

RARÁŠEK A ZMO AKO KULTÚRNE REPREZENTÁCIE ALEBO PREČO PREŽITKY PREŽÍVAJÚ?

Tatiana Bužeková

*Prežitky vo folklóre nie sú len troskami minulosti,
ale sú symptómami tých tendencií
našej spoločnej ľudskej prirodzenosti,
ktoré mali najväčšiu šancu
pretrvať v dlhodobom horizonte.
Robert Marett*

Úvod

Témou môjho príspevku je uplatnenie perspektívy kognitívnej antropológie – disciplíny zaoberajúcej sa vzťahom ľudského myslenia a kultúry – pri skúmaní folklórneho materiálu. Kognitívny prístup sa zakladá na predpoklade, že medzi kultúrnymi javmi a vlastnosťami ľudského myslenia existuje kauzálna súvislosť. Preto vysvetlenie akéhokoľvek kultúrneho fenoménu má zahrňovať skúmanie tak psychologických, ako i ekologických faktorov v ich vzájomnej súvislosti. K najvplyvnejším teóriám kognitívnej antropológie posledných desaťročí patrí „epidemiológia reprezentácií“ – koncepcia francúzskeho antropológa Dana Sperbera, poskytujúca všeobecný teoretický rámec pre vysvetlenie kultúrnych javov (Sperber 1996). V jej termínoch sa akýkoľvek kultúrny fenomén môže analyzovať ako súbor reprezentácií dvoch druhov – mentálnych reprezentácií (napríklad presvedčení, zámerov, preferencií) a verejných reprezentácií (ako sú signály, vety, texty, obrazy a pod.).

Kultúrne reprezentácie v Sperberovej koncepcii sa nechápu ako vonkajšie javy voči jednotlivcom, ale predstavujú výsledok interakcie medzi vonkajšími verejnými reprezentáciami a reprezentáciami vnútornými – mentálnymi: ich vysvetlenie musí brať do úvahy nielen stav jednotlivcov, ale aj prostredie, ktoré sa mení v dôsledku ľudského konania. Táto perspektíva vedie k novému pohľadu na ľudovú tradíciu a môže prispieť k vysvetleniu mnohých otázok, ktoré púťali pozornosť folkloristov počnúc ranným obdobím existencie disciplíny. Uplatnenie prístupu kognitívnej antropológie prispieva k objasneniu mechanizmov kultúrnej transmisie a mení definíciu pojmu „folklor“, ktorá tesne súvisí s antropologickým chápaním kultúry.

V svojej štúdii sa budem venovať špecifickému folklórnemu žánru poverových rozprávání, ktorý sa vo folkloristickej a religionistickej literatúre spája s pojmom ľudovej viery. Pokúsím sa ukázať, že aj termín „poverý“, aj pojem „ľudová viera“ sú poplatné staršiemu evolucionistickému chápaniu folklóru ako prežitku dávnej minulosti. Nie je to však len otázka terminológie: definícia predmetu skúmania určuje ciele a metódy bádania. Najskôr sa budem venovať evolucionistickej koncepcii folklóru ako prežitkov predhistorického obdobia dejín ľudstva a pretrvaniu tejto perspektívy v súčasnej terminológii, konkrétne v termínoch „poverý“ a „ľudová viera“. Ďalej na konkrétnom príklade reprezentácií raráška a zmoka ukážem, že aj keď folklórne obrazy môžu mať dlhú minulosť, hypotetický náboženský pôvod nevysvetľuje ich „prežívanie“ v súčasnosti.¹ Pre toto vysvetlenie je potrebné zmeniť definíciu predmetu skúmania, čo znamená aj zmenu antropologickej koncepcie kultúry, využívanaj pri bádani folklórnych javov.

Kultúrna evolúcia a folklor

Počas dlhého obdobia boli folkloristické koncepty a metódy podriadené koncepcii kultúrnej evolúcie (alebo sociálnej či socio-kultúrnej evolúcie), ktorá bola mechanickým prenesením Darwinovej evolučnej teórie na ľudskú spoločnosť – rôzne kultúry sa radili do historických typov v jednotnom obraze kultúrno-historického vývoja. Folklor dobre zapadal do evolucionistickej schémy, keďže sa vnímal ako prežitky alebo akési „skameneliny“ mytológie prehistorického obdobia: „Európsky folklor bol pre dejiny ľudskej civilizácie to isté, čo zoznam fosílií pre dejiny zeme. ... Folkloristi rýchlo postrehli, že to má veľký význam pre ich výskum. Kultúrna evolúcia im poskytla predovšetkým príležitosť premeniť (aspoň čiastočne) ich ‘triviálnu činnosť’ na najvzrušujúcejšie dobrodružstvo tej doby a pripojiť sa k vedeckej komunite na okraji antropológie“ (Bennet 1994, s. 29). V západnej tradícii sa folkloristická a antropologická perspektíva často prelínali: folklor zahrňoval kľúčové objekty bádania antropológov – mýtus a rituál, a práve skúmanie týchto javov viedlo k vytvoreniu raných antropologických koncepcií kultúry.

Antropológovia- evolucionisti, ktorí sa zaoberali týmito otázkami – Edward Tylor, Andrew Lang, James Frazer a iní – sa snažili rekonštruovať predhistorické predstavy na základe súdobých folklórnych javov. Psychologické aspekty hrali v tejto rekonštrukcii kľúčovú úlohu. Tylor sa napríklad snažil objaviť za mnohotvárnosťou kultúrnych javov univerzálne vlastnosti ľudskej mysle; rôzne náboženské predstavy interpretoval ako výsledok všeobecnej ľudskej snahy vysvetliť okolitý svet (Tylor 1865). Podľa Frazera kedysi existoval jeden ucelený komplex zvykov, z ktorého sa postupnou evolúciou vyvinuli jednotlivé súbory; mágia pritom predstavuje prejav primitívneho myslenia, ktoré sa neskôr vyvinulo k vyšším formám (Frazer 1994). Ďalší významný bádateľ tej doby, Robert Marett, zastával názory odlišné od intelektualistických interpretácií Tylora a Frazera: podľa neho otázka súvislosti medzi „ľudskou prirodzenosťou“ a „konzervativizmom“ ľudovej tradície sa mohla vyriešiť prostredníctvom emócií alebo „primitívnej logiky ľudského srdca“ (Marett 1920).

Počínajúc polovicou 20. storočia patrili psychologizujúce prístupy k dominantným smerom folkloristiky: mnohí bádatelia uplatňovali psychologické teórie, pričom ich koncepcie už nevychádzali z perspektívy kultúrnej evolúcie, ale sústreďovali sa na špecifickú skúsenosť rozprávačov, individuálne psychické vlastnosti a potreby aktérov a audiencie.² No aj napriek tomu, že od začiatku 20. storočia bol evolucionizmus ostro kritizovaný a folkloristika mohla uplatniť nové antropologické koncepcie kultúry vrátane štrukturalizmu, evolucionistická schéma zostávala v pozadí folkloristických výskumov a folklór (najmä ústna ľudová tradícia) sa chápal ako pozostatky minulosti prežívajúce v modernizovanom svete.

V socialistických krajinách bola táto perspektíva podporovaná oficiálnou ideológiou, ktorá vychádzala z premis kultúrnej evolúcie. Okrem toho, situácia v slovanských krajinách bola špecifická v porovnaní so západnou folkloristikou – o mýtoch a náboženstve starých Slovanov bolo známe veľmi málo. Mohli byť len rekonštruované, teda skúmané výlučne na základe súdobého folklóru, prípadne v jeho konfrontácii s historickými prameňmi. Tendencia znovuvytvorenia „pôvodných“ mýtov je explicitne vyjadrená v etnolingvistickom prístupe ku skúmaniu folklóru, ktorý sa uplatňuje v Rusku, Poľsku, Srbsku a iných krajinách. Ústredným pojmom tohto trendu je pohanstvo, t.j. predpoklad o existencii slovanského polyteistického systému predstáv, ktorý nezanikol s prí-

chodom kresťanstva. Cieľom je rekonštrukcia pôvodného pohanského systému na základe sémantickej analýzy folklórnych textov, zvykov a jazykových termínov, pričom dôležitú úlohu stále hrá porovnávanie folklórnych prameňov s prameňmi historickými (Tolstoj 2003, s. 10–11).

Evolucionistická perspektíva je prítomná aj vo folkloristických prácach iných smerov, i keď často len v implicitnej forme, na úrovni definícií základných termínov. Od roku 1846, keď W. J. Thoms použil slovo *folklore* v zmysle vedomostí ľudu, bolo zaznamenané množstvo pokusov o presnejšie zadefinovanie toho, čo folklór je. Neraz sa poukazovalo na to, že tento pojem je taký široký, že môže odkazovať na takmer akékoľvek aspekty kultúry. Nejasnosť predmetu analýzy vyvoláva diskusie o smerovaní disciplíny a jej vzťahu k iným vedným odborom (Rioux 1950, Kirshenblatt-Gimblett 1998, Krekovičová 2005a). Podľa viac krát publikovaného slovníka folklóru *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend*, „aj keď je slovo folklór viac ako sto rokov staré, nejestvuje dohoda o tom, čo znamená. Všeobecná charakteristika čohokoľvek folklórneho je tradícia – niečo, čo sa odovzdáva od jednej osoby k druhej a zachováva sa skôr prostredníctvom pamäte a praktík než prostredníctvom písaných záznamov. Zahrňuje tance, piesne, legendy, tradičné predstavy, povery a porekadlá rôznych národov. Okrem toho implikuje skúmanie zvykov, tradičných poľnohospodárskych a domácich praktík, typov budov a úžitkových predmetov, ako i tradičných aspektov sociálnej organizácie“ (Leach 1975, s. 43).

Ako vidíme, folklór sa môže chápať ako čokoľvek „tradičné“ – inými slovami čokoľvek, čo prežilo z minulosti, a to prostredníctvom pamäte a praktík, v opozícii k písomným záznamom. V antropológii sa tradícia môže definovať aj všeobecnejšie, ako „všetko, čo je vlastné spoločnosti v danom čase a čo existovalo ešte predtým, ako si to jej súčasní príslušníci osvojili“, čiže ako „všetky ustálené vzorce ľudského myslenia, všetky vzorce predstáv alebo spôsobov myslenia, všetky vzniknuté vzorce sociálnych vzťahov, všetky technické praktiky a všetky materiálne artefakty alebo prírodné objekty, ktoré sa môžu stať predmetom transmisie; každý z nich sa môže stať tradíciou“ (Shils 1981, s. 12, 16). Kľúčovým aspektom tejto všeobecnej definície, ktorá je ekvivalentná katalógu celej ľudskej kultúry, je *transmisia*.

Evolucionistická koncepcia „prežitkov“ teda môže byť od súčasných definícií folklóru vzdialená, pretože tie

sa sústreďujú skôr na proces transmisie tradície než na „prežívajúci“ obsah folklórnych javov. Napriek tomu implicitne zostáva v pozadí folkloristického bádania. V domácej odbornej literatúre sa pojem „tradícia“ používa v špecifickejšom zmysle, predovšetkým v spojení s prívlastkom „ľudová“, a folklór odkazuje nielen na tradíciu, ale na takzvanú „ľudovú kultúru“: „Folklór je súčasťou širšieho systému kultúry, ktorú označujeme termínmi ako ľudová kultúra alebo tradičná ľudová kultúra“ (Leščák – Sirovátka 1982, s. 11).

Pojem „ľud“ bol predmetom viacerých debát v slovenskej a českej odbornej literatúre (pozri napr. Sirovátka 1990). Nie je mojim cieľom rekapitulovať všetky jeho definície a diskusie, ktoré sa ich týkali; na tomto mieste by som chcela poukázať na to, že jeho použitie má dôležité implikácie: odkazuje na už prekonanú evolucionistickú perspektívu a súčasne vedie k logickým nesúladom v koncepciách folklóru. Snáď najvýraznejšie sa to prejavuje v prípade príbuzných pojmov „ľudová viera“ a „poverý“.

Ľud a poverý

Podobne ako „folklór“, aj „ľud“ prešiel rôznymi transformáciami. V súčasnosti sa tento pojem používa v inom zmysle než v období romantizmu. Podľa Alana Dundesa (1980, s. 6) sa jeho význam posunul od „negramotných zaostalých sedliakov z dedín“ k „akejkoľvek skupine akýchkoľvek ľudí, ktorí zdieľajú aspoň jeden spoločný znak“.

Charakteristickou črtou pôvodnej definície bolo použitie protikladu, podriadené evolucionistickej schéme vývoja spoločností: pod ľudom bola chápaná spodná sociálna vrstva v kontraste k vyššej vrstve alebo elite. Ľud bol stavaný do opozície aj voči „divochom“ či „primitívnym“ národom, ktorí sa považovali za stojacich na ešte nižšom stupienku v evolúcii. Tvoril teda akýsi medzistupeň medzi barbarstvom a civilizáciou, čo umožňovalo „vypelým“ vrstvám odhaľovať a skúmať svoju domnelú históriu uchovanú vo folklóre (Wilson 1989, s. 22).

Počas socializmu sa význam pojmu rozšíril z dedinského obyvateľstva a remeselníkov na robotníkov a zachoval charakter protikladu, tento krát voči vykorisťovateľom: „Ľudová kultúra... je vytvorená prevažne vykorisťovanými triedami a sociálnymi skupinami“ (Leščák – Sirovátka 1982, s. 12). Ľudová slovesnosť bola chápaná ako „slovesné umenie pracujúcich más“ a „ako

dôležitý nástroj v boji pracujúcich más proti svojim vykorisťovateľom“ (Šalanda 1990, s. 7, Melicherčík 1959, s. 7–8, 20). V slovenskej literatúre novšieho dáta chápanie ľudovej kultúry sa blíži k Dundesovmu poňatiu pojmu „ľud“ a rozširuje sa na celú spoločnosť: „Kultúra folklórneho typu je prítomná vo všetkých sociálnych vrstvách. Nie je v každej rovnako rozvinutá“ (Leščák 2001, s. 42).

Dôležitým prvkom súčasných definícií ľudovej tradície je *spôsob komunikácie*: aj keď sa pod folklórom môžu chápať fenomény podmienené vyvinutými komunikačnými technológiami, také ako príspevky na internetových fórach (Panczová 2005, Krekovičová 2005b) alebo komiksy (Banks – Wein 1998), vo väčšine prípadov charakteristikou ľudovej tradície sú „*elementárne medziosobné formy spoločenskej komunikácie*“ (Leščák – Sirovátka 1982, s. 15, zdôraznené v origináli). Napriek tomuto upresňujúcemu aspektu zostáva ľud neurčitou a príliš širokou kategóriou bez presného určenia. Pritom prívlastok „ľudový“ má zvyčajne implicitný význam „dedinský“: „elementárne medziosobné formy spoločenskej komunikácie“ sú príznačné predovšetkým pre vidiecke prostredie.

No aj keby sme si poradili s presnejším určením významu slova „ľudový“, druhý komponent výrazu „ľudová viera“ je ešte problematickejší. Namiesto jasného označenia objektu bádania pojem „viera“ odkazuje na celý súbor problémov – ako poznamenáva Clifford Geertz (2000, s. 127), patrí k najobťažnejším otázkam pri skúmaní náboženstva. Jedno je jasné – akokoľvek chápe me vieru, je to aj záležitosť ľudskej psychológie. No pri bežnom narábaní s pojmom „ľudová viera“ v etnologickej literatúre sa psychologické aspekty buď nespomínajú vôbec, alebo sa obmedzujú na emócie, potreby, asociácie, duchovnú participáciu atď., bez bližšej charakteristiky toho, *akým spôsobom* tieto faktory vplyvajú na reprodukciu predstáv, narácií, piesní, praktík atď. Chápanie viery, ktoré *neberie do úvahy súčasné psychologické koncepcie*, vedie vo folkloristike k ďalším evolucionistickým implikáciám.

Viera je najdôležitejším aspektom pri folkloristickej definícii povier v *Encyklopédii ľudovej kultúry Slovenska* – sú to „tradíciou fixované nepresné označenie pre súhrn predkresťanských predstáv a úkonov prežívajúcich v ľudovom náboženstve na základe viery“ (Chorváthová 1995, s. 68). Význam slova „poverý“, ako vidíme, je znovu konštruovaný s pomocou evolucionistického protikladu: Sú to nadprirodzené predstavy, ktoré stoja mimo

„oficiálneho“ náboženstva a sú prežitkami starších pohanských predstáv. Táto koncepcia „prežívania na základe viery“ má pritom historický rozmer, príznačný pre evolucionistickú schému – ešte aj dnes „ľud“ verí tomu, čo patrí do hlbkej minulosti. V súčasných folkloristických definíciách sa ľud síce môže chápať ako neurčitá skupina akýchkoľvek ľudí, najpočetnejšia vrstva obyvateľstva alebo malá sociálna skupina, no pojmy „povery“ a „ľudová viera“ implicitne odkazujú na našich starých známych, „zaostalých sedliakov z dedín“: To, čomu sa „ešte aj dnes“ verí na vidieku, patrí k nižšiemu stupňu vývoja – do dediny, nepoznačenej v dostatočnej miere technologickým pokrokom.

Samotný fakt pretrvania starších predstáv je nepopierateľný a patrí k základným charakteristikám kultúrnej transmisie. No ak je to tvrdenie všeobecné, bez špecifikácie toho, *aké* predstavy pretrvávajú a *prečo*, je to tvrdenie triviálne. Uvedená folkloristická definícia povier to však špecifikuje: pretrvávajú *súhrn predkresťanských predstáv a úkonov*, a to *na základe viery*. Odkazuje teda na: (1) historický náboženský kontext; (2) ľudskú psychológiu. Prvý aspekt je v prípade slovanského folklóru mimoriadne problematický, pretože o náboženstve starých Slovanov sa zachovalo príliš málo zmienok v historických prameňoch; ich hypotetická rekonštrukcia preto ani zďaleka nie je hodnoverná. Druhý aspekt vyvoláva ešte viac otázok, keďže nie je jasné, čo presne náboženská viera znamená a aký vzťah má k poverám. Preto je táto téma v ostatnom čase predmetom debát medzi etnológmi, religionistami a folkloristami (Kováč 2004, Bužeková 2005, Gáliová 2005, Kováč 2005, Bahna 2008).

Na tomto mieste by som sa chcela zastaviť pri konkrétnom príklade toho, že náboženský kontext môže byť pri „prežívaní“ takzvaných povier irelevantný a že pojem „viera“ môže byť úspešne nahradený inými termínmi spojenými s ľudskou psychológiou. Obráťme sa k poverovým predstavám *par excellence* – k dedinským bosorkám a ich nadprirodzeným pomocníkom – raráškom.

Rarášek a zmok

Dedinské bosorky na západnom Slovensku majú zvyčajne svojho „partnera“ – čerta, diabla, zlého ducha, rarácha či raráška, alebo aj zmoka. Objavuje sa v podobe zvláštnych úkazov, ktoré sa nazývajú „žiarivá reťaz“, „ohnivý had“, „ohnivá guľa“ alebo „rarášek“. Takýto ohnivý zjav má sférickú formu alebo vyzerá ako šarkan s dlhým

chvostom. Niekedy sa podobné úkazy interpretujú aj ako samotné bosorky, ktoré lietajú nad dedinou a konajú zlé skutky. Keď do komína nejakého domu vletí „žiarivá reťaz“, jeho obyvatelia sa dostanú do trvalého podozrenia – práve podľa toho sa bosorky väčšinou poznajú, i keď existujú aj iné spôsoby ich odhalenia.

Rarášek lieta bosorkám do komína, aby s nimi „pracoval“ (pohlavne obcoval). Chodí k nim „na besedu“ a nosí im peniaze. Musia ho poslúchať a konať, čo im káže. Práve vďaka nemu sú bosorkami, pretože ich nadeľuje nadprirodzenou silou: bosorácka moc ako taká pochádza totiž „od čerta“, „od toho zlého“. Rarášek či „zlý duch“ je stelesnená „zlá podstata“ bosoriek, ktorá sa vníma ako samostatná bytosť. V niektorých rozprávaniach sa pojem „rarášek“ zamieňa s pojmom „zmok“, ktorý tiež označuje démonickú bytosť. Vystupuje v rôznych podobách a nemusí byť bosorkiným sprievodcom – môže pôsobiť ako samostatná hrozba, akési vtelené nešťastie. Môže vyzeráť ako zmoknutá sliepka, alebo ako neurčité šedivé zvieratko, alebo ako čierny kocúr. Je to stelesnená smola, ktorá sa nalepí na človeka, a ten sa jej už nezbaví – pomôcť mu môžu len určité magické úkony. Alebo je to strašidelná bytosť, ktorá robí neplechu v dome a je naň viazaná.

Rarášek a zmok sú dobre známymi bytosťami slovanského folklóru. Pozrime sa, ako opisuje raráška a zmoka *Ottův Slovník naučný*:

„*Rarach*, byl v dobách starších zlý duch, který působil vítr; lid náš věří posud, že ďábel poletuje ve víru prachovém na silnici. Kdo se dostane do »rarášku«, jak vír takový se nazývá, neujde prý pohromě. Rarášek jest duch zlomyslný, který znepokojuje lidi a škodí jim. Představován býval jako pídimužik, který dovedl na sebe bráti různé podoby. Nejčastěji objevuje se jako krkavec, nebo černý pes nebo černý kocour s ohnivýma očima a brání přístupu k podzemním pokladům, jejichžto jest strážcem. Rarášek vyzrazuje – jako duch domácí – čeládku, když pánu svému škodu dělá, mstí se na tom, kdo mu ublížil nebo se mu posmíval. Rarášek zdržuje se též pod planou hruškou a má podobu zmoklého kuřete, které stále se třese zimou a „típá“; v noci vletí do komína jako ohnivý víchř a přináší svému hospodáři obilí a různé věci. Kdo krmil raráška, umírá prý po tři dni a tělo jeho po smrti zčerná. Chce-li se kdo raráška zbaviti, ať ho donese pod planou hrušku, kde ho našel, a odchází pozpátku. Komu rarášek škodí, udělej si na květnou neděli křížek ze svě-

cených kočiček a zastrč jej na sýpce do trámu, rarášek ti pak nic neodnese.“ (Otto 2005a)

„Zmek, zmak (pol. smok, bělorus. cmok), původně had nebo drak (srv. st.-slov. smok, lit. smákas), bytost báječná, která člověku přináší peníze, obilí a jiné věci. Objevuje se v podobě ohnivého draka, ohnivého řetězu, ohnivého koštěte v povětrí a snaší se do domu komínem. Nejčastěji však objevuje se v podobě zmoklého kuřete, k čemuž asi přispěla podobnost slov zmok a zmoklý. U Bělorusů cmok jest domovní had, jemuž musí hospodář klásti buď na krov nebo na humna vaječnou kaši, začez mu cmok nosí peníze, činí pole úrodná, krávy dojné a stará se o hospodářství. V Čechách zmok ztotožňuje se s plivníkem (v. t.), u luž. Srbů s plónem. Nejvíce pověstí o něm koluje na Slovensku, Slezsku a na Moravě. Slováci vypravují, že zmok v podobě zmoklého kuřete připlachtí se k člověku, žere mnoho, ale přináší do domu obilí a peníze, dokud se v práci nepřetrhne a nepukne. Jinak zbaviti se ho nemožno. Hospodyně, u které se vyskytl jako zmoklé kuře, chtěc se ho zbaviti, přikázala mu, aby jí nosil pšenici na půdu; zatím však udělala tajně díru z půdy do světnice a ze světnice do sklepa. Zmok stále nosil, ale nedonosil, neboť se namáhavou prací strhal. V Čechách povídají, že možno se zmoka zbaviti, done-se-li se tam, kde byl nalezen, nebo když se daruje sousedu; pakliže ho souseď nechce, zmok vrátí se k prvnímu pánovi a čeká na jeho duši.“ (Otto 2005b)

Tieto motívy môžeme v rôznych obmenách nájsť vo viacerých slovanských folklórnych a písomných prameňoch. V zarietaniach zo stredného Ruska napríklad vystupuje bytosť Strach-Rach. Vyzerá ako ohnivý drak alebo žiarivý vták, ktorý sa premieňa na víchor alebo na ohnivý stĺp (Meletinskij 1990, s. 672). Ľahko v ňom rozpoznáme črty slovenského raráška, podobne ako v „staršej“ nadprirodzenej bytosti, akejsi kombinácii raráška a zmoka – v 19. storočí v Rusku boli zaznamenané predstavy o tom, že kohút starší ako sedem rokov môže zniesť vajce; čarodejník toto vajce musí nosiť pod pazuchou alebo zahrabať do hnoja, a po nejakom čase sa z neho vyliahne ohnivý had, ktorý čarodejníkovi nosí striebro a zlato (Afanasjev 1995, s. 532). Táto bytosť sa môže priamo nazývať raráškom (Ivanov a Toporov 1965, s. 140–141, Uspenskij 1982, s. 162). Podobný motív som zaznamenala na západnom Slovensku aj ja: rarášek sa má vyliahnúť z vajca od čiernej sliepky, ktoré bosorka nosí deväť dní pod pazuchou. Vo východoslovenskom

folklóre sa takéto bytosti spájajú aj s duchom domu, ktorý sa nazýva *domoŝoŭ*. Ten sa zjavuje nielen ako malý mužíček alebo chlap v podobe pána domu, ale aj ako had, niekedy ako had s kohútou hlavou alebo ako kohút (Uspenskij 1982, s. 155).

Zmok a rarášek patria k nadprirodzeným tvorom, ktoré majú dôležité miesto pri pokusoch o rekonštrukciu slovanskej mytológie. V tej alebo inej podobe sa vyskytujú vo folklóre na väčšine slovanských území a v niektorých prípadoch sú doložené aj v historických prameňoch. Ohnivého raráška viacerí bádatelia interpretujú ako obraz geneticky spojený so staroslovanským bohom ohňa Svarožičem, ktorý sa spomína v staroruských prameňoch a u Dietmara. Pokladá sa za syna boha slnka Svaroha (niekedy sa s ním aj stotožňuje), a teda za jedného z najdôležitejších slovanských bohov (Ivanov – Toporov 1988, s. 368, Profantová – Profant 2000, s. 213). „Kohúti had“, zmok sa na druhej strane spája s nemenej dôležitým božstvom – hypotázou Velesa, ktorého niektorí bádatelia označujú ako „slepačí boh“; zodpovedalo za rodinný krb a súviselo s kultom predkov (Uspenskij 1982, s. 150–156).

Rarášek a zmok sú z hľadiska tejto štúdie zaujímavé, pretože majú v historických prameňoch doložených hypotetických „predkov“ a sú vďačným námetom pre historicko-evolucionistickú interpretáciu. V porovnaní s inými nadprirodzenými bytosťami môžeme s vyšším stupňom pravdepodobnosti tvrdiť, že predstavujú „prežitky“ starých predstáv. Sú dobrým príkladom toho, čo sa v Eliadeho koncepcii označuje ako „folklórne revalorizácie pradávneho náboženského dedičstva“ (Eliade 1998, s. 42) a v slovanskej etnolingvistike sa nazýva „nižšou“ slovanskou mytológiou (Ivanov – Toporov, s. 1974).

Obrazy raráška a zmoka s najväčšou pravdepodobnosťou prešli dlhým vývojom a ich počiatky môžu siahať do pohanskej minulosti. No aj keď má toto tvrdenie svoje opodstatnenie, neodpovedá na viaceré dôležité otázky. Predovšetkým, prečo rarášek a zmok „prežili“ do súčasnosti práve v tejto podobe? Prečo sa ich obrazy prelínajú, teda prečo majú toľko spoločných črt a neraz sa zamieňajú? Ak je rarášek geneticky spojený so Svarožičom, týmto svetlým hrdinom, prečo má v súčasnosti negatívny význam? A keďže málokto zapochybuje tom, že súčasní dedičania raráška nepokladajú za božstvo, má vôbec zmysel hovoriť o hypotetickom „pôvode“ raráška odvodzovanom od Svarožiča alebo iného slovanskeho

božstva? Inými slovami, kam sa podela „viera“ v podobe emócií, potrieb a duchovnej participácie, na základe ktorej predkresťanské predstavy prežívajú v ľudovom náboženstve?

Z pohľadu folkloristiky a religionistiky sú rarášek a zmok nadprirodzené bytosti, ktoré patria do určitého folklórneho žánru – poverových rozprávání. Predpokladám však, že nijaký seriózný bádateľ by netvrdil, že sú to skutočné tvory, ktoré prešli behom vekov dramatickou transformáciou od vyšších božstiev k démonickým bytostiam. Pri spresnení pojmu by sme sa dostali k tomu, že sú to *koncepty* nadprirodzených bytosti, ktoré sa *reprezentujú* v naráciách. Akýkoľvek koncept je však produktom myslenia a preto jeho bližšia charakteristika a vysvetlenie jeho šírenia v istom kultúrnom prostredí by mali brať ohľad na výsledky psychológie a kognitívnej antropológie.

Úspešné reprezentácie

Staršia evolucionistická perspektíva sa líšila od mnohých súčasných folkloristických koncepcií tým, že jej ambíciou bolo zaradenie folklóru do jednotného obrazu ľudských dejín, a teda aj posunutie disciplíny na vyšší stupeň: folkloristika sa mala stať *vedou*, čo znamenalo, že musí postúpiť od *deskripcie* k *vysvetleniu*. Psychológia, táto „kráľovná historického bádania“ (Rivers 1913), hrala pritom zásadnú úlohu. Robert Marett v úvode k svojej knihe *Folkloristika a psychológia* tvrdil: „Folklorista musí venovať pozornosť psychologickej stránke štúdia prežitkov tak, že si položí otázku: ako a prečo prežitky prežívajú? Potom pochopí, že aj keď sú to pozostatky minulosti, sú aj niečo viac. Majú aktuálnu hodnotu staršieho myslenia... Prežitky vo folklóre nie sú len troskami minulosti, ale sú symptómami tých tendencií našej spoločnej ľudskej prirodzenosti, ktoré mali najväčšiu šancu pretrvať v dlhodobom horizonte“ (Marett 1920, s. 1–2, 5). Vysvetlenie predstáv a vier súdobých „sedliakov“ sa podľa bádateľov tohto obdobia nemohlo dosiahnuť bez toho, aby sa skúmali viery a praktiky „primitívov“ – za rôznorodosťou kultúr videli *princípy, ktoré zodpovedajú univerzálnym vlastnostiam ľudskej mysle*. Tieto princípy mali vysvetliť, ako a prečo prežitky prežívajú.

Ak nebudeme považovať raráška a zmoka za prežitky starších ucelených predstáv o istých božstvách, ale za komplexné reprezentácie, počiatočná otázka evolucionistov môže byť položená inak: prečo určitý druh re-

prezentácií je úspešný v dlhodobom horizonte? Alebo, inými slovami, prečo určité reprezentácie sa ľahko zapamätávajú a šíria ďalej počas dlhého obdobia? Takto formulovaný problém posúva bádanie od skúmania reifikovaných raráškov a zmokov, ktoré kedysi boli božstvami a postupne sa stali folklórnymi bytosťami, k skúmaniu kognitívnych procesov, ktoré podmieňujú vytvorenie a transmisiu reprezentácií v spoločnosti.

Podľa Sperbera (1996) vysvetlenie akéhokoľvek kultúrneho javu je ekvivalentné vysvetleniu distribúcie kultúrnych reprezentácií v danej populácii. Pri takomto naturalistickom vysvetlení akákoľvek sociálna reprezentácia sa môže opísať ako kauzálna reťaz spájajúca mentálne reprezentácie a verejné reprezentácie (Kanovský 2008). No všeobecná teória vysvetľujúca šírenie reprezentácií nejestvuje – každý jav sa má skúmať ako komplexný proces pozostávajúci z jednoduchších procesov a tieto elementárnejšie procesy sa majú analyzovať ďalej, až na úroveň, kde ich prirodzený charakter sa stáva zjavným (Sperber 1997).

Z kognitívnej perspektívy sú rarášek a zmok reprezentácie so špecifickými – nadprirodzenými – vlastnosťami. V kognitívnej antropológii sa tieto vlastnosti nazývajú anti-intuitívne; ich vysvetlenie poskytuje teória francúzskeho kognitívneho antropológa Pascala Boyera. Podľa neho disponuje ľudská myseľ takzvanou intuitívnou ontológiou – súborom automaticky produkovaných očakávaní ohľadne objektov vonkajšieho sveta. Úspešná kultúrna transmisia náboženských alebo nadprirodzených predstáv je podmienená tým, že tieto reprezentácie aktivujú inferenčné systémy špecifickým spôsobom: porušujú malý počet intuitívnych očakávaní, no pritom zachovávajú ostatné. Práve takéto koncepty majú podľa Boyera väčšiu šancu prežiť v kultúrnej transmisii (Boyer 1996, 1998, 2001). Ak ide o *verbálne* reprezentácie (ako v prípade raráška a zmoka z poverových rozprávání), takéto koncepty zodpovedajú princípu kognitívnej rovnováhy alebo kognitívneho optima: podľa Sperberovej teórie relevancie je naše myslenie usporiadané tak, že pri interpretácii verbálnej informácie sa maximalizuje jej relevancia – inými slovami, ľudia preferujú interpretácie, ktoré pri najmenšom kognitívnom úsilí vedú ku kognitívnemu efektu, dostatočnému v danom kontexte (Sperber – Wilson 1995).

Vytrvalosť *nadprirodzených čít* raráška a zmoka je z pohľadu Boyerovej teórie pochopiteľná: v jej termínoch

sú to porušenia princípov intuitívnej ontológie. Reprezentácie raráška a zmoka pritom predstavujú kombináciu minimálneho porušenia týchto princípov s maximálnym inferenčným potenciálom. Ohnivý lietajúci had/drak porušuje princípy intuitívnej biológie (prenos vlastností vtáka na plazu alebo kombinácia vlastností dvoch biologických druhov) a intuitívnej fyziky (pevný fyzikálny objekt – telo zvieratá – sa zamieňa s ohňom a vznáša sa vo vzduchu). Had s hlavou kohúta predstavuje tvora s charakteristikami dvoch biologických druhov. Kohút znášajúci vajcia porušuje určitý princíp intuitívnej biológie (samec nereprodukuje mláďatá), podobne ako had, ktorý sa vyliadne z vtáčieho vajca (mláďatá patria k tomu istému biologickému druhu ako rodičia). Podobné koncepty sa blížia ku kognitívnemu optimu a z tohto dôvodu sa podľa Boyerovej teórie ľahko zapamätávajú a reprodujú (pozri tiež Kanovský 2002).

Toto vysvetlenie však nepostačuje na to, aby sme zodpovedali na vyššie položené otázky týkajúce sa *významu* predstáv. Kontext, v ktorom sa koncepty vyskytujú a ktorý ich význam určuje, hrá podstatnú úlohu pri ich šírení a transformácii. Vysvetlenie „úspešnosti“ anti-intuitívnych predstáv len a len ich kognitívnou optimálnosťou neberie do úvahy to, že sa šíria konkrétnym spôsobom, napríklad prostredníctvom narácií. Tie predstavujú predovšetkým verbálne reprezentácie prírodných súvislostí, v ktorých sú nadprirodzené koncepty zasadené do širších schém vysvetlenia. Ako poukazuje kognitívny psychológ Jensen Sørensen, väčšina našich konceptov, vrátane tých najzákladnejších, ale aj tých najzložitejších, sa používa v rôznych situáciách a len málokedy sa viaže na špecifické ontologické domény: skôr sa koncepty definujú v závislosti od kognitívnych modelov aplikovaných v konkrétnych podmienkach. Naše konceptuálne štruktúry sú teda komplexné: na jednej strane sa určujú kognitívnymi mechanizmami, a na druhej strane na ich formovanie vplyvajú konkrétne okolnosti a kultúrne definície (Sørensen 2007, s. 45).

To, čo nazývame tradičné poverové rozprávania, sú verbálne reprezentácie naratívnych schém, ktoré sú pri kultúrnej transmisii stabilné, pretože zodpovedajú princípu kognitívnej rovnováhy (Bužeková 2009). Rarášek a zmok vystupujú v špecifickom druhu príbehov: spájajú sa s nešťastím a s bosorkami, ktoré sú v istých podmienkach najvhodnejšími „kandidátkami“ pre vysvetlenie negatívnych udalostí. Táto konceptuálna schéma súvisí

s ďalším súborom kognitívnych mechanizmov podporujúcich šírenie nadprirodzených vysvetlení negatívnych udalostí. Môže, ale nemusí sa spájať s náboženskou vierou: ľudia zvyčajne neaktivujú náboženský druh vysvetlenia, ak krava stratí mlieko alebo sa stratia peňazie z peňaženky. Ako som ukázala inde, v takýchto prípadoch sa príčina nehľadá vo vyšších mocnostiach, ale v susedkách-bosorkách a ich čarodejných pomocníkoch (pozri Bužeková 2004, 2005, 2009). Zmok a rarášek teda v súčasnosti nemajú význam náboženský, ale odkazujú na negatívne pôsobenie nadprirodzených síl, ktoré v konkrétnych sociálnych podmienkach súvisí so susedskými vzťahmi. Aj keď vystupujú v rozprávaniach samostatne, bez spojenia s bosorkami, vzťahujú sa na negatívne nadprirodzené pôsobenie.

Ani jedno spontánne reprodukovanie rozprávania neposkytuje encyklopedický zoznam nadprirodzených charakteristík týchto bytostí, podobný heslám v *Ottovom slovníku naučnom*. Skôr sa za určitých podmienok aktivujú konkrétne mentálne reprezentácie ich anti-intuitívnych vlastností, ktoré sa ďalej reprezentujú verbálne v rámci naratívnych schém. Podobnosť nadprirodzených čŕt zmoka a raráška môže viesť k zámene *názvov*, ktoré sa s nimi asociujú. To však v nijakom prípade neznamená, že sa do konceptuálnej schémy namiesto jednej reifikovanej bytosti zasadí iná reifikovaná bytosť: môžeme skôr povedať, že sa slová „rarášek“ a „zmok“ používajú v naratívnych schémach, ktoré sa aktivujú pri vysvetlení negatívnej udalosti nadprirodzeným pôsobením. Nepotrebuje teda vysvetliť, prečo sa dve pôvodne odlišné nadprirodzené bytosti významovo zblížili alebo prečo sa Svaroh-Raroh premenil na démona: nejde o náboženské bytosti, ale o aktiváciu istých reprezentácií za určitých podmienok.

Náboženský kontext je pri vysvetlení dlhodobej reprodukcie reprezentácií raráška a zmoka irelevantný, zatiaľ čo psychologické aspekty transmisie sú kľúčové. Vágne konštatovanie toho, že sa „pradávané náboženské dedičstvo“ revalorizuje (Eliade 1998, s. 42), alebo že staré pohanské predstavy prežívajú na základe viery, ako vedecké vysvetlenie nepostačuje: je to špekulácia nepodložená empirickými dôkazmi. Aj keby nám historické pramene poskytli dostatočnú informáciu o tom, že sa z vyšších božstiev behom času stali folklórne bytosti-škodcovia, nebolo by to vysvetlením, lež deskripciou javu. Vysvetlenie toho, *ako a prečo* sa to stalo, by v kogni-

tívnych termínoch znamenalo, že skúmame, ako a prečo sa konceptuálna schéma vyššieho božstva aktivovaná v istých situáciách zmenila na konceptuálnu schému démonickéj bytosti aktivovanú v iných situáciách. No ak zoberieme do úvahy značný časový interval tohto vývoja v prípade raráška a zmoka, bola by to nesmierne náročná a podľa môjho názoru nesplniteľná úloha. Z hľadiska epidemiológie reprezentácií však je možné vysvetliť distribúciu reprezentácií raráška a zmoka *v súčasnosti*.

Záver

Z kognitívnej perspektívy sú takzvané poverové predstavy reprezentáciami obsahujúcimi anti-intuitívne koncepty. Aj keď niektoré z nich môžu mať pôvod v pohanských predstavách, táto skutočnosť nie je určujúcim prvkom ich transmisie: šírenie anti-intuitívnych konceptov je podmienené konkrétnymi vlastnosťami ľudského myslenia. Narácie, ktoré ich obsahujú, súvisia s konkrétnym sociálnym kontextom; môžu, ale nemusia byť spojené s náboženským cítením a náboženskými predstavami.

V prípade konkrétnych reprezentácií raráška a zmoka „úspešnosť“ ich distribúcie sa môže vysvetliť v termínoch Boyerovej teórie šírenia anti-intuitívnych predstáv: zodpovedajú princípu kognitívnej rovnováhy a z tohto dôvodu sa ľahko zapamätávajú a reprodukujú v dlhšom časovom horizonte. V naráciách sú tieto reprezentácie zasadené do širších konceptuálnych schém súvisiacich s vysvetlením negatívnych udalostí. Dlhodobá reprodukcia zodpovedajúcich naratívnych schém sa vysvetľuje ďalšími kognitívnymi teóriami vzťahujúcimi sa na iné

aspekty myslenia súvisiacimi s konkrétnymi sociálnymi situáciami. Rarášek a zmok sa objavujú v naráciách spojených s vysvetlením negatívnych udalostí nadprirodzeným pôsobením. Ich význam nesúvisí s náboženským kontextom, ale so susedskými vzťahmi.

Napriek pozornosti, ktorú folkloristika venuje vzťahu medzi psychikou a vonkajším prejavom, cieľom tejto disciplíny nie je skúmanie myšlienkových procesov. Folkloristika, podobne ako väčšina antropologických teórií, síce registruje myslenie ako dôležitý faktor kultúrnej interakcie, ale nezaobera sa tým, ako tento faktor, sám o sebe zložitý, vplyva na kultúrne javy. V svojej štúdií som sa pokúsila sa ukázať, že mnohé otázky folkloristického bádania nemôžu byť zodpovedané bez toho, aby sme sa podrobnejšie venovali psychologickým mechanizmom.

Uplatnenie perspektívy kognitívnej antropológie ponúka alternatívny prístup k skúmaniu nielen ľudovej tradície, ale k skúmaniu kultúrnych javov všeobecne. Táto disciplína využíva výsledky experimentálnej psychológie, relevantné pri interpretácii špecifických etnografických údajov, a snaží sa sformulovať predpoklady o vzájomnej závislosti myšlienkových procesov a vonkajších prejavov jednotlivcov, prispievajúcich k vytváraniu kultúrneho prostredia. Z pohľadu kognitívnej antropológie je teda nevyhnutné skúmať nielen formu prejavu, sociálne prostredie a konkrétne životné situácie, ale aj spôsoby, akým ľudské myslenie reprezentuje vonkajšie javy. Inými slovami, akékoľvek tvrdenie o kultúrnej interakcii sa má opierať o jasne sformulované hypotézy o tom, čo sa odohráva v mysli aktérov.

POZNÁMKY:

1. Svoju argumentáciu budem ilustrovať na materiáli výskumu predstáv o bosoráctve, ktorý som uskutočnila v niekoľkých slovenských dedinách na západnom Slovensku v období 2000-2008. Materiály výskumu sú súčasťou archívu Ústavu etnológie Slovenskej akadémie vied.
2. Napríklad v rámci prístupu, sústreďujúceho sa na špecifickú skúsenosť rozprávača („experience-centered“ approach) sa skúma, ako individuálna skúsenosť nadobúda formu tradičného rozprávania (Bennet 1999). V slovenskej odbornej literatúre výrazným príkladom podobného skúmania folklórneho materiálu sú práce M. Kole-

čanyi-Kosovej, kde sa venuje pozornosť tomu, ako sa individuálna psychika rozprávača odzrkadľuje v rozprávaní (napr. Kolečanyi-Kosová 1972). V rámci ďalšieho smeru – kontextuálnej analýzy – folklórny prejav sa skúma ako výsledok interakcie medzi jednotlivcom a sociálnou skupinou, ktorý plní určitú funkciu a uspokojuje potreby aktéra a jeho audiencie. Z tohto pohľadu osobnosť aktéra, jeho úloha v komunite, jeho repertoár a individuálne schopnosti, úloha divákov alebo poslucháčov a samotná príležitosť prejavu tvoria celkový kontext, umožňujúci porozumenie udalosti a určenie jej významu.

LITERATÚRA:

- Afanasjev, A. 1995: *Poetičeskije vozzrenija slavjan na prirodu*, I. Moskva: Sovremennij pisatel.
- Bahna, V. 2008: *Čo s poverami alebo kde sú hranice kategórií?* Etnologické rozpravy, č. 1, s. 11–24.
- Banks, A. – Wein, C. 1998: „Folklore and the Comic Book. *The Traditional Meets the Popular*.“ New Directions in Folklore 2 (Impromptu Journal 2) [online] [cit. 11.10.2009]. Dostupné na: < <http://www.temple.edu/english/isllc/newfolk/comics1.html> >.
- Bennet, G. 1994: *Geologists and folklorists. Cultural evolution and „The science of folklore“*. Folklore 105, s. 25–37.
- Bennet, G. 1999: *Alas, Poor Ghost! Traditions of Belief in Story and Discourse*. Utah State University Press.
- Boyer, P. 1996: *What Makes Anthropomorphism Natural. Intuitive Ontology and Cultural Representations*. Journal of the Royal Anthropological Institute 2, s. 1–15.
- Boyer, P. 1998: *Cognitive Tracks of Cultural Inheritance. How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission*. American Anthropologist 100, s. 876–889.
- Boyer, P. 2001: *Religion explained*. New York: Basic Books.
- Bužeková, T. 2004: *Kognitívne aspekty kresťanských a poverových predstáv v slovenskom rurálnom prostredí*. Dizertačná práca. Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Bužeková, T. 2005: *Veriť alebo neveriť?* Etnologické rozpravy, č. 1, s. 131–135.
- Bužeková, T. 2005: *Poverové rozprávania o bosorkách z hľadiska kognitívnej teórie*. In: Pospíšilová, J. – Krekovičová, E. (eds.): *Od pohádky k fámě*. Brno: Etnologický ústav AV ČR – Ústav etnológie SAV, s. 99–112.
- Bužeková, T. 2009: *Nepriateľ zvnútra: nadprirodzená hrozba v ľudskej podobe*. Bratislava: Veda (v tlači).
- Chorváthová, Ľ. 1995: *Poverý*. In: Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska II, Bratislava: Veda, s. 68.
- Frazer, J. 1994: *The Golden Bough*. London: Chancellor Press.
- Dundes, A. 1980: *Interpreting folklore*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eliade, M. 1998: *Dejiny náboženských predstáv a ideí III*. Bratislava: Agora.
- Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1995*. Bratislava: Veda.
- Gáliová, Z. 2005: *Kam patria čierne mačky?* Etnologické rozpravy, č. 1, s. 136–141.
- Geertz, C. 2000: *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Ivanov, V. V. – Toporov, V. N. 1965: *Slavjanskije jazykovyje modelirujuščije sistemy*. Moskva: Nauka.
- Ivanov, V. V. – Toporov, V. N. 1988: *Rarog*. In: Ivanov, V. – Toporov, V. (eds.): *Mify narodov mira 2*. Moskva: Sovetskaja encyklopedia, s. 368.
- Kanovský, M. 2002: *Kognitívne vysvetlenie distribúcie niektorých náboženských predstáv v oblasti Bielych Karpát*. Slovenský národopis 50, č. 2, s. 56–69.
- Kanovský, M. 2008: *Sociálne reprezentácie – kognitívny výskumný program*. Filozofia 63, č. 5, s. 397–406.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 1998: *Folklore's Crisis. The Journal of American Folklore 111*, č. 441, s. 281–327.
- Kolečanyi-Kosová, M. 1972: *Javy ľudovej kultúry v kontexte času, prostredia a nositeľov*. Kandidátska dizertačná práca. Bratislava.
- Kováč, M. (ed.) 2004: *Zlatý baran. Príbehy ľudovej viery a mágie spod hory Radzim*. Bďárka.
- Kováč, M. 2005: *Problémy s poverami*. Etnologické rozpravy, č. 1, s. 146–152.
- Krekovičová, E. 2005a: *Trendy vo folkloristických výskumoch posledného desaťročia*. In: Pospíšilová, J. – Krekovičová, E. (eds.): *Od pohádky k fámě*. Brno: Etnologický ústav AV ČR – Ústav etnológie SAV, s. 20–25.
- Krekovičová, E. 2005b: *Inštrumentalizácia a transformácie vzťahu autoobraz – heteroobraz v kolektívnej pamäti v čase. Komická figúrka Róma v tradičnej folklórnej anekdote a na internete*. In: Krekovičová, E.: *Folklór a komunikácia v procesoch globalizácie*. Bratislava: SAP, s. 67–91.
- Leach, M. (ed.) 1975: *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend*. London: New English Library.
- Leščák, M. 1995a: *Folklór*. In: Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I. Bratislava: Veda, s. 140.
- Leščák, M. 1995b: *Ľud*. In: Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I. Bratislava: Veda, s. 316.
- Leščák, M. 2001: *O asimilácii folklórnej a literárnej komunikácie*. Bratislava: Prebudená pieseň.
- Leščák, M. – Sirovátka, O. 1982: *Folklór a folkloristika*. Bratislava: Smena.
- Marett, R. 1920: „*Psychology and folk-lore*.“ London: Methuen & Co.Ltd. [online] [cit. 11. 10. 2009]. Dostupné na: <<http://www.archive.org/details/psychologyfolklo00marriala>>.
- Meletinskij, E. M. (ed.) 1990: *Mifologičeskij slovar*. Moskva: Sovetskaja encyklopedia.
- Melicherčík, A. 1959: *Slovenský folklór. Chrestomatia*. Bratislava: Veda.
- Otto, J. 2005a: „*Rarášek*.“ Ottova encyklopedie obecných vědomostí [online] [cit. 11. 10. 2009]. Dostupné na: <<http://encyklopedie.seznam.cz/search?q=rarasek>>.
- Otto, J. (2005 b). „*Zmok*.“ Ottova encyklopedie obecných vědomostí [online] [cit. 11. 10. 2009]. Dostupné na: <<http://encyklopedie.seznam.cz/search?q=zmok>>.
- Panczová, Z. 2005 : *Človek v ohrození a internet: politické konflikty v „online“ fámach a konšpiráciách*. In: Profantová, Z. (ed.) : *Malé dejiny veľkých udalostí v Česko(a) Slovensku po roku 1948, 1968 a 1989*. Bratislava: Ústav etnológie SAV – Ústav pamäti národa.
- Profantová, N. – Profant, M. 2000: *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*. Praha: Nakladatelství Libri.
- Rioux, M. 1950: *Folk and Folklore*. The Journal of American Folklore 63, č. 248, s. 192–198.
- Rivers, R. 1913: *Survival in Sociology. Sociological Review*, VI., s. 293–305.
- Sirovátka, O. 1990: *Skupina, lid a národ v koncepci folklóru*. Slovenský národopis 38, č. 1, s. 13–18.
- Sorensen, J. 2007: *A Cognitive Theory of Magic*. Plymouth: Altamira Press.
- Sperber, D. 1996: *Explaining Culture*. New York: Cambridge University Press.
- Sperber, D. 1997: *Methodological individualism and cognitivism in the social sciences (Unpublished English version of „Individualisme méthodologique et cognitivism*. In: Boudon, R. – Chazel, F. – Bouvier, A. (eds.): *Cognition et sciences sociales*. Paris: Presses Universitaires de France, s. 123–136.

- Sperber, D. – Wilson, D. 1995: *Relevance: communication and cognition*. Oxford: Blackwell.
- Šalanda, B. 1990: *Folklor, tradice a stereotypy*. Praha: Karlova Univerzita.
- Wilson, A. 1989: *Herder, folklore and romantic nationalism*. In: Oring, E. (ed.): *Folk Groups and Folklore Genres: A Reader*. Logan, UT: Utah State University Press, s. 22.
- Tolstoj, N. 2003: *Očerki slavjanskogo jazyčestva*. Moskva: Indrik.
- Tylor, E. 1865: *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*. London: McMillan and Co.
- Uspenskij, B. A. 1982: *Filologičeskije razyskanija v oblasti slavjanskych drevnostej*. Moskva: Izdatelstvo Moskovskogo Universiteta.

Summary

Rarášek and zmok as cultural representations or why do the survivals survive?

The paper focuses on the theoretical perspective of cognitive anthropology applied in study of folklore. The author aims to demonstrate that the terms “folk beliefs” and “superstitions” used in folkloristics relate to the definition of folklore as a “survival” peculiar to the earlier anthropological theory of cultural evolution. Cognitive anthropology offers a different approach to study of cultural phenomena. From the cognitive point of view, the so-called superstitions are representations incorporating anti-intuitive concepts. Some of them could have their origin in old pagan beliefs, but this is not the main factor influencing their transmission: the distribution of anti-intuitive concepts is determined by how the human mind works. Narrations containing those concepts are related to a concrete social context and do not necessary refer to the religious feelings or religious faith. On the example of *rarášek* and *zmok* – supernatural beings from Slovak folk tales – the author demonstrates that the hypothetical religious origin of folklore images does not explain their present “survival”. Distribution of *rarášek* and *zmok*'s representations could be explained in terms of Pascal Boyer's theory. *Rarášek* and *zmok* appear in tales with interpretation of misfortune in terms of supernatural forces. Long-term reproduction of corresponding narrative schemata could be explained by further cognitive theories dealing with certain aspects of human cognition related to concrete social situations.

Key words: folkloristics, folklore, cultural evolution, cognitive anthropology, folk beliefs, superstitions, anti-intuitive concepts, explanation of misfortune