



Ľudové čarodejné rozprávky vo výskume kľúčových osobností sociálnej a kultúrnej antropológie

Lukáš Šutor

Katedra slovakistiky, slovanských filológií a komunikácie, Filozofická fakulta, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Šrobárova 2, 040 59 Košice, Slovenská republika

Do redakcie doručeno 3. srpna 2018; k publikaci přijato 28. listopadu 2018

FOLK FAIRY TALES IN THE RESEARCH OF KEY PERSONALITIES OF SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY

ABSTRACT The study presents an overview of selected moments of research of the folk fairy tales from the perspective of key personalities of social and cultural anthropology from classical evolutionism to present, taking into account the history of anthropology of art. The greatest benefit of the anthropological approach lies in its transcultural breadth and its ability to see folk tales in a holistic context: accepting biological and ecological factors, in a psychological perspective, in semantic and performative interconnection with rituals, religious beliefs and the social environment. Important information has been provided by field anthropological research of live performances of narrators in less complex cultures. From the historical perspective, we have named three phases of research: searching for origin, searching for the essence and searching for the cultural context of folk fairy tale. We also draw attention to parallel research in related fields in the study. In conclusion, we express our belief in the impossibility of strictly separating disciplines such as anthropology, folkloristics, philology, linguistics, literary science, as well as natural sciences disciplines, especially where they have a common subject of research.

KEY WORDS fairy tales; folktales; anthropology of art; social and cultural anthropology

ABSTRAKT Štúdia prináša prehľad vybraných momentov výskumu ľudovej čarodejnej rozprávky z perspektívy kľúčových osobností sociálnej a kultúrnej antropológie od klasického evolucionizmu po súčasnosť s prihliadnutím na dejiny antropológie umenia. Najväčší prínos antropológického prístupu je v jeho transkultúrnej šírke a schopnosti vidieť slovesný folklór v celostnom kontexte: s akceptáciou biologických a ekologických faktorov, v psychologickú perspektívu, v sémantickom a performatívnom prepojení s rituálmi, náboženskými predstavami a sociálnym prostredím. Dôležité informácie priniesli terénne antropológické výskumy živých vystúpení rozprávačov v menej komplexných kultúrach. Z historickej perspektívy sme pomenovali tri fázy výskumu: hľadanie pôvodu, hľadanie podstaty a hľadanie kultúrneho kontextu ľudovej čarodejnej rozprávky. V štúdiu upozorňujeme aj na paralelné výskumy v príbuzných odboroch. V závere vyjadrujeme presvedčenie o nemožnosti striktného oddeľovania disciplín, akými sú antropológia, folkloristika, filológia, lingvistika, literárna veda, ale aj prírodovedných disciplín, a to predovšetkým všade tam, kde majú spoločný predmet výskumu.

KLÚČOVÉ SLOVÁ čarodejná rozprávka; ľudová rozprávka; antropológia umenia; sociálna a kultúrna antropológia

Minimálne v euroázijskom folklórnom priestore sme svedkami podobných rozprávkových typov, motívov a postáv, najnápadnejšie zhody vidíme medzi čarodejnými rozprávkami¹. Je to práve medzikultúrny rozmer tohto žánru, ktorý od počiat-

ku priťahoval pozornosť kultúrnej a sociálnej antropológie. Výskum ľudovej slovesnosti sa však vo svojich prvopočiatoch odohrával výlučne vo filologických kruhoch. Po prvých serióznych zberateľských pokusoch v druhej polovici 18. storočia sa idealisticky zameraní romantici – Jacob a Wilhelm Grimmovci, Karel Jaromír Erben, Alexander Nikolajevič Afanasiev a ďalší – podujali zozbieraný materiál systematicky analyzovať a interpretovať. V čarodejných rozprávkach identifikovali

1 Okrem termínu čarodejná rozprávka sa v slovenskom odbornom diskurze používajú aj synonymné označenia čarovná a fantastická rozprávka.

pozostatky predkresťanského bájoslovia, dosiahnuté výsledky však boli poznačené národnouvedomovacími snahami, slúžili ako doklady o autochtónnosti a dlhovekosti domácej kultúry.² Friedrich Max Müller rozšíril pomocou rekonštrukcie indo-európskej mytológie filologický prístup o transkultúrny rozmer, interpretoval euroázijské čarodejné rozprávky ako metafory solárneho kultu, slnka-hrdinu putujúceho po oblohe, ktorý predstavuje víťazstvo svetla nad temnotou. Müllerova naturalistická škola našla mnoho stúpcov, po jej veľkej kritike pre jednostrannosť, obohatili niektorí naturalisti solárny koncept ďalšími prírodnými personifikáciami, napr. Adalbert Kuhn a Wilhelm Schwartz rozpoznávali v rozprávkach symboly meteorologických javov a posledný výrazný predstaviteľ Konrad Theodor Preuss aktualizoval myšlienky naturalizmu s dôrazom na mesačné fázy.

Kým v nemecky a slovansky hovoriacich krajinách patrilo výskum ľudových rozprávok v druhej polovici 19. stor. tradične do kompetencie filológie, hlavní folklórni teoretici tohto obdobia na Britských ostrovoch boli antropológovia. Edward Burnett Tylor považoval rozprávky bratov Grimmovcov za cenný zdroj prežitkov, v súlade s F. M. Müllerom interpretoval Červenú čiapočku zjedenú vlkom ako metaforu západu slnka, a teda ako príklad mytologického rezídua (1871, 283, 340–341). Evolucionistická antropológia sa síce bezprostredne napojila na filologický trend skúmania vzniku a vývoja ľudových žánrov, na rozdiel od filológov však nepripúšťala možnosť pôvodu všetkých čarodejných rozprávok v jednej kultúre. Tylor v tomto duchu porovnáva niekoľko typov príbehov v rôznych národných variantoch v Európe a postupne prechádza k neindoeurópskym paralelám (1871, 341–367). Vo výskume prežitkov pokračoval jeho žiak Edwin Sidney Hartland, slovesný folklór považoval za priamy vedecký prameň zakonzervovaných zvykov a starej viery a v duchu evolucionistickej konvergencie aj za možnosť pochopiť „primitívnu“ myseľ predkov (1891). Antropologický záujem o preliterárne spoločnosti priniesol poznatky o živých orálnych tradíciách, čím vážne otriasol predstavou o slovesnom folklóre ako o ozvene zaniknutého duchovného dedičstva „vyspelých“ kultúr. James George Frazer postavil teóriu o slovesnom folklóre na rituálnych a magických základoch (1994), podobne ako Tylor argumentoval existenciou čarodejnej rozprávky aj v spoločenstvách izolovaných od starovekých civilizačných centier Európy a Ázie. Zatiaľ čo Tylorovu a Frazerovu prácu môžeme považovať za všeobecný vstup do problematiky, Andrew Lang venoval rozprávke podstatnú časť svojho výskumu. Zorientovaný v ranej slovesnosti Grécka a rodného Škótska začal s veľkým dôrazom na antropologické postupy prenikať

do mýtov a legiend iných kultúr. Napísal články o fínskej *Kalevala* a o kaffirských rozprávkach, ktoré ukazovali jeho rastúci záujem o slovesnú antropológiu. Medzi jeho najvýznamnejšie rané články patrí štúdia *Mythology and Fairy Tales* (1873). Lang videl v ľudových rozprávkach prienik medzi vedomým umením a nevedomým kultúrnym prenosom, zdánlivo iracionálne zvyky a postupy vo folklóre „civilizovaných“ a „necivilizovaných“ kultúr interpretoval ako pôvodne spoločensky efektívne a racionálne. Po takmer desiatich rokoch teoretickej prípravy napísal rozsiahly úvod k prvému kompletnému anglickému prekladu *Kinder- und Hausmärchen (Children's and Household Tales)* od Grimmovcov. Langovo zbieranie a editovanie čarodejných rozprávok prišlo až po jeho zásadných teoretických prácach. Dvanásťdielna séria *farebných kníh* (1889–1910) je vo viktoriánskom duchu prispôbená detskému čitateľovi. Tak ako séria postupovala, Lang pridával menej známe rozprávky, začal tradičnými európskymi príbehmi, pribúdali príbehy z *Tisíc a jednej noci* a v ďalších sériách postupne čerpal z afrických, japonských, austrálskych, severoamerických a juhoamerických prameňov. Na sklonku svojej kariéry Lang opustil myšlienku spontánneho univerzálneho vzniku rozprávok a priklonil sa k teórii kultúrnej výmeny. Príklon k difuzionizmu je čiastočne viditeľný aj v jeho skoršej práci (1893). Prvenstvo konceptu difúzie ľudových rozprávok pred nástupom difuzionistickej antropológie však patrí Theodorovi Benfeymu. Vo svojom diele *Panchatantra* (1859) formuloval predpoklad o indickom pôvode čarodejnej rozprávky³. Po preštudovaní rovnomennej indickej zbierky (z prelomu 2. a 3. stor. p. n. l.) Benfey vyslovil záver, že sa čarodejné rozprávky dostali z Indie na Západ prostredníctvom budhizmu a islamu, malo sa tak diať najmä v časoch krížových výprav a mongolskej expanzivity. Opačný smer vplyvu, teda difúziu zo Západu do Indie v dobách Alexandra Veľkého, identifikoval pri žánri rozprávok o zvieratách. Hoci sa Benfeyho teória o pôvode rozprávok pravidelne oživuje, objavy starších záznamov ju vysunuli na okraj výskumu.

Najvýraznejším difuzionistickým príspevkom k výskumu ľudovej slovesnosti bola americká škola. Otec antropológie umenia Franz Boas stanovil svojimi prísnymi empirickými metódami základy vedeckého výskumu ľudových rozprávok v antropologickom kontexte, zaslúžil sa o zber a zachovanie príbehov najmä zo severozápadného pobrežia Ameriky a neskôr z Kalifornie. Keďže kultúra kmeňov Kwakiutl, Tlingit, Cimšjan a Heilcuk bola v mnohom prekrytá európskou, považoval Boas slovesný folklór za zrkadlo ich pôvodného života. Pokúsil sa z neho rekonštruovať spoločenskú organizáciu, náboženstvo, rodinné vzťahy, svadobné obrady, zvyky, hmotnú kultúru, stravovacie návyky a množstvo ďalších tém. Boasa teda zaujímali rozprávky (ale aj mýty a piesne) najmä ako zdroje informácií o zaniknutej alebo čiastočne prevrstvanej kultúre. Jeho metódy zberu boli dôkladné, podrobené

2 Označenie rozprávka navodzuje predpoklad, že ľudové čarodejné rozprávky patria dominantne do subsystému detskej literatúry, v prípade ľudových rozprávok ide však o neskoršiu konvenciu, žánrové preradenie. Pôvodne tieto komunikáty neboli vyhradené pre detského recipienta, ani tak neboli označované (napr. pomenovanie Dobšinského *Prostonárodných slovenských povestí*). Prívlastok čarodejná vymedzuje skupinu najstarších ľudových rozprávok (pozri napr. Šutor 2014).

3 K diskusii o pôvode vzniku čarodejnej rozprávky ako literárneho žánru prispela aj britská heliotická antropológia, výrazný bol najmä pokus o objasnenie niektorých folklórnych motívov z egyptského prostredia (napr. draka) od Graftona Elliota Smitha (1919).

prísny jazykový a záznamový pravidlám. O rozprávkach publikoval predovšetkým v časopise *Journal of American Folklore* v období, keď bol jeho šéfredaktorom (1908–1924). Okrem toho tvorí slovesný folklór súčasť jeho širších etnografických záznamov o pôvodných indiánskych kmeňoch. Veril, že priradenie folkloristiky pod antropológiu by zvýšilo jej odbornú úroveň. Problém dobového skúmania videl v nerozlišovaní medzi výskumom histórie príbehov konkrétnej spoločnosti a folklórnych prvkov spoločných pre celé ľudstvo. Pripúšťal existenciu elementárnych konvergentných motívov, ako sú návraty mŕtvych, schopnosť stať sa neviditeľným atď., úplne však vylučoval akýkoľvek monodifuzionistický koncept celého žánru. Oveľa väčší prínos prisúdil historickému skúmaniu konkrétnych príbehov a ich šíreniu. Jeho dôraz na indukčný prístup posunul výskum slovesného folklóru do nových rozmerov. Aby bola difúzia príbehu prípustná, musia byť podľa Boasa splnené dve podmienky: porovnávané varianty príbehov alebo motívov musia byť dostatočne komplexné, aby nebolo pochyb, že nemohli vzniknúť paralelne; prepojenie regiónov porovnávaných variantov musí byť jednoznačné a dlhodobé. Okrem konkrétnych trás šírenia príbehov a motívov v rámci regiónov Severnej Ameriky, ktorým Boas venoval najväčšiu pozornosť, vymedzuje aj skupiny príbehov migrujúcich medzi kontinentmi, pričom bol dostatočne otvorený aj menej konvenčným hypotézam prenosu (napr. zo Starého sveta do Ameriky cez Oceániu). V neposlednom rade sa zameriaval aj na – väčšinou dobových vedcov ignorovaný – slovesný materiál amerických Indiánov z obdobia po príchode Európanov, a s tým súvisiace zložitejšie otázky neskoršieho európskeho vplyvu cez filter afrického folklóru, ktoré podľa Boasa „umožňujú lepšie porozumieť procesom asimilácie a adaptácie, ktoré mali nepochybne veľký význam v dejinách ľudovej tradície“ (1914, 376–377).

S problémami procesu akulturalizácie, nerovnakého vplyvu kultúr, vzťahu centra a periférie, kultúrnej výmeny a transfigurácie prvkov sa na začiatku 20. storočia paralelne vyrovnávala aj folkloristika. Najvýraznejšie v podobe *geograficko-historickej metódy* (fínska/fínsko-americká škola). V jej jadre je migračná teória, ktorá mohla vzniknúť až na podklade relatívne ucelenej mapy svetového ľudového dedičstva, prakticky to znamenalo prepojenie katalógov, zbierok a archívov. Z tejto medzinárodnej databázy sa potom teoretici pokúšali stanoviť miesto a čas vzniku, lokálne varianty, migračné smery a trasy rozprávkových typov a motívov. Bádatelia tejto školy – podobne ako antropológovia – uprednostňovali ústne verzie príbehov, ktoré pokladali za pôvodné. Mnohé typy rozprávok však mali svoj najstarší záznam v písomnej podobe, ústna urforma⁴ tak mohla vzniknúť len ako konštrukt spätnej analýzy. Slabinou boli aj neúplné národné zbierky rôznej kvality. Aj napriek nenaplneniu všetkých ambícií tejto školy a spochybneniu jej základných teoretických východísk pretrval jej vplyv až do 21. storočia.⁵

4 Termín urforma prvýkrát použil Kaarle Krohn (1889).

5 Fínsko-americká škola vytvorila *medzinárodný katalóg rozprávkových subjektov a motívov* s označením 2399 typov príbehov. Prvú

Klasická evolucionistická a difuzionistická antropológia spolu s ich paralelami vo folkloristike, etnológii a literárnej vede predstavovali klasický stupeň bádania, ktorý by sme vzhľadom na skúmaný predmet mohli nazvať hľadanie pôvodu ľudových čarodejných rozprávok. Druhý stupeň – v tomto duchu – považujeme za hľadanie ich podstaty.

Z nastupujúcej generácie antropológov na Boasove zberateľské aktivity príbehov kalifornských Indiánov nadviazal Alfred Louis Kroeber (1903, 1907, 1932). Najznámejšou Boasovou nasledovníčkou v skúmaní ľudovej slovesnosti však bola Ruth Benedictová. Pri hľadaní kultúrnej jedinečnosti malých spoločenstiev bol pre Benedictovú jedným z kľúčov epický folklór. Pri archaických spoločnostiach nerozlišovala medzi rozprávkou a mýtom, čo do istej miery vyplýva aj z povahy materiálu. Benedictová tvrdila, že rozprávka či mýtus nie sú nikdy generické, ale vždy úzko prepojené s „tkanivom“ konkrétnej kultúry, ba dokonca, že potvrdzujú a najlepšie vystihujú jej podstatu. V rokoch 1922–1926 absolvovala terény výskum kmeňov Serrano, Cochiti, Zuni a Pima z juhozápadu Severnej Ameriky a v rokoch 1925–1939 bola editorkou *Journal of American Folklore* a prominentnou členkou *American Folklore Society*. Výsledkom jej folklórneho záujmu boli *Rozprávky Indiánov Cochiti* (1931) a *Mytológia Zunov* (1935). V skutočnosti v zbierke Rozprávok Indiánov Cochiti len časť textov obstoja ako rozprávky (čarodejné, realistické a o zvieratách), ostatné sú kozmogonické, kozmologické, etiologické, sociogonické a hrdinské mýty alebo príbehy kmeňovej histórie (true stories). Platí to aj naopak, pri Mytológii Zunov časť príbehov tvoria rozprávky.⁶ Benedictová použila na vyjadrenie ich základných vzorcov Nietzscheho opozíciu *apolónsky – dionýzovský*. Estetické konfigurácie slovesného folklóru Zunov a Cochiti potvrdzujú dominantné apolónske vlastnosti, ktorými sú prevaha jasného úsudku, vyrovnanosť zoči-voči prekážkam, uprednostňovanie harmónie s prostredím, tlmenie konfliktov, vyhýbanie sa krajnostiam a všeobecné presadzovanie ideálu emocionálnej umiernenosti a vznešenosti. Benedictová nechala bez povšimnutia sklony ich slovesného folklóru aj k niektorým dionýzovským atribútom: k individuálnej hrdinskej ceste a k tematizovaniu šamanizmu (oproti ktorým stoja kolektivismus a ceremoniálne zameranie kňazi), čo sú momenty, keď sa folklór a sociálna skutočnosť rozchá-

verziu zostavil Fín Antti Aarne (zo škandinávského a nemeckého materiálu) v roku 1910, neskôr ju rozšíril a spresnil v druhom vydaní v roku 1961 americký bádateľ Stith Thompson (z iniciál ich priezvisk vznikla skratka označenia tejto edície – AT) a nateraz poslednú verziu katalógu vydal v roku 2004 Nemeck Hans-Jörg Uther (pridaním jeho iniciály vznikla skratka označenia – ATU).

6 Podobný synkretizmus (typický pre zbierky severoamerického slovesného folklóru) vidíme aj v súbore textov ďalšieho Boasovho žiaka Georga Amosa Dorseyho (1904). Väčšinu života zbieral a analyzoval slovesnú tradíciu skupiny Skidi Pawnee, pôvodne žijúcej v Nebraske. Medzi rozprávkové okruhy zbierky patria príbehy o svadbe človeka a zvierata, príbehy premeny človeka na zvieru, ale najmä rozšírený okruh príbehov o kojotovi. Z vnútornej štruktúry okruhov Dorseyho zbierky vidno – na rozdiel od Benedictovej – jasnejšie uvedomenie si žánrových rozdielov.

dzajú. Tieto dionýzovské kultúrne vzorce vo folklóre platia pre všetky kmene Severnej Ameriky. Podľa Benedictovej boli do kultúry, a teda aj do folklóru prijaté len také prvky, ktoré korešpondujú s hodnotovou orientáciou jej konfigurácie. V spomínaných zbierkach však uvádza aj celé príbehy prevzaté od európskych kolonizátorov. Jej postrehy o kultúrnej vyhranenosti treba preto považovať viac za tendenciu k integrite, a to na úrovni všeobecných kategórií.

Aj keď Benedictová pri snahe pomenovať jedinečnosť kultúr často používala psychologické paralely, je podstata jej prístupu k rozprávkam opačná, ako majú predstavitelia hlásiaci sa k psychoanalytickému prúdu antropológie, tí považujú za východiskovú spoločnú psychickú platformu všetkých spoločností vyjadrenú najlepšie v Jungovom koncepte kolektívneho nevedomia. Freudovsky orientovaní antropológovia pristupovali k dedičstvu klasickej psychoanalýzy selektívne a sčasti aj kriticky, spoločne však videli v základoch kultúry rané detské zážitky s menším alebo väčším priklonením sa k sexuálnej symbolike. Ludové rozprávky boli všeobecne považované za symbolické náhrady toho, čo je na kolektívnej úrovni podvedome očakávané. Géza Róheim, ktorý spojil psychoanalytické vzdelanie s etnologickými poznatkami a s terénnym výskumom, demonštroval vo svojich sedemnástich esejách o slovesnom folklóre (1992) z rokov 1922 až 1953 Freudovu tézu o univerzálnosti ľudskej mysle a špecifických riešeniach traumatických infantilných zážitkov v kultúrnych kontextoch. Na príbehoch austrálskych domorodcov, amerických Indiánov a európskych ľudových rozprávok dokazoval prepojenie medzi folklórom a detskou fantáziou či potlačenými erotickými túžbami, najväčšiu pozornosť vo svojej práci venuje paralelám medzi folklórom a snom. Podobne zameraný výskum – najmä medzi pôvodným európskym a severoamerickým indiánskym folklórom – uskutočnil aj psychoanalytik a antropológ Georges Devereux (1953).

Osobitým príspevkom k systémovému prístupu k ľudovej slovesnosti bol výskum Bronisława Kaspera Malinowského. Čarodejnej rozprávke pripisoval symbolické a integrujúce funkcie, naplňajúce potreby sebaurčenia a vymedzenia sa voči „tým druhým“. Slovesnému folklóru sa Malinowski venuje najmä pri analýze melanézskej kultúry (1926). Podľa funkcií jej ústnu tradíciu delí na čarodejné rozprávky, legendy a mýty. Najväčšiu spoločenskú váhu pripisuje mýtom (posvätné príbehy), sú jedným z reprezentantov charty spoločnosti. Mýty prenikajú všetkými zložkami sociálneho správania (rituálmi, morálkou, spoločenskou organizáciou, praktickými činnosťami) a legitimizujú status quo spoločnosti. Legendy miešajú kmeňovú históriu s fantastickými prvkami a ich základnou funkciou je prestíž jednotlivcov a skupín, ktorí si prostredníctvom stotožňovania sa s udalosťami a postavami v príbehoch posilňujú spoločenské postavenie. Pri tematickej rozmanitosti týchto príbehov je ich spoľahlivým žánrovým identifikátorom, že ich domorodci považujú za pravdivé. Pri čarodejných rozprávkach Malinowski upriamuje pozornosť na kultúrny kontext. Na rozdiel od mýtov a legiend, pri ktorých je najdôležitejšia obsahová analýza, sú rozprávky späť s presne určeným, kultúrne sémantizovaným prírodným ča-

som (určitá časť agrárneho roka a fáza dňa), pre domorodcov je to čas oddychu. Malinowski zdôrazňuje, že ide o obdobie, ktoré je zviazané s nadprirodzeným pôsobením na rast kľúčových plodín. Okrem tejto magickej funkcie rozprávky je dôležitá aj jej performatívna zložka, podľa Malinowského popisu sú tieto rozprávania divadelnými predstaveniami s dôležitým zastúpením mimiky, gest, melódie hlasu, schopnosti zahrania rôznych postáv, sprisahaneckých signálov, zmyslom pre humor, súhrou s divákmi a ďalšími paralingvistickými zložkami, bez ktorých by nebolo možné plné porozumenie. Špecifický komunikačný rozmer týchto príbehov podporuje aj fakt, že každú čarodejnú rozprávku vlastní konkrétny člen spoločnosti, ten môže prepožičať právo prerozprávať ho inému členovi, no stále pritom ostáva jeho zvrchovaným vlastníkom.⁷

Iný druh metodiky vypracoval Alfred Reginald Radcliffe-Brown. K ľudovej slovesnosti sa vyjadroval skôr všeobecne. V rámci svojho výskumu na Andamanských ostrovoch (1906–1908) analyzoval domorodú orálnu tradíciu s dôrazom na jej modelujúcu poznávaciu funkciu: „*dúfam, že dokážem, že príbehy, ktoré sa môžu javiť len ako produkty trochu detskej fantázie, sú tomu veľmi vzdialené, a že v skutočnosti sú prostriedkami, ktorými Andamanci vyjadrujú a systematizujú svoje základné predstavy o živote a prírode, rovnako ako pocity spojené s týmito pojmi*“ (1922, 330). V polemike s naturalistickou školou navrhol, aby činy hrdinov v ľudových čarodejných rozprávkach stotožnené F. M. Müllerom a jeho stúpenkami so slnkom, mesiacom alebo vetrom boli považované za alegórie nie prírodných javov, ale sociálnej skúsenosti.

Ďalšia generácia funkcionalistov sa odvracia od kultúrno-geografickej oblasti Oceánie a juhovýchodnej Ázie a zameriava sa prevažne na africký folklór. Malinowského žiak Edward Evan Evans-Pritchard objavil pre širokú verejnosť – cez svoje anglické preklady – čarodejné rozprávky kmeňa Zande (1967). Išlo o druhú vlnu zbierok, ktoré už neslúžili misionárom a koloniálnym cieľom, ale prihliadali na zachovanie autentického slovesného dedičstva pôvodných kultúr. Evans-Pritchard predstavil v jednej zbierke súhrn 84 príbehov Zandeov (vrátane variantov rozličných typov). Všetky – okrem jedného – sa sústreďujú okolo hlavnej postavy Turea, ktorý je archetypálnou folklórnou postavou známou najmä zo severoamerických rozprávok. Je to ambivalentný hrdina, na jednej strane prináša ľuďom oheň, vodu a jedlo, je teda kultúrnym hrdinom, na druhej strane je to klamár, podvodník, sebec, smilník, vrah a porušovateľ všetkých spoločenských pravidiel. Evans-Pritchard uvádza, že v povedomí domorodcov jestvuje na hranici fiktívnej a skutočnej postavy. Podobne ako Malinowski upozorňuje aj Evans-Pritchard na presné časové vymedzenie rozprávania príbehu spojené s magickým účin-

⁷ Podobný prístup prísnej diferenciácie ľudovej slovesnosti podľa sociálno-kultúrnych kritérií a kontextov uplatňoval aj neofuncionalista Jack Goody (2010). Jeho názor na čarodejné rozprávky však vychádza z terénneho výskumu aktuálneho folklóru severnej Ghany, ktorý porovnáva s teoretickými prácami bratov Grimmovcov, absenciou historického pohľadu preto prichádza k nepresnému záveru, že tieto príbehy sú určené len pre deti.

kom. V úvode zbierky interpretuje čarodejné rozprávky v širších kultúrnych súvislostiach, poukazuje na skutočnosť, že aj keď sú Zandeovia poľnohospodári, ich čarodejné rozprávky sú zasadené do loveckého a zberačského kultúrneho kontextu. Podľa Evans-Pritcharda tieto príbehy konzervujú ako súčasť tradície spomienky na staršie formy obživy a s tým spojený spôsob života.

Epistemologický obrat od priameho poznávania vonkajškovej skutočnosti k sociálnej determinácii žánrov a potrebe jej vertikálnej analýzy prepája funkcionalistov s prístupom Claudea Lévi-Straussa. Ten prítomnosť mnohých – na prvý pohľad – bizarných prvkov rozprávok vysvetľuje existenciou skrytej naračnej gramatiky. Odkrýva sa tým slepá ulička geograficko-historickej metódy pri hľadaní „svätého grálu“ pôvodu rozprávkových typov, ktorá vznikla z predpokladu logickej čistoty príbehu urformy. Lévi-Strauss (2006a, 2008) zdôrazňuje potrebu akceptovania všetkých variantov príbehov (osamotený variant považoval za neinterpretovateľný) a je pri tom nepodstatné, ktorým konkrétnym príbehom (variantom) začneme analýzu, vždy sa dopracujeme k systému definujúcemu „grupu“ vnútorne prepojených látok. Za najčistejší prejav slovesného folklórneho modelu považoval Lévi-Strauss príbehy prírodných národov, tvrdil, že príbehy komplexnejších kultúr prešli priveľkou zmenou (najmä literárnou štylizáciou), sám sa preto zameriaval na výskum slovesného folklóru tropických oblastí Ameriky, odkiaľ zväčšuje svoj výskumný rádius na celý severný a južný kontinent. Na označenie ľudových príbehov používa spoločné pomenovanie mýty, a to aj tam, kde by väčšina bádateľov zvolila označenie rozprávky (popríklad iný folklórny žáner). Sám toto klasifikačné zovšeobecnenie vysvetľuje hĺbkou pohľadu, ktorý je dostatočne univerzálny, aby pomenoval v jednom zábere rôzne fenomény. Spolu s Vladimirom J. Proppom tvrdí, „že neexistuje žiadny závažný dôvod k tomu, aby sme rozprávky oddeľovali od mýtov, hoci mnohé spoločnosti medzi týmito dvoma žánrami subjektívne pociťujú istý rozdiel... (...) Zisťujeme, že rozprávania majúce v jednej spoločnosti povahu rozprávok sú pre inú spoločnosť mýtmami a naopak ...“ (2007, 122). Lévi-Straussove analýzy prenikajúce vertikálne naprieč celým kultúrnym systémom, siahajú ďaleko za slovesné prejavy. Usúvzťažňuje modely mytologické, rozprávkové, rituálne, rodinné, stravovacie, imaginačné, politické, ekonomické a ukazuje ich vzájomné prepojenie. Popri primárnom výskume amerického materiálu sa pri overovaní svojich univerzálnych východísk opiera výberovo aj o kultúry Starého sveta, a to v širokých horizontálnych komparáciách. Napr. cez motív popola ukazuje spätosť americkej postavy *Ash-boy* a euroázijskej *Popolušky*, fungujúce vzájomne v inverznom vzťahu, považuje ich za krajné permutácie tej istej štruktúry. Argumentuje, že tak ako je popol prostredníkom (medzičlánkom) medzi ohniskom (zemou) a strešnou krytinou (obrazom nebeskej klenby), tak sú aj tieto postavy prostredníkmi medzi pohlaviami, medzi chudobou a dostatkom (majitelia krásnych šiat) a medzi krajnými spoločenskými triedami. Lévi-Strauss prispel aj k interpretácii široko diskutovanej a do istej miery stál neobjasnenej postavy „trickstera“ v americkom slovesnom folklóre, konkrétne k ne-

jasnostiam okolo výberu jeho zoomórfnych podôb, uvádza, že častý výber kojota a havrana nie je náhodný, obaja sa živia zdochlinami, predstavujú teda prostredníkov medzi čistými kategóriami. Folklórne príbehy sú logickými štruktúrami, ktoré pomáhajú vyriešiť (prostredníctvom ambivalentnej postavy) symbolický rozpor vládnci v danej spoločnosti. Rozprávky potom riešia ontologický problém par excellence, vzťah života a smrti. Lévi-Strauss postupuje pri svojich analýzach systematicky a komplexne, dbá nielen na vertikálne korelácie subštruktúr v jednom kultúrnom systéme, ale aj na vyčerpanie celého materiálu naprieč kultúrami. „Zbierka všetkých známych rozprávok a mýtov by zaplnila množstvo zväzkov. Ale môžeme ich zredukovať na nevelké množstvo jednoduchých typov tak, že budeme odhliadať od rozličnosti postáv a pracovať len s niekoľkými základnými funkciami; a komplexmi, tieto individuálne mýty, sa tiež obmedzujú na niekoľko jednoduchých typov, kadlubov, v ktorých sa zachytáva fluidická rozmanitosť jednotlivých prípadov“ (2006b, 180). Lévi-Strauss dospel v abstrakcii materiálu k algebrickému vzorcu vyjadrujúcu základnú štruktúru mýtu. Štrukturálni antropológovia Elli Köngäs-Marandová a Pierre Maranda (1971) pri svojom výskume ľudovej slovesnosti vyslovili záver, že tento vzorec vystihuje viac podstatu štruktúry čarodejných rozprávok ako štruktúru samotných mýtov.

Ďalším plodom štrukturalizmu je antropológické hnutie *etnopoetika*, ktoré sa rozvíjalo paralelne s *metódou orálnych formúl*⁸, používanou zároveň vo folkloristike aj v literárnej vede. Obe sú postavené na pragmatickej analýze, ktorá si všímá živý proces vznikania folklórneho komunikátu. Stabilnými jednotkami príbehu sú rétorické zvraty a ustálené epizódy, podľa ktorých sa rozvíja línia ústneho podania a štruktúra mechanizmov oživujúcich pamäť rozprávača/interpreta, no zároveň mu dovoľujú v rámci zaužívaných zvyklostí improvizovať. Prenášanie ťažiska z analýzy izolovaného textu na celý komunikačný proces otvára nové prístupy. Antropológia tu ponúka to, čo je pre ňu od počiatku prirodzené, terénny výskum, analýzu v živom prostredí s jeho ekologickými a biologickými faktormi. Na tomto podklade vznikajú audiovizuálne záznamy, zachytávajúce celú komunikačnú situáciu, či etnografické monografie rozprávačov. Etnopoetiký prístup rozpracovali najmä Dell Hathaway Hymes a Dennis Tedlock, štrukturálne analýzy rozšírili o umelecké interpretácie, všímajúc si primárne kompozíciu komunikátov, štýl, pauzy a ďalšie zložky, ktoré odkrývajú príbeh ako určitý druh poézie.⁹ D. Tedlock študoval pri živých predstaveniach výkony interpretov. Pri svojich výskumoch (1983) analyzuje expresívne hlasové prostriedky, ktorými sa pokúša interpret zaujať publikum. Navrhol sústavu špeciálnych vizuálnych značiek na zachytenie týchto paralingvistických performatívnych zložiek, bez ktorých nie je možné pochopiť

8 O jej rozšírenie sa zaslúžili analýzou európskych eposov Milman Parry a Albert Lord z prostredia Harvardsej univerzity.

9 Konštatovanie, že čarodejná rozprávka a iné folklórne príbehy majú blízko k poézii, súvisí so skúmaným materiálom, teda s orálnou tradíciou severoamerických Indiánov.

komunikačnú komplexnosť ľudovej slovesnosti.¹⁰ D. H. Hymes sa ako predstaviteľ lingvistickej antropológie sústredil najviac na textovú analýzu formálnych štruktúr. Tie odhaľujú kostru komunikátu, postavenú na prvkoch opakovania a paralelizmu. Kostra živého ústneho prejavu tvorí podľa Hymesa (1981) základ konkrétnej estetickej situácie.

Na mentálne štrukturálne pozadie pri analýzach ľudovej slovesnosti nadviazal predstaviteľ nových pohybov v antropológii 60. rokov 20. stor., kognitívny antropológ Benjamin Nick Colby. Pre jeho výskum bol príznačný reťazec myseľ – jazyk – kultúra – ľudová rozprávka. Obmedzenosť operatívnych možností pamäte podľa neho spôsobuje, že rozprávač využíva kombináciu vzorcov, schém a šablón, a to na rôznych úrovniach, ktoré sú oživované stimulmi situácie a vzájomným priľhaním zložiek, zodpovedajúcich kognitívnym procesom mysle, čo sa prenáša aj do písomnej podoby rozprávky. Tieto flexibilné, ale predsa len determinujúce štruktúry poznania pomáhajú triediť svet do zrozumiteľných modelov. Univerzálnosť týchto gnozeologických štruktúr sa potvrdzuje aj ich prítomnosťou v celom kultúrnom systéme, preto podľa Colbyho môžeme na základe štatistických metód určiť gramatickú podobnosť medzi ľudovou slovesnosťou a kultúrou. Opačný smer determinácie dokazuje pri učení sa detí. Tie skorým vnímaním rozprávok absorbujú gnozeologické štruktúry, a tým si ľahšie vytvárajú kultúrnu reprezentáciu sveta (1966). Ako protiklad k mentalisticky orientovaným analýzám slovesného folklóru časti novej etnografie stojí kulturologický rozbor Mary Douglasovej. Na príklade Červenej čiapočky (1995) ukazuje, s akými problémami sa musí antropológ vysporiadať, kým sa dostane ku antropológickým dátam. Ak pracuje s literárnym textom, musí príbeh očistiť od jeho literárnych štylizácií, žánrových posunov a v neposlednom rade od kontaminácií iných rozprávkových a nerozprávkových príbehov. Douglasová tvrdí, že v očistenej podobe sú príbehy zrkadlením reálneho sociálneho prostredia. Ľudové rozprávky sú symbolickými komentármi ku každodenným situáciám, delí ich striktné podľa rodu, tak ako bol podľa Douglasovej svet ľudovej kultúry rozdelený v dobe ich vzniku. Ženské príbehy sú oproti mužským rafinovanejšie, menej vulgárne, dodržiavajú telesný dištanc a je v nich menej naturalizmu. Autorka vidí postavu poľovníka v Červenej čiapočke ako nesúrodý motív z mužských príbehov, v pôdnej verzii sa hrdinka s vlkom vysporiadala sama svojim dôvtipom. Motívy kanibalizmu v očistenej podobe príbehu (vnučka nevedome pojedá babičku) a sexuálnych narážok medzi vlkom (mužom) a hrdinkou interpretuje ako rodové lekcie, výcvik dievčat v ich sociálnych zručnostiach a ženskej anatómii, ktoré babičky v symbolickej príbehovej podobe odovzdávajú svojim vnučkám.

10 Už Edward Gifford (1931) uvádza, že v kalifornskom kmeni Kamia príbehy ako kolektívnu udalosť predvádzali len muži (rozprávači pri vystúpení stáli s rukami po stranách a pomaly sa spoločne pohybovali zo strany na stranu). Opačný druh performance uvádza Melville Jacobs (1959, 1960), opisuje rozprávačov skupiny Clackamas z Oregonu, ktorí vystupovali ako sólisti s vyhraneným štýlom prezentácie.

Victor Witter Turner v opozícii s Douglasovou videl nezávislosť folklóru v nadobudnutí svojbytnej symbolickej forme jestvovania, teda v jeho schopnosti odpojiť sa od najbežnejších sociálnych interakcií. Aj keď folklór nezachytáva každodennú realitu spoločenstva, má reflexívny vzťah k spoločensky exponovaným fázam sociálneho života, sformulovaných v koncepte *antištruktúr communitas*. Mnoho slovesných folklórnych pamiatok zachytáva svojou špecifickou esteticko-symbolickou transformáciou rituály prechodu, pre túto fázu pomedzia – medzi dvomi spoločenskými statusmi – sú typické liminárne symboly (2004).¹¹ Ich najčistejšiu podobu sledujeme v ľudových čarodejných rozprávkach. Podľa Turnera liminárne symboly ako koncentrované multivalenčné značky často spájajú protichodné atribúty, napr. človeka a zvierata a symboliku cyklickej celistvosti života, vyjadrenú prelínaním sa takých štandardných protikladov, ako je narodenie a smrť. Preto sú ustálenými bytosťami týchto príbehov draky a hady a priestory pripomínajúce súčasne hrobku aj matericu (1967). Hrdinami ľudových čarodejných rozprávok sú často postavy vstupujúce do prostredia príbehu zvonku, z inej skupiny, spoločenskej triedy či inak sociálne marginalizované osoby. „Príslušníci opovrhovaných alebo vyhostených etnických a kultúrnych skupín hrajú hlavnú úlohu v mýtoch a ľudových príbehoch ako predstavitelia alebo výrazy univerzálnych ľudských hodnôt“ (2004, 109). Podľa Dona Handelmana (1990) je podobnou postavou v ľudových príbehoch (a rituáloch) blázon. Jeho správanie, ktoré sa nedá predvídať, neurčitost jeho sociálneho postavenia, nemiestnosť reakcií a celková „vybočenosť“ zo zabehnutých spôsobov stojí ako ustálený symbol v prechodových rituáloch a ich literárnych transformáciách premeny hlupáka na hrdinu s celou jeho sociálnou vyhranenosťou. Podobne interpretovala Barbara Babcocková (1975) spoločensky marginalizovanú – ale v čase zmeny tolerovanú – postavu podvodníka. Jeho schopnosť vymaniť sa zo zaužíwanej reality a skonštruovať realitu novú je magickým činom, zatienujúci aj morálny poklesok klamstva.¹²

Interpretačný prístup Clifforda Geertza vymedzil nový medziobdobový vzťah, ktorý môžeme priamo označiť ako zblíženie sa antropológie, etnografie, folkloristiky a literárnej vedy. Myšlienka kultúr ako textov spočiatku užšie prepojila antropológiu a literárnu vedu, koncom 90. rokov sa vzťahy preskupili a hlavným literárnym žánrom a antropológickým prístupom k folklóru sa stala etnografia. Generácia postmoderných antropológov vychádzajúca z Geertzových interpretačných postupov začína vyhľadávať alternatívne texty kultúry, medzi ktoré patrí aj ľudová čarodejná rozprávka. Pod hlavičkou

11 V tejto myšlienke Turner nadväzuje na staršiu prácu Arnolda van Gennepa (1996).

12 B. Babcocková sa vo svojich výskumoch venovala aj naratologickej problematike rozprávok (1977). Rozlišoval dva typy metanarácií: Explicitné metanaratické prvky upozorňujú na rozprávanie a na príbeh v rámci žánrových konvencií, napr. ustálené začiatky a konce príbehov označujú rámcovanú výpoveď ako rozprávku. Zatiaľ čo implicitná metanarácia je súčasťou príbehu (použitie syntaktickej a tematickej paralelnosti).

postmoderny sa prehodnocujú tradičné interpretácie ľudovej slovesnosti, zameranie výskumu ľudových čarodejných rozprávok sa prenáša do oblasti rodu, moci a morálky. Zvláštna pozornosť sa venuje sociálnym apriorizmom, ktoré sú súčasťou ideologickej výbavy ľudových rozprávok. V tomto zmysle sú najčastejšie diskutovanými témami normy správania, modely vzťahov rodič a dieťa, žena a muž či „rozprávkový“ návod na životný úspech. Tieto tendencie sa najvýraznejšie zbiehajú v druhej vlne feminizmu. Jej predstaviteľka Sherry Beth Ortnerová (1997) pri interpretácii zbierok bratov Grimovcov sleduje ženskú a mužskú „agendu“ v pozícii hrdinu a hrdinky. Všíma si pri nich opozície pasívne/aktívne, slabé/silné, bojzlivé/odvážne atď., ako aj zakončenie ich cesty. Konštatuje, že hrdinky sú v porovnaní s hrdinami pasívne a ich prípadná aktivita je potrestaná. Menej častým spôsobom trestu je nedovolenie hrdinke zavŕšiť svoju cestu v dospelosti (v manželstve), ako príklad uvádza Janička a Marienku. Aj keď je Marienka v kľúčových momentoch príbehu aktívnejšia, vracia sa domov ako dieťa. Rozšírenejším spôsobom je potrestanie hrdinky niekoľkonásobným utrpením v pasívnej pozícii. Lila Abu-Lughodová (1993) zameriava svoj výskum beduínskej spoločnosti na rodovú problematiku v siločiarach politiky, náboženstva a moci. Príbehy žien (od žien pre ženy) sú rodovo vyhrotené, plné vtipov o mužoch (v konfrontácii so ženami) v humorných situáciách ich intelektuálnej a sexuálnej nemohúcnosti. Ukazovanie ženskej vitality a prevahy vo folklórnom živote predstavuje druhý spôsob nastavenia problematiky sociálnej skutočnosti a ľudovej slovesnosti v postmodernom diskurze. Často sa opakujúcim predmetom výskumu sú adaptácie klasických rozprávkových príbehov do nových podôb, okrem formálnych transformačných procesov sa postmoderná antropológia zameriava najmä na jej ideologické premeny.¹³

Nová etnografia s postmodernou antropológiou tak predstavujú po prvých dvoch fázach výskumu ľudovej čarodejnej rozprávky – označili sme ich ako hľadanie pôvodu a hľadanie podstaty – aj tretiu fázu, ktorú v sledovanom vývine nazývame hľadanie kultúrneho kontextu.

Vývoj skúmania ľudových čarodejných rozprávok zaujíma antropológov aj v poslednej dekáde, okrem tradičného kulturologického výskumu sa v súčasnosti výrazne presadzujú prírodovedné metódy. Sara Graç a da Silva a Jamshid Tehrani (2016) na základe fylogenetických modelov analyzovali všetky typy čarodejných rozprávok z medzinárodného katalógu ATU¹⁴ so zameraním na indoeurópske jazykové skupiny. Ako najstarší typ identifikovali ATU 330 (*The Smith Outwits*

the Devil), ktorý podľa ich štatistických výstupov vznikol už v bronzovej dobe, čo podľa autorov korešponduje s lajtmotívom príbehu (spracovaním kovu). Podľa spomínaných výskumníkov prírodovedné metódy potvrdzujú to, čo klasickí antropológovia už dávno predpokladali: čarodejné rozprávky môžu uchovávať informácie o pôvodnom kultúrnom kontexte, akými sú spoločenská organizácia, adaptačné stratégie, spôsoby obživy či náboženské predstavy a rituály.

Náš príliš krátky panoramatický pohľad na vybrané momenty výskumu ľudovej čarodejnej rozprávky z perspektívy kľúčových osobností sociálnej a kultúrnej antropológie (s prihliadnutím na dejiny antropológie umenia) nám prináša poznanie o nemožnosti striktného oddeľovania disciplín, akými sú antropológia, folkloristika, filológia, lingvistika, literárna veda (a ako sa ukazuje aj prírodovedných disciplín), a to predovšetkým všade tam, kde majú spoločný predmet výskumu. V rôznych obdobiach sa ťažisko výskumu slovesného folklóru medzi nimi presúvalo, štiepilo do paralelných hnutí a obohacujúco balansovalo v medziodborovom dialógu.

LITERATÚRA

- Abu-Lughod, Lila (1993): *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. California: University of California Press.
- Babcocková, Barbara (1975): A Tolerated Margin of Mess: The Trickster and His Tales Reconsidered. *Journal of the Folklore Institute* 11(3), 147–186.
- Babcocková, Barbara (1977): The Story in the Story: Metanarration in Folk Narrative. In: Bauman, R. ed., *Verbal Art as Performance*, 61–79.
- Bacchilegaová, Cristina (1997): *Postmodern Fairy Tales: Gender and Narrative Strategies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Benedictová, Ruth (1931): *Tales of the Cochiti Indians*. Washington, DC: Smithsonian Institution.
- Benedictová, Ruth (1935): *Zuni Mythology*. New York: Columbia University Press.
- Benfey, Theodor (1859): *Panchatantra*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Boas, Franz (1914): Mythology and Folk-Tales of the North American Indians. *Journal of American Folklore* 27(106), 374–410.
- Boas, Franz (1916): The Development of Folk-Tales and Myths. *The Scientific Monthly*. New York. v. 3, 335–343.
- Colby, Benjamin Nick (1966): The Analysis of Culture Content and the Patterning of Narrative Concern in Texts. *American Anthropologist*. Vol. 68, 2(1), 374–388.
- Devereux, Georges (1953): Why Oedipus Killed Laius – A Note on the Complementary Oedipus Complex in Greek Drama. *The International Journal of Psychoanalysis*, 34, 132–141.
- Dorsey, Georg Amos (1904): *Traditions Of The Skidi Pawnee*. Boston: Houghton Mifflin.
- Douglasová, Mary (1995): Red Riding Hood: An Interpretation from Anthropology. *Folklore*, 106(1-2), 1–7.
- Evans-Pritchard, Edward Evan ed. (1967) *The Zande Trickster*. Oxford: Clarendon.
- Frazer, James George (1994): *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta.
- van Gennep, Arnold (1996): *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Gifford, Edward (1931): *The Kamia of the Imperial Valley*. (Bulletin 97). Washington, D.C.: Bureau of American Ethnology.
- Goody, Jack (2010): *Myth, Ritual, and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Handelman, Don (1990): *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartland, Edwin Sidney (1891): *The Science of Fairy Tales: An Inquiry into the Fairy Mythology*. London: Walter Scott.

13 S dôrazom na naratívne stratégie, prostredníctvom ktorých sú ženy zobrazené v klasických ľudových čarodejných rozprávkach (ako Snehulienka, Červená čiapočka, Kráska a zvierá a Modrofúz), cez interdisciplinárny pohľad literárnej vedy, folkloristiky a kultúrnej antropológie sa pokúsila o postmoderný výskum adaptácie rozprávok aj Cristina Bacchilegaová (1997).

14 Sú to príbehy zaradené pod katalogizované typy ATU 300 – 749 (k označeniam medzinárodného katalógu rozprávkových subjektov a motívov ATU pozri poznámku pri fínsko-americkéj škole).

- Hymes, Dell Hathaway (1981): *In Vain I Tried To Tell You. Essays in Native American Ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jacobs, Melville (1959): Clackamas Chinook Texts. *International Journal of American Linguistics* 24(2), Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics.
- Jacobs, Melville (1960): *The People Are Coming Soon. Analyses of Clackamas Chinook Myths and Tales*. Washington, D.C.: University of Washington Press.
- Kroeber, Alfred Louis (1907): *Gros Ventre Myths and Tales*. New York: Anthropological Papers of the Amer. Mus. of Natural History.
- Kroeber, Alfred Louis – Dorsey, Geoga Amosa (1903): *Traditions of the Arapaho*. Chicago: Columbian Museum.
- Kroeber, Alfred Louis (1932): *The Patwin and Their Neighbors*. Berkeley: University of California Press.
- Lang, Andrew (1893): Cinderella and the Diffusion of Tales. *Folklore* 4, 413–433.
- Lang, Andrew (1884): *Custom and Myth*. Londýn: Longmans, Green.
- Lang, Andrew (1873): Mythology and Fairy Tales. *Fortnightly Review*, 19(6), 618–631.
- Lévi-Strauss, Claude (2006a): *Mythologica I, II*. Praha: Argo.
- Lévi-Strauss, Claude (2008): *Mythologica III, IV*. Praha: Argo.
- Lévi-Strauss, Claude (2006b): *Strukturální antropologie I*. Praha: Argo.
- Lévi-Strauss, Claude (2007): *Strukturální antropologie II*. Praha: Argo.
- Malinowski, Bronisław Kasper (1926): *Myth in Primitive Psychology*. New York: Norton and Co.
- Köngäs-Marandová, Elli – Maranda, Pierre (1971): *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*. The Hague: Mouton.
- Ortnerová, Sherry Beth (1997): *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1922): *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Róheim, Géza (1992): *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*. Princeton: Princeton University Press.
- da Silva, Sara Graç – Tehrani, Jamshid (2016): Comparative Phylogenetic Analyses Uncover the Ancient Roots of Indo-European Folktales. *Royal Society open science* 3(1).
- Smith, Grafton Elliot (1919): *The Evolution of the Dragon*. Manchester: University press.
- Šutor, Lukáš – Burdová, Daniela (2014): *Genóm slovenskej ľudovej čarodejnej rozprávky*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach.
- Tedlock, Dennis (1983) *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Turner, Victor Witter (1967): *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor Witter (2004): *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press.
- Tylor, Edward Burnett (1871): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Londýn: Murray.

AUTOR

Šutor, Lukáš (5. 11. 1982): Doktorské a doktorandské štúdia absolvoval v odboroch estetika a literárna veda. Vedecky sa zameriava na prepájanie kulturologických a umenovedných pohľadov pri skúmaní ľudovej slovesnosti a drámy. Na katedre slovakistiky, slovenských filológií a komunikácie FF UPJŠ v Košiciach vyučuje teóriu kultúry, semiotiku estetických objektov, ľudovú slovesnosť, antropológiu umenia, dejiny slovenskej literatúry a teóriu drámy. Výskumu ľudovej čarodejnej rozprávky z kulturologickej perspektívy sa najvýraznejšie venoval ako vedúci projektu *Genóm slovenskej ľudovej čarodejnej rozprávky*.
Kontakt: PhDr. Lukáš Šutor, PhD. email: lukas.sutor@upjs.sk