v skutočnosti protestoval proti premene svojej koncepcie na historicko-filozofickú teóriu o všeobecnej ceste predurčenej všetkým národom, nezávisle od historických podmienok, v ktorých existujú (Lisičkin 1989; Butenko 1996).

ktorú využíval stalinský byrokratický aparát na vlastné ciele. V akademickej sfére znamenal zavedenie marxistických termínov a vyradenie teórií, ktoré boli nepohodlné pre politický režim (Slezkin 1993; Solovey 2001; Alymov 2009). Súčasťou tejto ideológie bol postoj k náboženstvu, ktoré sa pokladalo za nástroj utláčania, a k mágii, ktorá sa v súlade s evolucionistickou perspektívou považovala za charakteristický znak prvotnopospolnej spoločnosti a za prežitok.

Marx nenapísal prácu, ktorá by bola špeciálne venovaná náboženstvu, ale interpretácia náboženstva je súčasťou jeho teórie. Vyjadruje sa k nemu v rôznych filozofických dielach, predovšetkým v úvode ku *Kritike Heglovej filozofie práva* ([1843] 1974). Podľa neho náboženstvo odráža primárnu úlohu základne vo vzťahu k nadstavbe, teda realitu sociálneho života. Ak sú napríklad ekonomika a politika centralizované, náboženstvo je taktiež centralizované a je uctievaním jedného Boha alebo malého počtu božstiev. Avšak náboženstvo je viac, ako len odraz spoločenských vzťahov – je to aj ich legitimizácia. Poskytuje členom spoločnosti odpovede na otázky sociálneho usporiadania a dáva elite autoritu pri presadzovaní mocenských záujmov. Náboženstvo teda nie je presný odraz spoločnosti – môže sociálne vzťahy zahaľovať a dokonca mystifikovať. Marx tvrdí, že náboženstvo síce poskytuje ľuďom vidinu šťastia, ale je to šťastie len iluzórne a preto „zrušiť“ náboženstvo ako iluzórne šťastie ľudu znamená žiadať jeho skutočné šťastie. Požiadavka vzdať sa ilúzií o svojom postavení je požiadavkou vzdať sa postavenia, v ktorom je potrebná ilúzia. Kritika náboženstva je teda v zárodku kritikou tohto slzavého údolia“ (Marx 1974: 44). Zároveň hovorí, že „náboženstvo je povzdych utlačeného tvora, cit bezcitného sveta, duch bezduchých pomerov“ a „ópium ľudstva“ (tamže). Inými slovami, náboženstvo je útechou utlačanej robotníckej triedy, ktorá trpí vykorisťovaním. Pomáha vykorisťovaným prežiť v nespravodlivom spoločenskom usporiadaní. Keď zmizne vykorisťovanie, zmizne aj náboženstvo. Mágia sa v rámci tohto chápania náboženstva zaraďovala do štádia vývoja spoločností, v ktorých náboženské inštitúcie ešte neexistovali – do prvotnopospolných spoločností – a asociovala sa s animizmom. V tomto aspekte marxistický argument zodpovedá evolucionistickej perspektíve.

U Marxa „zrušenie náboženstva ako iluzórneho šťastia ľudu“ vyplývalo zo zrušenia vykorisťovania, bolo teda nevyhnutným výsledkom evolúcie ľudských spoločností. Aktívna eliminácia náboženstva nebola potrebná – malo zmiznúť spolu s utláčaním. Odlišný názor prezentoval marxizmus-leninizmus. Náboženstvo a mágia mali postupne zmiznúť zo spoločenského života „pokrokových“ národov a úlohou sovietskych vedcov bolo aktívne napomáhať tomuto procesu. Z perspektívy marxizmu-leninizmu s utláčaním bolo potrebné bojovať aj v socialistickej spoločnosti, pretože aj tu pôsobili vykorisťovatelia, aj keď boli zamaskovaní; a s náboženstvom bolo potrebné bojovať ako s druhom utláčania. Skúmanie náboženstva a mágie prestalo byť neutrálne.

V povojnovom období hlavnou postavou sovietskej etnografie bol Sergej Tolstov, etnograf a archeológ, ktorý sa zameriaval na skúmanie kultúr Strednej Ázie. Patril ku generácii profesionálnych etnografov, ktorá získala vzdelanie v 20. rokoch a mala skúsenosti s „marxizáciou“ disciplíny. V roku 1939 sa stal vedúcim Katedry etnografie Moskovskej univerzity a v roku 1942 riaditeľom Ústavu etnografie Akadémie vied ZSSR, ktorý mal pobočku aj v Leningrade. Vďaka svojej pozícii mal Tolstov plnú kontrolu nad vývojom disciplíny (Solovey 2001; Alymov 2009). V roku 1946 prišiel s tvrdením, že



vznikla špecifická „sovietska škola v etnografii“, ktorá sa charakterizovala historizmom, čiže „konkrétnym historickým skúmaním kultúry každého národa“ (Tolstov 1946: 8). Táto téza znamenala aj zmenu orientácie etnografie – už nemala skúmať len prvotnopospolné spoločnosti, ale aj „výstavbu socializmu“. V zložitom kontexte stalinskej doby pritom akékoľvek tvrdenie o socialistickej spoločnosti bolo potenciálne nebezpečné vďaka flexibilita marxisticko-leninskej interpretácie a mohlo doslova stať vedca život.

V druhej polovici 40. rokov sa v Sovietskom zväze začali útoky na rôzne vedecké disciplíny vyvolané povojnovou snahou stalinského aparátu mobilizovať „sovietsky patriotizmus“ a potlačiť „uctievanie Západu“ (Alymov 2009). Hlavnou témou kritiky sa stal takzvaný kozmopolitizmus. Bogatyriov patril k folkloristom, ktorí boli považovaní za kozmopolitov, a to nielen preto, že dlho pôsobil v zahraničí, ale aj v termínoch akademických diskusií. Dôraz na synchronnú analýzu, príznačný pre jeho metódu funkčného štrukturalizmu, bol nezlučiteľný s oficiálnou historickou orientáciou sovietskej etnografie (Toporkov 2011: 142-145). Bogatyriova obviňovali z toho, že robí propagandu antihistorickej koncepcii a chce skúmať funkcie folklórnych javov nezávisle od triedneho boja. Jeho práca o magických úkonoch bola v tomto zmysle ostro kritizovaná, pretože v nej Bogatyriov nepokladal magické predstavy a praktiky za prežitky a nebral do úvahy genézu a historický vývoj (Sokolova 1948: 142).<sup>5</sup>

Oficiálny sovietsky postoj voči Bogatyriovej teórii bol pre slovenský národopis podstatný. Na prvej celoštátnej národopisnej konferencii v Prahe v roku 1949, ktorá bola venovaná stanoveniu úloh československej etnografie, bola účastníkom poskytnutá Tolstovova práca *Sovietska škola v národopise s predhovorom* Otakara Nahodila (1923 - 1995), vedúcej postavy v novom marxistickom smerovaní českej etnografie. Práve zo sovietskej vedy si mala československá etnografia vziať príklad a Tolstovovo dielo sa stalo ideologickým vodídlom pre národopiscov (Petráňová 2000: 308). Na druhej celoštátnej národopisnej konferencii v roku 1952 predniesol O. Nahodil referát *Boj proti kosmopolitizmu a niektoré súčasné úkoly československé etnografie*. Zdôrazňoval dôležitosť tohto boja práve v etnografii, ktorú „buržoázni“ vedci tým, že ju nechápu ako vedu, ktorá je úzko spojená s národným spoločenstvom, zavliekajú do priepasti beznárodnosti a dávajú ju do služieb najhlbšej reakcie (Skalníková 1952). V nasledujúcich rokoch funkčný štrukturalizmus bol kritizovaný ako „škodlivý buržoázny vplyv“ (Melicherčík 1950: 20; Melicherčík 1952a).

Historická perspektíva sovietskej etnografickej školy výrazne ovplyvnila skúmanie magických predstáv a praktík, ktoré odteraz boli interpretované nielen v zmysle štadiálneho vývoja spoločenských formácií, ale aj v zmysle marxistického prístupu k náboženským fenoménom. Rétorika evolucionistického vysvetlenia pritom prešla z predchádzajúcich etnografických diel do novej ideológie bez akýchkoľvek problémov. Svojím spôsobom teda počas socialistickeho obdobia marxizmus-leninizmus „zakonzervoval“ pojem prežitkov,

---

<sup>5</sup> *Magické úkony* Bogatyriova boli v Sovietskom zväze publikované až v roku 1971, teda 42 rokov po prvom vydaní tejto práce vo francúzštine. Ruský text sa však lišil od pôvodného, pretože Bogatyriov doň nezahrnul niekoľko častí, ktoré by mohli kvôli cenzúre ohroziť publikáciu (Toporkov 2011: 148-149).

ktorý dominoval národopisej interpretácii mágie v prvej polovici 20. storočia. Ešte na konci 20. storočia sa v slovenskej etnológii a folkloristike povery definovali ako „tradičiou fixované nepresné označenie pre súhrn predkresťanských predstáv a úkonov prežívajúcich v ľudovom náboženstve na základe viery“ (Chorváthová 1995: 68).

Rozdelenie náboženstva a mágie charakteristické pre evolucionistickú perspektívu dovoľovalo skúmať magické predstavy a praktiky oddelene od náboženského kontextu. Keďže náboženstvo bolo z perspektívy marxizmu-leninizmu nástrojom vykorisťovania, bolo potrebné s ním bojovať, ale jeho ďalšia úloha v socialistickej spoločnosti (kde vykorisťovanie nemalo mať miesto) sa mala stať zanedbateľnou. Odišlo do dejín a ako objekt etnografického výskumu prakticky prestalo existovať. Povery sa na druhej strane stali objektom skúmania folkloristov a etnografov tak v podobe ústnej slovesnosti, ako aj v podobe tzv. zvykoslovia. Súčasne sa význam slova *ľudový*, ktoré bolo prívlastkom akýchkoľvek tradičných predstáv a úkonov, ideologicky pozmenil. V starších prácach toto slovo odkazovalo na národ (romantická perspektíva), ale aj na nedostatok vedomosti (evolucionistická perspektíva). V socialistickej kontexte bol *ľud* chápaný ako utláčaná trieda, ktorá viedla triedny boj proti bohatším vrstvám, vrátane náboženských činiteľov. Ľudové predstavy a úkony tento boj odrážali, i keď v nerovnakej miere. „Najpokrokovejšou“ súčasťou ľudovej tradície bola z tohto pohľadu zbojnícka tradícia – v tej sa triedny boj prejavoval najexplicitnejšie (Melicherčík 1952b; Hlôšková 2018). Téma magických predstáv a praktík na druhej strane spadla do „priechinkov“ asociovaných s prežitkami – poverové rozprávania (démonologické povesti), ľudové zvyky a ľudové liečiteľstvo (Horváthová 1974; 1975).

V nasledujúcom období bolo evolucionistické chápanie mágie príznačné pre výskum aj slovenského zvykoslovia, aj ľudovej prózy. Táto interpretácia podliehala schéme, ktorú by som nazvala „ešte stále – už nie“: povery postupne zanikajú a už by nemali existovať, ale ešte stále nezanikli. Práca Márie Kosovej venovaná lokálnej praktike záškodnej mágie je výnimkou, ktorá je o to dôležitejšia, že odráža neskorší teoretický posun slovenskej folkloristiky aj k semiotickému, aj k ekologickému prístupu pri skúmaní folklórnych javov.

### Štruktúra a význam

V článku *Magické usmrcovanie protivníka na diaľku* (1973) prezentuje M. Kosová výsledky etnografického výskumu, ktorý vykonala ešte ako pracovníčka SAVU v rokoch 1947–1948 na severnom Slovensku. Táto štúdia patrí k širšiemu štrukturalistickému prúdu v dobovej folkloristike. Je pravdepodobné, že jej základ vznikol skôr ako v 70. rokoch, ale nebol publikovaný – nielen kvôli nemarxistickej interpretácii, ale aj kvôli životným okolnostiam súvisiacim s politickou situáciou: v 50. rokoch bola rodina bádateľky vystáňovaná z Bratislavy v rámci takzvanej akcie B a M. Kosová musela odísť z akademického pracoviska, kam sa vrátila až v roku 1968 (Hlôšková 2006: 23).

V 70. rokoch štrukturalizmus na Slovensku aj napriek teoretickému nesúladu s oficiálnou marxistickou orientáciou národopisu dostal slovo a objavuje sa najmä v rovine skúmania folklórnych žánrov. Tento prístup zodpovedal takzvanému sovietskemu štrukturalizmu, ktorý sa v ZSSR rozvíjal od začiatku 60. rokov a bol jediným smerom

v humanitných vedách tej doby, ktorý otvorene hlásal nemarxistickú (no nie antimarxistickú) perspektívu. Pojmy štruktúra, systém, semiotika a funkcia, využívané Bogatyriovom a členmi PLK, sa znovu stali súčasťou skúmania folklóru a literatúry, aj keď ich predstavitelia oficiálnej literárnej vedy odmietali. V 60. rokoch sa štrukturalistický prístup aplikoval hlavne v lingvistiky a v menšej miere pri štúdiu mytológie, folklóru a literatúry, zatiaľ čo pri skúmaní ľudových magických predstáv a praktík sa začal uplatňovať v 70. rokoch v rámci tartusko-moskovskej semiotickej školy (Ivanov 1976). Sovietski štrukturalisti pokračovali v rozvíjaní rovnakých ideí, aké prezentujú práce Bogatyriova z 20. – 30. rokov: znakový charakter kultúry a jazyk ako primárny modelujúci systém, z ktorého vychádzajú sekundárne modelujúce systémy; využitie semiotiky a štrukturalnej a funkcionálnej lingvistiky pri analýze mytológie, folklóru a umenia; opozícia synchronného a diachrónneho prístupu s osobitným dôrazom na synchronné skúmanie jazyka a kultúry (Toporkov 2011: 145-146).

Kosová síce interpretuje lokálne etnografické dáta o záškodnej mágii, ale záber jej analýzy je oveľa širší – jej cieľom je ukázať, že magické usmrcovanie protivníka na diaľku je univerzálnou praktikou imitačnej mágie, ktorá sa vyskytuje v rôznych dobách a v rôznych kultúrach. Pozoruhodným aspektom Kosovej úvah je, že sa snaží umiestniť interpretáciu folklórnych javov do celkovej štruktúry vzájomne prepojených vied. Jej východiskom je semiológia – veda o znaku, ktorú pokladá za užitočný nástroj etnologického bádania. Podľa nej dôvodom, prečo by etnológovia mali využívať túto vedu je, že sa objavením fonológie lingvistika dostala na úroveň vied vychádzajúcich z fyziky a fyziológie a vedecké bádanie sa usiluje o novú logiku interpretácie. Pritom „kultúrne spoločenstvá od živočíšnych najpodstatnejšie odlišuje jedna skutočnosť – a práve ona vyžaduje odlišnú logiku interpretácie – a tou je pozícia, ktorá v systéme kultúrneho spoločenstva patrí jazyku a tvoreniu významu“ (Kosová 1973: 514).

Podľa Kosovej je vzťah medzi znakom a významom pre poznanie kultúry kľúčový. Preto aplikuje sémantickú analýzu na univerzálny znak mágie – magické usmrcovanie protivníka na diaľku prostredníctvom gesta alebo zastupujúceho predmetu, sprevádzaného magickým slovom. Pokračuje v argumentačnej línii funkčného štrukturalizmu, no jej výklad berie do úvahy aj neskoršie lingvistické a štrukturalistické práce, vrátane diela hlavnej postavy francúzskeho štrukturalizmu Clauda Lévi-Straussa. Chápe mágiu v súlade s jeho definíciou ako „sústavu prostriedkov *znakovej* povahy, ktorou disponuje kolektív vykonávateľov v istom čase a prostredí“ (Kosová 1973: 516, zdôraznené autorkou). Magický znak pre ňu má charakter sekundárneho semiologickeho systému založeného na semiologickej reťazi, ktorá existovala už predtým. Každý kultúrny jav, podobne ako prvok jazyka, sa nachádza v štrukturalných vzťahoch a úlohou analýzy etnografického materiálu je podľa Kosovej príslušnú štruktúru identifikovať. Začína synchronnou analýzou konkrétnej praktiky záškodnej mágie a pokračuje analýzou diachrónnou, ktorá má ukázať univerzálnosť tohto znaku.

V drotárskych dedinách Veľké Rovné a Kolárovice zaznamenala M. Kosová predstavu, že každá žena má svojho *osúdenca* – muža, ktorý je jej určený osudom. Táto predstava je pre ňu priamo spojená s prostredím, kde vznikla – prostredím „ťažkých a neriešiteľných ekonomických pomerov, ktoré väčšinu mužov nútili odchádzať za prácou do sveta“ (Kosová 1973: 514) a kde teda bola o mužov núdza. V týchto podmienkach sa ženy cítili oprávnené

uchádzať sa o svojho *osúdenca*, aj keď to bol „živej ženy muž“: „Ak niektoré dievča, vdova alebo žena, ktorej muž sa dlhý čas nevracal zo sveta domov, zistila veštbou u ‘vedomkyne’ (ženy zaoberajúcej sa liečením a čarovaním, inak nazývanej aj ‘múdra babka’), že jej ‘osúdencom’ je ženatý muž, začala sa ho pomocou vedomkyne, ale niekedy aj sama domáhať. Postup praktiky mi prezradila počas výskumu v roku 1947 práve takáto vedomkyňa z Veľkého Rovného, ktorá bývala častejšie mediátorom tohto magického úkonu. V jej dome v podvečer alebo v noci urobili figúru zo slamy a obliekli na ňu nejaké kusy odevu. Nedozvedela som sa, či bolo podmienkou, aby aspoň kus z odevu patril vyhladnutej žene. Figúru pomenovali menom obete. Počas dialógu, v ktorom mediátor, pichajúc ihlicou do figúry, kladie otázky: Kto ochorel? Koho pichá? Ku komu ide kňaz? Kto zomrel? Komu zvonía? Koho kladú do hrobu? - zainteresovaná osoba uvádza v odpovedi zakaždým meno obete. Otázky sa súčasne spájajú s gestaliťou: s figúrou sa narába ako s chorým, potom umierajúcim a pochovávaným človekom. Verí sa, že obeť v ten istý čas pociťuje to, čo sa deje so zastupujúcim objektom“ (Kosová 1973: 515).

Synchrónna analýza tejto praktiky, ktorá má lokálne pomenovanie *morenie*, je v postupe Kosovej prvým krokom - je to určenie syntagmatickej reťaze. Nasleduje analýza diachrónna - rozoberá záznamy magických praktík v etnologickej literatúre, ktoré sú datované, počínajúc paleolitom. Pritom úkon magického usmrcovania na diaľku chápe „ako znak, tvoriaci spolu s inými znakmi systém, v ktorom funguje konkrétny proces tohto symbolického usmrcovania v istom prostredí a čase. ... Úlohou bádateľa je nezamerať sa ani na formu ani na „obsah“ znaku, ale osvetľovať ich vzájomný ustavične dynamický vzťah, proces, ktorý spája dve zložky znaku (zobrazované, zobrazujúce) čiže problém označenia (signifikácia), významu, zmyslu, prostredníctvom ktorého človek „homo significans“ dáva zmysel veciam“ (Kosová 1973: 516-517). Po podrobnej analýze prichádza Kosová k záveru, že magické usmrcovanie protivníka na diaľku je univerzálnym semiologickým prvkom, ktorý je kódovaný rovnako v rôznych časových obdobiach, geografických priestoroch a spoločenskách. Jeho súčasťou sú aktanti (vykonávateľ, objednávateľ, pomocník a obeť), ktorí sú spojení vzťahmi konjunkcie a disjunkcie a majú určité funkcie v komutatívnej reťazi, ktorá vyjadruje zámer. Tieto abstraktné kategórie sa v rôznych kultúrach naplňujú konkrétnym obsahom - napríklad, v prípade vykonávateľa to môžu byť čarodějníci, medicínmani, vedomkyne atď. (Kosová 1973: 529).

Dôležité je, že pre Kosovú formálna analýza nie je účelová - pomocou nej sa snaží pochopiť účinnosť mágie v konkrétnom socio-kultúrnom prostredí. Počas svojho výskumu sa stretla s „mocne zakorenenou vierou“ v to, že *morenie* skutočne funguje - len čo sa niektorá žena začne náhle zle cítiť, pripisuje svoj stav magickému škodeniu sokyne. Kosová uvádza, že bola svedkyňou toho, ako istú ženu dokonca bolo potrebné kvôli tomu hospitalizovať na psychiatrii. Jej presvedčenie bolo podporované mlčaním okolia: „Mnohých z nich ovládlo tradičné vedomie a „skúsenosť“, ktorá potvrdzovala, že žena, ktorú „morili“, musela podľahnúť tomuto mocnému kúzlu. A keďže aj fyzická existencia postihnutej sa nevládala protivíť tradičnému sociálnemu rozhodnutiu - podľahla psychicky predstave mocného kúzla namiereného voči nej. Potvrdil sa i v tomto prípade známy fakt, že účinok mágie implikuje vieru v mágiu“ (Kosová 1973: 515-516).

Kosová tu argumentuje podobne ako Lévi-Strauss, ktorý sa vo svojich raných štúdiách zaoberal otázkou účinnosti symbolov - prečo má zdieľaný systém predstáv rozhodujúci

vplyv na zdravie človeka. V prácach *Čarodejník a jeho mágia* (1949) a *Účinnosť symboliky* (1949), ktoré sa stali súčasťou *Štruktúrálnej antropológie* ([1958] 2000) tvrdí, že ak je jednotlivec presvedčený o tom, že je počarený a ak ho v tom utvrdzuje celé spoločenstvo, jeho viera priamo vplyva na fyziologické procesy, pretože fyzická integrita nedokáže odolať rozpadu sociálnej osobnosti. Zároveň ukazuje, že kmeňoví/ludoví liečitelia používajú symbolické liečenie, ktoré má efekt placebo. V účinku magických praktík podľa Lévi-Straussa ústrednú úlohu hrajú symboly a mýty. Podľa neho tak, ako chorobu môže spôsobiť presvedčenie človeka a komunity o magickom škodení, tak aj úspech symbolického liečenia zaručuje to, že aj pacienti, aj celá komunita veria v posvätnú moc liečiteľa. Nezáleží na tom, že mytológia je vzdialená od objektívnej reality – duchovia, obludy a magické zvieratá sú súčasťou koherentného systému, na ktorom sa zakladá domorodá koncepcia vesmíru. Takýto kolektívne zdieľaný symbolický systém liečenia funguje preto, že ľudia mu veria, alebo, presnejšie povedané, nikdy o ňom nepochybujú (Lévi-Strauss 2000: 175-214).

V prípade opísanom M. Kosovou je takýmto zdieľaným systémom ľudová tradícia. Prichádza k záveru, že komunikácia „je založená na symbolike znakov, ktorá je podmienená konvenciou, dohovorom spoločenstva. V tomto vzťahu je obsiahnutá aj psychosomatická sugescia“ (Kosová 1973: 528). Účinok viery v morenie teda pramení z reakcie organizmu na podnet z prostredia - na význam, ktorý sa danej predstave pripisuje v danom okolí. No hoci samotné magické praktiky sú v konkrétnych kultúrach špecifické, v pozadí vytvorenia ich významu je rovnaká schéma. Semiologická analýza jednotlivého javu tak ukazuje univerzálny mechanizmus ľudského myslenia.

Príznačné je, že na rozdiel od skorších prác v rámci funkčného štrukturalizmu vo vzťahu k etnografickým dátam Kosová vôbec neoperuje konceptmi *ľudová kultúra* a *ľud*. Je tiež pozoruhodné, že v jej texte absentuje akákoľvek ideologická interpretácia – je to z môjho pohľadu ukážkový logický argument, nezafarbený ideológiou, ale ani emóciami. Okrem lingvistických termínov, ako *syntagma* a *paradigma*, sú pre autorku dôležité pojmy *tradícia* a *kolektív* v zmysle komunity, ktorá vplyva na formovanie a šírenie tradície, v tomto prípade magických predstáv a praktík. Kosová teda nadväzuje aj na západný štrukturalizmus s jeho dôrazom na synchronnú analýzu, aj na idey Melicherčíka o nositeľoch a recipientoch tradície.

## Záver

Skúmanie mágie v rámci slovenského národopisu je indikátorom celkového teoretického vývoja. Na prelome 19. a 20. storočia to bol posun od romantizujúcich tendencií k racionalistickému zameraniu a k snahe o prepojenie s prírodovedeckým bádáním. Vznik prvej Československej republiky viedol k zmene vo vedeckej sfére aj v zmysle inštitucionalizácie akademických disciplín, aj v zmysle prieniku nových teoretických trendov do národopisu. V 20. rokoch národopis bol vlastivednou disciplínou orientovanou na vlastný národ. Širšiu perspektívu doň vniesol štrukturalistický prúd, ktorý viedol k formulovaniu novej vízie vychádzajúcej z perspektívy funkčného štrukturalizmu a prepojil slovenský národopis nielen s českou, ale aj s ruskou folkloristikou toho obdobia. Avšak tento trend sa nestihol uplatniť kvôli ideologizácii disciplíny a zavedeniu prístupu sovietskej etnografickej školy na konci

40. rokov. V slovenskom národopise začala dominovať ideologická perspektíva marxizmu-leninizmu. Mágia zostala v kategóriách predštrukturalistického obdobia – povery, zvykoslovie, ľudové liečiteľstvo – a rovnako ako v Sovietskom zväze, začala byť hodnotená v termínoch triedneho boja a pokroku.

V socialistickom období bola štúdia Márie Kosovej vo výskume magických predstáv a praktík v slovenskej etnológii výnimkou. Táto oblasť ľudovej tradície sa označovala ako *povery* a ich teoretická interpretácia bola jednotná – boli vysvetľované ako prežitky a ich analýza bola poctivou deskripciou a dôslednou klasifikáciou, teda vytvorením jednoduchých typológií. Prístup Kosovej predstavuje krok, ktorý vo vedeckom bádání nasleduje po deskripcii kultúrneho javu – jeho vysvetlenie. Dá sa predpokladať, že bez ideologického nátlaku by tento krok v etnologickom výskume náboženstva a mágie na Slovensku nebol výnimkou, ale pravidlom.

## Literatúra

- ALPATOV, V. (2005). *Istoria lingvističeskich učenij*. Moskva: Jazyky slavianskoj kultury.
- ALYMOV, S. (2009). Kosmopolitizm, marrizm i pročie "grechy": otečestvennyje etnografy i archeology na rubeže 1940—1950 godov. *Novoje literaturnoje obozrenie*, s. 7-36.
- BEDNÁRIK, R. (1942). *Príručka pre národopisný výskum slovenského ľudu*. Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská.
- BEDNÁRIK, R. (1943). *Slovenská vlastiveda*. Bratislava: SAVU.
- BENEŠ, B. (1996). Folklorista Frank Wollman. In: LEŠČÁK, M. (Ed.) *K dejinám slovesnej folkloristiky*. Bratislava: Prebudená pieseň, s. 90-99.
- BEREZIN, F. M. (1984). *Istoria lingvističeskich učenij*. Moskva: Vyššaja škola.
- BOGATYRIOV, P. G. (2007). *Narodnaja kul'tura slavian*. Moskva: OGI.
- BUTENKO, A. (1996). Socializm segodnia: opyt i novaja teorija. *Alternativy*, 1, 2-22.
- BUŽEKOVÁ, T. (2019). *Mágia a čarodejníctvo v etnografických štúdiách do polovice 20. storočia*. Bratislava: Akamedia.
- FERENCOVÁ, M. (2006). Od ľudu k národu: Vytváranie národnej kultúry v etnografickej produkcii v socialistickom Československu a Maďarsku. *Etnologické rozpravy*, 2006, roč. 1, č. 2, s. 104-133.
- GODÁLOVÁ, J. (2006). *Slovenská národopisná spoločnosť pri Slovenskej akadémii vied v Bratislave*: [diplomová práca] Nitra: UKF v Nitre.
- HLÔŠKOVÁ, H. (2004). Pôsobenie Franka Wollmana na Slovensku v kontexte dejin folkloristiky. In: POSPÍŠIL, I. – ZELENKA, M. (ed.) *Česko-slovenské vzťahy: Evropa a svet*. Brno: Masarykova univerzita, s. 27-39.

- HLÔŠKOVÁ, H. (2006). Ludová próza od textu ku kontextu vo vedeckom diele Márie Kosovej. In: KREKOVIČOVÁ, E. – POSPÍŠILOVÁ, J. (eds.) *Od folklórneho textu ku kontextu. Venované pamiatke PhDr. Márie Kosovej, CSc.* Bratislava: Ústav etnológie SAV, Etnologický ústav ČR, s. 21-75.
- HLÔŠKOVÁ, H. (2018). Andrej Melicherčík - osobnosť v dobe, doba v osobnosti (na príklade jednej bádateľskej témy). *Slovenský národopis*, 2018, roč. 66, č. 1, s. 140-160.
- HOLUBY, J. E. (1883). Voda a vosk v poverách a čaroch ľudu slovenského. *Slovenské pohľady*, 1883, roč. 3, s. 283-299.
- HOLUBY, J. E. (1931). *Populárne spisy I.* Praha: Leopold Mazač.
- HOLUBY, J. E. (1958). Čarodejné zariekanie a kliatby ľudu slovenského. In: MJARTAN, J. (ed.) *Národopisné práce.* Bratislava: Slovenská akadémia vied, s. 313-335.
- HORÁK, J. – MATIEGKA, J. – WEIGNER, K. (1933). *Československá vlastivěda. Díl II. Člověk.* Praha: Sfinx.
- HORVÁTHOVÁ, E. (1974). Ludové liečenie. In: MJARTAN, J. – PLICKOVÁ, E. (eds.) *Horehronie II. Kultúra a spôsob života ľudu.* Bratislava: Veda, s. 301-322.
- HORVÁTHOVÁ, E. (1975). Zvykoslovie a povery. In: FILOVÁ, B. (ed.) *Slovensko 3. Ľud II. časť.* Bratislava: Obzor, s. 985-1030.
- CHORVÁTHOVÁ, L. (1995). Povery. In: BOTÍK, J. – SLAVKOVSKÝ, P. (eds.) *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska II.* Bratislava: Veda, s. 68.
- CHOTEK, K. (1933). O povaze a významu kultury československého lidu. In: HORÁK, J. – MATIEGKA, J. – WEIGNER, K. *Československá vlastivěda. Díl II. Člověk.* Praha: Sfinx, s. 294-304.
- IVANOV, V. V. (1976). *Očerki po istorii semiotiki v SSSR.* Moskva: Nauka.
- KAPFERER, B. (2002). Introduction: Outside All Reason: Magic, Sorcery and Epistemology in Anthropology. *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, roč. 46, č. 3, Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery, 2002, s. 1-30.
- KILIÁNOVÁ, G. (2000). Ludová próza. In: STOLIČNÁ, R. a kol., *Slovensko. Európske kontexty ľudovej kultúry.* Bratislava: Veda, s. 282-300.
- KILIÁNOVÁ, G. – POPELKOVÁ, K. (2010). Zavádzanie marxistickej etnografie v národopise na Slovensku: zmena vedeckého myslenia? *Slovenský národopis*, 2010, 58, č. 4, s. 410-424.
- KOSOVÁ, M. (1973). Magické usmrcovanie protivníka na diaľku. *Slovenský národopis*, 1973, roč. 21, č. 4, s. 513-531.

- KOVAČEVIČOVÁ-ŽUFFOVÁ, S. (1946). Zákonitosť diania a vnútorná podmienenosť zmien jednotlivých javov v krojovej oblasti. *Národopisný sborník MS*, 1946, roč. 6-7, s. 74-83.
- KOVAČEVIČOVÁ-ŽUFFOVÁ, S. (1947). Semiologické problémy važtianskeho kroja. *Národopisný sborník MS*, 1947, roč. 8, s. 81-90.
- LEŠČÁK, M. (1969). Úvahy o predmete národopisného bádania. *Slovenský národopis*, 1969, roč. 17, s. 369–380.
- LEŠČÁK, M. (1991). Horizonty súčasného národopisu (od etnológie cez etnografiu, ľudovedu, národopis k etnológii). *Múzeum*, s. 1-5.
- LÉVI-STRAUSS, C. ([1958] 2000). *Štruktúrálna antropológia*. Bratislava: Kalligram.
- LÉVY-BRUHL, L. ([1910] 1966). *How natives think*. New York: Washington Square Press.
- LÉVY-BRUHL, L. ([1922] 1923). *Primitive mentality*. London: George Allen&Unwin.
- LISIČKIN, G. (1989). Mify i realnosť. *Novyj mir*, č. 3, s. 160-187.
- MARX, K. (1843). Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva. In: MARX, K. –ENGELS, F. – LENIN V. I. *K filosofickým otázkám*. Praha: Svoboda, s. 74-78.
- MELICHERČÍK, A. (1945). *Teória národopisu*. Liptovský sv. Mikuláš: Tranoscius.
- MELICHERČÍK, A. (1946). Svadobný obrad ako znak. *Národopisný sborník MS*, 1946, roč. 6-7, s. 28-38.
- MELICHERČÍK, A. (1950). Československá etnografia a niektoré jej úlohy pri výstavbe socializmu. *Národopisný sborník SAVU*, 1950, roč. 9, s. 25-36.
- MELICHERČÍK, A. (1952a). Sovietska etnografia - náš vzor. *Národopisný sborník SAVU*, 1952, roč. 10, s. 5-23.
- MELICHERČÍK, A. (1952b). *Jánošíkovská tradícia na Slovensku*. Bratislava: Slovenská akadémia vied.
- MEYER, B. – PELS, P. (ed.) (2003). *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford: Stanford University Press.
- MJARTAN, J. (1953). Vampírske povery v Zemplíne. *Slovenský národopis*, 1953, roč. 1, s. 107-134.
- PETRÁŇOVÁ, L. (2000). Lid, národ a český národopis v letech 1953–1963. In: H. Barvíková (ed.), *Věda v Československu v letech 1953–1963*. Praha: Agenda, s. 305-322.



- PETRUŠEVA, L. (2006). Russkaja akcia praviteľstva Čechoslovakii. [V kraskach Rossii], [cit. 30. 11. 2019]. Prístupné na: <http://ricolor.org/europe/zchehia/je/3/>
- PODOBA, J. (2005). On the Periphery of a Periphery: Slovak Anthropology behind the Ideological Veil. In: HAHN, C. – SÁRKÁNY, M. – SKALNÍK, P. (ed.) *Studying Peoples in the People's Democracies. Halle Studies in the Anthropology of Euroasia, Volume 8*. Münster: LIT Verlag, s. 245-255.
- PODOLÁK, J. (1958). Založení Slovenskej národopisej spoločnosti. *Slovenský národopis*, roč. 6, č. 5, 1958, s. 541-543.
- SKALNÍK, P. (2005). Czechoslovakia: from Národopis to Etnografie and Back. In: HAHN, C. – SÁRKÁNY, M. – SKALNÍK, P. (ed.) *Studying Peoples in the People's Democracies. Halle Studies in the Anthropology of Euroasia, Volume 8*. Münster: LIT Verlag, s. 55-86.
- SKALNÍKOVÁ, O. (1952). II. celostátní národopisná konference. *Český lid*, 1952, s. 1-2.
- SLEZKIN, J. (1993). Sovetskaja etnografia v nokdaune: 1928 - 1938. *Etnografičeskoe obozrenie*, 1993, č. 2, s. 113-125.
- SOKOLOVA, V. K. (1948). Diskusie po voprosam fol'kloristiky na zasedaniach Sektora fol'klora Instituta etnografii. *Sovetskaja etnografija*, 1948, s. 139-146.
- SOLOVEY, T. (2001). „Korennoj perelom“ v otečestvennoj etnografii (disskusia o predmete etnologičeskoi nauki: konec 1920-ch - načalo 1930-ch godov). *Etnografičeskoe obozrenie*, 2001, č. 3, s. 101-121.
- STALIN, I. (1926-1952). *Voprosy leninizma*. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- TOPORKOV, A. (2011). Dva izdania knigy P. G. Bogatyriova „Magičeskie dejstva, obriady i verovania Zakarpatia“ (1929/1971): naučnyj i obščestvennyj kontekst. *Antropologičeskij forum*, 2011, roč. 14, s. 127-159.
- UHEREK, Z. (2002). Historie etnologie nejen podle T. S. Kuhna: minulost, současnost a oddělení etnických studií. In: HOLUBOVÁ, M. – PETRÁŇOVÁ, L. – WOITSCH, J. (ed.) *Česká etnologie 2000*. Praha: Etnologický ústav AV ČR, s. 29-156.
- ZELENKOVÁ, A. (2017). Frank Wollman v kontextu strukturální teorie a terénních výzkumů slovesného folkloru (Příspěvek k nálezů tzv. wollmanovského moravského sběru). *Český lid*, 2017, roč. 104, č. 4, s. 433-452.