

# Mýtus o husitsko-evanjelickej kontinuite

Martin Braxatoris

**BRAXATORIS, M.: The Myth of the Hussite-Protestant Continuity  
SLOVENSKÁ LITERATÚRA, vol. 68, 2021, no. 4, pp. 369-394**

DOI: <https://doi.org/10.31577/slovlit.2021.68.4.1>

ORCID ID: 0000-0002-5278-8261

**Key words: the Hussites, protestants, continuity, origin myth, ritual, the poetics of myth**

The article focuses on the structure and functions of the myth of the Hussite origin of (a part of) Slovak protestants. The narrative, based on claims of some earlier historians, started gaining momentum in the 18th century and fully developed in the 19<sup>th</sup> century literary production (especially in the works of Pavol Jozef Šafárik, afterwards Samuel Tomášik and other representatives of Romanticism and, later, in the writing of Ladislav Pauliny and Július Botto). During the 19th and first half of the 20<sup>th</sup> centuries, its elements were dismantled on historical, linguistic, architectural and liturgical grounds. Those who contributed to the deconstruction of the myth included František Palacký, Jan Koula, Emil Edgar-Kratochvíl, Pavol Križko or Jozef Škultéty. The work of Branislav Varsik marked a significant break in the dismantling of the fictitious origins of Slovak protestant community. Once the mythological character of the narrative was revealed, it became accessible to analysis from the point of view of mythology, poetics and rituals. Its structure contains such features as separation phase, mythical trials, death, revival and gaining the prize – mythical wedding and settling in the “promised” land. The narrative helps form and maintain a new collective identity: it is invested with explanatory and consecrating functions and serves as a legitimising argument for the identity, religious rituals and cultural customs of the protestant community.

**Kľúčové slová: husiti, evanjelici, kontinuita, zakladateľský mýtus, rituál, poetika mýtu**

V staršej historickej literatúre sa možno stretnúť s rôznymi podobami naratívu o husitskom pôvode evanjelických komunít na veľkej časti slovenského územia. Bez zveličenia možno povedať, že tento naratív bol a v istej miere aj zostáva jedným z významných prvkov ich symbolického sveta. Tradovaný príbeh možno predbežne zhrnúť takto: V období husitskej revolúcie, predovšetkým však až počas pobytu Jiskrových vojsk v Uhorsku, sa na veľkej časti slovenského územia usadili českí husitskí kolonisti, priateľsky si spolunaživali s miestnym obyvateľstvom, ktoré obrátili na svoju vieru, na osídlených územiach stavali hrady, kostoly či dokonca školy, zakladali obce, šírili svoje obradové knihy a češtinu ako liturgický a literárny jazyk. Ich potomkovia si na týchto územiach zachovali sídelnú kontinuitu, zvyky, kultúrno-jazykové tradície a v modifikovanej podobe aj konfesiónálne špecifiká. O ich prítomnosti majú svedčiť najmä osady, ktoré založili, hrady a kostoly, ktoré postavili, zobrazenia kalicha, ktoré sa po nich zachovali, bohemizmy v miestnych nárečiach a rýchle rozšírenie reformácie na kolonizovaných územiach.

Podľa dnes známych vedeckých poznatkov daný naratív nekorešponduje s historickou realitou.<sup>1</sup> Historičita a pravdivosť jeho prvkov sa v českom a slovenskom prostredí spochybňovali od 19. storočia (Josef Dobrovský [Patera 1906: 111], František Palacký),<sup>2</sup> intenzívnejšie na konci 19. a na začiatku 20. storočia (Jan Koula [Koula 1901: 132-144], Emil Edgar [Kratochvíl 1912], Ján Mocko, Pavol Križko [Križko 1897: 153-178],<sup>3</sup> Jozef Škultéty [Škultéty 1915: 291-304, obzvlášť 296-297]). V rámci maďarskej historiografie sa o preskúmanie niektorých jeho prvkov pričínil Pál Tóth-Szabó (Tóth-Szabó 1917). Proti predstavám o husitskej kolonizácii z katolíckych a protihusitských pozícií ostro vystúpil Mikuláš Mišík (Mišík 1928). V modernej historickej vede možno označiť za prelomovú prvú polovicu 20. storočia a prácu Branislava Varsika *Husiti a reformácia na Slovensku do Žilinskej synody* (Varsik 1932). V nevelkom časovom odstupe rozvíjali kritické stanoviská posmrtné vydané *Dejiny reformácie na Slovensku* od Jána Kvačalu (Kvačala 1935). Na Varsikovo prístup nadviazala aj katolícka historiografia (Špirko 1937) a využila ho tiež moderná lingvistická veda.<sup>4</sup> Absenciu husitských východísk potvrdil i neskorší výskum evanjelických chrámových agend (Petrík 1948: 38). Ako konštatuje Miroslav Lysý,

---

1 Prehľad historiografie k husitskému obdobiu v Uhorsku a štúdia o ohlase husitských myšlienok Lysý 2016: 10-25, 150-166. Historický výskum ukazuje, že v tomto období „skutočných prívržencov kalicha bolo zrejme na území Uhorska len veľmi málo“, pričom „niektoré príklady, ktoré sa dosiaľ chápali ako jednoznačné doklady o nich, treba brať minimálne s rezervou alebo ich treba celkom odmietnuť“ (Lysý 2016: 166). K prehľadu starších názorov na „husitskú kolonizáciu“ v období pobytu jiskrovcov v Uhorsku pozri aj Braxatoris 2017: 13-45.

2 F. Palacký predpokladal násilné a nevyberavé konanie jiskrovcov a bratříkov voči miestnemu obyvateľstvu (Palacký 1857: 446, 456). I keď tvrdil, že „potomstvi Jiskrovo trvalo v Uhřích tuším až do XVII století“, považoval ho za „neslavné“ (Palacký 1857: 449).

3 Ďalšie súvisiace Križkove práce uvádza Varsik 1932: 49 v poznámke 157.

4 Kriticky sa staval k tvrdeniam o bohemizmoch v nárečiach Malohontu už J. Dobrovský (Patera 1906: 111). V modernej lingvistike bol dôležitý názor Františka Trávníčka, ktorý (po vydaní Varsikovho diela) navrhol hľadať vysvetlenia takzvaných bohemizmov v južných stredoslovenských nárečiach vo vnútorných faktoroch (Trávníček 1935: 41, 85). Osobitný význam má skutočnosť, že pod vplyvom Varsikovho diela prehodnotil svoje predchádzajúce názory slovenský dialektológ Eugen Jóna. Pôvodne zastával tradičný názor, že údajné bohemizmy v novohradských a gemerských nárečiach sú skutočne českého pôvodu (Jóna 1935: 34-38; Jóna 1936: 131-136), v neskorších prácach však tento názor revidoval (Jóna 1939: 151-153; Jóna 2009: 14-15; rukopis zo začiatku osemdesiatych rokov 20. storočia).

najväčší prínos v oblasti demýtizácie husitského obdobia na Slovensku (možno dodať, že aj nasledujúceho obdobia prítomnosti jiskrovcov a bratříkov na slovenskom území) „urobil B. Varsík, ktorý vo svojej prvej základnej práci stanovil jasné medze v určení kontinuity (respektíve diskontinuity) husitskej a luterskej reformácie u nás“ (Lysý 2016: 179).<sup>5</sup> Toto vymedzenie akceptovali a nadviazali naň ďalší výskumníci. Vďaka tomu sa v rámci súčasnej historiografie akceptuje, že takzvaná husitská tradícia na Slovensku, ktorá zaznamenala svoj vrchol v 19. storočí, sa rozvíjala až od konca 18. storočia a v súvislosti s absenciou prameňov dokazujúcich jej predchádzajúcu existenciu nemožno hovoriť o husitskej tradícii v priamom zmysle (Bodnárová 2012: 44-45).

Pri výskume spomínaného naratívu sa nemožno zastaviť na úrovni opisu odlišností medzi jeho obsahom a historickou faktografiou. Plne to chápal aj B. Varsík, ktorý sa zamýšľal nad jeho funkciou a zmyslom. Spôsob, akým sa koncom 18. storočia hľadal zmysel minulosti, idea a program do budúcnosti, charakterizoval tým, že „katolícke Slovensko, siahajúc po minulosti, nachádza svoj kontakt, nachádza ideu, na ktorej by ďalej budovalo, v idei cyrilo-metodskej, v ríši Veľkomoravskej“, zatiaľ čo „evanjelické Slovensko, stopujúc minulosť svojich predkov [...] nemohlo nevidieť vrchol svojej historickej slávy v slávnej dobe husitskej [...]: veď keby i neboli siahali nite počiatkov reformácie priamo do doby husitskej, tak siahali tam bezpochyby základy ich kultúry“ (Varsík 1932: 49-50).

Otázku o funkcii naratívu si pritom treba klásť v kontexte perspektívy, z ktorej zaznieva. Špecifickú perspektívu predstavuje otázka česko-slovenskej vzájomnosti – predovšetkým v prostredí slovenských evanjelikov pôsobila husitská tradícia ako spojivo medzi Čechmi a Slovákmi (Lysý 2016: 179). V rámci budovania novej štátnej ideológie po vzniku Československej republiky v roku 1918 sa táto tradícia vnímala spoločne s veľkomoravskou tradíciou ako prostriedok zblíženia Čechov a Slovákov (zdôrazňoval sa však najmä význam pražských štúdií slovenských študentov a vplyv pobielohorských českých exulantov; Lysý 2016: 12).<sup>6</sup> Na predchádzajúcu funkciu naratívu v starších dielach niektorých uhorských historikov upozorňuje Václav Chaloupecký:

„Tak nejednou strettáme se s údajem, že ta která osada na Slovensku osídlena byla z Čech neb z Moravy, že osídlena byla ‚moravskými nebo českými přívrženci Jana Husi, věčné paměti‘, že ‚osídlena byla podle podání hlavně husity a jinými rozličnými pronásledovanými protestanty‘ – nicméně všechny tyto údaje třeba brát s největší skepti a s největší opatrností, zejména když si uvědomíme názor tehdejší uherské vědy, snažící se dokazovat pozdní původ Slováků, kteří prý přistěhovali se do Uher až v době kolonizační z Čech a z Moravy a v době po válkách husitských“ (Chaloupecký 1927: 663).

Podobne M. Mišík píše, že prívrženci tejto teórie „sami natískajú zbraň proti sebe do ruky tým, ktorí chcú v novších časoch dokazovať dodatočné kolonizovanie Slovenska z Čiech a popierajú historické právo Slovákov na ich vlasť“

5 Varsikova neskoršia práca vo vzťahu k husitskému obdobiu „posunula bádanie najmä z hľadiska faktografie“ (Lysý 2016: 179), spomínané medze však nenarušila.

6 Podrobnejšie k téme Hudek 2008; Gimadejev 2020: 78; Bakke 1999: 239-313; Bakke 2004: 33.

372 (Mišík 1928: 140), pričom odkazuje na tvrdenie maďarského historika Józsefa Csomu, že husitskí prisťahovalci „vliali“ medzi seba nepatrný počet slovanských praobyvateľov Slovenska a takto sa stali praotcami Slovákov (Csoma 1897: 483).

V centre pozornosti tejto štúdie je pozícia slovenských evanjelických autorov, v literárnych dielach ktorých nachádza spomínaný naratív najväčšie uplatnenie. I keď po vecnej stránke príbeh odrážal dobový stav historického poznania, predstavoval zároveň systém symbolických prvkov a obrazov spätých s mýtickým myslením. Ako produktívny sa preto javí pojem mýtu. Z typologického hľadiska je tomuto historickému mýtu blízky predovšetkým zakladateľský, etiologický mýtus,<sup>7</sup> ktorého obdoby nájdeme v príbehoch o pôvode rozmanitých náboženských a národných spoločenstiev, štátov, miest a podobne. Mýtickí husiti prijímajú rolu predchodcov reformácie, zakladateľov liturgických zvyklostí či českej literárnej kultúry na Slovensku a akoby sa stávali, povedané slovami Jejezara Meletinského, mýtickými prvopredkami-demiurgmi a kultúrnymi hrdinami (Meletinskij 1989: 209-226, 227-232).

### Pôvod mýtu

Vznik prvých evanjelických komunít na Slovensku je spätý s nemeckým etnickým prostredím, meštianstvom a konfesiónalnou voľbou aristokratov, prostredníctvom ktorých sa reformácia šírila ďalej (Kvačala 1935: 40, 52). Po určitom čase kolektívna spomienka na tieto udalosti upadla do zabudnutia, čo muselo byť sprevádzané určitou neistotou týkajúcou sa vlastnej identity a jej pôvodu. Postupne sa zakladateľská rola začala pripisovať mýtickým husitom českého pôvodu, ktorí predstavujú akýsi rozostrený a synkretický obraz samotných husitov a najmä multietnických a multikonfesiónálnych žoldnierskych oddielov jiskrovcov a bratříkov na Slovensku.<sup>8</sup> Tak vznikli predpoklady pre vznik mýtu o husitsko-evanjelickej kontinuite,<sup>9</sup> ktorý sa stal prostriedkom na vyrovanie sa s odchodom od predchádzajúcich tradícií, ktorých si bola daná komunita vedomá, s odlišnosťou od iných častí spoločnosti a so zotrúvaním pri špecifikách svojho života a identity. Mýtus vysvetľoval, sakralizoval a dával legitimitu identite, náboženským a kultúrnym zvyklostiam komunity, v ktorej vznikol.

Pri vytváraní podhubia pre vznik mýtu zohrala významnú úlohu autorita Korvínovho dvorného historika talianskeho pôvodu Antonia Bonfiniho (1427 – 1502) a slovenského kronikára Jána z Turca (1435 – 1488/1489). Ich diela *Rerum Ungaricarum decades* (Bonfini 1495, 1771) a *Chronica Hungarorum* (Thurocz 1488, 1985) totiž obsahovali tvrdenia, ktoré mohli pri určitej interpretácii podprieť konštruovaný mýtus. V 17. a 18. storočí sa objavujú nepresné tvrdenia dejepiscov Petra Boda, Ferenc Pápaiho-Pariza, Pála Okolicsányiho či Adriana Regenvolscia, podľa ktorých boli husiti v Uhorsku prenasledovaní za vlády Vladislava II. a prežili tam až do čias reformácie. Na tieto predpoklady nadviazali neskorší autori vrátane Mihály Zsilinszského, Jeana-Henriho Merlea d'Aubignéa či L. Paulinyho (bližšie

7 Pri jeho interpretácii však treba zohľadniť aj funkcie a naratívnu schému heroického mýtu, príbehu o putovaní do zaslúbenej zeme a mýtu zlatého veku.

8 V literárnych pamiatkach sa píše spravidla len o husitoch a ako synonymum sa používa výraz jiskrovci.

9 Ďalej iba husitsko-evanjelický mýtus.

Varsik 1932: 43-47).<sup>10</sup> Fundamentálnu rolu zohrali práce z 18. storočia, osobitne predhovor Doležalovej gramatiky *Grammatica Slavico-Bohemica* od Mateja Bela z roku 1746 (Bel 1984: 147) a spis Ladislava Bartholomeidesa *De Bohemis Kis-Hontensibus antiquis et hodiernis* (Bartholomaeides 1785). Tieto diela pod vplyvom predchádzajúcej historiografie rozvinuli predstavy, ktoré neskorší autori pretavili do mýtu o husitskom pôvode evanjelikov na Slovensku. Vo vzťahu k obrazu jiskrovcov akoby sa potvrdzovali slová Mirceu Eliadeho, že „vzpomínka na historické události a autentické postavy se po dvou nebo třech stoletích modifikuje“, aby mohla vstúpiť do praformy myslenia, v ktorom dochádza k redukcii „událostí na kategorie a osobností na archetypy“ (Eliade 2009: 44).

### Zakladatelia a predchodcovia

Tak ako množstvo mýtov (Burkert 1982: 23), aj husitsko-evanjelický mýtus predstavuje naratív kolektívneho významu spätý s inštitúciami, podobami života kolektívu a ďalšími aspektmi spoločenského života, ktoré vysvetľuje, odôvodňuje, posväcuje a dáva im legitimitu. Ernst Cassirer uvádza, že „pravý charakter mýtického bytí se odhaluje teprve tam, kde vystupuje jako bytí *původu*“, pričom „veškerá posvátnost mýtického bytí je nakonec odvozena z posvátnosti tohoto počátku“ (Cassirer 1996: 130; zvýraznil E. C.). Dodáva, že tento charakter „lípi nikoli bezprostředně na obsahu daného, nýbrž na jeho původu; nikoli na kvalitě a vlastnosti, nýbrž na jeho vzniku“, a „teprve tím, že se určitý obsah posune do časové dále, že je přenesen do hlubiny minulosti, projeví se tím nejen jako posvátný, jako mýtický a nábožensky významněji *kladný*, nýbrž jako mýtický a nábožensky *ospravedlněný*“ (Cassirer 1996: 130; zvýraznil E. C.). Čas podľa neho „představuje první praformu tohto duchovního ospravedlnění [...] nejen specificky lidský jsoucno, nejen zvyky, mravy, sociální normy a vazby zakoušejí toto posvěcení tím, že jsou odvozovány z příkazů mýtického původu a mýtických prvopočátků – rovněž jsoucno samo, rovněž ‚povaha‘ věcí se stává skutečně srozumitelnou teprve z tohoto hlediska mýtického citu a mýtického myšlení“ (Cassirer 1996: 130). V cassirerovskom duchu možno konštatovať, že nielen rituály a tradície evanjelickej komunity na Slovensku, ale posvätnosť jej bytia sa odvodzuje od jej mýtického husitského pôvodu. Tým, že sa jej vznik kladie do vzdialenej a slávnej husitskej minulosti, pripisuje sa mu zároveň väčší význam, ospravedľňuje sa odklon od predchádzajúceho stavu a zotrúvanie pri vlastných špecifikách.<sup>11</sup> V mýtickom myslení sa počiatkový bod duchovného bytia komunity umiestňuje do husitských čias a z tohto bodu sa odvíja niť jej kontinuálnej, i keď v mnohom premenlivej existencie.

L. Bartholomeides hľadal dôkazy takejto kontinuity vo zvykoch obyvateľov Malohontu, v ich odievaní a v podobnosti v spôsobe obliekania v stredných Čechách, osobitne v okolí Rakovníka (Bartholomaeides 1806 – 1808: 456). V inej práci autor uvádza príklady malohontských slov, ktorých podoba má svedčiť o ich českom pôvode (Bartholomaeides 1785: 20). Na tieto tvrdenia pozitívne nadviazali aj neskorší autori; tradícia hodnotenia gemerských a novohradských nárečových javov ako bohemizmov sa tiahne až do slovenskej a českej lingvistiky na konci 19.

10 Tieto tvrdenia sa zakladali na chybnom stotožnení moravských príslušníkov Jednoty bratskej s uhorskými husitmi (Varsik 1932: 44-47; pozri tiež Bodnárová 2012: 44).

11 Týka sa to napríklad používania vernakulárnej češtiny ako liturgického a literárneho jazyka.

374 a v prvej polovici 20. storočia (Pastrnek 1888; Jóna 1935: 34-38; Jóna 1936: 131-136). Podľa J. Botta český pôvod obyvateľov Malohontu dokazujú „československé dialekty“: potomkovia husitov podľa neho používajú slová, ktoré „domorodí Slováci nemajú, vyslovujúc tiež českým spôsobom, pre ktorú príčinu jich susedia často aj vysmieávajú“ (Botto 1886: 87).<sup>12</sup> „Slováci malohontskí, opravdiví potomci husitov“, užívajú vraj „slová z českého zvláštneho spôsobu hovorenia vzaté, ktoré nikde inde nepočujeme“ (Botto 1886: 88). Okrem dialektu Botto píše aj o tom, že „Slováci malohontskí“, „menovite sedliaci“, majú aj „zvláštny kroj“ a „spôsob šatenia sa“, ktorý je podľa jeho mienky „pôvodu českého, ktorý válečníci českí doniesli a ktorý malohontskí Slováci ako národný až po dnes udržali [...] medzi krojom týmto a medzi krojmi českými v niektorých častiach Čiech a Lužice je nápadná podobnosť“ (Botto 1886: 88). S. Tomášik k jazyku, odevu a zvykom pridáva aj priezviská: na husitskú kolonizáciu podľa neho „nie len že mnohé rodinné mená ‚Čech‘ atď. v Gemeri a Malom Honte, ale aj mluva, odev, zvyky po mnohých osadách až po dnes upomínajú“ (Tomášik 1921: 51). J. Botto vidí ďalší dôkaz v miestnom názvosloví: „Že národ tento, v tak patrnom celku bývajúci, istotne z Čiech vyšiel, s istotou možno zatvárať už aj z pomenovania osád. V samom prostriedku týchto českých osadníkov nachodíme dedinu Čechmi expresse Českým Brezovom pomenovanú“ (Botto 1886: 87). Bohuš Nosák-Nezabudov píše o Prešove ako o osade „pôvodu husitského“ a nemaďarský pôvod okolitých osád dokazuje aj fyziognómiou ich obyvateľov: „Nikdy v Komlóši Maďari nebývali, i z tváří i z obyčajov obyvateľstva jeho vidieť, že sú to potomci husitov, medzi ktorými som naozajstne žižkovské postavy videl“ (Nosák-Nezabudov 1984: 145-146; Nosák-Nezabudov 1847: 451). J. Botto vidí dôkaz českého pôvodu aj v podobnosti ozdôb tiel v starých hrobch v Malohonte a v rakovníckom okrese v stredných Čechách (Botto 1886: 87).

L. Pauliny nachádza prejav kontinuity v obradových a vo vieroučných špecifikách, v chrámových agendách, v piesňach, v prekladoch Biblie a v tradícii používania češtiny ako liturgického jazyka (Pauliny 1891: I, 8-10). Podobne Jaroslav Vlček identifikuje prejavy kontinuity popri architektúre a toponymii aj v rite evanjelickej bohoslužby a v cirkevných piesňach: „Osemadväsať rokov [...] temer neobmedzenej Jiskrovej vlády [...] zanechalo na slovenskom vývoji znateľné stopy“; „dodnes staré chrámové stavby, miestne názvy, prostý cirkevný rítus evanjelickej bohoslužby, piesne zo starých českých kancionálov atď. svedčia o tomto období“ (Vlček 1954: 10). Počiatky husitskej tradície sa kladú už do husitského obdobia v Uhorsku (Pauliny 1891: I, 4-6). Jej kontinuitu mali dokazovať aj cirkevné a svetské piesne, ktorých autenticita a husitský pôvod boli vyvrátené (Varsik 1932: 54-58). Napríklad text s incipitom *Vzhůru, Češi* zložil Joseph Georg Meinert a Ján Kollár ho zahrnul do *Národných spievanií* pod názvom *Píseň husitů do Uher přišlých (1429 - 1432)* (Kollár 1834: 32-33; Kollár 1953: 86-87; Mocsáry 1826: 93-96; pozri tiež Varsik 1932: 58).

I keď husitsko-evanjelický mýtus predstavuje obdobu zakladateľského, etiologického mýtu, ktorý predpokladá kontinuitu medzi prvopredkami (mýtickými husitmi) a ich potomstvom, vo vzťahu k náboženskej identite sa v ňom realizuje špecifickejší typ predchodcu ako niekoho, kto svojou činnosťou pripravil cestu pre

---

12 Autor ďalej uvádza zoznam konkrétnych obcí a nárečových javov.

činnosť iného. Tento typ nájdeme v mnohých literárnych textoch vrátane Biblie; najznámejším predchodcom je azda Ján Krstiteľ, ktorý pripravil cestu pre Ježiša Krista a vo východnej tradícii sa nazýva Jánom Predchodcom (grécky Ιωάννης ο Προδρομος).<sup>13</sup> Predstava husitov ako predchodcov reformácie súvisí s limitmi pri aproprácii, s vedomím neskoršieho začiatku dejín reformácie, ktoré akoby nedovoľovalo vyhlásiť husitov a jiskrovcov za prvých reformátorov na Slovensku.

Zárodok vnímania husitov ako predchodcov reformácie nájdeme v implicitnej podobe už u Daniela Krmana, ktorý v rukopisnom diele *Hungaria evangelica* (1718) rozdeľuje látku evanjelických cirkevných dejín na dve čiastky: od doby apoštolskej po Jana Husa a od Husa po Žilinskú synodu (Kvačala 1935: 8). Toto členenie má nepochybne symbolický rozmer, keďže Hus a husiti sa zaraďujú do rovnakej čiastky ako vlastná reformácia. Predsa sa však počiatky reformácie na Slovensku explicitne nekladú do doby husitskej – priekopníkov reformácie vidí Krman v nemeckých mestách a magnátoch (Varsik 1932: 48; Kvačala 1935: 52). Neskôr sa však obraz husitsko-evanjelickej kontinuity presadzuje silnejšie. Bohuslav Tablic v *Historii augšpurského vyznání* vyslovuje myšlienku, že husiti pripravili pôdu pre nemeckých reformátorov. Uvádza, že „uherskou zemi svetlo učení evanjelického veľmi časne oblesklo“, pričom popri návrate Slovákov z pražských štúdií a tiež popri používaní českých kníh spomína, že „M. Jan Hus cestu Lutherovi i v Uhřích proklesnil“, „nebo v stolici Zvolenské, Hontské, Liptovské, Trenčanské a Nitranské nemalý počet husitů se nacházel“ (Tablic 1808: 47).<sup>14</sup> Pavol Jozef Šafárik s istotou uvádza, že husiti „ako predchodcovia nemeckých reformátorov vzbudili náklonnosť k protestantskému učeniu nielen u Čechov, ale aj u Slovákov v Uhorsku“ (Šafárik 1963: 368; Šafárik 1826: 382). Ján Čaplovič popiera, že by sa počiatky protestantizmu viazali na maďarské alebo nemecké etnické prostredie: „napsal také p. Zmeškal, že símě protestantismu v Uhrách od Maďarů a Němců, nikoli ale do Slováků rozsíváno bylo [...] zapomenulť on [...], že učení husitské, kteréž u nás luteránstvu cestu proklestilo, českými vystěhovalci do Uher přineseno bylo a že spišský Slovák Cyriak první byl, kterýž roku 1523 Wittenberg navštívil“ (Čaplovič 1975: 228). S. Tomášik v knihe *Sečovci, velmoži gemerskí* (1865) píše, že husiti „preklesnili cestu k nemeckému protestantizmu“ (Tomášik 1971: 101) a v *Pamätnostiach gemersko-malohontských* (1872) rozvíja úvahu, že rozširovanie husitských náboženských kníh a konanie ich českých bohoslužieb „zapričinilo, že sa potom reformácia napodiv rýchlo medzi Slovákmí rozšírila“ (Tomášik 1921: 52). Podobne Jozef Miloslav Hurban v práci *Slovensko a jeho život literárny* tvrdí, že od roku 1525 skoro všetci Slováci „k obnovennej cirkvi evanjelickej prichádzať začali, pripravení k nej husitmi“ (Hurban 1846: 29; Hurban 1983b: 47). V *Ceste Slováka k slovanským bratom na Morave a v Čechách* (1841) Hurban uvádza, že „protestantizmus prišiel do Uhorska z Nemecka cestou prekliesnenou Slovanmi, o čom sa môže z dejín poučiť, kto to ešte nevie. [...] Musím však podotknúť, že protestantizmus v Uhorsku rozsiali husiti, ktorí tu zakladali celé zbory a cirkvi, a vtedy sa

13 Evanjeliiá podľa Marka (1, 2-3), Matúša (11, 10), Lukáša (7, 27) a Jána (1, 23) v nadväznosti na prorocké knihy Izaiáša (40, 3; porovnaj aj 62, 10) a Malachiáša (3, 1) chápu Jána ako posla, ktorý pripravuje cestu Pánovi a vyrovnáva ju pred ním. Ján Krstiteľ podľa evanjelistu Jána (1, 20) vyznáva, že nie je Mesias, ale jeho predchodca (1, 23). Idea predchodcu teda plní aj delimitačnú a diferenciatívnu funkciu.

14 Počiatky reformácie na Spiši spája B. Tablic s nemeckým prostredím (Tablic 1808: 47-48).

376 Maďarom ani nespívalo o protestantizme“ (Hurban 1983a: 45). Belo Klein-Tesnoskalský o šírení evanjelictva v Šariši uvádza, že mu „napomôhli husitské kolonie, ktoré po skončení Jiskrovho poslania [...] tu ostali“ (Klein-Tesnoskalský 1933: 8). L. Pauliny uvádza, že „o husitoch sa vôbec isti, že pripravovali cestu reformácii [...] tým, že za pravidlo viery položili Písmo sväté a nie ľudské ustanovenia, že dla vôle Spasiteľovej požívali velebnú svätosť: Večere Páne pod obojím spôsobom, že vypúdili zo služieb Božích latinskú a uviedli do nich materinskú reč; že vyhľadávali od údov cirkve hojnejšiu spravodnosť, čistotu mravov a pobožnosť v obcovaní, a pri zriadení cirkve na zreteli mali cirkev apoštolskú“ (Pauliny 1891: I, 8-9). Husiti podľa neho „pripravovali cestu reformácii i cirkevnými piesňami“, sčasti zachovanými v evanjelických kancionáloch, „z doby husitskej“ pochádza podľa neho i poriadok evanjelických „služieb Božích a liturgie“ a predkovia evanjelikov „prvé agendy prijali [...] od bratov českých“ (Pauliny 1891: I, 9). Napokon autor píše, že „husíti pripravovali pôdu reformácii obzvlášte prekladmi Písma sv., buď celého, buď jeho čiastok“ (Pauliny 1891: I, 9). V neskorších častiach svojho dejepisného diela Pauliny uvádza množstvo konkrétnych lokalít, v ktorých predpokladá predovšetkým kolonizačné vplyvy husitov, respektíve rýchly prechod ich potomkov k reformácii, napríklad Prietrž, Brezová, Holíč, Sobotište, Vrbovce, Myjava, Vrbové a Trnava (Pauliny 1891: II, 4; III, 10, 18, 57, 69, 78; IV, 46, 73, 115). O cirkvách braneckého panstva Pauliny napríklad uvádza, že „evanjelická viera musela sa tu zavčasu a rýchlo rozširovať; keďže tento kraj preplnený bol husitskými prisťahovalci, ktorí na počutie o Lutherovej reformácii razom pridali sa k jeho učeniu“ (Pauliny 1891: II, 4). J. Vlček sa nazdáva, že „sa husitské idey a kultúrna váha českého jazyka zachovali v severnom Uhorsku do prvej tretiny XVI. storočia, do západnej reformácie“, pričom „za týchto okolností reformačné snahy sa ujímali veľmi rýchlo: priamy styk severouhorských osád s Nemeckom a staré husitské tradície na Slovensku vychádzali novému hnutiu prajne v ústrety“ (Vlček 1954: 11). Podobne chápe kontinuitu husitských tradícií J. Botto, podľa ktorého s „historickou istotou dá sa tvrdiť, že výpravy českých husitov a nimi založené osady i ohľadom na politickú ústrojnosť krajiny, i ohľadom na náboženstvo veľký vplyv mali“, pričom Slováci Husove „náuky za svoje príjmu, husitmi menovaní boli až dotedy, kým sa v 16. storočí k Lutherovmu vyznaniu viery nepripojili, od ktorého času jich luteránmi menujú“ (Botto 1886: 85).<sup>15</sup>

Zakladateľský príbeh sa tak podáva v oslabenej podobe, stále si však zachováva mytologický charakter.<sup>16</sup> Potomkovia mýtických prvopredkov s príchodom reformácie poľahky a rýchlo transformovali svoju husitskú identitu na protestantizmus.

## Polarita archetypov

Významnou charakteristikou husitsko-evanjelického mýtu je to, že evanjelici sa v ňom nepovažujú výhradne za potomkov mýtických husitských prvopredkov. Ich identita sa v ňom neredukuje na derivát reprodukovaného husitstva, ale chápe sa ako výsledok spojenia mýtických husitov s domácim obyvateľstvom. Pôvod

15 Ďalšie súvisiace Bottove práce uvádza Bodnárová 2012: 49 v poznámke 13.

16 Príbeh predpokladá, že v Jiskrových časoch skutočne prebehla rozsiahla kolonizácia, ktorá zanechala kontinuálnu stopu v náboženskom vývine na zasiahnutých územiach.



evanjelikov sa tak odvodzuje od oboch pólov, ktorých vzťah sa zobrazuje ako harmonický, idylický. Takýto vzťah slúži ako základ pre ideu husitskej kolonizácie a husitského vplyvu na miestnych obyvateľov. Podobne ako harmonický vzťah manželov v ideálnom prípade vytvára vhodné podmienky pre plodenie potomkov, aj harmonický vzťah mýtických husitov so Slovákami dáva v husitsko-evanjelickom mýte vzniknúť generáciám predchodcov a nositeľov reformácie. V mýte akoby sa realizoval archetyp hrdinu, ktorý vo vzťahu k potomkom vystupuje ako otec, a archetyp matky, ktorá mu je oddaná a vytvára podmienky pre život a reprodukciu.<sup>17</sup> V role hrdinu sa ocitajú mýtickí husiti, ktorí prenikajú Slovensko, usádzajú sa na ňom, budujú kultové miesta a rozširujú svoju vieru a tradície. Medzi podstatné vlastnosti archetypu matky, ktorého formami sú aj „púđa, nebe, země, les, moře a stojaté vody; [...] místo porodu a pložení, pole, zahrada“, spadá okrem iného i „to, co je dobrotivé, pečující, snášenlivé, poskytující růst, plodnost a potravu; místo magické proměny, znovuzrození“ (Jung 1997: 192-193). Možno preto uvažovať, že ho už v zárodku evokuje predstava úrodnej krajiny, dávajúcej priestor pre spojenie a ďalší život. O takejto krajine píše M. Bel, keď uvádza, že „množstvo Čechov prilákaných úrodnosťou krajiny po získaní meštianskych práv sa usadilo v Uhorsku“ (Bel 1984: 147; Bel 1746: § XVII). Archetypálnym obrazom spätým so slovenskou krajinou a obyvateľstvom zodpovedajú neskoršie predstavy J. M. Hurbana, ktorý v tejto súvislosti píše o „hlbokých kolískach tatranských“, „mieste útechy a odpočinku“ a „pokojnom úkryte v horúcom náručí čerstvých Slovákov“ (Hurban 1983b: 46; Hurban 1846: 29).

Mýtickí otcovia v husitsko-evanjelickom mýte pochádzajú z cudziny. Týmto spôsobom sa azda vysvetľuje a obhajuje rozpor života evanjelickej komunity s predchádzajúcim (doreformačným) poriadkom, stav, ktorý sa v spojitosti s dovtedajšími tradíciami vníma ako iný, nový, cudzí. Cudzí pôvod otcovského prvku má do istej miery obdobu v mýtoch, v ktorých hrdina či niektorý z bohov splodí potomka či potomkov s ľudskou ženou, ktorá ich vychováva vo svojej zemi, kým sa naplno prejaví ich výnimočné kvality.<sup>18</sup> Aj v rámci husitsko-evanjelického mýtu dedí potomkovia výnimočné vlastnosti po mýtických mužských predkoch, ktorí pochádzajú z iného sveta (krajiny) ako matky. Špecifikum, že v zemi matiek zostávajú žiť aj mužskí predkovia, sa dá situovať do kontextu heroického husitského mýtu a naratívu, ktorý má blízko k príbehu o osídlení zaslúbenej zeme.

Zaujímavé je sledovať genézu vnímania úlohy domáceho obyvateľstva pri vzniku osobitnej identity na slovenskom území. P. J. Šafárik píše o príchode celých rodín husitov, ktorý akoby umožňoval autonómnu reprodukciu aktívneho pólu, pričom receptívny pól je prítomný len pri ďalšom splyvaní mýtických kolonistov s domácim obyvateľstvom:

„Českí bojovníci prišli do Uhorska i so svojimi ženami a deťmi. Thuróc<sup>19</sup> svedčí, že si tu stavali domy a že sa tu udomácnili. Aby však čo najlepšie mohli chrániť proti nepriateľovi zverené im územie, Jiskra po celý čas svojho pobytu

17 Archetypmi hrdinu a matky sa zaoberal Carl Gustav Jung (pozri napríklad Jung 2009; Jung 1997).

18 Príbeh tiež pripomína verše knihy Genézis, podľa ktorej si Boží synovia brali za manželky ľudské dcéry a z ich styku sa na zemi rodili obri, slávni muži dávnych čias (Gn 6, 1-2, 4).

19 Ján z Turca.

378 v Hornom Uhorsku privádzal početné kolónie českých husitov do týchto krajov a osádzal ich v stoliciach Gemerskej, Hontskej, Novohradskej, Zvolenskej, Liptovskej, Trenčianskej a Nitrianskej. Keďže pozvoľna splyvali s domácim obyvateľstvom, povolil im kráľ Matiaš, ktorý potom nastúpil na trón a ktorému sa Jiskra podrobil, aby v pokoji obývali svoje sídliská. Ich početní potomkovia žijú ešte i dnes v menovaných župách“ (Šafárik 1963: 360-361; Šafárik 1826: 373-374).<sup>20</sup>

Podobné myšlienky vyslovuje aj Ľudovít Štúr v cykle *Z prednášok o histórii Slovanov* (1842). Jiskra podľa neho priviedol do Uhorska celé rodiny husitských kolonistov, ktoré sa tam zliali so Slovákmi, a ich potomkovia tam žijú až do súčasnosti:

„Jiskra, vodca kráľovnej Uhorska Alžbety proti kráľovi poľskému Vladislavovi, mal v moci od 1440 – 1453 slovenské stolice od Bratislavy až po Prešov a Košice. Českí bojovníci prišli pod ním do Uhorska, sprevádzaní deťmi a ženami svojimi, a tak mnohí si domy stavali a tu sa osadili. Aby však Jiskra zverené mu krajiny tým lepšie proti nepriateľovi brániť mohol, po celý čas pobytu svojho tu vodil ustavične kolónie husitov na Slovensko a dal im vymerané sídla v Gemerskej, Hontianskej, Novohradskej, Zvolenskej, Liptovskej, Trenčianskej a Nitrianskej stolici. A pretože sa títo husiti časom so Slovákmi dovedna zliali, boli Matiašom kráľom, ktorý Jiskru premohol, na pokoji ponechaní na Slovensku. Ich potomkovia sú aj dnes v uvedených stolicach“ (Štúr 1956: 45).

Ján Pavel Tomášek vo vzťahu ku Gemeru píše, že „Češi tito, tak obtížní pro krajinu, zdali se co dále tím více se množiti, nebo vždy nové sbory svých krajanů přivolávali, kteří s manželkami a dětmi přicházejíce, na příhodných místech se osazovali“ (Tomášek 1829: 64). Inde uvádza, že „Čechové pod zprávou svého vůdce Jiskry celé téměř Horní Uhry zaujávše, i zde vládu dosáhli, poněvadž na blízkém Muráni bez pochyby panovali, takež i v Štitníku, Kameňanech a Ratkové se osadili, takže v posledních dvou osadách až podnes jejich potomkové přebývají“ (Tomášek 1829: 40).

Podobnú predstavu rozvíjal aj J. Botto. V jeho verzii príbehu husitskí predkovia symbolicky dodnes žijú vo svojich potomkoch, čím sa vyjadruje kontinuita husitských tradícií v oblastiach, v ktorých prebiehala mýtická husitská kolonizácia. Na základe údajov Jána z Turca, Bonfinia, Tomáša Pešinu z Čechorodu a M. Bela podľa Botta „za isté považovať možno, že prichodzí válečníci českí“, „ktorých i husitmi voláme“, „nielenže v stredisku Uhorska dlho bývali, zaujaté mesta podržali, ale na mnohých miestach také osady založili, kde s domorodými Slovákmi zmiešaní, vo svojich potomkoch ešte i dnes žijú“ (Botto 1886: 85). S odkazom na Bartholomeidesovo dielo autor píše, že „Slováci, obývajúci Malohont a vidieky s týmto susediace, totižto dolinu balockú, horný Novohrad a vidiek až po mesto Zvolen siahajúci, sú s domorodými obyvateľmi zmiešaní potomci českých husitov“ (Botto 1886: 85). S miestnym obyvateľstvom sa podľa neho miešali až potomkovia husitov, nie husiti samotní. Botto dodáva, že to, čo Bartholomeides „ohľadom na

20 Šafárik pri tvrdení o dodnes žijúcom potomstve odkazuje na Bartolomeidesovo dielo *De Bohemis Kis-Hontensibus antiquis et hodiernis...* Podľa F. Palackého „potomství Jiskrovo trvalo v Uhřích tuším až do XVII století, ale neslavné“ (Palacký 1857: 449).

Gemer-Malohont hovorí, môže sa v širšom zmysle slova ohľadom na celé Slovensko povedať „predkovia našich bratov Čechov zaplavili totižto takmer celé Horné Uhorsko, zvlášte ale jeho západnú a severo-východnú čiastku“ (Botto 1886: 85).

Odlíšná situácia je v Tomášikových *Pamätnostiach gemersko-malohontských*, kde autor preberá myšlienku, že kolonizácie sa zúčastnili celé rodiny, ba dokonca pokolenia husitov, zároveň však rozvíja už aj predstavu, že husitskí kolonisti sa miešali s miestnymi obyvateľmi prostredníctvom manželstiev. Významnou črtou správania mýtických husitských hrdinov k Slovákom je prívetivosť, pričom oporou pre toto tvrdenie je pre Tomášika Bonfiniova autorita: „Ostatne, že husiti kamkoľvek prišli, s ľuďom veľmi prívetivo nakladali, svedčí Bonfin, a nie len skrz manželské sňatky sa s obyvateľmi pomiešali, ale českí a moravskí bojovníci prichodili spolu so svojimi manželkami a s deťmi, ba s nimi celé pokolenia z Čiech sa prisťahovali, a nie len v Nitre, Trenčíne, Liptove, Zvolene, Novohrade, ale aj v Gemeri húfne sa osadzovali“ (Tomášik 1921: 51).

Variant príbehu, podľa ktorého sa Jiskrovi vojaci ženili so Slovenkami, možno nájsť aj v Tomášikovej knihe *Sečovci, veľmoži gemerski*: „Ostatne husiti sa značne rozmnožili po štítickej, muránskej, ratkovskej, ale najmä balockej doline a v Malohonte, čiastočne príchodom kolónie z Českej zeme, čiastočne ženbou Jiskrových vojakov so Slovenkami“ (Tomášik 1971: 101).

V podobnom duchu píše J. Botto, že v roku 1441 husitom pod vodcovstvom Jiskrovým padol „do moci i Malohont, ktorým za mnoho rokov vládli tak, že sa v ňom trvale osadili, s domorodými Slovákami zmiešali, s nimi manželstvá uzavierali, domy, dediny, tak ako keby nikdy odísť nemali, pozakladali“ (Botto 1886: 86). Botto vyzdvihuje oddanosť domáceho obyvateľstva husitom, vlasťnosť, ktorá je spätá s poddajnosťou a receptivitou materského pólu v mýte, ale – podobne ako Tomášik – aj láskavosť aktívneho, mužského a hrdinského pólu:

„Stalo sa totižto, že tí uhorskí Slováci, ktorí učeniu Husovmu naklonení boli, o husitoch dobromyseľne zmyšľali a jim priateľsky oddaní boli. Oddanosť Slovákov k učeniu Husovmu nebola tedy výsledkom zakročenia zbrannej moci, ale dľa výpovedi Bonfinovej výsledkom toho laskavého spôsobu, ktorým vynasnažovali sa získať učeniu Husovmu Slovákov uhorských. Stalo sa to tedy z čistej náklonnosti k učeniu Husovmu, že jeho náuky za svoje prijímuc, husitmi menovaní boli až dotedy, kým sa v 16. storočí k Lutherovmu vyznaniu viery nepripojili“ (Botto 1886: 85).

L. Paulíny vo vzťahu k skoršiemu husitskému obdobiu v Uhorsku píše dokonca o horlivej oddanosti Slovákov Husovmu učeniu. Uvádza, že „už o päť rokov po upálení Husa väčšia čiastka krajiny priznávala sa k jeho učeniu, zaviedla služby Božie v materinskom jazyku, vstúpila do užitku kalicha pri Večeri Páne a vypovedala poslušnosť katolíckym cirkevným vrchnostám“. Husitismus sa podľa neho „čo deň viac rozmáhal, a ktorí učenie Husovo prijali, boli mu tak horlive oddaní, že volili radšej všetko časné opustiť, než aby odstúpili od prijatej viery“ (Paulíny 1891: I, 4).

J. P. Tomášek rozvíja predstavu o domestifikácii husitov pod vplyvom pokojného domáceho obyvateľstva: „Pokojnejší z týchto príchodých, spřátelivše se s domácimi obyvateľmi, loupění nechali a řemesly a jinými prácemi pokoje se obírali; jiní ale ve válkách a bojích ustavičně setřvávali, kořistěním živnosti

380 a pohodlí sobě hledající“; král Matej neskôr práve takýchto „pokojných Čechů nijak nekřivdil“ (Tomášek 1829: 64, 67).

Celkovo sa zdá, že predstava o spolunažívaní jiskrovcov s miestnym obyvateľstvom v husitsko-evanjelickom mýte koreluje v istom zmysle so svadobným obradom. Arnold van Gennep zaradil svadbu k takzvaným prechodným rituálom (*rites de passage*), ktoré predstavujú medzník medzi dvomi rozdielnymi statusmi kolektívu alebo individua a spájajú sa so vznikom novej identity (Gennep 2018). Na ideu prechodných rituálov pritom nadväzuje aj interpretácia mýtov, ktorá ich dáva do vzťahu s jednotlivými fázami kozmogonického cyklu (Campbell 2000: 26; Meletinskij 1989: 261-266). Podľa J. Meletinského prechodné obrady „spravidla zahŕňajú dočasné symbolické vyňatie individua zo spoločenskej štruktúry, také či onaké skúšky, kontakt s démonickými silami mimo spoločenstva, rituálnu očistu a návrat do ‚spoločenstva‘, no už inej jeho časti, v inom postavení atď.“ (Meletinskij 1989: 262). Svadba ako postliminálny obrad je spätá s nadobudnutím novej identity a spoločenského postavenia. Predchádzajúcu liminálnu fázu charakterizuje slovom Victora Turnera to, že bytosti sa v nej správajú „väčšinou pasívne a pokorné, ako by jejich postavení bolo zredukované a rozmélné do jednotného stavu, aby jejich pozície mohli byť znovu vytvorená a aby noví mohli byť obdaŕení novými silami, díky nimž budú schopní sa vypořádat se svým novým životním postavením“ (Turner 2004: 96). Vo vzťahu k svadbe ako postliminálnemu rituálu Gennep konštatuje, že „oženit se nebo vdát znamená přejít ze společnosti dětí nebo mládeže do společnosti zralých lidí; od jednoho klanu k jinému; od jedné rodiny k jiné“ (Gennep 2018: 117), pričom svadobné rituály sa nezriedka podobajú na obrady adopcie a intronizácie (Gennep 2018: 131-132). V našom prípade matka akceptuje duchovnú identitu, ktorú priniesol husitský hrdina, zároveň sa však hrdina stáva súčasťou slovenského kontextu. Odlišnosťou postliminálnej fázy od liminálnej možno azda vysvetliť to, že v Tomášikových *Pamätihodnostiach Muránskeho zámku* (1883) dochádza k posunu, keď domáci ľud, poddajný voči husitom, nevystupuje už ako pasívny a receptívny prvok, ale necháva sa dobrovoľne naverbovať do Jiskrovho vojska a stáva sa súčasťou hrdinského živlu. Vojenský veliteľia vraj „priviedli o krátky čas takmer celé Horné Uhorsko pod Jiskrovu vládu“; „keď sa im dal dobrovoľne naverbovať domáci ľud, a keď prišli aj z Poľska celé húfy bojovníkov, aby sa zamestnávali vojnovým remeslom pod Jiskrovými zástavami, vojenské zbory rýchlo rástli a Jiskrovo meno sa stalo obávaným“ (Tomášik 1974: 115).

Skutočný zmysel spojenia husitov s miestnym obyvateľstvom spočíva v zrode identity. M. Eliade vyslovuje názor, že ako „exemplárny model nejen pro svadební obřady, ale také pro každý jiný obřad, jehož účelem je obnovení integrální plnosti“, slúži kozmický mýtus (Eliade 2009: 28). Pri svadobnom obrade podľa neho nejde len o napodobenie vzorového modelu, „hierogamie mezi nebem a zemí“, hlavný zmysel spočíva „ve výsledku oné hierogamie, to jest v kosmickém Stvoření“ (Eliade 2009: 27). Spojenie mužského a ženského počiatku akoby tak predstavovalo zopakovanie aktu stvorenia, pričom jeho výsledkom je zrod celých generácií pomyšelných nositeľov husitských tradícií.

## Vznik novej identity

Ak harmonické spolužitie mýtických husitov so Slovákami chápeme ako korelát svadobného obradu, jeho výsledok, pomyselné rozšírenie husitských tradícií na Slovensku, možno interpretovať ako korelát aktu vzniku, stvorenia či zrodu novej identity. Potomstvo preberá od mýtických hrdinských otcov ich duchovnú identitu (ktorá sa neskôr podrobuje určitým zmenám), zatiaľ čo materský pól akoby predstavoval najmä priestor pre jej realizáciu. Fundamentálny význam pri kreo- vaní novej identity má zavádzanie bohoslužieb, budovanie kostolov vyzdobených kalichmi a šírenie kníh, ktoré sprevádzajú pôsobenie husitského živlu.

Výstavba kostolov ako centrálného miesta rituálnej praxe má v mýte kľúčový rozmer. Možno sa pritom oprieť o myšlienku, že každý chrám a posvätné miesto je stredom sveta, v ktorom sa stretáva nebo so zemou (Eliade 2009: 17). Dosiahnutie tohto stredu „se rovná posvätení, iniciácii; po existenci, ktorá bola ešte včera profánná a iluzorná, následuje existencia nová, trvalá a účinná“ (Eliade 2009: 22-23). V tomto strede sa začína stvorenie v celej svojej šírke, ktorým akoby sa opakoval kozmogonický akt stvorenia sveta (Eliade 2009: 23). V rámci husit- sko-evanjelickeho mýtu je atribútom tohto stredu zobrazenie kalicha ako symbolu prijímania pod obojím, ktorý posväcuje miesto, na ktorom je prítomný, či už ide o kostol, hrad alebo vojenskú zástavu: „Na husitských vojenských zástavách bol vyobrazený kalich a to isté aj nad každou bránou husitského kostola“ (Tomášik 1974: 217). Povedané v Eliadeho duchu, znak kalicha robí z takéhoto miesta stred sveta, v ktorom sa začína akt stvorenia.

Obraz husitov ako staviteľov kostolov vychádza zrejme zo spornej formu- lácie v Bonfiniovej práci *Rerum Ungaricarum decades* (Koula 1901: 132-133), ktorá sa však týkala výstavby množstva hradov (Bonfinius 1771: 426) a ktorú neskôr spopularizoval L. Bartholomeides (Bartholomaeides 1806-1808: 436). Predstava o husitskej stavitel'skej aktivite pritom nadväzuje na historickú skutočnosť, že jiskrovci používali na obranné účely nielen hrady, ale aj kostoly, ktoré obsadili (Varsik 1932: 22; Kratochvíl 1912: 17; Mišík 1928: 127). Prítomnosť múrov vôkol kostola či znaku kalicha na jeho fasáde alebo stenách sa neskôr považovali za dôkaz, že ide o husitskú stavbu. Údaje o domnelých husitských kostoloch a kalichoch uvádza Bartholomeides v práci *Comitatus Gömöriensis notitia historico-geographico sta- tistica* (Bartholomaeides 1806-1808: 277). Na toto dielo sa odvoláva aj S. Tomášik v *Pamätihodnostiach Muránskeho zámku*, keď rozvíja romantický mýtus o husit- sko-evanjelickej kontinuite: „Na miestach, kde bývali, obkolesili kostoly pevný- mi múrmi a strieľňami, aby sa bránili proti útoku nepriateľov“; „takéto zvyšky múrov a kalichy nad kostolnými bránami, vyobrazené podľa husitského zvyku, bolo možno vidieť ešte začiatkom 19. storočia na starých evanjelických kostoloch v Tisovci, Ratkovej, Kameňanoch, Rimavskom Brezovom, Kraskove atď.“ (Tomá- šik 1974: 217). V inom diele Tomášik uvádza aj ďalšie miesta, ktoré mali mýtickí husiti posvätiť kališnickou výzdobou:

„Na spôsob zámkov ešte i kostoly obohnali husiti priekopami a múrom, niekde aj vyše siahly širokým kol do kola; v múroch tých nechávali štvoruhlasté diery, z ktorých dlhými svojimi puškami pálili na nepriateľa a bránili sa proti ne- nazdajným nápadom svojich protivníkov. Takéto kostoly boli v Rimavskej Sobote, na Rimabani, v Čerenčanoch, v Ratkovej, na Bystrom, na Dlhej Lúke, v Chyžňom,

382 v Šiveticiach, v Hucine, v Jelšave, v Revúci, Muráni atď. Nad bránou ale všetkých tých bývalých husitských chrámov boli vyryté alebo vymalované kalichy, ktoré sa najdlhšie zachovali v Rožňave, Krásnej Hôrke, v Gemeri, Rimaséču, na Balogu, v Drienčanoch, v Štitniku, v Dobšinej, v Jelšave, v Kameňanoch, v Ratkovej, v Bystrom, v Tisovci a zavdali príčinu na známy dystichon: „Tot pingit calices Bohemorum terra per urbes, Ut credas Bachi numina sancta coli“<sup>21</sup> (Tomášik 1921: 50-51).

Predstavu o husitskej staveľskej aktivite rozvíja S. Tomášik v diele *Sečovci, veľmoži gemerskí* (1865), kde konštruuje obraz, že znak kalicha ako symbol prijímania pod obojím prevzali evanjelici od husitov: „Okrem toho aj český husitizmus zanechal po sebe v hornom Gemeri mnohé pamiatky“, „lebo Jiskrovi Česi vládli tu nad mnohými zámkami a stavali kostoly, ktoré obohnali múrom, takže im včas potreby slúžili ako malé pevnôstky“; „nad kostolnými dverami mali znak kalicha, ktorý zvyk potom prevzali evanjelici“ (Tomášik 1971: 101).

Podľa J. P. Tomáška opevňovanie kostolov zaisťovalo bezpečnosť bohoslužieb: „jsouce husité Čechové, bezmála i mezi Jelšavany své učení a církevní obřady uvéstí se usilovali, chrám zaujali a jej podle svého obyčeje zdí mocou obehnali, aby jim co pevnost, kdežtoby bezpečně a bez všeliké překážky a pohoršení, jakověžby jim nepřátelē způsobiti snad žádali, služby boží vykonávati mohli“ (Tomášek 1829: 41). V Gemerskej stolici a Malom Honte podľa neho „na mnohých chrámich ešte v novějších časích se znamení kalicha husitského nacházela, tak na ratkovském, tisovském a jiných“ (Tomášek 1829: 64). U J. Botta splývajú husitské hrady vyzdobené kalichmi s opevnenými kostolmi:

„Hradov, husitmi postavených, bola sila; mnohé z nich slúžili za kostoly. Stáli obyčajne na vyvýšených miestach, ale boli tak opevnené, že vyzerali ako skutočné hrady. Mnohé z nich podržali tuto podobu až po dnes; sú totižto zo všetkých strán múrami obohnané, na ktorých nachodíme otvory, usposobené pre výstrely. Hrady tieto a k nim pribudované veže majú zväčša úzke obloky, aby k strielaniu upotrebené byť mohli. Na mnohých z týchto hradov bolo až do najnovších čias vidno odznak husitský: kalich“ (Botto 1886: 86).

Podľa L. Paulinyho v Nitrianskej stolici boli husitské kostoly „v Sobotišti, Prietři, na Brezovej, Starej Turej, v Hrušovom, Čachticiach, na Strede, v Topolčanoch a inde [...] múrami ohradené a k obrane baštami i strelnými dierami opatrené, čoho znaky nachádzajú sa miestami až posavád“ (Pauliny 1891: I, 8; porovnaj aj Pauliny 1891: III, 18, 78 a iné). Pavol Bujnák k budovaniu kostolov pridáva aj výstavbu škôl: „kam zavítali husíti, všade pretvorili služby božie, založili cirkev“, „zaviedli do služieb božích reč československú“, „stavali chrámy i školy“ (Bujnák 1923: 23). Predstavy o výstavbe husitských kostolov možno nájsť v dielach množstva spisovateľov 19. a 20. storočia. Za všetkých možno uviesť B. Kleina-Tesnoskalského, ktorý píše, že v Šarišskej stolici mali husíti „do 70 cirkví a zbudovali početné kostoly zvláštného štýlu“ (Klein-Tesnoskalský 1933: 8). Podobné myšlienky vo vzťahu ku kostolom v rôznych častiach Slovenska (osobitne

21. Zástupy z Čiech maľujú po mestách toľko kalichov, / až sa ti zdá, že si Baccha ctia za Boha.

na Gemi a v Malohonte, v Šariši a na Považí) rozvíjali tiež ďalší autori, napríklad Karol Alexander Modrányi (Modrányi 1981: 58), Bohuš Nosák-Nezabudov (Nosák-Nezabudov 1984: 146; Nosák-Nezabudov 1847: 451) či katolícky cirkevný historik Karol Anton Medvecký (Medvecký 1920a: 17; Medvecký 1920b: 14): „Husitske, vlastne neskorej kališnickej sídla a kostoly boli na Slovensku v Bánovciach, vo Veľkých Topolčanoch, Zay-Uhrovciach, v Lednici, Kšínnej, Hričove, Vesteniach na Podmanine a inde na Považí“ (Medvecký 1920a: 17).

Vo všeobecnosti časť mýtov vysvetľuje pôvod rituálu (Burkert 1982: 57),<sup>22</sup> ktorý sa tým sakralizuje, obhajuje a získava novú, z mýtického hľadiska reálnu podstatu. Polemiky o otázke priority rituálu alebo mýtu pripomínajú v určitom zmysle riešenie otázky, či existovalo prv vajce alebo sliepka (Meletinskij 1989: 42), pričom diskutabilná je aj povaha a pevnosť väzby medzi týmito kategóriami. Vo vzťahu k husitsko-evanjelickému mýtu však nepochybne platia tvrdenia Williama Robertsona Smitha,<sup>23</sup> že „mýtus bol odvodený z rituálu a nie rituál z mýtu“, „rituál bol stály a mýtus variabilný“ a „rituál bol nutný a viera v mýtus bola ponechaná na uváženie vyznávačov kultu“, pričom mýtus ako vysvetlenie rituálu „sa nemohol objaviť skôr, ako prvotný zmysel rituálu viac či menej upadol do zabudnutia“ (Smith 1927: 18). Je nesporné, že z historického hľadiska existovala najprv rituálna prax evanjelikov na Slovensku a až neskôr sa k nej pridružil mýtus o jej husitskom pôvode. Mýtus tak predstavuje určitú naratívnu schému, ktorá sa podieľa na konštrukcii zmyslu rituálu a sprostredkovane takisto na vytváraní integrity a sebaidentifikácie kolektívu. V kontexte mýtu o husitskom pôvode slovenských evanjelikov možno popri prijímaní pod obojm a používaní symbolu kalicha hovoriť predovšetkým o mieste liturgickej češtiny v ich rituálnej a literárnej praxi. Mýtus vraví, že prostredníctvom husitov sa mala na Slovensku udomáčniť čeština ako bohoslužobný a kultúrny jazyk. Obrazne povedané, husiti vystupujú ako prameň, z ktorého vyviera tradícia používania češtiny v evanjelickom prostredí, jej používanie sa tak odôvodňuje a sakralizuje. Na počiatku tejto tradície stojí zakladateľský či stvoriteľský akt spätý so šírením českých kníh a bohoslužieb, ktoré prebiehali v kostoloch ako centrálnych miestach rituálnej praxe.

O takéto vnímanie úlohy husitov pri rozšírení češtiny sa pričínil M. Bel, ktorý v Predhovore k Doležalovej gramatike píše, že „husitská povíhrica“, ktorú charakterizovali „vojenské pohromy zbraňami, plienením a lúpežami“, „nielenže ničím neuškodila kráse a sláve českého jazyka, ale ho ešte urobila slávnejším“, a on „stal sa i keď nie zdomácneným, tak aspoň známym“. Vtedy podľa Bela nastal „v Uhorsku taký rozkvet jednak národa, jednak jazyka slovenského“, udomácneného tam už od príchodu Maďarov, „nad ktorý nemohol byť či už bohatší alebo výraznejší ani v najpočetnejších a od vojny odpočinitých krajinách“. Husiti podľa neho „zaiste priviedli jazyk domorodých Slovákov k takej vyspelosti a lahodnosti, že dnes sú už v slovenskom národe mnohí, ktorých jazyk sa vyrovnáva vrozenému pôvabu češtiny, ba dokonca v ňom napredujú a ho zveľaďujú“ (Bel 1984: 147; Bel 1746: § 12). P. J. Šafárik s odkazom na Doležala a Tablica uvádza, že

22 Otázka vzťahu mýtu a rituálu je stará a existuje k nej mimoriadne bohatá vedecká literatúra. Súhrn a systematizáciu teórií podáva Meletinskij 1989: 13-189.

23 W. R. Smith „húževnato presadzoval“ ideu o prvenstve rituálu (Meletinskij 1989: 36) a na jeho názory nadviazal zakladateľ ritualizmu 20. storočia James George Frazer (Meletinskij 1989: 36).

384 husitskému impulzu, „prúdiacemu z Čiech, musíme pripísať, že české nárečie sa stalo spisovným jazykom Slovákov“. S husitským učením sa podľa neho „dostali z Čiech na Slovensko knihy a s nimi i sám jazyk“, „lebo len čo preniklo učenie nemeckých reformátorov do Horného Uhorska, už mnohé spisy evanjelických kazateľov v českej reči od polovice XVI. stor. poskytujú nepopierateľný dôkaz o jej používaní na Slovensku“ (Šafárik 1963: 368; Šafárik 1826: 382). Od tejto doby možno podľa Šafárika „posudzovať osudy slovenského písomníctva v Uhorsku zo storočia na storočie“ (Šafárik 1963: 368; Šafárik 1826: 382).

L. Štúr v cykle *Z prednášok o histórii Slovanov* píše, že „v XV. storočí husiti, prenasledovaní v Čechách, vo veľkom počte ozbrojení na Slovensko sa presťahovali a rozširiac tu čistejšie učenie, stali sa príčinou toho, že reč česká písomnou sa stala u Slovákov“ (Štúr 1956: 45). Ako je zrejmé zo Štúrovej *Cesty po Považí* (1840), za kľúčový faktor pri šírení češtiny autor považuje sprístupnenie českých kníh: „husiti, oplývajúci českými knihami, najmä svätého obsahu, ich rozšírením po Slovensku češtinu sprístupnili a do obehu uviedli v Uhorsku a nadovšetko vo veciach cirkevných“ (Štúr 1956: 130). Tieto myšlienky podrobnejšie rozvíja Michal Miloslav Hodža:

„Jiskra, veľiký svojho času bojovník, prišiel do Uhár s množstvom bojovníckych husitov českých, a v krátkom čase zaujal celý terajší slovenský kraj. Husiti doniesli sebou i české knihy; lebo vtedy tábora bez oltára nebolo. Osadiaci sa medzi Slovákami, obznámili týchto s obsahom svätých kníh a zavdali tak príležitosť, že sa česká reč, vtedy ešte väčšmi ako teraz na slovenskú ponášateľná, do života uviedla. Keď potom o sto rokov reformácia luteránska nastala a Česi ju valom prijímali, nemohlo ináčej byť, ako že na Slovensku dovŕšiť sa to muselo v tej reči, v ktorej sa začalo [...] tým viacej, že mnohí Slováci na univerzite pražskej vyučení ako číri českí vzdelanci, domov sa vrátiac, na úrady cirkevné sa dostávali“ (Hodža 1970: 78).

S. Tomášik odvodzuje rýchlosť neskoršieho rozšírenia reformácie od toho, že „husiti zavádzali po Gemeri aj svoje bohoslužby“ (Tomášik 1921: 51), „svoje náboženské knihy sebou nosievali, ktoré spoznať a čítať sa učili Slováci, ako aj kázne ich kňazov často slyšať príležitosť mali, navštevujúc ich bohoslužby“ (Tomášik 1921: 52). Podľa J. M. Hurbana sa v Jiskrových časoch „aj slovenská literatúra zo svojho vajca vylupovať počínala, majúť ešte českú lupinku na sebe. Slovenskí kňazi počínali za príkladom českých služby Božie v slovenskej reči odbavovať, knihy české čítať, Slováci do Čiech na učenie chodiť, a naopak Česi a Moravci častejšie k Slovákom, nadchádzať. Slováci sa takouto cestou pomaly udomáčňovali v češtine“ (Hurban 1983b: 47; Hurban 1846: 29). Českú literárnu kultúru, ktorej rozšírenie pramení v mýtickej husitskej aktivite, považuje Hurban za habitus, „vonkajšiu škrupinu“ rodiacej sa vlastnej slovenskej literatúry. Podľa L. Paulinyho Slováci prijali od husitov cirkevné piesne, biblické preklady a prvé chrámové agendy (Pauliny 1891: I, 9), pričom „s husitstvom do Uhár vniklým, prijatá bola čeština u Slovákov za reč bohoslužobnú, ktorá dosiaľ je tu v užitku, čo je tiež živým dôkazom rozšíreného tu niekedy husitstva“ (Pauliny 1891: I, 10). J. Botto píše, že „rozšírili sa husitskí bojovníci po celom Slovensku, vstupovali s ľudom slovenským do priamych stykov, udomácniac český jazyk vo verejnom živote“, čím „ožil ľud slovenský i na duchu, i v reči, lebo reč českú uviedli i do cirkevného života“



(Botto 1914: 29). V podobnom duchu rozvíja svoje myšlienky aj J. Vlček, ktorý v súvislosti s vplyvom češtiny v hornom Uhorsku hovorí o husitských cirkevných zboroch a o súvisiacom vplyve češtiny na jazyk katolíckych kázni. To, „aký mocný bol vplyv českého jazyka v severnom Uhorsku v druhej polovici XV. storočia“, je podľa neho príznačné „i zo zlomku katolíckej kázne z jeho sedemdesiatych rokov, ktorý svedčí, že čeština vládla nielen v mnohých novozaložených cirkevných husitských zboroch na Slovensku, ale prenikla i do kostolov katolíckych“. Vlček súdi, že „takto sa husitské idey a kultúrna váha českého jazyka zachovali v severnom Uhorsku do prvej tretiny XVI. storočia, do západnej reformácie“ (Vlček 1954: 11).

V tradícii takéhoto chápania úlohy mýtických husitov pokračuje P. Bujnák, keď píše, že „s husitstvom prišla na Slovensko nová bohoslužobná reč, miesto latiny počala sa ozývať zas českoslovenčina, reč národa [...] veď bolo to v duchu husitstva, čo o sto rokov pozdejšie reformácia uskutočnila a previedla, aby sa totiž služby božie odbavovali v materinskej reči ľudu, v živej reči národa“ (Bujnák 1923: 23). Podľa Bujnáka kam zavítali husiti, „všade pretvorili služby božie, založili cirkev a zaviedli do služieb božích reč československú“, „stavali chrámy i školy“ a „kvôli službám božím písané boli bohoslužobné knihy v jazyku československom, a na pretriasanie pálčivých otázok teologických vyvinula sa i literatúra zvlášť teologicko-polemická“ (Bujnák 1923: 23). Autor uvádza, že „českoslovenčina stala sa zas i na Slovensku nie len bohoslužobnou a spisovnou rečou, ale i rečou diplomatickou“, „popri latinskej i československá reč sa ozývala na sneme a v správe politickej“, „katolícki kňazi na Slovensku kázali československy a takto polemizovali s husitmi“, ba i „sám kráľ Matiaš r. 1483 píše mestu Trnave československy“ (Bujnák 1923: 23-24). Zdá sa, že odvodzovanie tradície používania češtiny od mýtických husitov predstavovalo aj určité vysvetlenie faktu, že Slováci po dlhý čas neuviedli svoj vlastný jazyk do funkcie spisovného: „A reč táto ostala rečou spisovnou, literárnou na Slovensku až po Štúra“ (Bujnák 1923: 24).

Odvodzovanie jazykovej identity od mýtických husitských prvopredkov robí z používania češtiny ako liturgického a literárneho jazyka posvätné archetypové gestá (Eliade 2009: 89). Povedané Eliadeho slovami, „predmät nebo úkon môže byť reálny, jen když napodobuje nebo opakuje archetyp“, „reality se dosáhne výlučně opakovaním nebo účastí“ a to, čo nemá exemplárny vzor, „je zbaveno smyslu, což znamená, že to nemá realitu“ (Eliade 2009: 36). Z mytologického hľadiska opakovanie činnosti mýtických predkov v bohoslužobnej a literárnej praxi slovenských evanjelikov nadobúda účinnosť (Eliade 2009: 26) a reálnu podstatu.

Zvláštnu pozornosť si zasluhuje Šafárikovo chápanie meniaceho sa postavenia domáceho jazyka, ktoré má blízko k mýtu zlatého veku a predstave o opakovanom návrate k mýtickému počiatku. Tento mýtus je spätý s predstavami o mýtickom čase, ktorý podľa J. Meletinského predstavuje sakrálny „počiatočný“, „raný“, „prvotný“ čas, „pračas“ (nem. Ur-Zeit), predchádzajúci empirickému (historickému) „profánnemu“ času“ (Meletinskij 1980: 208). Mýtický model času ako dichotómia „počiatočný čas/empirický čas“ má lineárny charakter, postupne sa však dopĺňa cyklickým modelom, do ktorého prerastá (Meletinskij 1980: 209). „Zlatý vek“ nasleduje bezprostredne za „chaosom“, no neskôr „nastáva úpadok, ktorý niekedy sprevádza návrat chaosu, napríklad v podobe živelných pohrôm (potopa, sucho) alebo v podobe maximálneho úpadku mravov, ničivých vojen a pod.“ (Meletinskij 1989: 258). Zlatý vek, ktorý podľa Eliadeho stojí „vždy

386 na začátku cyklu, blízko paradigmatickému illud tempus“, je pritom „znova do-  
sažitelný, nebo jinými slovy opakovatelný“ (Eliade 2009: 95).

P. J. Šafárik predpokladá prvotný rozkvet jazyka vo veľkomoravskom období, nasledujúce obdobie úpadku a opätovný rozkvet v husitskom období, predchádzajúci ďalšiemu úpadku počas tureckých vpádov. Po zániku Veľkomoravskej ríše zhasla podľa neho samostatnosť Slovákov „a ich reč sa presťahovala zo zámkov a kniežacích palácov do chyže roľníka“, „stáročia najhlbšieho mlčania nasledujú po vojnoch a búrkach spôsobených nájazdmi uchvatiteľských národov“ a „meno Slovákov a ich reči mizne z dejín a nevynára sa skôr ako okolo polovice XV. stor., keď sa husiti usadili v Hornom Uhorsku pod vodcovstvom vojnychtivého Jiskru“ (Šafárik 1963: 366; Šafárik 1826: 380). Podľa Šafárika „asi v tomto čase sa mohli Slováci, u ktorých za maďarských kráľov vládla latinčina, dozvedieť po prvý raz od čias Cyrila a Metoda, že také niečo, ako ich reč, môže sa preniesť aj na papier“. „V Čechách totiž dosiahlo vtedy domáce nárečie už značný stupeň zveladenia; a vonkoncom niet pochyb, že by sa husiti, tak zapálení za svoje učenie, neboli pokúšali získať kmeňové i jazykove príbuzných Slovákov pomocou písmen i písma“ (Šafárik 1963: 366-367; Šafárik 1826: 380-381). Kládie si otázku – „odhliadnuc aj od týchto zámerných pokusov“ – „či už len samotný príklad husitov v ich početných osadách v župe Gemerskej, Hontskej, Novohradskej, Zvolenskej, Liptovskej, Trenčianskej a Nitrianskej mohol nevlplyvať na ich susedov a spoluobčanov – Slovákov“, „či používanie latinskej abecedy na označenie zvukov ich reči mohlo im ostať naďalej neznámym“ (Šafárik 1963: 367; Šafárik 1826: 381). Len „turecká nivočiaca zúrivosť“ má podľa neho „na svedomí, že po storočných pustošiacich vojnoch nachádzame tak málo pozostatkov, ba sotva aj len niekoľko stôp po tejto najranejšej kultúre česko-slovenského dialektu v Uhorsku“ (Šafárik 1963: 367; Šafárik 1826: 381).

J. M. Hurban neskôr vidí slávne počiatky slovenskej literatúry v aktivite cyrilo-metodskej školy (Hurban 1983b: 36-41; Hurban 1846: 25-27), po ktorej „dovälili sa búrky divoké“, stelesňujúce „počiatok dlhého nešťastia, prvý chrapot sna národného“, pre literatúru a vyšší duchovný život nastali „časy veľmi smutné“, ktoré „rozplášili pokojné vily umenia, viery, literárneho života“ a priniesli „dlhé veky zatvrdeného, ukrutného mlčania“ (Hurban 1983b: 41-42; Hurban 1846: 27). Uhorská krajina sa premenila na krvavé divadlo „divokých národov a plemien“ a vnútorných konfliktov a po bohatej slovenskej poézii zostala len „samá slabá pamiatka“ (Hurban 1983b: 43; Hurban 1846: 28). Počiatky obrody duchovného života slovenského ľudu, „v ktorého pamäti žila živá pamiatka časov slovienskej liturgie“, vidí v búrných pohyboch, hádkach a bojoch, ktorých ústrednou postavou bol Jan Hus (Hurban 1983b: 45; Hurban 1846: 28), a v sťahovaní Čechov na Slovensko od roku 1429, ktoré „úplné sa stalo s príchodom bojovného Jana Jiskru“ (Hurban 1983b: 46; Hurban 1846: 29). Podľa L. Paulinyho vďaka husitom „reminiscencie na skvelú dobu cyrilo-metodejskú po šesťsto rokoch mocne ožili u ľudu, keď v svojej reči čítal Písmo sv., preto i húfne odvracal sa od latináctva, neprajúceho mu svetla vo veciach viery“ (Pauliny 1891: I, 9-10). Náznakov cyklickej predstavy, zahŕňajúcej „vzkriesenie“ Slovákov prostredníctvom Jana Jiskru, nájdeme už v štvrtom speve (Lethe) Kollárovej *Slávy dcery*: „Slováci by snad už byli zhasli, / než on zmnožil je a zotavil, / když roj oněch k Tatrám přepravil / Čechů, jenž se nikdy neužasli: // A tím kmen váš ke zrůstu a květu / zkrřsil ratolestmi čerstvými,

/ *totiž Jiskra, válčiv za Alžbětu*“ (Kollár 2001: 249-250; sonet 415; Kollár 1832: [sine pagina], sonet 403; Kollár 1845: [sine pagina], sonet 406).

Špecifickú analógiu tejto verzie mýtu možno nájsť v predstavách, že cyri-lo-metodské dedičstvo sa uchovalo do čias husitov, v ktorých ožilo,<sup>24</sup> aby sa mohlo pomyselne obnoviť v pravosláví.<sup>25</sup> K predstavám, predpokladajúcim namiesto kontinuity jazykovej či literárnej identity kontinuitu náboženskú a duchovnú, sa v slovenskom kontexte prihlásil L. Štúr v spise *Slovanstvo a svet budúcnosti* (1853): „Tak napríklad v mocnom husitstve – a tu dávame celkom za pravdu Rusovi Jelaginovi proti Palackému – ožili spomienky na pravoslávnu cirkev našich otcov, pred časmi spoločnú všetkým našim kmeňom, v dôsledku čoho husiti rokovali s carhradským patriarchom o pripojení k tejto cirkvi“ (Štúr 1993: 46; Štúr 1931: 21).

### Husitsko-evanjelický mýtus v kontexte mýtu o husitoch

Oblasti, ktoré mali kolonizovať mýtickí prvopredkovia slovenských evanjelikov, akoby sa v mýte stávali zaslúbenou zemou, v ktorej majú evanjelici ako potomkovia husitských kolonistov posvätné právo rozvíjať svoj osobitý život a tradície. Podobne ako získanie zaslúbenej zeme bol podľa Biblie dlhý proces plný prekážok,<sup>26</sup> aj osídlenie Slovenska mýtickými husitmi predstavuje v kontexte mýtu o husitoch vyústenie procesu plného dramatických udalostí.

Do kontextu celostného príbehu o husitoch vsadzuje mýtických prvopredkov slovenských evanjelikov J. Botto, ktorý začína historickú naráciu o jiskrovských vojskách rozprávaním o Janovi Husovi. Hus bol podľa neho „nielen horlivým kazateľom, ale i národovcom“, ktorý vždy a všade zápalisto zastával práva jazyka českého, „staral sa i o jeho čistotu, zostavil jeho pravopis a i sám napísal mnoho spisov v českom jazyku“ (Botto 1914: 28). Bol „človekom silného národného povedomia a mužným obrancom práv národa českého“, kým ho kráľ Žigmund nedal „proti svojmu danému slovu, ako kacíra, na cirkevnom sneme v Kostnici roku 1415 upáliť“ (Botto 1914: 28). Z toho podľa historika „povstala v Čechách strašná, dlhá vojna, lebo veľká čiastka národa českého prihlásila sa k učeniu Husovmu“, „v tých vojnách Česi vycvičili sa za prvých bojovníkov Euro-py a premohli v mnohých bitkách veľké zástupy proti nim bojovavších Nemcov“ (Botto 1914: 28). Pre takto nadobudnutú „vojenskú slávu zavolali husitských vojakov i do Uhorska“ (Botto 1914: 29).

V podobnom duchu uvažuje o prehistórii pobytu jiskrovských vojsk na Slovensku S. Tomášik v diele *Pamätihodnosti Muránskeho zámku* (1883). Husiti boli podľa neho „známi po celej Európe ako skúsení bojovníci a často vstupovali do cudzích služieb; tak napríklad bojovali s Poliakmi proti križiakom“, „mali osobitnú vojenskú taktiku, vyskúšanú v mnohých krvavých bitkách pod slávnym vodcom,

24 V laickom prijímaní pod obojm, prijímaní nemlúvniat, postoji k požiadavke apoštolskej postupnosti, zblíženi s konštantinopolskou cirkvou, používaní miestneho jazyka ako liturgického a podobne.

25 K povahe a ku genéze týchto názorov súhrne Jukl 2008; Jukl 2015: 259-271. Rekapitulácia poznatkov so zreteľom na dejiny slovenskej literatúry Braxatoris 2017: 26-30.

26 Podľa knihy *Genezis* Boh daroval Abrahámovým potomkom zaslúbenú zem, pred jej osídlením sa však mali stať „prišielcom v cudzej krajine“, mali ho zotročiť a štyristo rokov s ním zle zaobchádzať (Gn 15, 13). Aj po odchode Izraelitov z Egypta pod Mojžišovým vedením (knihá Exodus) predchádzalo príchodu do tejto zeme štyridsaťročné putovanie v púšti; do zaslúbenej krajiny ich doviedol až Jozue (Dt 34, 4-12; Joz 1, 1-4).

388 českým zemanom Jánom Žižkom z Trocnova, ktorý je v histórii známy ako pomstiteľ Jána Husa, odsúdeného na upálenie na hranici“ a ktorý „vítazil, aj keď bol slepý, ba ešte aj na smrteľnej posteli naháňal hrôzu svojim nepriateľom“ (Tomášik 1974: 114). V kontexte vojenskej slávy získanej počas dramatických husitských vojen prišiel Jan Jiskra „na výzvu kráľovnej-vdovy Alžbety so svojim vojskom, naverbovaným v Čechách“, aby jeho veliteľia Valgatha, Talafúz, Komorovszký, Radkovec, Uderský, Čejka, Ribald a Kerský „priviedli o krátky čas takmer celé Horné Uhorsko pod Jiskrovu vládu“ (Tomášik 1974: 114). Podobne podľa P. Bujnáka až keď „Ján Jiskra s českými vojakmi r. 1437 porazil Turkov v Srieame a v Srbsku“, prišli „Česi v celom Uhorsku k veľkej úcte“ (Bujnák 1923: 22-23), pre ktorú „kráľovná vdova Alžbeta zverila i hájenie práv svojho syna Ladislava na Jiskru a takto Jiskra stal sa najvyšším veliteľom kráľa Ladislava“, pričom jeho moc a vláda „rozprestierala sa na župy Zvolen, Gemer, Nitra, Šariš, Abauj, Zemplín, slovom na celé Horné Uhorsko, totiž Slovensko“ (Bujnák 1923: 23). Víťazstvo nad Turkami a ďalšie vojenské úspechy sú predstavené ako mýtické skúšky, ktoré hrdinom otvárajú dvere k ďalším dobrodružstvám. Až ich úspešné zvládnutie a s tým spojené získanie slávy umožňuje husitom osídliť „zasľúbenú“ zem, mýticky sa „zosobašit“ so Slovákmi a nájsť svoje neskoršie pokračovanie v evanjelickej komunite.

V štruktúre mýtu možno zrekonštruovať etapy odchodu, iniciácie a návratu v tom zmysle, ako o nich píše Joseph Campbell (Campbell 2000). Tak ako v množstve iných heroických mýtov, aj v príbehu o prvopredkoch slovenských evanjelikov vystupujú husiti ako bojovníci, ktorí dosahujú vytyčené ciele v cudzom svete plnom nástrah a nebezpečenstva, aby po prekonaní prekážok získali za svoje činy zaslúženú odmenu. Iniciáciu a cestu skúšok podľa Campbella charakterizuje to, že „jakmile hrdina prekročí práh, vstoupí do snové krajiny podivne proměnlivých a dvojznačných tvarů, kde musí překonat řadu zkoušek“, je to pritom „nejoblíbenější fáze mytických dobrodružství, odrážející se ve světových literárních dílech o zázračných zkouškách a utrpeních“ (Campbell 2000: 95). Po prekročení prahu „putuje hrdina světem neznámých, ale přesto podivně blízkých sil“, „některé z nich ho krutě ohrožují (zkoušky), jiné mu poskytnou kouzelnou pomoc“ (Campbell 2000: 222). Akonáhle hrdina „dorazí do nejhlubšího bodu mytologického kruhu, je podroben nejvyšší zkoušce a získává svou odměnu“ (Campbell 2000: 222). Funkcia hrdinského mýtu je spätá so zmenou sociálneho statusu. Jeho všeobecná schéma zodpovedá štádiám procesu iniciácie a rekapituluje rôznorodé formy prechodových rituálov (*rites de passage*).

Folklorista A. van Gennep, o ktorého sa opiera Campbellova teória (Campbell 2000: 26), vyčlenil tri štádiá týchto rituálov: separatívne (spočívajúce v oddelení od skupiny), liminálne (spojené s existenciou na prahu či hranici) a obnovujúce (reintegratívne) (Gennep 2018; Turner 2004). Zmena sociálneho statusu alebo získanie iného, predstavujúca základný cieľ iniciačných skúšok, predpokladá opustenie predchádzajúceho stavu, kultúrnych funkcií či sociálnej roly (Kalina 1997: 7). V mýte jej symbolicky zodpovedá odchod, útek, putovanie a potulky hrdinu (separatívna a liminálna fáza), pričom dobrodružstvá a hrdinské činy odrážajú proces individuácie, utvárania a rozvoja osobnosti, dosiahnutia úplnosti a celostnosti existencie (Kalina 1997: 7, 9). Povedané spolu s J. Meletinským, iniciácia a prechod z jedného stavu do druhého „sa pokladajú za likvidáciu starého stavu a za nový začiatok, za smrť a nový zrod, ktorý by sa nie celkom presne mohol

nazvať ‚vzkriesením‘“ (Meletinskij 1989: 263). Tretie štádium spočíva v znovuzrodení či transfigurácii (Kalina 1997: 8). Slovmi Vladimíra Nikolajeviča Toporova, „to, čo bolo povolané k životu v akte stvorenia, stalo sa podmienkou existencie a vnímalo sa ako blaho“, na konci cyklu „prechádzalo do úpadku, slablo, ‚stieralo sa‘ a pre pokračovanie predchádzajúcej existencie potrebovalo regeneráciu, obnovu a posilnenie, aby mohlo pokračovať vo svojej predchádzajúcej existencii“ (Toporov 1988: 15).

Jiskrovi a mýtickým husitom poskytuje pomoc najmä kráľovná Alžbeta – nielenže Jiskru pozvala do Horného Uhorska, ale „hlavným sídlom jeho bol zámok zvolenský, ktorý spolu i s banskými mestami Jiskrovi darovala kráľovná Alžbeta“ (Bujnák 1923: 23). Najvyššej skúške (ktorá je v množstve mýtov spätá so smrťou hrdinu) a úpadku na konci cyklu zodpovedá prehra husitov na českom území,<sup>27</sup> porážka v Uhorsku vojskami Mateja Korvína alebo útlak počas vlády Vladislava II. Jagelovského, keď vraj boli uhorskí husiti prenasledovaní, tajne tam však praktizovali svoju vieru až do príchodu reformácie.<sup>28</sup>

Jednotlivé varianty spomínaných príbehov pritom nemožno považovať per se za produkt mytologického myslenia, ide skôr o historické údaje a názory, ktoré mu konvenovali a stimulovali ho. Prvú verziu príbehu rozvíja P. Bujnák, ktorý píše, že „zvlášte vtedy utkvela čeština mocne na pôde slovenskej, keď husíti, v Čechách premožení a prenasledovaní, utiekali sa na Slovensko, od r. 1430 počnúc“ (Bujnák 1923: 22). Podobné motívy spracúva J. M. Hurban v eseji *Slovensko a jeho život literárny*: „Od roku 1429 počalo sa sťahovanie Čechov na Slovensko, úplné sa stalo s príchodom bojovného Jana Jiskru“, pričom „po zlamaní sa korábu českých bojovníkov viery títo naši bratia sem sa išli ukryť, do hlbokých kolísk tatranských, hľadajúc a nachádzajúc pokojný úkryt v horúcom náručí čerstvých Slovákov“, „po búrach divokých, dlhoročných našli českí vystaňovalci miesto útechy a odpočinku v Tatrách a udomácnili sa medzi rodinami slovenskými“ (Hurban 1983b: 46; Hurban 1846: 29). Iná verzia mýtu predpokladá, že šťastnému koncu vo forme mýtického usadenia sa na Slovensku predchádzala porážka jiskrovcov v Uhorsku. Napríklad M. Bel v súvislosti s „husitskou povíhricou“ a s ňou spojenými vojenskými pohromami uvádza, že „keď boli husíti premožení Matejom Korvínom, množstvo Čechov prilákaných úrodnosťou krajiny po získaní meštianskych práv sa usadilo v Uhorsku“ (Bel 1984: 147; Bel 1746: § 12). Podobný názor prezentuje aj L. Štúr: „pretože sa títo husíti časom so Slovákmí dovedna zliali, boli Matiašom kráľom, ktorý Jiskru premohol, na pokoji ponechaní na Slovensku“ (Štúr 1956: 45). Vo výklade J. P. Tomáška kráľ Matej prijal Jiskrovu ponuku, „odňal od neho vládařství, a usedlých a pokojných Čechů nijak nekřivdil“ a „samého pak slavného vůdce, an přítel před něho, uctil znamenitě“ (Tomášek 1829: 67). Podobnú interpretáciu ponúka J. Vlček: „keď sa konečne Jiskra pokoril kráľovi Matejovi, stal sa jeho poradcom a priateľom a husitskí osadníci nadobudli domáce občianske právo“ (Vlček 1954: 10). Tretia verzia príbehu predpokladá prenasledovanie uhorských husitov najmä počas vlády Vladislava II. a tajné praktizovanie ich viery

27 V lipanskej bitke v roku 1434, ktorá je kľúčovou udalosťou aj z hľadiska periodizácie možných husitských vplyvov na slovenské územie (Varsik 1932: 9), zvíťazila koalícia katolíkov a umiernených kališnikov nad táborcami a sirotčím vojskom. Mnohí porazení bojovníci po nej odišli do zahraničia ako žoldnieri.

28 K tomuto historickému omylu pozri Varsik 1932: s. 44-47; Bodnářová 2012: 44.

390 až do príchodu reformácie.<sup>29</sup> L. Pauliny rozvíja myšlienku, že husiti si nevydobyli „zákonného uznania svojej viery, preto túto i ďalej bránili si sami, a v čas prenasledovania potajomne vykonávali služby Božie“ (Pauliny 1891: I, 8). V nadväznosti na *Históriu diplomatickú* (Okolitsanyi 1710: 3) uvádza, že „roku 1501 vydal Vladislav II. nariadenia, aby [husiti – poznámka M. B.] nielen vytvoreni boli zo všetkých verejných úradov, ale i uvrženi do väzenia, a jestli svoje bludy neodvolali, aby usmrteni boli“ (Pauliny 1891: I, 6; porovnaj Kratochvíl 1912: 20; bližšie k obdobným údajom Varsik 1932: 43-47, osobitne 44). Pomery v Uhorsku boli podľa neho „také, že tu veliká čiastka obyvatelstva lnula k husitstvu, ktorá ač nemala svobody náboženskej, ale utajene pridržala sa húževnate svojej viery, hotová súc pri prvom svobodnejšom ruchu vstúpiť v opoziciu proti panujúcemu systému. [...] V takýchto pomeroch zavítala reformácia v Uhorsku“ (Pauliny 1891: I, 10-11).

V husitsko-evanjelickom mýte korešpondujú s dobrodružstvami a so skúškami dlhé a strašné vojny, najvyššej skúške zodpovedá niektorá z porážok mýtických husitov či nutnosť tajného praktizovania viery. Svadbu v centrálnom bode predstavuje kolonizácia slovenských území, zmiešanie sa s domácim obyvateľstvom, respektíve prílnutie slovenských husitov k západnej reformácii. Podľa Campbella „záverečné dobrodružství, kdy jsou překonány všechny překážky [...], je obvykle líčeno jako mystická svatba“, „je to rozhodující okamžik na nejhlubším dně, na samém vrcholu, na nejzazším okraji země, v centrálním bodě kosmu, v nejsvětější svatyni chrámu nebo v temnotě nejhlubší komnaty srdce“ (Campbell 2000: 104). Pre hrdinu „posledním úkolem je návrat“ (Campbell 2000: 222). „Až hrdinská výprava dospěje ke svému konci [...], musí se hrdina vrátit se svou život proměňující trofejí“ (Campbell 2000: 179), čím v reálnom svete záručuje svoje úsilie z iniciačnej fázy. „Dobrodiní, jež přináší“, znamená podľa neho „obrodu světa (elixír)“ (Campbell 2000: 222). V husitsko-evanjelickom mýte sa miesto reálneho sveta (vlasti, domova), do ktorého sa hrdina vracia, ocitá ich „nová vlasť“, t. j. slovenské regióny, ktoré mali mýtickí husiti kolonizovať. Dobrodenia, ktoré husiti prinášajú, sú liturgické a kultúrne tradície stelesnené kostolmi, kalicami či knihami a vlastná evanjelická identita ich domnelých potomkov. Predstava husitsko-evanjelickej kontinuity zabezpečuje, že plody ich činov nachádzajú uplatnenie v živote slovenských evanjelikov.

## Záver

Mýtus o husitsko-evanjelickej kontinuite nadobudol svoje kontúry v 18. storočí a plne sa emancipoval v literárnej produkcii 19. storočia. Azda v najrozvinutejšej podobe je prítomný v dielach P. J. Šafárika, predstaviteľov štúrovskej generácie (osobitne S. Tomášika) a neskôr v prácach L. Paulinyho a J. Botta. Na základe rôznych verzí a podôb naratívu možno zrekonštruovať vnútornú mozaiku vzťahov a „hlbkovú“ štruktúru celostného mýtu. Po oddelení sa od pôvodného spoločenstva v dobe Jana Husa vstúpili husitskí hrdinovia do prechodnej fázy. Táto etapa bola späť so skúškami, počas ktorých mali za úlohu získať vojenské víťazstvá a slávu. Poslednú skúšku sprevádzala (vo viacerých variantoch) ich porážka blízka mýtickej smrti, aby vzápätí došlo k ich obnove či znovuzrodeniu a aby za svoje

29 Autori sa opierajú o nepresné údaje historikov 17. a 18. storočia P. Boda, F. Pápaiho-Pariza, P. Okolicsányiho či A. Regenvolscia (bližšie Varsik 1932: 43-47).

hrdinské činy získali najvyššiu odmenu, ktorou boli osídlenie „zasľúbenej“ zeme (Horné Uhorsko) a mýtické spojenie („svadba“) s tamojším ľudom (respektíve neskoršia obroda náboženského života po splnutí ich potomkov so západnou reformáciou). Spojením s domácim obyvateľstvom sa mýtickí husiti stali súčasťou slovenského kontextu („rodiny“) a zároveň slovenský ľud („mýtická nevesta“) prijal ich duchovnú identitu. S danou fázou je spätý akt stvorenia a vzniku novej identity prostredníctvom zavádzania bohoslužieb, stavania kostolov či dokonca škôl, zakladania husitských cirkevných zborov a šírenia kníh. Zo spojenia hrdinov s domácim ľudom vzišlo potomstvo, v ktorom sa táto identita reprodukovala; zachovaním kontinuity sa zúročili heroické činy prvopredkov. Keď neskorší potomkovia mýtických hrdinov prijali reformáciu, husitstvo plnilo úlohu predchodcu, ktorý pripravil cestu pre jej nástup a rýchle rozšírenie. V náboženských rituáloch, jazyku a zvykoch miestneho obyvateľstva sa pritom zachovali prvky zdedené po jeho mýtických prvopredkoch. Pôvod týchto prvkov dáva novú, mýtickú podstatu špecifikám života evanjelickej komunity, jej identity a rituálnej praxe, zakladá ich legitimitu a posväcuje ich.

Štúdia je výstupom grantového projektu VEGA 2/0136/21 *Literárnohistorické, kultúrnohistorické a edičné spracovanie rukopisnej poznámkovej knihy Samuela Ferjenčika*. Zodpovedný riešiteľ: Mgr. Martin Braxatoris, PhD. Doba riešenia: 2021 – 2024.

## Pramene

- BARTHOLOMAEIDES, Ladislaus, 1785. *De Bohemis Kis-Hontensibus antiquis et hodiernis, Commentatio historica, qua res patriae suae illustrare voluit*. Wittenbergae: Adam Christian Charisi.
- BARTHOLOMAEIDES, Ladislaus, [1806 –] 1808. *Inclyti superioris Hungariae comitatus Gómöriensis notitia historico-geographico statistica*. Leutschoviae: Josephi Caroli Mayer.
- BEL, Matej, 1984. Predhovor. Z latinského originálu preložil a poznámky s číselným odkazom spracoval dr. Juraj Pavelek. *Slovenská reč*, roč. 49, č. 3, s. 135–148.
- BEL, Matej [BELIVS, Matthias], 1746. Praefatio. Lectori benevolo S. P. D. Matthias Belius. In: DOLESCHALIVS, P. – BELIVS, M.: *Grammatica Slavico-Bohemica: in qua, Praeter Alia, Ratio Accvratae Scriptionis & Flexionis, quae in hac Lingua magnis difficultatibus laborat, ex genuinis fundamentis, demonstratur vt et discrimen inter dialectvm Bohemorvm & Cvltiorum Slavorvm in Hvngaria insinuatur; cum appendice, Quae, tum...* Ponium: Typis Royerianis.
- BONFINIUS, Antonius, 1771. *Rervm Hvngaricarvm Decades Libris XLV. Comprehensae ab origine Gentis ad annum MCCCCXCV [1495]*. Editio Septima. Lipsiae: Svmtv Ioannis Pavlii Kravs.
- BOTTO, Július, 1886. Starí a terajší husiti gemersko-malohontský. *Slovenské pohľady*, roč. 6, č. 4, s. 85–89.
- BOTTO, Július, 1914. *Krátka historia Slovákov*. Turčiansky Sv. Martin: Kníhtlačiarisky účastinársky spolok.
- BUJNÁK, Pavol, 1923. *Stručné dejiny literatúry československej po Štúra*. Banská Štiavnica: Tlačou a nákladom vdovy a syna Aug. Joergesa.
- CSOMA, József, 1897. *Abauj-Torna egyesült vármegyék monographiája. Abauj-Torna vármegyé nemes családjai*. I. kötet. Kassa: Forster, Weselényi és Társai könyvnyomdája.
- ČAPLOVIČ, Ján, 1975. *O Slovensku a Slovákoch*. Bratislava: Tatran.
- HODŽA, Michal Miloslav, 1970. *Dobruo slovo Slovákom súcim na slovo*. Bratislava: Tatran.
- HURBAN, Jozef Miloslav, 1846. Slovensko a jeho život literárni. *Slovenskje pohľadi na vedi, umeňja a literaturu*. Djel I., svazok I. V Skalici: V Tlačjarni Fraňa Xaviera Škarnicla a sinou, s. 14–36.
- HURBAN, Jozef Miloslav, 1983a. *Dielo I*. Bratislava: Tatran.
- HURBAN, Jozef Miloslav, 1983b. *Dielo II*. Bratislava: Tatran.

- 392 JÓNA, Eugen, 1935. O povahe velár v strednej slovenčine. In *Zborník Matice slovenskej*, roč. 13, s. 34-38.
- JÓNA, Eugen, 1936. Príspevok k otázke bohemizmov v nárečí Novohradu a Gemera. In *Zborník Matice slovenskej*, roč. 14, s. 131-136.
- KLEIN-TESNOSKALSKÝ, Belo, 1933. *Obrazy z dejín prešovských evanjelikov*. Liptovský Sv. Mikuláš: Tranoscius.
- KRATOCHVÍL, Emilian, 1912. *Protestantismus a architektura*. Praha: Šolc.
- KRIŽKO, Pavol, 1897. Stredoveké národnostné pomery na Slovensku. In *Zborník Muzeálnej slovenskej spoločnosti II/2*. Turčiansky Sv. Martin: Muzeálna slovenská spoločnosť, s. 153-178.
- KOLLÁR, Jan, 1832. *Slávy dcera: lyricko-epická báseň v päti zpevjch*. Úpelné vydánj. V Pešti: Tistem Trattnera a Károliho.
- KOLLÁR, Jan, 1834. *Národné zpievanky čili písně světské Slováků w Uhrách, gak pospolitého lidu tak i vyšších stavů sebrané od mnohých, v pořádek uwedené, vysvětlenjmi opatřené a vydané od Jana Kollára. Djl perwýj*. W Budjine: W Král. universické tiskárne.
- KOLLÁR, Jan, 1845. *Dila básnická Jana Kollára we dwau djlch*. W Budině: wytištěna literami Gyuriána a Bagó.
- KOLLÁR, Ján, 1953. *Národné spievanky. I. diel*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.
- KOLLÁR, Ján, 2001. *Dielo I*. Bratislava: Slovenský Tatran.
- MEDVECKÝ, Karol Anton, 1920a. *Cirkevné pomery katolíckych Slovákov v niekdajšom Uhorsku*. Ružomberok: Kníhtlačiareň Jána Páričku.
- MEDVECKÝ, Karol, 1920b. *Krátke dejiny katolíctva na Slovensku*. Ružomberok: vlastným nákladom.
- MÍŠIK, Mikuláš, 1928. *Husiti na Slovensku*. Banská Bystrica: Ondrej Žabka.
- MOCSÁRY, Antal, 1826. *Nemes Nógrád vármegyének historiai, geographiai és statistikai esmeretése*. III. Pest: Petrózai Trattner Mátyás betűjvel.
- MODRÁNYI, Karol Alexander, 1981. Žilina. In *Púť po otčine*. Bratislava: Tatran, s. 57-58.
- NOSÁK-NEZABUDOV, Bohuš [B. N.], 1847. Zpomjenky Pořisskje. (V listach k J. Kadavjemu). *Orol tatránsky*. Utorok, dňa 9. brezna, roč. 2, č. 57. s. [449]-452.
- NOSÁK-NEZABUDOV, Bohuš, 1984. *Spevy tatranské*. Bratislava: Tatran.
- [OKOLITSANYI, Paulus], 1710: *Historia Diplomatica de Statu Religionis Evangelicae in Hungaria in tres periodos distincta...* [sine loco]: [sine nomine], s. 1.
- PALACKÝ, František, 1857. *Dějiny národu českého. Díl IV, částka I*. Praha: Bedřich Tempský.
- PASTRNEK, František, 1888. *Beiträge zur lautlehre der slovakischen Sprache in Ungarn*. Wien: In commission bei Carl Gerold's Sohn.
- PAULINY, Ladislav, 1891. *Dejepis superintendencie nitranskej dľa starých i novších prameňov*. Senica: J. Bežo a spol.
- ŠAFÁRIK, Pavol Jozef [SCHAFFARIK, Paul Joseph], 1826. *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*. Ofen: Mit könung. Universitäts Schriften.
- ŠAFÁRIK, Pavol Jozef, 1963. *Dejiny slovenského jazyka a literatúry všetkých nárečí*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- ŠKULTÉTY, Jozef [Š. J.], 1915. Literatúra a umenie. Myjava. Zostavil Július Bodnár. *Slovenské pohľady*, roč. 35, č. 4-5, s. 291-304.
- ŠTÚR, Ludovít, 1931. *Das Slawenthum und die Welt der Zukunft. Slovanstvo a svět budoucnosti*. Prameny učené společnosti Šafaříkovy v Bratislave. Svazek 2. Na základě nemeckého rukopisu vydal v původním znění, s kritickými poznámkami a úvodem Dr. Josef Jirásek. Bratislava: Učená společnost Šafaříkova.
- ŠTÚR, Ludovít, 1956. *Slovania, bratia! Dielo v piatich zväzkoch. Zväzok II*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.
- ŠTÚR, Ludovít, 1993. *Slovanstvo a svet budúcnosti*. Preložil Adam Bžoch. Bratislava: Slovenský inštitút medzinárodných štúdií. ISBN 80-901173-2-5.
- TABLIC, Bohuslav, 1808. *Augšpurská konfesi, aneb vyznání víry nejjasnějšímu císaři Karlovi V-tému od knížat a měst Německé říše čistého evanjelického se přidržejících, na sněme auspurském léta páně 1530 podané*. Ve Vacově: u Antonína Gotliba.
- THUROCZ, Johannes de, 1985. *Chronica Hungarorum. 1. Textus [1488]*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- [TOMÁŠEK, Ján Pavel], 1829. Historia Jelšavy a Muráně. In *Paměti jelšavské a muránske*. V Pešti: v tiskárně p. Trattnera a Károliho, s. 31-117.
- TOMÁŠIK, Samo, 1921. *Pamätosti gemersko-malohontské [1872]*. Rimavská Sobota: Miestny odbor Matice slovenskej.
- TOMÁŠIK, Samo, 1971. *Ohne na Muráni*. Bratislava: Tatran.



- TOMÁŠIK, Samo, 1974. *Barón Trenck, vodca pandúrov*. Bratislava: Tatran.
- TÓTH SZABÓ, Pál, 1917. *A cseh-huszita mozgalmak és urolom története Magyarországon*. Budapest: Hornyánszky Viktor.
- VLČEK, Jaroslav, 1954. *Kapitoly zo slovenskej literatúry*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.

## Literatúra

- BAKKE, Elisabeth, 1999. *Doomed to Failure? The Czechoslovak Nation Project and the Slovak Autonomist Reaction, 1918-38*. Oslo: University of Oslo. ISBN 978-82-570-4471-8.
- BAKKE, Elisabeth, 2004. The Making of Czechoslovakism in the First Czechoslovak Republic. In *Loyalitäten in der Tschechoslowakischen Republik 1918-1938. Politische, nationale und kulturelle Zugehörigkeiten*. München: R. Oldenbourg Verlag, s. 23-44. ISBN 3-486-57587-2-7.
- BODNÁROVÁ, Miroslava, 2012. Tradícia husitov a bratříkov na Slovensku a jej odraz v slovenskej reformačnej literatúre. In *Kniha 2012. Zborník o problémoch a dejinách knižnej kultúry*. Martin: Slovenská národná knižnica, s. 38-46. ISBN 978-80-89301-96-6.
- BRAXATORIS, Martin, 2017. Téma husitsko-evanjelickej kontinuity na Gemeri, v Malohonte a Novohrade a otázka cyrilometodsko-husitskej kontinuity v historických prácach a traktátoch slovenských evanjelikov. *Vedecký časopis o kultúre regiónov na Slovensku*, roč. 1, č. 1, s. 13-45. ISSN 2585-8068.
- BURKERT, Walter, 1982. *Structure and history in Greek mythology and ritual*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press. ISBN 0-520-04770-2.
- CAMPBELL, Joseph, 2000. *Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků*. Z anglického originálu přeložila Hana Loupová. Praha: Portál. ISBN 80-7178-354-4.
- CASSIRER, Ernst, 1996. *Filosofie symbolických forem. 2. Mytické myšlení*. Z německého originálu přeložil Petr Horák. Praha: Oikouméné. ISBN 80-86005-11-9.
- ELIADE, Mircea, 2009. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Z francouzského originálu přeložila Eva Strebingerová. Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-80-7298-388-9.
- GENNEP, Arnold van, 2018. *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Přeložila Helena Beguinová. Praha: Portál. ISBN 978-80-262-1374-1.
- GIMADEJEV, Timur Vladimirovič, 2020. Predstavenije o «bratříkach» kak o predkach slovacchik luteran v istoričeskoj literature XVIII-XX vekov. In *Slavianskij sbornik*. Saratov: IC Nauka, vypusk 18, s. 72-80. ISSN 0207-2467.
- HUDEK, Adam, 2008. Československé mýty o Velké Morave a husitech z pohledu slovenskej historiografie. In *Česko-slovenská historická ročenka*, s. 41-52. ISSN 1214-8334; ISBN 978-80-87192-03-0.
- CHALOUPECKÝ, Václav, 1927. Zprávy. Prof. A. Petrov... *Český časopis historický*, roč. 33, s. 662-663.
- JUNG, Carl Gustav, 1997. *Archetypy a nevědomí. Výbor z díla II*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka. ISBN 80-85880-16-4.
- JUNG, Carl Gustav, 2009. *Hrdina a archetyp matky: (symboly a proměny II). Výbor z díla VIII*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka. ISBN 978-80-8717-110-3.
- JÓNA, Eugen, 1939. Ešte raz o tzv. bohémizmoch v nárečiach Novohradu a Gemera. In *Zborník Matice slovenskej*, časť 1. Jazykoveda, roč. 16-17, s. 151-153.
- JÓNA, Eugen, 2009. *Novohradské nárečia*. Bratislava: Veda. ISBN 978-80-224-1070-0.
- JUKL, Jakub, 2008. *Utravismus a pravoslavi*. Disertační práce. Universita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta.
- JUKL, Jakub Jiří, 2015. Hus v myšlení a tradici pravoslavné církve. *Studia theologica*, roč. 17, č. 4, s. 259-271. ISSN 1212-8570.
- KALINA, Nadežda Fiodorovna, 1997. Mif v sovremennom mire. In CAMPBELL, Joseph. *Tysiacelikij geroj*. Moskva: Refl - buk, Vakler, AST, s. 7-12. ISBN 5-87983-058-6.
- KOULA, Jan, 1901. Příspěvek k poznání „husitských“ kostelíků na Slovensku. In *Slovensko. Sborník statí věnovaných kraji a lidu slovenskému*. Praha: Umělecká Beseda, s. 132-144.
- KVAČALA, Ján, 1935. *Dejiny reformácie na Slovensku (1517 - 1711)*. Liptovský Sv. Mikuláš: Transcius.
- LYSÝ, Miroslav, 2016. *Husitská revolúcia a Uhorsko*. Bratislava: Právnická fakulta UK - Wolters Kluwer. ISBN 978-80-8168-503-3.
- MELETINSKIJ, Jelezar Mojsejevič, 1980. Vremia mifičeskoje. In *Mify narodov mira: Enciklopedija*. Gl. red. S. A. Tokarev. Moskva: Sovetskaja Enciklopedija, s. 208-209.
- MELETINSKIJ, Jelezar Mojsejevič, 1989. *Poetika mýtu*. Preložila Viera Šabíková. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda. ISBN 80-207-0804-9.

- 394 PETRÍK, Ján, 1948. *Chrámové agendy slovenskej evanj. a. v. cirkvi*. Liptovský sv. Mikuláš: Tranoscius.
- SMITH, William Robertson, 1927. *Lectures On The Religion Of The Semites The Fundamental Institutions*. London: The Macmillan Company.
- ŠPIRKO, Jozef, 1937. *Husiti, jiskrovci a bratrci v dejinách Spiša (1431 – 1462)*. Spišská Kapitula: Spišský dejepisný spolok v Levoči.
- TOPOROV, Vladimir Nikolajevič, 1988. O rituale. Vvedenje v problematiku. In *Archaičeskij ritual v folklornych i ranneliteraturnych pamiatnikach*. Moskva: Nauka. Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, s. 7-60. ISBN 5-02-016671-5.
- TRÁVNÍČEK, František, 1935. *Historická mluvnice československá*. Praha: Melantrich.
- TURNER, Victor, 2004. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press. ISBN 80-722-6900-3.
- VARSÍK, Branislav, 1932. Husiti a reformácia na Slovensku do Žilinskej synody. In *Sborník filoz. fakulty UK*, roč. 8, č. 62 (3). Bratislava: Universum.