



VELKÁ  
MORAVA

1150 let křesťanství ve střední Evropě

## VELKÁ MORAVA A POČÁTKY KŘESŤANSTVÍ

Pavel Kouřil (ed.)

Archeologický ústav Akademie věd ČR, Brno, v. v. i.

Brno 2014

# SLOVANSKÉ ARCHAICKÉ NÁBOŽENSTVÍ

Michal Téra

O podobě slovanského archaického náboženství toho nelze říci mnoho. Pro podrobný popis tohoto fenoménu chybí potřebné prameny – zejména ty písemné. Na rozdíl od řady jiných tradic nezanechalo slovanské pohanství vlastní texty, Slované přijímají písemnou kulturu ruku v ruce s křesťanstvím. Ani četnost dobových zpráv od sousedů Slovanů není dostačující – většina zpráv, které zanechali soudobí informátoři, má útržkovitou povahu a projevuje se v nich nejen pohrdání k „pohanské“ víře, ale i nepochopení a tudíž nepřesnost předávaných faktů. Nelze tedy uspokojivě rekonstruovat mytologický a rituální systém staré víry, její kosmogonii, právní a tabuizační předpisy. Přesto nám i chudé zprávy dovolují vyslovit některá konstatování, která jsou však výsledkem kombinace textové analýzy, etymologie, srovnávací religionistiky a rozboru archeologického materiálu, a proto si nenárokují definitivní platnost.

Náboženství starých Slovanů nepochybně vycházelo z archaické indoevropské kultury, a proto lze vysledovat řadu podobností, které spojují slovanské prostředí s jinými indoevropskými národy v jejich archaické fázi. Nejblíže měli Slované k Baltům, ale nalezneme analogie i s germánským, keltským nebo starořeckým prostředím. Specifický případ představuje iránský kulturně jazykový okruh, jehož stopy ve staroslovanské kultuře a jazyce nacházíme, a který měl po jistou dobu nepochybný vliv na slovanskou etnogenezi probíhající ve východní Evropě (Toporov 1989). Zároveň nelze vyloučit ani vliv ugrofinských kmenů a v pozdější fázi také turkotatarských národů, které se v raném středověku pohybovaly po východní a střední Evropě.

Pro období Velké Moravy nám chybí jakékoliv zdroje o pohanství moravských Slovanů – všechny dochované prameny k této problematice jsou mnohem mladšího data (obr. 1). Přesto lze předpokládat, že pohanský kult byl ve své podstatě konzervativní, a zprávy z 11. či 12. století odrážejí i mnohem starší realitu. Slovanské archaické náboženství nepochybně definovalo a vykládalo celý existující svět (*ves mir*), jeho vznik, strukturu a smysl – znalo tedy nepochybně kosmologii i kosmogonii. Vzhledem k uspořádanosti světa pohanství rovněž stanovovalo, jaké mají vládnout vzájemné vztahy v lidské komunitě (*mir*) – určovalo tedy i archaické právo (*pravda*), od soukromých záležitostí až po společenskou strukturu a její instituce. Tato archaická ideologie byla vykládána specifickými znalci a realizována ve společenském životě komunity souborem rituálů v nejširším spektru – od rodinné a soukromé magie až po celokmenové rituály.

Slovanské pohanství znalo svět lidí a svět bohů. O slovanském panteonu toho nevíme mnoho, dochovala se pouze řada jmen starých bohů z oblasti východních i západních Slovanů s mlhavou nebo žádnou charakteristikou. Přesto můžeme konsta-

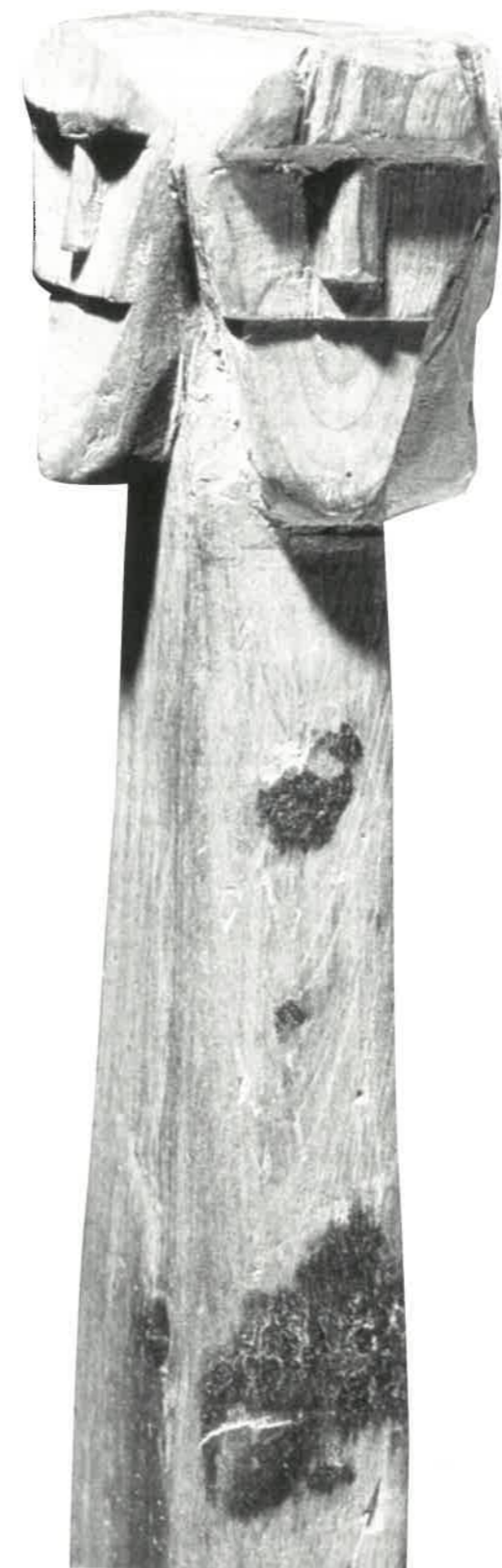
tovat několik zásadních bodů. 1) Jmen bohů je poměrně mnoho a není vyloučeno, že pod různými jmény se skrývá stejné božstvo. 2) Svět bohů byl strukturován, existovaly mezi nimi vztahy nadřazenosti a podřízenosti. 3) Slovanské pohanství znalo božstva nejrůznějších úrovní: uranická (nebeská), solární (sluneční), telurická (ve vztahu k zemi), chtonická (podsvětní). 4) Slovanské pohanství znalo božstva aktivní i pasivní. 5) Slované měli rozvinutou mytologii, která se stala základem pro rituály i pro pozdější žánry tzv. lidové kultury: dynastické legendy, pohádky, rituální písně atd.

Podle zpráv týkajících se severozápadních Slovanů znalo slovanské prostředí nejmočnější božstvo, které bylo nadřazeno ostatním bohům, bylo však pasivní vůči pozemskému dění.<sup>1</sup> Toto božstvo se objevuje v pozdějších vyprávěních ze slovanského okruhu o stvoření světa, kde se v prvním mocném bohu, který je dobrý a plný stvořitelství, díky níž tvoří svět i člověka. Má partnera, který sice není obdařen tvořivou silou, je však aktivní a akt tvorby často řídí a vede. V pozdějších dobách byl tento mýtus, rozšířený nejen ve slovanském prostředí, ale i po celé severní Eurasii a Dálném Východě, christianizován, a obě božstva vystřídali Bůh a ďábel. Podle této legendy byl na počátku dějin pouze kosmický oceán, na němž se obě božstva pohybovala v podobě vodních ptáků. Po vzniku tohoto světa se pak nejvyšší bůh a stvořitel uchyluje na nebesa a o pozemské záležitosti se stará jen minimálně (Eliade 1997, 72–112).

Aktivnější jsou bozi tzv. druhé generace, kteří jsou spojováni s nejrůznějšími přírodními jevy – sluncem, zemí, bouří, světem zvířat apod. Toto spojení však netvoří hlavní charakteristiku těchto božstev, spíše příznak, který se projevuje v kultu či mytologii. Tito bozi totiž plní hlavní „společenské“ funkce: garantují vždy některý z aspektů lidského života či společ-



▲ Obr. 1. Pohanská modla v Kyjevě. Podle představ ilustrátora Radziwillského letopisu, 15. století. Knihovna Akademie věd v Petrohradě.



nosti. Tito bozi jsou také hlavními předměty kultu, jim byla zasvěcována obětiště, sezónní svátky a přinášeny oběti. Lze také předpokládat, že v panteonu pohanských Slovanů se odrážela tzv. trojfunkční ideologie starých Indoevropanů, která dělila svět bohů a lidí na tři vrstvy – oblast práva, náboženství a magie, oblast válečnickou a oblast plodnosti a prosperity (Dumézil 2001).

Mezi nejčastěji zmiňovaná božstva patří bůh hromu, kterého známe pod jménem *Perun*. Patřil zřejmě mezi nejdůležitější slovanská božstva, je také v pramenech zmiňován nejčastěji a o jeho kultu informují prameny už v 6. století (Prokopios z Kaisarieie, překlad viz Beneš 1985). Jeho jméno se objevuje především ve východoslovanské oblasti, ale zřejmě ho pod tímto jménem znali i Slované západní a jižní, i když není vyloučeno, že pro něj byla používána i jiná jména (*Svarožic*, *Svantovit*, *Rugievit*). Jeho kult byl nepochybně oblíben v okruhu válečníků, a tedy i ve vládnoucí elitě slovanské společnosti (obr. 2). Význam však měl i pro masu zemědělců, a díky nim také přežila úcta k němu po christianizaci v rolnickém prostředí, pouze na sebe přijala křesťanský háv a staré božstvo získalo křesťanské jméno (např. archanděl Michael, prorok Eliáš atd.). Nepochybně silná úcta byla prokazována zemi, která ve slovanském (ale i obecně indoevropském) prostředí reprezentovala mateřský a ženský princip s jeho pozitivními i negativními konotacemi (Eliade 1998, 140–142). Se zemí byla spojována mocná ženská božstva, kterých ve slovanském prostředí (stejně jako u ostatních Indoevropanů) nebylo mnoho, byla však o to významnější. Z pramenů víme pouze o dvou jménech ženských bohů – u východních Slovanů to byla *Mokoš* (toto jméno se však objevuje po celém slovanském areálu) a v prostředí severozápadních Slovanů je pak dochováno teonymum *Siva* (snad Živa). O silné úctě k této bohyni však vypovídá nejlépe pozdější christianizovaná lidová kultura s nesmírně silným kultem Bohorodičky, který namísto křesťanských nesl ryze pohanské rysy (Ivanov – Toporov 1984, 175–197).

Významnou roli hrála nepochybně božstva chtonická – tedy podsvětní a magická. Chtonická oblast byla často spojena s řadou symbolů – s černou barvou, světem za mořem či podzemím, se světem zvířat a lesem, jako prostorem, kde se setkává svět živých a svět mrtvých, a kde místo uspořádané lidské společnosti vládne přírodní divokost a chaos. V pramenech se dochovalo několik teonym, která evokují právě tento mýtický prostor – *Černoboh*, *Tiamoglofi* (Černošlav), *Triglav* nebo nejnámější pojmenování *Veles* (ve východoslovanské variantě *Volos*). Není pochopitelně vyloučeno, že pod těmito jmény se skrývá jediné božstvo, které je pánem podsvětí a magie. V poz-

◀ Obr. 2. Tzv. Svantovit nalezený na ostrově Wolin. Dnešní severozápadní Polsko, 9. století. Regionální muzeum ve Wolinu.



▲ Obr. 3. Tzv. Dvojčata.

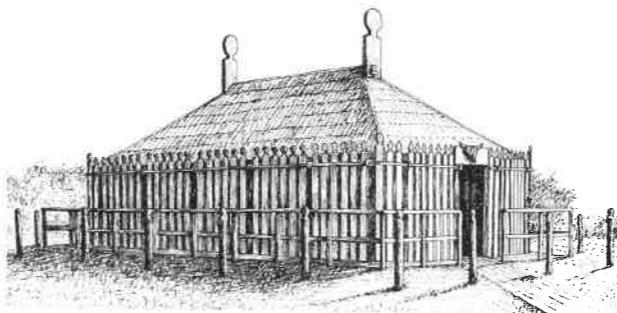
Dřevěný idol nalezený na bývalém slovanském hradišti na Rybářském ostrově (Fischerinsel) v Dolanském jezeře (Tollensee) v Mecklenbursku, 11./12. století. Regionální muzeum v Neu-Brandenburgu.

dější lidové kultuře slovanských národů vystupuje několik postav s výraznými rysy magie a podsvětí – vlčí pastýř, svatý Jiří, svatý Mikuláš a řada dalších (Mencej 2001), které v sobě nesou pozitivní i negativní rysy. Nejtypičtějším dědicem tohoto podsvětího božstva je však slovanský čert – podsvětí bytost se zvířecími rysy, která vládne magií, komunikuje s lidmi a může škodit i prospívat. Chthonický prostor byl však také magickou krajinou, do níž putovali slovanští extatici – kouzelníci, čarodějové a různé typy slovanských šamanů, o jejichž působení vypovídá lidová kultura buď prostřednictvím pohádkových vyprávění nebo etnografických zápisů. Ojediněle se o šamanských technikách dozvídáme i z raně středověkých pramenů.

Božské postavy se vztahovaly nepochybně i k sféře plodnosti. Ve slovanských rituálech se objevuje božská postava, která je

pohřbívána a posléze kříšena a která je spojována s plodností lidí a zvířat a s úrodností polí, např. východoslovanský *Jarilo* (Ivanov – Toporov 1974, 181). Z raně středověkých pramenů víme o božstvu *Jarovit*, které bylo velmi podobným způsobem identifikováno s plodivou a životodárnou silou,<sup>2</sup> jak vyplývá z kořene jeho jména: *jar-*, t.j. „plný mužské (plodivé) síly“. S plodností byli v západoslovanském okruhu identifikováni mýtičtí zakladatelé dynastií (oráči Přemysli a Piast, rolnický kníže slovanských Korutanců) a ve východoslovanském prostředí jeden ze „starých“ hrdinů staroruských *bylin* – Mikula Seljanin. Není vyloučeno, že všechny tyto postavy – božstva i hrdinové – měly ve slovanské archaické kultuře jeden pravzor.

Podobně jako svět bohů byl organizován i svět lidí. I zde se zřejmě do jisté míry projevovала stará indoevropská trojfunkční ideologie – rozdělení společnosti na sféry magie a práva, válečnictví a plodnosti a prosperity. Náznaky tohoto dělení ve slovanské společnosti odrážejí jednak literární texty vztahující se k ranému středověku (dynastické legendy v polském a českém prostředí, nastolovací rituál korutanských vévodů), jednak přímé odkazy v pramenech z 11. a 12. století, které náznakově dělí společnost na válečníky (družiníky, jezdce, vítěze), rolníky (*smardi*, *smardi*, *smurdi*) a reprezentanty duchovní či právní sféry (např. *župani*; Brankač 1964). Celou společnost zaštiťoval její reprezentant – kníže. Jedná se o původně sakrální instituci (podobně jako latinský *rex*, indický *radža*, nebo skandinávský *konungr*), která měla garantovat prosperitu, bezpečí a spravedlnost pro celou komunitu a byla za ně odpovědná především před tvářmi bohů. V raném středověku se však už jednalo o funkci mocenskou, úzce propojenou s válečnickou vrstvou, která si však stále podržela i řadu sakrálních rysů. Jednalo se především o způsob uvedení knížete do úřadu – nastolení. To probíhalo jako specifický rituál, kdy kníže byl posazen na kamenný stolec, a tím byl sakrálně spojen s božskou sférou. O takovém rituálu víme z korutanského a českého prostředí (Grafenauer 1952), lze ho však předpokládat i z jiných slovanských oblastí, neboť jej naznačuje název pro sídelní město knížete ve slovanských jazycích – *stolica*.



▲ Obr. 4. Rekonstrukce slovanského chrámu Gross Raden. Mecklenbursko; podle vykopávek Ewalda Schulda, 9./10. stol.

Kult v předkřesťanské době byl organizovaný na všech úrovních společnosti. Rodící se slovanské státy přebíraly kultury, které probíhaly na úrovni tehdejších politicko-kulturních jednotek – kmenů (*gentes*) – do té doby, než začaly přijímat křesťanství. Ve slovanském areálu vznikala střediska kultury většinou na oblastní, kmenové, ale později i nadkmenové úrovni (obr. 4). Specifickým rysem slovanského okruhu byl vznik zvláštních sakrálních hradišť, která sloužila jako náboženská a rovněž společenská centra oblasti či kmene (*Rusanova* 1997, 47–62). Tak např. kulturním centrem českého kmene se stal areál dnešního Pražského hradu, pro kmen Polanů to byla Lechova hora v dnešním Hnězdně (*Kurnatowska* 2002, 60–70), pro veletský kmenový svaz to byla Retra, pro rujaňské Rány pak Arkona nebo Korenica. Řada těchto sakrálních obětíšť a hradišť je archeologicky doložena ve východní Evropě. Posvátné areály sloužily nejen jako místa obětí, ale rovněž jako sněmoviště, místa pro nastolení knížete, pohřbívání nebo obětní hostiny. Kromě oblasti severozápadních Slovanů nemáme doklady o chrámech, většina rituálů se konala pod širým nebem.

Centrem obětíšť bývala místa s modlami pohanských bohů. Na obětíšti mohla být pouze jedna modla, mohlo jich zde však být více, jedna však byla vždy ústřední. Slovanské modly byly zpravidla dřevěné, velice umně zhotovené (o realistickém zpodobení vypovídají dobové prameny) a často zdobené drahými kovy (*Šlupeckí* 1993, 33–69). Kontakt s nimi byl zřejmě regulován tabuizačními předpisy a náležely jim i další atributy (obr. 2–3, 5). Odevzdávala se jim kořist z boje, zbraně, měly k dispozici zvláštní služebníky. V prostředí severozápadních Slovanů patřili ke svatyním i božští (věštečtí) koně, na Rujáně mělo božstvo Svantovit z arkonské svatyně k dispozici vlastní družinu. Před modlami a na obětíštích docházelo k častým obětem. Z archeologických nálezů víme, že hlavní obětí, která byla konzumována na obětních hostinách, bylo domácí zvířectvo. Častou obětí byl i kůň. Slované však až do konce raného středověku praktikovali lidské oběti, což dosvědčují jak prameny písemné, tak archeologické nálezy.<sup>3</sup> Mezi obětmi nechyběly ani malé děti. Byla to také obětíšť a především modly, které byly jako první likvidovány při přijetí křesťanství (*Timošček* 1989, 74–83).

Pro organizovaný kult předpokládáme organizovanou vrstvu kněží, o níž máme písemné doklady opět pouze z prostředí severozápadních Slovanů. Specialisté na sakrální sféru však pravděpodobně existovali po celém slovanském areálu a zřejmě se dělili na více skupin. Byli pravděpodobně specialisté na oběti a rituály, ale také specialisté na věštby a magické praktiky. Znalci věštebných a extatických postupů také dlouhodobě přežili christianizaci a stali se pevnou součástí slovanské lidové kultury. Do této skupiny patřili i znalci textů,



▲ Obr. 5. Dřevěná hlava božstva nalezená v Jankowě.

Asi 12. století. Archeologické muzeum v Poznani – originál zcizen německými vojáky za 2. světové války.

jejichž soubor byl zřejmě značně obsáhlý a sahá od rituálních zpěvů, zařikávání a modliteb až po rozsáhlé epické a mytologické texty. Část z tohoto dědictví se dochovala ve folklóru a v cyklech jihoslovanských a východoslovanských epických skladeb (obr. 6). Mytologické a epické náměty si také našly cestu do raně středověkých textů ve slovanském prostředí, a staly se základem dynastických a etnogenetických legend, které obsahují nejstarší historické texty ze slovanského areálu (např. přemyslovská legenda). O nositelích archaické tradice se zmiňují již raně středověké texty. Ze staroruského prostředí víme o mázích a šamanech, tzv. *volchvech*, kteří si udržovali silný vliv ve slabě christianizovaném prostředí a uplatňovali své zvyklosti ještě dlouho po oficiálním přijetí křtu (*Szymański* 1977, 567–568).

Slovanské náboženství rovněž určovalo roční cyklus, který byl vymežován svátkami a slavnostmi. V prostředí slovanského etnika se uplatnil především archaický rolnický kalendář, který dělil rok na dvě hlavní období – zimu a léto – a podle toho byly určeny i hlavní pohanské svátky, které se řídily podle slunečního cyklu (Tolstoj 2003, 27–36). Vrcholem archaického roku byl letní slunovrat, který byl slaven v očekávání největší aktivity plodivých sil v přírodě. Slavnost, která se k němu vztahovala, se obracela k plodivým božstvům spojeným se

symbolikou smrti a znovuzrození. Během těchto slavností tak byla často pohřbívána, spalována nebo topena rituální postava, byla simulována její smrt a znovuzrození, a celá komunita procházela očistou ohněm a vodou. Byly rovněž probouzeny plodivé síly země a svět byl „omlazován“ díky znovuzrození z chaosu. Tento chaos byl symbolizován rozpadem všech dosavadních pravidel, takže tyto celonoční slavnosti byly doprovázeny orgiastickými praktikami a rozsáhlou sexuální volností. Po christianizaci se tyto slavnosti spojily



▲ Obr. 6. Bulharské rituální masky, tzv. derviši. Paradžiško 1980. Foto N. Kapčeva.

se svátkem Narození Jana Křtitele a měly ještě dlouho do novověku značně uvolněný charakter. Opozicí k letnímu byl zimní slunovrat, který byl naopak chápán jako nejtemnější a nejnebezpečnější část roku, kdy se svět lidí dostává do nejbližšího kontaktu se světem mrtvých. V této době byla neaktivnější tzv. nečistá síla, která se mohla projevat v podobě čarodějů, čarodějnic, běsů, vlkodlaků nebo upírů. Bylo rovněž možné komunikovat s mrtvými, kteří se vraceli na svět a které symbolizovali namaskovaní koledníci. Spojení s chtonickou sférou pak umožňovalo v této době věštit a uchylovat se k nejrůznějším typům magie. Po christianizaci se všechny tyto zvyklosti spojily s vánočními svátkami.

Podstatné pro náboženské vnímání času byly také rovnodennosti. Podzimní byla většinou spojena s oslavou sklizené úrody. Ze západoslovanského prostředí máme doklady o probíhající slavnosti na Rujáně v arkonské svatyni boha Svantovita, spojené s věštěním úrody na následující rok a značným alkoholickým veselím. O podobných dožínkových slavnostech víme z celého slovanského areálu, v Čechách po christianizaci byly spojovány se svátkem svatého Václava. Jarní rovnodennost byla oslavována jako příchod plodivých sil a odchod zimy. Byla likvidována rituální postava, která zřejmě symbolizovala původní lidskou oběť přinášenou pro štěstí v následujícím vegetačním období. Těmito obětmi bývaly pravděpodobně mladé ženy, které se v následujících jarních měsících mohly vracet na zem v podobě víl a rusalek (Vinogradova 2000). V jarním období bylo rovněž možné komunikovat s mrtvými, kteří se zjevovali a přicházeli k lidem – symbolizovaly je později průvodce masek. Především se však rituálně probouzely plodivé síly půdy, stromů, ale i lidí (odtud zvyk české pomlázky). Slavnosti jarní rovnodennosti byly po přijetí křesťanství narušeny dlouhým postním obdobím, a proto se s jejich relikty setkáváme jak na začátku postu (např. masopustní zvyky), tak na jeho konci v rámci velikonočních obyčejů (Klejn 2004).

Sakrální sféra zasahovala nejen do ročního, ale také do životního cyklu. Regulovány byly základní životní okamžiky – narození, svatba, smrt, případně i vstup do dospělosti. Relikty starých obřadů přežily o mnoho set let christianizací. Nejvýrazněji se archaické náboženství projevovalo v pohřebních ritech, které jsou rovněž nejlépe doložitelné. Slované původně své mrtvé spalovali a jejich popel ukládali buď na popelnicová pohřebiště nebo do mohyl. Mrtvý byl spalován se svým majetkem (nebo alespoň s částí), se zbytky pohřební hostiny, a podle řady pramenů i se svou ženou, případně služebnicí. Nad jeho mohylou se pak hrály rituální hry (tryzna), které nebyly prosty orgiastických prvků. Mrtvý byl rovněž vyprovázen tak, aby se již nemohl vrátit ke svým blízkým – víra v upíry a jiné navrátilce byla ve slovanském prostředí velmi silná, a každý kdo neprošel řádným pohřebním obřadem (tj. spálením) se jím

mohl stát. Otázka posmrtného života nebyla ve slovanském prostředí asi zcela jasně definovaná. Nepochybně existovala víra v převtělování duší (Veleckaja 2003, 12–18), zároveň se předpokládala existence podsvětí, v němž se mrtví připojuje ke svým předkům, případně výstupu na nebesa v dýmu pohřební hranice (Lutovský 1996a, 21–22). Konkrétnější představy však zcela překrylo křesťanství se svojí propracovanou naukou o posmrtném životě a eschatologii. Nicméně Slované předpokládali možnost, že celý život, jeho náplň i délka mohou být určeny sakrální sférou – dokládá to všeobecně rozšířená víra v duchy osudu (sudičky, rojenice, sudenice), která je vlastní i dalším indoevropským národům.

Pokud bychom si tedy chtěli představit moravskou společnost v době christianizace, pak by se jednalo o komunitu, která dosud žije a praktikuje archaické náboženství. Na Moravě tak nepochybně existovala sakrální centra, kde byly přinášeny oběti včetně lidských, byly pronášeny věštby týkající se privátních i veřejných záležitostí a celá společnost byla svázána archaickým zvykovým právem. V čele společnosti stál kníže především jako sakrální postava garantující plodnost, prosperitu, bezpečí a právo v celé společnosti. Většina mrtvých byla ještě spalována, i když už v předkřesťanské době se mezi středoevropskými Slovy rozšířil kostrový pohřeb. Centrem kultu byl polyteistický panteon, v jehož čele stálo několik bohů reprezentujících hlavní složky společnosti – mágy, bojovníky a rolníky. Vedle panující bojovnícké vrstvy a zemědělců fungovala také vrstva specialistů na archaický kult, která byla zároveň znalkyní magie a mytologických a rituálních textů. Významné události – narození, smrt, svatba, iniciace dospělosti, válečné tažení, nastolení knížete, odvrácení pohromy – byly doprovázeny archaickými rituály. V rámci archaické kultury bylo možné přinášet lidské i zvířecí oběti, praktikovat mnohoženství a ordály, uplatňovat krevní mstu nebo likvidovat ty, o nichž se okolí domnívalo, že svojí magií škodí. Celý rok byl rozdělen podle pravidelných slavností, jejichž hlavním smyslem bylo zajistit bezpečí a prosperitu celé společnosti.

Přijetí křesťanství tak znamenalo velký kulturní šok. Společnost byla vytržena ze svých prastarých zvyklostí, zcela byl změněn její pohled na původ, smysl a fungování světa. Změna víry nepochybně vyvolala u části společnosti odpor a strach, že se bozi pomstí za urážku, a že se svět bez starých rituálů zhroutí. Není tedy divu, že archaické náboženství ještě dlouho přežívalo, že se jeho prvky dostaly i do christianizované společnosti a přežily až do moderní doby. Archaická jednota každodenního života a sakrální sféry také vedla k tomu, že nově nastupující církev musela vytvořit právní předpisy pro fungování společnosti a nahradit sakralitu tam, kde ji původně zajišťovalo pohanství. Spojení mezi církví a světskou mocí tak bylo dáno v samém zárodku christianizace.

Marian REBKOWSKI, *Die Christianisierung Pommerns: eine archäologische Studie*, Bonn 2011; Jerzy GASSOWSKI (ed.), *Christianization of the Baltic Region*, Pultusk 2004; Alan V. MURRAY *The North-Eastern frontiers of medieval Europe: the expansion of Latin christendom in the Baltic lands*, Farnham 2014 (dale viz také pozn. 2).

- 22 Paulius RABIKAIUSKAS (ed.), *La Cristianizzazione della Lituania: atti del Colloquio Internazionale di Storia Ecclesiastica, in occasione del VI Centenario della Lituania cristiana, 1387–1987*, Roma, 24–26 Giugno 1987, Vatican 1989; S. C. ROWEL, *Lithuania Ascending. A Pagan Empire within East-Central Europe, 1295–1345*, Cambridge 1994; Darius BARONAS – S. C. ROWEL, *The Conversion of Lithuania. From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians*, Vilnius 2015.
- 23 Nora BEREND, *At the Gate of Christendom: Jews, Muslims and 'pagans' in medieval Hungary (c.1000–c. 1300)*, Cambridge 2001.

## České a moravské pohanství<sup>1</sup>

JIŘÍ DYNDÁ

Nebudeme-li počítat smělý pokus výpravy 14 českých knížat do Řezna v lednu 845 a uvažovat o jeho možných následcích,<sup>2</sup> k přijetí křesťanství v Čechách došlo někdy před rokem 885 tím, že přijal křest kníže Bořivoj; na Moravě tomu tak bylo dokonce o celých 50 let dříve, tedy nejspíše již v roce 831.<sup>3</sup> O tom, jak ale vypadalo náboženství, které se vyskytovalo v Čechách a na Moravě před následným překrytím křesťanstvím, máme jen málo informací – což je bohužel výrok, jež je v současných textech o slovanském pohanství velmi často opakován.<sup>4</sup> V případě pohanství na českém a moravském území je však jeho platnost ještě zjevnější než kupříkladu u poznatků o pohanství staré Rusi, oficiálně pokřtěné roku 988, či o pohanství severozápadních Polabských Slovanů, jejichž poslední svatyně padla teprve roku 1168. Snad jen oblast Slovanů jižních může sdílet s Čechy, Moravany či Poláky stejně řídkou a zároveň problematickou výpovědní hodnotu písemných i archeologických pramenů.

Středověcí autoři, kteří nás o pohanském náboženství informují, navíc bezvýhradně pohlížejí na tento jev jako na nepřátelský a nebezpečný soubor představ, který není v jejich očích ničím jiným než pokřivenou ďábelskou odchylkou od jediné pravé, křesťanské víry. Pokud je třeba tuto ohavnost popsat tak pouze za účelem jejího následného zničení,<sup>5</sup> popřípadě pak v situaci, kdy už zničena byla a toto vítězství je záhodno náležitě oslavit, nejlépe komponováním životopisu světce, jenž se o něj zasloužil. Tento výkladový rámec je dnes obvykle nazýván *interpretatio Christiana*, „křesťanský výklad“, a spočívá v důmyslných postupech

démonizace, historizace a ponížení všeho, co jeho autoři pokládali za pohanské. Naše bádání nad danými texty pak spočívá ve správném rozpoznání těchto literárních strategií a v jejich následném náležitém vyhodnocení.<sup>6</sup>

Celkem jednoznačně stanovisko k tomuto problému zaujala tzv. hyperkritická škola bádání na počátku 20. století. Tito badatelé, kupříkladu Aleksander Brückner, Erwin von Wienecke či Henryk Lowmiański,<sup>7</sup> podrobili dostupné písemné prameny důsledné filologické analýze a dospěli k závěru, že zhusta užitě citáty a parafráze Písma, církevních otců, usnesení pozdně antických církevních koncilů či dokonce citace jednotlivých autorů mezi sebou navzájem poukazují na skutečnost, že informace o pohanském náboženství jsou v těchto dílech pouhými literárními fabulacemi či sbírkou klišé. V důsledku toho pak pro ně bylo možné tvrdit kupříkladu, že primitivní Slované zcela postrádali svatyně, sochy božstev, ba i jakoukoliv představu o „vyspělejším“ pantheonu. Tento postoj, jakkoli neuměřený,<sup>8</sup> byl však jen přirozenou reakcí na nadšeně nekritický přístup badatelů romantického období 19. století, jako byli v Čechách například Václav Krolmus, Jan Kollár, Pavel Josef Šafařík, Ignác Jan Hanuš či Karel Jaromír Erben.<sup>9</sup> Ti obvykle za středověkými zmínkami o pohanství viděli nespravedlivě tupené „náboženství našich předků“ a snažili se tyto informace propojit s porůznu sesbíranými lidovými zvyklostmi z tehdejšího venkova.<sup>10</sup>

Nepřekvapivým řešením, s nímž přišlo bádání druhé poloviny 20. století, je střední cesta mezi dvěma zmíněnými extrémy.<sup>11</sup> Je třeba brát vážně metodologické námitky skeptiků, ale zároveň se jednak oprostít od jejich nacionalistického a christianocentrického diskurzu a jednak brát v potaz nová zjištění filologie,<sup>12</sup> ale i archeologie: například skeptická stanoviska o neexistenci svatyní a idolů u Polabských Slovanů byla v průběhu 20. století přesvědčivě vyvrácena archeologickými nálezy.<sup>13</sup> Na druhou stranu, také romantikům je mnohdy třeba přiznat řadu invenčních vhlédů do problematiky<sup>14</sup> či pozoruhodných objevů nových pramenů, a stejně tak je třeba kriticky posoudit možnou návaznost některých prvků pozdějšího folkloru na předpokládaný starší předkřesťanský substrát. To je téma, jímž se romantikové zabývali poněkud neuspokojivě přístupem, který stál na tehdejších neutěšeném

stavu teoretického rozvoje kulturní antropologie a etnografie, a téma, jehož se zde také dotkneme.

Pokusme se tedy v této stati zhodnotit dostupné prameny týkající se „slovanského pohanství“ na území Čech a Moravy od 9. století do 14. století, poučení jednak dvěma staletími diskusí pohanské slavistiky, ale rovněž poznatky současné religionistiky, medievistiky, slavistiky a kulturní antropologie. V závěru se o toto zhodnocení pokusíme rovněž v souvislosti s významem kostela Panny Marie na Pražském hradě a jeho možného vztahu k dramatické proměně, kterou si česká a moravská společnost prošla při změně symbolických a hodnotových systémů během postupné christianizace.

## Obrazy pohanství

Nejpodstatnější v celém pátrání po podobě slovanského pohanství v Čechách a na Moravě před christianizací, ale i po jeho případných přežitcích dávno po ní je však nejprve odpověď na otázku, co za „slovanské pohanství“, „slovanské archaické náboženství“ nebo „slovanský předkřesťanský systém“ vlastně považujeme. Jaký „náboženský systém“ se snažíme najít, zda je účelné jej takto postulovat, a jakou roli v tom všem hrají naše předpoklady, předsudky a konstrukty staršího bádání? I samotné „pohanství“ je pojmem relačním a zatíženým dlouhou diskusí.<sup>15</sup> V pozadí těchto otázek leží ale problém ještě větší: co vlastně v tomto kontextu myslíme samotným „náboženstvím“?

Když v roce 1931 vydával německý slavista a historik Karl Meyer svůj výbor latinských pramenů v ediční řadě *Fontes historiae religionum*, shrnul svá kritéria výběru pramenů tak, že publikoval pasáže, „u nichž se zdá, že se alespoň trochu dotýkají náboženství“ (*quae religionem levius tantum viderentur attingere*).<sup>16</sup> Je ovšem rozdíl v tom, co považoval za náboženství pozitivistický historik na počátku 20. století a jak náboženství pojímá religionistika dnes.

Pozitivisté (v nejlepší smyslu slova) jako právě Meyer či Lubor Niederle se snažili shrnout veškeré dostupné informace o slovan- ském archaickém náboženství do nějakého systematizovaného

a soudržného celku,<sup>17</sup> který by odpovídal tomu, jak si představovali ideální „náboženství“, tedy křesťanství. Obraz slovanského pohanství, jaký z takového procesu vytanul, vykresloval náboženství jednoduché, ba primitivní, s „nerozvinutou“ etikou či eschatologií, u něhož se navíc „vyspělejší“ polyteistický kult více božstev prý naplno rozvinul teprve pod tlakem křesťanství pouze na Rusi v rámci Vladimírovy krátkodobé pohanské reformy mezi lety 980–988,<sup>18</sup> anebo potom v západoslovanském Polabí a Pobaltí.<sup>19</sup> Jinak v něm bylo podle názoru těchto badatelů možné počítat jen s výskytem tzv. „nižší, lidové mytologie“ (*die niedere, volkstümliche Mythologie*),<sup>20</sup> mytologie spíše prosté a vesnické, popisované v intencích toho, jak tento pojem chápala a používala tehdejší naturmytologická a démonologická folkloristika německá.<sup>21</sup>

Některá tato předporozumění a předsudky se pak v hojně míře uplatnily a opakovaly i v badatelské produkci české provenience, která hovoří o pohanské situaci v Čechách a na Moravě. Tak celá řada autorů líčí české pohanství spíše jako náboženství primitivní a prosté, nepřilíš rozvinuté,<sup>22</sup> statické,<sup>23</sup> ba i jako „něco spíše jen úpadkového, venkovského, konzervativního, co má vpravdě již pověrečné rysy“ a co navíc není srovnatelné s „vyšším pojetím křesťanské víry“<sup>24</sup> a co tedy muselo být působením dějinné nutnosti tímto vyspělejší náboženstvím triumfálně nahrazeno.<sup>25</sup> Tato snaha ponížít předkřesťanské náboženství na plytké a v porovnání s univerzalistickým křesťanstvím evolučně nevyspělé formy náboženství ovšem nepěkně připomíná obecně pozorovatelná úsilí dominantních kulturních systémů o popírání kulturní identity utlačovaných menšin.<sup>26</sup> Analýza pramenů o christianizaci je tak postižena apriorně kladným hodnocením středověkých misijních aktivit a slepotou vůči řadě jejich problematických aspektů, například k niterně koloniálním stránkám křesťanství.<sup>27</sup>

U současných autorů takový přímočarý evoluční náhled již takto explicitně formulován nenalezneme; i toho pro-křesťanského ubývá. I tak ovšem názor o jisté úrovni nerozvinutosti předkřesťanského náboženství v Čechách, způsobené poměrně brzkou christianizací, kdy pohanství údajně nemělo čas se plně vyvinout do vyšších úrovní polyteismu, nadále přetrvává.<sup>28</sup> Je nasnadě, že jádro tohoto evolučního náhledu a zároveň většina umělých třech ploch spočívá v první řadě v nuceném přirovnávání takto

konstruovaného „náboženství starých Slovanů“ ke křesťanství – ať už středověkému, nebo novověkému. Tento evropocentrický a křesťanský diskurz nutně pokřivuje informace, které máme k dispozici, přebírá nezřídka dikci a ideologické zázemí středověkých pramenů a chová se ke zkoumaným fenoménům znovu koloniálně.<sup>29</sup>

Možná nejproblematictější místem tohoto pojetí, možná závažnějším než implicitní evolucionismus či kolonialismus, je však tendence k vydělování samotného „náboženství“ z ostatních sfér lidského života a kultury, jako jsou například způsoby odívání, stravování, stavitelství, ekonomika, politika apod. Ty – v tomto náhledu – ve sféře „náboženství“ nemají co dělat a jsou vyčleněny a zkoumány zvlášť jako něco sekulárního či profánního. Domnívám se nicméně, že přísně od sebe oddělovat údajné sféry „náboženství“ a „profánnosti“<sup>30</sup> je pro archaické, předkřesťanské kultury nevhodné a neúčinné.<sup>31</sup>

Velmi úzká vzájemná provázanost a obousměrná propustnost těchto dvou pomyslných sfér (v polské historiografii je zvykem nazývat je *sacrum* a *profanum*) je totiž v archaických náboženských systémech jevem natolik zásadním a vše prostupujícím, že zpochybňuje samu analytickou užitečnost vyčleňování těchto dvou kategorií.<sup>32</sup> Je zjevné, že to, co si věda zvykla vydělovat z kulturního kontinua jako samostatné „náboženství“, hraje v kulturách nezápadního a neabrahámovského typu velice komplexní úlohu v celku jejich systému klasifikace světa a je neoddělitelně vevázáno do rozmanitých domén, které běžně pojmáme jako nenáboženské a tudíž sekulární – například do politiky, ekonomiky, válečnictví, zemědělství, řemeslnictví, zákonodárství, poezie...

Nefunkčnost výše uvedeného pojetí náboženství jako vyčleněné sféry ovšem nemusí být důvodem k opuštění pojmu „náboženství“ jako takového.<sup>33</sup> Ukazuje se pouze čím dál více, že je vhodné znovu promýšlet starší definice náboženství a analytickou užitečnost této zastřešující kategorie<sup>34</sup> a teprve poté kritičtější prizmatem pohlížet právě na předkřesťanské symbolické soustavy staré Evropy, včetně kulturní soustavy starých Čechů a Moravanů. Současná religionistika se odůvodněně snaží oprostít od starších konceptualizací a pokouší se pojímat tyto jevy komplexněji. Inspirativní je v tomto ohledu zejména snaha

hovořit o náboženství jako o nedílné součásti širšího celku symbolické soustavy dané kultury a její kosmologie, kterou spatřujeme v dílech některých kulturních antropologů a v jejich případových drobnokresbách.<sup>35</sup> Takový pohled umožní vidět „náboženství“ jako fenomén zapojený nejen do oblastí „teologických“ či „etických“, které v pohanských systémech hledali a nenašli badatelé snažící se o jejich srovnání s křesťanstvím, ale zejména do sfér ekologických, ekonomických, sociálních, ortoprakticko-rituálních či politických.<sup>36</sup>

Slovanské pohanství – navíc s ohledem na to, že by bylo jistě vhodnější hovořit spíše o „slovanských pohanstvích“ v plurálu<sup>37</sup> – by tak bylo v každé své areálové variantě nahlíženo stále jako velmi složitý konglomerát ideologických představ o bozích, o duši, o fungování přírody či o řádu světa a jeho klasifikaci. Ale tyto „náboženské“ představy jsou obvykle neoddelitelně spojeny a usouvztažněny s natolik „světskými“ záležitostmi, jakými jsou například starost o dobytek, úrodu a zdar v životě, zjišťování budoucnosti, uspořádání společenských vztahů, kmenová politika, válečnictví či snaha o hromadění bohatství a politické moci ze strany tehdejších elit. Nelze je chápat odděleně.

### Porovnávání ideálních typů: křesťanství versus pohanství

Zejména zmíněný kmenový, komunitní, a v posledku proto i bytostně lokální aspekt a důraz na místní tradici a „zákony otců“ byl patrně jedním z hlavních vnitřních sebeurčujících charakteristik těchto systémů.<sup>38</sup> Byl ale zároveň i hlavním kamenem úrazu v okamžiku, kdy se kmenoví vládci pokoušeli o další upevnění své moci. Hierarchicky uspořádané pohanské panteony totiž zrcadlily společenskou a politickou hierarchii a roztržičnost, přičemž jejich proměnlivé kontury citlivě odpovídaly na nejrůznější geopolitické změny. Pěkně je to vidět například v oblasti Polabských Slovanů a tamního soupeření různých kmenových svazů a konfederací – hlavní božstvo vítězného kmene či kmenového svazu se stávalo i hlavním henoteistickým božstvem podmaněných kmenů (například Svarožicův kult v ratarské Retře-Riedegosti pod nadvládou

lutického kmenového svazu, či po rozpadu tohoto svazu Svantovitův kult v Arkoně pod nadvládou kmene Ránů).<sup>39</sup>

A právě proti tomuto křehkému mocenskému pluralismu, jak upozornil Przemysław Urbańczyk,<sup>40</sup> stavělo křesťanství svou dominanci na absolutní monopolizaci politické autority a jeho exkluzivistický monoteismus se skvěle doplňoval se zesilující centralizací politické moci. Není proto divu, že pro řadu vládců se v takových chvílích jako výhodnější jevílo přijetí univerzalistického a monoteistického křesťanství, které mnohem lépe zprostředkovávalo ideu přísné mocenské hierarchie.<sup>41</sup> A není také divu, že proti přijetí křesťanství místními vládci, kteří tím chtěli upevnit své postavení, se v řadě lokalit zvedla pozdější „pohanská“ revolta, vedená obvykle kmenovými předáky, politickými soupeři nového monarchy.<sup>42</sup> Podobné mocensko-náboženské motivy vidíme ostatně i v případě povstání Strojmirova, o němž hovoří *Kristiánova legenda*<sup>43</sup> a po jehož násilném potlačení došlo podle jejich informací k založení kostela Panny Marie.<sup>44</sup>

S výše zmíněným křesťanským monopolem na moc také souvisí i další rozdíl mezi ideálními typy pohanství a křesťanství:<sup>45</sup> odlišné pojetí svatých míst obou náboženství. Křesťanství regulovalo svou moc nad společností skrze stálá a neměnná centra autority v kostelích, ale pohanské systémy – byť se o centralizaci kultické i politické moci snažily právě výše zmíněné svatyně v Retře a v Arkoně – stavěly spíše na svatyních lokálního významu, u nichž se navíc předpokládá sezónní užívání (například Havelberg, Wolgast, Wolin, Štětín, Ralswiek).<sup>46</sup> Křesťanské kostely vedle toho byly často stavěny na místech bývalých pohanských svatyní, a cíleně tak přeznačovaly posvátnou topografii dané lokality. K tomuto problému se ještě vrátíme; i zde si vše můžeme opět vztáhnout k procesům a důvodům, které mohly stát za založením kostela Panny Marie na místě předpokládaného sněmovního pole kmene Čechů na ostrožně pozdějšího Pražského hradu.

Je ovšem nasnadě, že podobné dichotomie mezi dvěma systémy (partikularismus pohanství vs. univerzalizmus křesťanství; decentralizace vs. centralizace; hierarchická pluralita vs. monarchická totalita) je možné proti sobě stavět pouze při konstruování ideálních typů obou náboženství, tj. „pohanství“ a „křesťanství“. Takové ideální typy mohou vzniknout jako badatelské heuristické



konstrukty, když z různorodých zpráv pramenů abstrahujeme a zobecňujeme nesourodé jednotliviny na obecné zákonitosti, a utváříme tak představu o ideálně neměnných a jednodolných systémech.<sup>47</sup> Je nesporné, že i „slovanské pohanství“, zjevně tolik proměnlivé a fluidní nejen mezi jednotlivými slovanskými jazykovými skupinami, ale i v rámci jednoho areálu, například ve středověkém Polabí a Pobaltí, je také do velké míry naším heuristickým konstruktem, idealizací a zobecněním mnohosti historicky doložených jevů. To samé ovšem musí platit i pro naše konceptuální zacházení se středověkým „křesťanstvím“. Jak upozornili Pluskowski a Patricková,<sup>48</sup> i středověké křesťanství je třeba chápat jako bytostně pluralitní a variabilní fenomén, a pojímat tak „křesťanství“ také spíše jako plurál, jako spektrum místních křesťanstev, tj. variet a odstínů normativního a kanonického křesťanství, jehož ideální podobu nám sice vnucují prameny, ale její uskutečňování si není možné v prostředí středověké Evropy představit.

## „Pohanství“ v písemných pramenech

Všechna výše uvedená upozornění a kritické odstupy by však neměly být důvodem k badatelskému defétismu, co se týče možnosti našeho zkoumání písemných a archeologických dat o pohanství. Domnívám se, že právě otevřeně kritický (ale nikoliv skeptický) přístup současného bádání může zprostředkovat možnost hodnotného uchopení pramenů k českému pohanství. Předvést si to můžeme na několika drobnějších sondách do pramenného materiálu, které nám plně ukáží právě neoddelitelnou provázanost „náboženských“ jevů s praktickou stránkou lidské zkušenosti.

Stranou ponechme na tomto místě legendy o domácích světcích, i ty vyložené českého a moravského původu. Legendy jsou prameny zajímavé a jejich výpovědní hodnota pro poznání průběhu christianizace je významná, je ale obtížné ji přesně vyhodnotit.<sup>49</sup> Hagiografické spisy nás totiž většinou informují o přechodu ke křesťanství prostřednictvím sdílených *topoi* a zaužívaných klišovitých obrazů, jako je například líčení čerstvě pokřtěných obyvatel, kteří jsou „jen podle jména křesťané“, ale ve skutečnosti uctívají pohanské bůžky<sup>50</sup> a jsou „oddaní uctívání model“.<sup>51</sup>

Na to pak obvykle navazuje hrdinské „odvrhování ohavné modloslužby“<sup>52</sup> a „srovnávání pohanských svatyň se zemí“<sup>53</sup> prvními křesťanskými vládci a světci, v důsledku čehož se všichni pohané triumfálně „zřikají svých bludů“.<sup>54</sup>

Velmi pozoruhodnou skupinu pramenů pro poznání některých konkrétních každodenních praktik, které křesťanští autoři v křesťanské době těsně po pokřtění chápali jako pohanské a nedovolené, každopádně představuje tzv. normativní literatura vzniklá na území čerstvě christianizované Velké Moravy, anebo v přemyslovských Čechách v 11. století a později. Řadu v tomto směru zajímavých údajů poskytují zejména zákoníky či synodální statuta stanovující trestní sazbu za konkrétně vyjmenované zločiny, a pak penitenciály, používané jako zpovědní příručky pro kněží a určující jak velké pokání mají hříšníkům, kteří se ke jmenovaným přečinům přiznají, uložit.

Například staroslověnský penitenciál *Ustanovení svatých otců* (*Zapovědi svętychъ otcъ*), přeložený a upravený pro místní potřeby na Velké Moravě patrně arcibiskupem Metodějem z latinské předlohy textově blízké tzv. *Merseburskému penitenciálu*, stanovuje mj. tresty za chození na koledu 1. ledna, „jako dříve činivali pohané“ (*jakože prvveje poganii tvoręchu*; čl. 24), za konání zaklínání a modlení se k ďáblům (čl. 51), popřípadě za chození k čarodějům (čl. 53).<sup>55</sup> Podobně i jiný staroslověnský penitenciál, zvaný *Někotoraja zapověď* a vzniklý s největší pravděpodobností v 11. století v přemyslovských Čechách,<sup>56</sup> trestá očarovávání přátel (čl. 18) či obecně víru v čary (čl. 12), ale i genericky biblické sloužení a obětování modlám (čl. 13).<sup>57</sup> Velmi zajímavé, ale také obtížně interpretovatelné jsou v něm články trestající každého, kdo řekne „děšť jde“ (*dožďb ide<tv>*; čl. 30), což je dost možná drobný doklad imitativní lidové magie, anebo nepřiliš jasný čl. 32, který mni-chovi, jenž by svého bratra nazval „rohatče“ (*rogatče*; ‚ďáble‘, či ‚vole‘?) a nekál se ještě ten den, ukládá trest smrti (!).<sup>58</sup>

Povšechná generičnost uvedených nařízení proti obětování modlám či víře v magii a zároveň skutečnost, že tato nařízení byla někdy zčásti přejata a přeložena ze zahraničních předloh, by mohla svádět k domněnce, že tu nemáme co do činění se skutečnými pohanskými přežitky, nýbrž opět jen s literárními *topoi*. Právní a praktický charakter těchto textů však dovoluje

tvrdit opak: reálný výskyt uváděných praktik byl z normativního hlediska křesťanského kléru nežádoucí a muselo se proti němu zakročít. Vybírání náležitých článků ze starších a prověřených funkčních předloh pak nebylo ve středověkém chápání literárního autorství ničím ojedinělým.<sup>59</sup>

Praktickou potřebnost dokládá například i první článek v jiném textu: v nejstarší staroslověnské právní památce vůbec, v Metodějově *Soudním zákoníku pro lid* (*Законъ судныи людѣмъ*).<sup>60</sup> Ten je sice ve svém celku upraveným překladem řecké *Eklogy*, obsahuje však i pasáže, které tento zákoník nemá, popřípadě je výrazně upravuje.<sup>61</sup> Takto originálním výtvorem je hned článek 1, který nařizuje „každý statek, v němž se konají oběti nebo přísahy pohanské“ (*в немъ же требы бывають, или присягы поганьскы*), odevzdat kostelu se vším jměním a ty, kteří oběti a přísahy vykonávají, prodat do otroctví. Zde se Konstantin s Metodějem patrně inspirovali trestní sankcí z kodexu římského práva *Codex iuris civilis Romani* (1, I, tit. XI, 7–8), který také stanovuje konfiskaci majetku v případě prokázání pohanské praxe v daném statku či domě.<sup>62</sup> Nicméně potřeba začlenění podobné sankce hned na samotný počátek základního laického právního řádu Velké Moravy jasně ukazuje na nutnost praktického využívání takového nařízení.

Stejně zajímavý vztah mezi nepochybnou praktičností na jedné straně a přejímáním literárních vzorů na straně druhé vykazuje jedna z nejdůležitějších českých písemných památek pro toto téma, tzv. *Homiliář opatovický*.<sup>63</sup> O něm a o jeho vztahu k tehdejší lidové či neoficiální náboženské kultuře bylo napsáno mnoho,<sup>64</sup> shrňme zde tedy jen to nejpodstatnější. Kodex vznikl nejspíše v první polovině 12. století v prostředí pražského biskupství a v několika kázáních v této obsáhlé sbírce se autor dotýká nekřesťanských zvyků, které se mezi lidmi v té době podle něj udržovaly (o čemž hovoří kázání I/5).<sup>65</sup> Kromě toho, že kárá věřící za různé magické a věštbébné praktiky (I/30; I/31; I/52; I/79; I/104), za nevhodné chování (I/104; I/131), či za uctívání idolů (I/82; I/85) a stromů a studánek (I/85; I/131), tak zejména brojí proti důvěře v nejrůznější lidové specialisty, jež nazývá různými jmény: losníci (*sortileges*; I/104), čarodějové, věštcí a zaříkávači (*carios, divinos, precantatores*; I/122), zlí muži a ženy (*malos viros a feminas*), či věštkyně, čarodějky a zaříkávači (*auguratrices, maleficas a incantatores*; I/131). V kázání I, 122

(na f. 208v a 209r) se navíc při seznamech těchto jedinců nacházejí i zajímavé latinské glosy, dvakrát doplňující seznam o „bylinkáře a zaklínače“ (*herbarios vel imprecarios*). To je skutečnost, která v tomto kázání, jinak založeném z velké míry na kázání č. XIX od Caesaria z Arles ze 6. století,<sup>66</sup> znovu poukazuje na zmiňovanou praktičnost této literatury.<sup>67</sup>

Je pak důvodné se domnívat, že stejná praktická motivace stála za tím, když byla v pražské arcibiskupské kanceláři sepsována oficiální synodální statuta,<sup>68</sup> která také zakazují nejrůznější „zvrácené zvyky“ (*consuetudines pravae*) v místních farnostech. Tak například článek 6 z podzimu 1407 brojí vedle lichvářů (*usurarii*) také proti věštcům (*sortilegii*) a zaříkávačům (*incantatores*) a zakazuje využívat jejich služeb. Proti nevhodným praktikám při Svátku všech zemřelých, naznačujícím nějaké reliktury pohanských rituálů (stavění domácích oltářů a pálení svíček), horlí čl. 14 ze statut z roku 1387, a podobné nedovolené chování při zádušních mších zakazují například také statuta z roku 1384, čl. 12 a 18. Konečně pak pozoruhodný článek 7 ze statut z června 1384 nařizuje farářům upustit od bohoslužeb, pokud tamní lid stále vykonává lidový rituál, kdy „uprostřed Velkého půstu pronášejí figuríny v podobě smrti (*ymagines in figura mortis*) městem za doprovodu hudby a pověrečných her (*ludis superstitionis*) k řece, kde také ony figuríny prudce vhazují do vody a ve své nevědomosti prohlašují, že smrt jim již více nemůže uškodit, když byla z jejich území vymýcena a zcela vyhoštěna“.<sup>69</sup> V tomto případě se jedná o vůbec nejstarší písemný záznam později etnograficky hojně doloženého zvyku tzv. vynášení Smrti z vesnice.<sup>70</sup>

Je ale samozřejmě rozdíl, pokud nás normativní prameny zpravují o zákazech reliktů pohanských praktik na Velké Moravě v době její postupné christianizace v průběhu 9. století, anebo jestli pojednávají o tzv. „pohanských přežitcích ve středověké lidové kultuře“ v Čechách v mnohem pozdější době od 12. do 14. století. Tehdy již christianizace byla několik stovek let probíhajícím procesem a jediné možné vzdálené ozvuky předkřesťanské soustavy nalezneme buď v podobě takovýchto oficiálních nařízení proti lidovým rituálům, anebo ve formě Kosmových informací o tom, jak kníže Břetislav I. v tzv. hnězdenských statutech zakázal pohřbívání mimo hřbitovy,<sup>71</sup> či jak Břetislav II. vyhnal „čaroděje,

hadače a věštec“.<sup>72</sup> Pozoruhodné, byť pozdní, jsou také kuriózní údaje z první poloviny 14. století, například o revenantovi z Blova u Kadaně či o upírce z Levína u Úštěka v kronice Neplachově,<sup>73</sup> anebo unikátní podání ve zprávě vizitačního protokolu pražského arcijáhenství o tom, že krejčí v Kralovicích u Plas v roce 1382 vypověděl, že chová v domě domácího ducha (*se habere penatem in domo sua*), od něhož se dozvídá o krádežích a zločinech.<sup>74</sup>

Analogická data pro tyto pozdní jevy nám poskytují prameny z jinოსlovanských areálů, ať už jsou to latinsky psaná polská kázání či synodální výnosy,<sup>75</sup> anebo staroruská homiletická literatura.<sup>76</sup> Tyto prameny hovoří ve velice podobném stylu, jaký jsme viděli u pozdní literatury z prostředí českého. Nicméně jak tyto zprávy správně číst a vykládat je věc jiná. Badatelská debata o možných pohanských přežitcích v normativní literatuře je rozsáhlá,<sup>77</sup> stejně jako obecná antropologická diskuse o Tylorových kulturních přežitcích jako takových.<sup>78</sup> Již od dob romantických vědců se spekuluje o hypotetickém přežívání reziduí starého symbolického systému ve středověkém a novověkém folkloru. Tyto reliкty byly údajně pouze překryty a přemalovány křesťanstvím, ale jejich původní „pohanský“ charakter byl podle názoru některých badatelů v nejrůznějších zvycích, obyčejích a představách rozpoznán středověkými učenci, kazateli, biskupy, právníky či vizitačními úředníky a následně náležitě popisován, kárán a zakazován. Málokdo se ale pozastavil nad tím, jak takové přežívání pohanských praktik či kosmologických představ mohlo prakticky probíhat.

## Pohanství, synkretismus a „dvojvěří“

Ke všem výše uvedeným pramenům se totiž vztahuje celá řada otázek, které je při jejich čtení třeba zohlednit: předně je to problém pozdního vzniku, kdy autoři již nemohli „živé“ pohanské náboženství znát, pak též problém kulturního překladu a kulturního nepochopení, či problém ideologicky pokřiveného vykreslování lidových praktik.

Jeden z nejzásadnějších problémů ale paradoxně představuje i zažitý akademický diskurz, jímž je zvykem o této problematice hovořit. Obvykle se totiž toto téma uchopuje skrze pojem tzv.

„dvojvěří“. Za tímto moderním termínem, jak výborně ukázala Stella Rock, se však u každého z badatelů skrývá často výrazně odlišné pojetí toho, co vlastně znamená: zda chvilkové soužití dvou náboženských systémů pohanství a křesťanství vedle sebe, přežívání některých prvků pohanství v lidové kultuře křesťanství, vědomý pohanský „disent“ vedený potají přežívajícími rituálními specialisty starého náboženství pod rouškou lidových rituálů, či jiné.<sup>79</sup> Nejdůvěřivější badatelé hovoří většinou o vědomém přežívání starých věr a zvyklostí, jimiž se „lid“ bránil proti nové a shůry nařízené víře v dlouhotrvajícím „zápase“, uměřenější historici hovoří spíše o nevědomém přežívání starších kulturních prvků zcela v souladu se starou koncepcí Tylorových kulturních přežitků.<sup>80</sup>

Výše jsme zmínili několik ideálních vlastností pohanských symbolických soustav a jejich konstitutivních prvků. S ohledem na problematiku možného přežívání pohanství v pozdější středověké kultuře je třeba připomenout, že pohanská náboženství byla v době před christianizací patrně velmi eklektickými, nejednotnými a velice přizpůsobivými kulturními soustavami, které díky svému vnitřně rozmanitému a decentralizovanému charakteru byly zvyklé nevymezovat se exkluzivisticky vůči jiným systémům. Naopak byly schopné přijímat jejich prvky, začleňovat je tvůrčím způsobem do nitra své vlastní kosmologie a učinit je v jejím rámci fungujícími elementy sebe sama.

To byla patrně jedna z mnoha vlastností, které se ukázaly jako klíčové právě po přijetí křesťanství. To se sice jako velmi žárlivý kulturní adstrát snažilo o úplné vymazání a překrytí starších vrstev substrátové kultury – ta ale prokázala nečekanou houževnatost a přizpůsobivost. Nebyla to však vědomá touha po zachování „víry předků“, co některé tyto prvky zachovalo, nýbrž vědomé i nevědomé zachovávání praktických a z hlediska nositelů tradice užitečných návyků a kulturních praktik, na nichž neviděli nic nekřesťanského, protože se vázaly na ty „nejprofánnější“ aspekty života: zdraví, milostný život, starost o dobytek či ochranu domova.

Jedním z mnoha problémů konceptu „dvojvěří“ je tak i samotný slovní komponent „-věří“ v něm obsažený. Jestli lidové a neoficiální náboženství středověku na něčem stálo, rozhodně to

nebyla „víra“ pojímaná podle christianocentrického diskurzu jako vnitřní přesvědčení o existenci božstev či „pohanská filosofie“. To, co z chronologicky starších kulturních vrstev mohlo přežívat, musely být praktické zvyklosti úzce navázané na ekologické i společenské zájmy konkrétních lidí. Tj. zvyklosti, rituály, ústní slovesnost a jiné tradice, které se ústrojně a přirozeně mísily se symbolickým předivem systému, který byl oficiální a hlasitě to o sobě tvrdil. Z hlediska představitelů dominantního systému byly však podobné smíšené praktiky nečisté a nedovolené.<sup>81</sup>

Je pak ovšem otázkou, zda samotná prohlášení o pohanskosti těchto zvyklostí z pera křesťanských středověkých autorů – kteří navíc staví na dlouhé biblické a patristické textové tradici zavrňování pohanských a nedovolených zvyků – může samo o sobě být argumentem pro tvrzení, že v tomto případě před sebou skutečně máme reliktu slovanského pohanství, byť třeba nevědomé a ryze praktické. Někteří dnešní autoři<sup>82</sup> kupříkladu tvrdí, že nikoli: toto církevní horlení prý poukazuje pouze na skutečnost, že tyto praktiky byly neoficiální a zakázané, ale nic nám nedovoluje tvrdit, že byly „pohanské“ ve smyslu přímé historické návaznosti na starší kulturní soustavu pohanství – které podle těchto autorů navíc jako „systém“ ani neexistovalo, zcela v souladu s jeho proklamovaným primitivismem.

A skutečně, ač malou část našich údajů o věštění, zaříkávání, amuletech, uctívání přírodních jevů, obětování, funerálních rituálech či o kalendářních slavnostech známých ze středověku i z pozdějšího folkloru můžeme s úspěchem srovnávat s prameny z doby před christianizací (s jistou dávkou skepse a s přihlédnutím k jejich vlastním filologickým problémům), přesto nelze s absolutní jistotou prokázat, že všechny tyto zvyklosti popisované pozdějšími církevními autory mají kulturní kontinuitu sahající až ke slovanské předkřesťanské symbolické soustavě, byť to můžeme považovat za důvodnou a logickou domněnku.

Jednou užitečnou metaforou jak na tyto jevy pohlížet poté, co je proveden důkladný kritický rozbor pramenů,<sup>83</sup> by ale mohlo být připomenutí jevu ze zcela jiné oblasti: jak dnes víme o existenci většiny nejstarších velkomoravských kostelů, které se do dnešní doby nedochovaly? Základy jejich staveb jsou archeologicky doložitelné pouze v podobě tzv. negativních otisků, kdy samotné

základové zdivo bylo zcela rozebráno v pozdějších dobách, avšak půdorys kostela zanechal v půdním profilu neklamný negativní otisk svého původního nositele. A stejně jako i přes rozebírací píli příčinlivých rukou pozdějších generací v Mikulčicích (a jinde) víme, kde nejstarší kamenné církevní stavby na Velké Moravě stály a jak zhruba vypadaly, tak i za ideologicky poznamenaným a literárně-topickým líčením lidových zvyklostí v přemyslovských Čechách, piastovském Polsku či Kyjevské Rusi z pera křesťanských autorů můžeme zahlédnout negativní otisk praktik, kterými tehdejší lidé skutečně žili a které podle našeho důvodného názoru mohou mít přímou návaznost na starší nábožensko-kulturní systém, ačkoliv ten byl v pozdější době „rozebrán“ inkoustem středověkých pisatelů. Jistě, je to otisk, který je stejně jako v případě kostelů plochý, hrubý a chybí mu některé velmi podstatné dimenze, ale je to jediný spolehlivý doklad, který o těchto jevech, které ve skutečnosti musely být mnohem barvitější a složitější (a prostorovější), máme.

### Namísto závěru: kontinuita mýtů a míst

Stejně jako v případě církevních údajů o tzv. pohanských přežitcích spatřujeme podle našeho přesvědčení negativní otisky kontinuity praktických zvyklostí s návazností na předkřesťanskou symbolickou soustavu slovanského pohanství, podobně chimérické otisky dávno zapomenutých, ale stále přežívajících původních významů nalezneme také v tom, jak pozdější literatura zacházela se starými příběhy, které ze symbolických horizontů starého systému nepochybně také nějakým způsobem vyrůstají. Vynořují se ale z hlubin dávné tradice ne úplně přímočaře a poněkud nesa-  
možřejmě.

Řeč je nyní o uvažované kontinuitě etnogenetických mýtů či dynastických pověstí v látkách pozdějších středověkých kronik. Nejslavnějším a také nejčastěji vykládaným příkladem takovoto transpozice mýtů do středověké literatury v českém prostředí je pochopitelně přemyslovská dynastická pověst, dochovaná rámcově v *Legendě Kristiánově* a posléze u Kosmy a Dalimila.<sup>84</sup> Zahrnuje v sobě celou sérii příběhů od etnogenetického mýtu o příchodu

praotce Čecha,<sup>85</sup> přemyslovský cyklus vedoucí od třech dcer knížete Kroka a svatbě jedné z nich s oráčem Přemyslem ze Stadic<sup>86</sup> přes vyprávění o založení Prahy až k tzv. dívčí<sup>87</sup> a lucké válce.<sup>88</sup> Pozoruhodným příkladem podobného jevu by mohl být i možný všeslovanský etnogenetický mýtus zachovaný u arabského zeměpisce al-Mas'údího<sup>89</sup> a vyložený takto Dušanem Třeštíkem – vyprávění o prvotním králi všech Slovanů jménem *Mádž.k/Mužik*.<sup>90</sup>

I tato návaznost již křesťansky rámovaných příběhů na možný předkřesťanský symbolický systém je přitom znovu příznačná svou praktickou a ideologickou využitelností konkrétních mýtických struktur a obrazů. Navzdory přesvědčení starších mytologů se totiž zdá, že zánik svého domovského symbolického systému přežívají zejména politicky a společensko-prakticky zabarvené mýty, které i ve změněném kulturním a náboženském prostředí neztrácejí svou fundamentální úlohu při ustanovování nedotknutelných počátků „tradice otců“.

Jiným druhem jakéhosi „negativního otisku“ českého a moravského pohanství, jímž se vlastně vrátíme k počátku této poněkud archeologizující metafory, pro nás může pak být místy zvláštní poloha některých raně středověkých kostelů, u nichž se předpokládá přímá topografická návaznost na nějaké pohanské kultovní místo. To je praxe, kterou máme textově doloženu i z jiných oblastí raně středověké Evropy, například, jak uvádí Beda Ctihodný, v listu papeže Řehoře I. canterburskému biskupu Augustinovi, kde je takový postup schvalován, aby se lid k uctívání „pravého Boha [...] shromažďoval s větší důvěrou na místech, na která si zvykl“. <sup>91</sup> Také v prostředí pomořanských Slovanů víme o jistých neúspěšných pokusech o křesťansko-pohanský duální synkretismus v církevních stavbách.<sup>92</sup>

O překrytí staršího posvátného místa křesťanským kostelem se v českomoravském kontextu uvažovalo zejména v případě mojmírovského kostela na Pohansku u Břeclavi, který podle Bořivoje Dostála stavebně překryl starší obdélníkovitou ohradu z 9. století, kterou považoval za kultovní objekt.<sup>93</sup> Nejasná je rovněž chronologická návaznost či snad přímo koexistence dalších předpokládaných kultovních objektů na Pohansku s tamním prvním kostelem – jde o Dostálem uvažované vztahy mezi kruhovými objekty č. 28 a 39 a kostelem a jejich souvislost s možným pohanským

povstáním v letech 906–907.<sup>94</sup> Také v Mikulčicích se o souběžnosti kostelů a „pohanského kultovního objektu“, nalezeného mezi tamním II. a VIII. kostelem, uvažovalo dříve,<sup>95</sup> dnes je ale tento názor odmítán s poukazem na celkově špatnou a tendenční interpretaci daného nálezu.<sup>96</sup> O překrytí kultovního místa datovaného do 8.–9. století kostelem sv. Jiří se nicméně stále uvažuje například na hradišti Hradsko u Mšena,<sup>97</sup> byť kamenný kostel zde byl vystavěn až ve 12. století. Stejná časová propast pak zeje mezi předpokládaným posvátným místem na hoře Říp a rotundou sv. Jiří, kterou lze v dochované podobě datovat do dvacátých let 12. století, kdy ji světil biskup Jindřich Zdík,<sup>98</sup> ač existují spekulace o jejím založení již v 10. století.<sup>99</sup> I přesto je v literatuře tvrzení o překrývání původního pohanského významu této hory takřka konsensuální, zejména díky úvahám Dušana Třeštíka.<sup>100</sup>

Za tvrzením, že rané kostely byly stavěny na místě původních pohanských svatyň či posvátných míst, stojí obvykle přesvědčení, že podobně jako některé původně pohanské zvyklosti byly pomocí kulturního přivlastnění proměněny ve zvyklosti nominálně křesťanské (například vajíčka jako funerální dary v křesťanských hrobech, kontaktní magie dotyku nožičky dítěte a oltáře při křtu apod.), kostely byly stavěny na místech významných pro původní pohanství proto, aby využily jejich strategické pozice v sakrální topografii stávajícího symbolického systému, aby si jejich význam přivlastnily.<sup>101</sup>

Stejná úvaha stála i za tím, když Ivan Borkovský uvažoval, zda excentrická poloha kostela Panny Marie v rámci Pražského hradu mimo nejstarší jemu známé osídlení nemohla být určena okolností, že byl záměrně postaven na místě původního předkřesťanského obětiště. To také identifikoval s asi 80 cm hlubokou jámou či proláklinou, nad níž byly postaveny základy jím popsané tzv. starší apsidy.<sup>102</sup>

Byť pozdější revizní výzkumy tuto teorii nepotvrdily<sup>103</sup> a ačkoliv reálnou existenci pohanských svatyň nelze s jistotou prokázat ani u dalších exemplárních kostelů v českém prostředí jako například na Řípu, na Hradsku, či v Mikulčicích, znovu se k této Borkovského interpretaci polohy a významu kostela Panny Marie vrátil Dušan Třeštík. Ten uvažoval o vazbě předpokládaného pohanského místa na Kristiánem zmiňované sněmovní pole (*campus*),

keré se mělo nacházet na místě dnešního I. nádvoří, II. nádvoří a Hradčanského náměstí a kde se měla konat kmenová shromáždění. Jako další argument Třeštík připojil existenci příkopu, který ohraničoval hradní ostroh od Opyše na samém východě až po konec dnešního III. nádvoří (mezi II. a III. nádvořím byla tehdy navíc ještě hluboká rokle) a který tedy podle něj určoval hranici vymezeného sakrálního prostoru, kde se sněmovní pole nacházelo.<sup>104</sup> Příkop vznikl patrně ještě v předbořivojovské době, někdy před lety 850–860.<sup>105</sup> Tím, že Bořivoj postavil kostel právě zde, poblíž předpokládaného posvátného pahorku Žiži,<sup>106</sup> a sjednotil plochu ostrohu do jednoho stavebního celku, dal podle Třeštíka symbolicky i prakticky najevo, že zabral a přetvořil ideologický a politický střed tehdejšího kmenového zřízení a christianizoval jej – mimo jiné i na znamení toho, že Strojnírova (pohanská? antimonarchická?) vzpoura byla potlačena.<sup>107</sup>

Tato hypotéza je ovšem neprokazatelnou historickou konstrukcí, kterou navíc komplikuje stále otevřená a Borkovským i Třeštíkem v této souvislosti upozaděná otázka křtu 14 českých knížat v roce 845, jež může zpochybnit jednoznačný a náhlý triumfalismus Bořivojova aktu.<sup>108</sup> Přesto obecné zamyšlení nad touto hypotézou vrhá další zajímavé světlo na nepochybně komplikovaný vztah pohanství a křesťanství v Čechách 9. a 10. století. Poloha kostela Panny Marie a okolnosti a motivace, které vedly knížete Bořivoje k jeho založení nikoliv na svém sídle na Levém Hradci, nýbrž na málo osídlené ostrožně pozdějšího hradu, nestojí pouze u oněch „počátků české státnosti“, o nichž se v historio- grafické literatuře s oblibou hovoří. Tyto faktory a okolnosti se vážou zejména ke každodenním praktickým, společensko-kulturním aspektům dlouhotrvající christianizace a jejího postupného přeznačování pohanského symbolického systému novou křesťanskou kosmologií. Jsou tak podstatným dílkem skládačky, z níž se snažíme složit mozaiku obrazu, jak asi vypadala dlouhodobě probíhající proměna symbolické soustavy kultury a náboženství v prostředí českého raného středověku.

## Poznámky

- 1 Název studie je míněn jako pocta k 70. výročí vydání knihy Závise KALANDRY, *České pohanství*, Praha 1947.
- 2 K tomu viz příspěvek Martina Wihody v tomto sborníku.
- 3 K výpravě 14 knížat roku 845 viz „kanonicky“ Dušan TŘEŠTÍK, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530–935)*, Praha 1997, s. 74–96; ke křtu Bořivojovu viz *Tamtéž*, s. 312–347; ke křtu „všech Moravanů“ TÝŽ, *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2013, s. 117–118.
- 4 Z českých autorů viz Jan MÁCHAL, *Bájesloví slovanské*, Olomouc 1995<sup>2</sup> (1907<sup>1</sup>), s. 7; Lubor NIEDERLE, *Život starých Slovanů. Základy kulturních starožitností slovanských, dílu II. svazek 1, oddíl VI. Víra a náboženství*, Praha 1924<sup>2</sup> (1914<sup>1</sup>), s. 7–8; Zdeněk VÁNA, *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha 1990, s. 26, 263–264; Nad'a PROFANTOVÁ – Martin PROFANT, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha 2000, s. 12–13; Martin PITRO – Petr VOKÁČ, *Bohové dávných Slovanů*, Praha 2002, s. 9; Michal TĚRA, *Perun, bůh hromovládců. Sonda do slovanského archaického náboženství*, Červený Kostelec 2009, s. 17.
- 5 Mnozí autoři v takových případech často propadají jakémusi až etnografickému zápalu, kdy se takřka omylem dostanou k podrobnému líčení pohanského kultu jako pozoruhodného „mirabilia“. Emblematický je v tomto ohledu zejména Dětmar Merseburský (*Thietmari episcopi Merseburgensis Chronicon* VI/23, ed. Robert Holtzmann, Halle 1935, s. 302–305), ale podobný přístup nalezneme též u dalších autorů, u jednoho ze životopisců biskupa Oty Bamberského Herborda (*Dialogus de Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* II/23; II/ 32–33; III/6, eds. Jan Wikarjak – Kazimierz Liman, Warszawa 1974, s. 101–104; 122–126; 159–161), či u Saxona Grammatika (zejména *Gesta Danorum* XIV/39.1–46, eds. Karsten Friis-Jensen – Peter Fisher, Oxford 2015, vol. 2). Překlady uvedených textů viz dále in: Jiří DYNDÁ, *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*, Praha 2017, texty B4, C3 a D3.
- 6 Stanisław ROSIK, *Interpretacja chrześcijańska religii poganskich Słowian w świetle kronik niemieckich 11–12 wieku* (*Thietmar, Adam z Bremy, Helmold*), Wrocław 2000, s. 33–42.
- 7 Aleksandr BRÜCKNER, *Mitologia słowiańska i polska*, ed. Stanisław Urbańczyk, Warszawa 1980<sup>2</sup> [1918<sup>1</sup>]; Erwin von WIENECKE, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig 1940; Henryk ŁOWMIANSKI, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979.
- 8 Ke kritice zejména S. ROSIK, *Interpretacja chrześcijańska*, s. 26–33.
- 9 Marcel ČERNÝ, *Karel Jaromír Erben jako badatel v oblasti slovanského bájesloví*, in: *Slovanské bájesloví*, eds. Věnceslava Bechyňová – Marcel Černý – Petr Kaleta, Praha 2009, s. 13–64: 25n.
- 10 K problematickým metodologickým aspektům takového postupu viz Karel SKLENÁŘ, *Václav Krolmus. Život a dílo archeologa romantika*, Roudnice nad Labem 2012, s. 205–214, 219–235.

- 11 Základní dějiny bádání shrnuje Petr KALETA, *Slovanské bájeslovné bádání od přelomu 19. a 20. století*, in: *Slovanské bájesloví*, s. 65–80.
- 12 Karol MODZELEWSKI, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 18–27; Leszek P. SŁUPECKI, *Trzy zapożyczone motywy w żywotach św. Ottona z Bambergu. Beda Czcigodny, Sulpicjusz Sewerus i Ammianus Marcellinus jako tři źródel mówiących o nawrócenia Pomorzana?*, in: *Wolińskie Spotkania Mediewistyczne III. Kościoły w dobie chrystianizacji*, ed. Marian Rębkowski, Szczecin 2016, s. 89–102.
- 13 Ke svatyni v Groß Raden viz Ewald SCHULDT, *Groß Raden. Ein slawischer Tempelort des 9./10. Jahrhunderts in Mecklenburg*, Berlin 1985; k Ralswieu Joachim HERRMANN, *Ralswiek. Seehandelsplatz, Hafen un Kultstätte; Arbeitsstand 1983*, *Ausgrabungen und Funde* 29, 1984, s. 128–135; k Wolinu Władysław FILIPOWIAK, *Wolińska kęcina. Z otchłani wieków* 45, 1979, s. 109–121; k polským „kultovním hradištím“ viz Stanisław URBAN-CZYK – Stanisław ROSIK, *Polsko*, in: *Christianizace a utváření křesťanské monarchie. Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10.–12. století*, ed. Nora Berendová, Praha 2013, s. 267–268; obecně ke svatyním i idolům viz Leszek P. SŁUPECKI, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warszawa 1994.
- 14 Například Šafařkovo ztotožnění božstva, o němž hovoří Dětmar z Merseburku a Bruno z Querfurtu jako o „Zuarasici“, resp. „Zuarasiz“, s teonymem, jež se vyskytuje ve staroruských homiletických textech ve formě „Svarožic“ či „Svarožič“; viz Pavel Josef ŠAFAŘÍK, *Sebrané spisy III. Rozpravy z oboru věd slovanských*, ed. J. Jireček, Praha 1865, s. 110–114. Jeho návrh je dodnes přijímán.
- 15 Ian N. WOOD, *The Pagans and the Other. Varying Presentations in the Early Middle Ages*, *Network and Neighbours* 1, 2013, s. 1–22. Antické „paganus“ označovalo původně člověka, který žije „in pago“, „v kraji“, čili na venkově, v protikladu k městské, převážně křesťanské populaci (dále viz Richard FLETCHER, *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity 371–1386 AD*, London 1997, s. 34–65); na pojmenování jiného a odlišného je založen i další pojem odvozený ze slova pro „kmen“ (gens), tj. „gentes“ či gentiles, „pohané“, gentilitas, „pohanství“. I přes problematické aspekty považují za vhodné pojem „pohanství“ používat jako referenční termín pro předkřesťanská náboženství, a to zejména pro jeho zažitost a stručnost.
- 16 Carolus H. MEYER (ed.), *Fontes historiae religionis slavicae*, Berolini 1931 (*Fontes historiae religionum* IV), s. 3.
- 17 Nutno říci, že Niederlovy práce *Slovanské starožitnosti* (1902, 1904, 1910, 1919, 1924) a paralelní série *Život starých Slovanů* (1911, 1913, 1916, 1921, 1925, 1934) jsou v tomto úsilí dosud nepřekonaným veledílem.
- 18 K tomu Michail A. VASIL'JEV, *Jazyčestvo vostočnych slavjan nakanune křesťenija Rusi: Religiozno-mifologičeskoje vzaimodejstvije s iranskim mirom; Jazyčeskaja reforma knjazja Vladimira*, Moskva 1999, s. 201–266, 297–319.
- 19 Na výjimečnosti panteonů i kněžské organizace polabsko-pobaltských panteonů se shodne celá řada autorů. Dále viz L. NIEDERLE, *Život starých Slovanů* II/1, s. 89, 128–129, 231; Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů a démonů*, s. 262; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, s. 37; Przemysław URBAN-CZYK, *The Politics of Conversion in North Central Europe*, in: *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*, ed. Martin Carver, Woodbridge 2005, s. 15–27, 22; Nora BERENDOVÁ, *Úvod*, in: *Christianizace*, s. 9–56, 40 n.
- 20 Pojem zavedl Wilhelm SCHWARTZ, *Indogermanischer Volksglaube*, Berlin 1885.
- 21 K dějinám bádání v tomto ohledu viz dále Stefan ARVIDSSON, *Aryan Idols. Indo-European Mythology as Ideology and Science*, transl. by Sonia Wichmann, Chicago 2006.
- 22 Čeněk ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. Indiculus superstitionum et paganiarum*, Praha 1995<sup>2</sup> (1895<sup>1</sup>), s. 3–5; Z. VÁŇA, *Svět slovanských bohů a démonů*, s. 7.
- 23 Petr SOMMER, *Začátky křesťanství v Čechách. Kapitoly z dějin raně středověké duchovní kultury*, Praha 2001, s. 13.
- 24 Oba citáty Miloš ŠOLLE, *Od úsvitu křesťanství ke sv. Vojtěchu*, Praha 1996, s. 41.
- 25 Takto Jan B. LÁŠEK, *Počátky křesťanství u východních Slovanů*, Praha 1997, s. 99; stejné teze zopakoval i ve svém doslovu *Význam náboženství starých Slovanů a proces christianizace Evropy*, in: Martin Pitro – Petr Vokáč, *Bohové dávných Slovanů*, Praha 2002, s. 177–183, 178n.
- 26 Carole CUSACK, *Pagan Saxon Resistance to Charlemagne's Mission. „Indigenous“ Religion and „World“ Religion in the Early Middle Ages*, *The Pomegranate* 13 (č. 1), 2011, s. 33–51.
- 27 Opačným extrémem jsou ovšem práce některých badatelů, jejichž záze-  
mím je nějaká forma novopohanství. U nich mají tyto osobní soudy střetu křesťanství a pohanství pouze obrácené znaménko, nicméně zavádějící a nekonstruktivní jsou rovnocenně. Viz ze zahraniční produkce Michael STRMISKA, *The Evils of Christianization. A Pagan Perspective on European History*, in: *Evil and Wickedness. Media, Film and Popular Culture*, ed. Terrie Waddell, New York 2003, s. 59–72.
- 28 P. SOMMER, *Začátky křesťanství v Čechách*, s. 13; M. PITRO – P. VOKÁČ, *Bohové dávných Slovanů*, s. 160–161.
- 29 Extrémní stanovisko, že koncept „náboženství“ není kulturní univerzálií, nýbrž jen západním křesťanským konstruktem, drží S. N. BALAGANGADHARA, *„The Heathen in his Blindness...“ Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, Leiden – New York 1994 (v návaznosti na Wilfreda C. SMITHE, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis 1962); podobně Daniel DUBUISSON, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Paris 1998, či Russell T. MCCUTCHEON, *Manufacturing Religion. The Discourse on sui generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York 2003.
- 30 K tomu viz funkcionalisticky Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života*, Praha 2002, s. 55–56; esencialisticky Mircea ELIADE, *Po-  
sváté a profánní*, Praha 2006. Dále viz Daniel L. PALS, *Osm teorií náboženství*, Praha 2015, s. 132–135 a 264–270.
- 31 Zcela opačného mínění je však N. BERENDOVÁ, *Úvod*, in: *Christianizace*, s. 11–12. Jinou otázkou je pak samozřejmě konceptualizace těchto sfér v současném světě.
- 32 Timothy FITZGERALD (ed.), *Religion and the Secular. Historical and Colonial Formations*, London 2007; William E. ARNAL – Russell T. McCUTCHEON,

*The Sacred is the Profane. The Political Nature of Religion*, Oxford – New York 2013.

- 33 Osobně odmítám přistoupit na argumentaci konstruktivistů (viz pozn. 29), že z výše uvedených důvodů je třeba zcela opustit termín „náboženství“ jako takový, ale inspiroval bych se méně extrémním náhledem, který v podobě „kritického realismu“ zastává Kevin SCHILBRACK, *The Social Construction of “Religion” and Its Limits. A Critical Reading of Timothy Fitzgerald*, *Method & Theory in the Study of Religion* 24, 2012, s. 97–117; TÝŽ, *What Isn't Religion?*, *Journal of Religion* 93/3, 2013, s. 291–318. Schilbrack uznává sociální konstrukci zastřešujících kategorií jako je „náboženství“, ale kritikou těchto pojmů hledá lepší možnosti popisu a poznání daných fenoménů – poučeně a reflexivně užívání pojmu „náboženství“ jako analytického nástroje.
- 34 K problematice definice náboženství viz přehledně William E. ARNAL, *Definition*, in: *Guide to the Study of Religion*, edd. Willi Braun – Russell T. McCutcheon, London 2000, s. 21–34.
- 35 Edward E. EVANS-PRITCHARD, *Nuer Religion*, Oxford 1956; Mary DOUGLAS, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London 1970; Victor TURNER, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1970; Edmund LEACH, *Culture and Communication. The Logic by which symbols are connected*, Cambridge 1976, aj.
- 36 Kromě teorií výše jmenovaných koryfejí šedesátých a sedmdesátých let viz Manuel A. VÁSQUEZ, *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*, Oxford 2011; Graham HARVEY, *Food, Sex and Strangers. Understanding Religion as Everyday Life*, London 2013.
- 37 N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, s. 35; M. TÉRA, *Perun. Bůh hromovládců*, s. 311n.
- 38 R. FLETCHER, *The Conversion of Europe*, s. 239–240; D. TŘEŠTÍK, *Vznik Velké Moravy*, s. 129–130; Robert BARTLETT, *Od pohanství ke křesťanství ve středověké Evropě*, in: *Christianizace*, s. 57–83: 73–76.
- 39 Libuše HRABOVÁ, *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, s. 99–127; Vladimír PROCHÁZKA, *Organisace kultu a kmenové zřízení polabskopobaltských Slovanů*, in: *Vznik a počátky Slovanů*, Praha 1956, s. 145–167.
- 40 P. URBANČZYK, *The Politics of Conversion in North Central Europe*, s. 16–22.
- 41 Dále viz Nora BERENDOVÁ (ed.), *Christianizace a utváření křesťanské monarchie*.
- 42 L. NIEDERLE, *Život starých Slovanů* II/1, s. 265–267; N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, s. 169–171; L. HRABOVÁ, *Stopy zapomenutého lidu*.
- 43 *Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius (Legenda Christiani)* 2, ed. J. Ludvíkovský, Praha 1978, s. 22–25.
- 44 K této interpretaci viz dále D. TŘEŠTÍK, *Počátky Přemyslovců*, s. 346–347.
- 45 Termín „ideální typ“ jako základní pojmový rámec pro srovnávání a práci s obecnými kategoriemi navrhl sociolog Max Weber, viz D. L. PALS, *Osm teorií náboženství*, s. 209–211.
- 46 P. URBANČZYK, *The Politics of Conversion in North Central Europe*, s. 18.
- 47 K tomu z antropologického pohledu Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris 1982.

- 48 Aleksander PLUSKOWSKI – Philippa PATRICK, *How do you pray to God? Fragmentation and Variety in Early Medieval Christianity*, in: *The Cross Goes North*, s. 29–57. Viz také koncept různých „mikrokřesťanstev“ Petera BROWNA, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*, Chichester 2013<sup>3</sup>.
- 49 Ian WOOD, *The Missionary Life: Saints and Evangelisation of Europe, 400–1050*, London 2001.
- 50 *Jana Kanaparia život sv. Vojtěcha*, c. 1, ed. Josef Truhlář, in: *Fontes rerum Bohemicarum (= FRB) I*, Praha 1873, s. 235.
- 51 *Legenda Christiani* 2, s. 16–17.
- 52 *Crescente fide*, c. 1, in: *Na úsvitu křesťanství*, Praha 1942, s. 79.
- 53 *Legenda Christiani* 6, s. 58–59. Dále viz podobný passus v *Crescente fide*, c. 4, s. 81.
- 54 *Žitíje Mefodija (Život Metodějův)*, ed. Petr Aleksejevič Lavrov, Moskva 1930, s. 75: „svoichъ блѣдii otmětajuštese“; Josef VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské*, Praha 2014<sup>3</sup>, s. 235.
- 55 *Zapovědi světychъ oтьць*, ed. Kirill Aleksandrovič Maksimovič, Moskva 2008, s. 170–195; nebo ed. Rajko NAHTIGAL, in: *Magnae Moraviae Fontes Historici (= MMFH) IV*, Praha 2013<sup>2</sup>, s. 122, 126–127; překlad J. VAŠICA, *Literární památky*, s. 218–226. Čl. 53 (podle MMFH) není obsažen v rkp. *Euchologia sinajského*, pouze v rkp. *Ustúžské kormč knihy*, kde je jako čl. 51. K lexikálním dokladům velkomoravského původu viz K. A. MAKSIMOVIČ, *Zapovědi světychъ oтьць. Latinskij penitencial VIII veka v cerkovnoslavjanskom perevode; Issledovanie i tekst*, Moskva 2008, s. 81–85.
- 56 *Někotoraja zapověď*, ed. Sergej Smirnov, Moskva 1913, sv. II, s. 28–31; text je dochován v jediném ruském opise ze 14.–15. století. K české provenienci památky Josef VAŠICA, *Církevněslovanský penitencial českého původu*, *Slavia* 29 (č. 1), 1960, s. 31–48.
- 57 Přes svou obecnost však uvádí jedinečné sloveso „trěbovati“ (Vašica jej považuje za bohemismus) oproti v tomto kontextu obvyklým junkcím „trěbo klasti“ či „trěbo prinositi“ (dále viz *SJS* 4, 508 a 510).
- 58 Za laskavá upozornění na tyto články v textu *Někotoraja zapověď* a za diskusi nad jejich významem děkuji Františku Čajkovi.
- 59 Bernadette FLOTAS, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature (500–1000)*, disertace Université de Montréal, Montréal 2000, s. 52–64.
- 60 *Zakonъ sudnyj ljudьmъ*, ed. Krasimira Ilievska, Skopje 2004, s. 68–115, nebo ed. Karel Haderka, in: *MMFH IV*, Praha 2013<sup>2</sup>, s. 158–159; J. VAŠICA, *Literární památky*, s. 191–212.
- 61 *MMFH IV*, Praha 2013<sup>2</sup>, s. 128.
- 62 J. VAŠICA, *Literární památky*, s. 201.
- 63 *Homiliarium quod dicitur Opatovicense*, ed. Hecht, Praha 1863.
- 64 Č. ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských*; Konstantin MIKLÍK, *Opatovický homiliář I–XII*, *Časopis pro katolické duchovenstvo* 1–10, 1931–1932; Miloš J. PULEC, *Homiliář opatovický jako pramen národopisného bádání*, *Český lid* 45, 1958, s. 97–103; P. SOMMER, *Začátky křesťanství v Čechách*; Zdeněk SMETÁNKÁ, *Legenda o Ostojovi. Archeologie obyčejného života*, Praha 2004<sup>2</sup>, s. 188 n; Jiří DYNDÁ, *Mezi „pohanstvím“ a křesťanstvím. Homiliář opatovický jako pramen*



- pro studium archaického slovanského náboženství?, in: Křížovatky Slovanů, eds. Marek Příhoda – Markus Giger, Červený Kostelec 2015, s. 91–113.
- 65 Viz překlady v J. DYNDÁ, *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*, text E1, s. 250–260. Viz citace v M. J. PULEC, *Hmilíř opatovický jako pramen národopisného bádání*; P. SOMMER, *Začátky křesťanství v Čechách*, s. 13–69.
- 66 Caesarius ARELATENSIS, *Sermo XIX*, ed. Marie José Delage, Paris 1978, s. 488–493.
- 67 Blíže k tomu J. DYNDÁ, *Mezi „pohanstvím“ a křesťanstvím*, s. 193–200. Viz také názor P. SOMMERA, *Začátky křesťanství v Čechách*, s. 19.
- 68 *Concilia Pragensia*, edd. Jaroslav V. Polc – Zdeňka Hledíková, Praha 2002.
- 69 Tak podle znění tohoto článku v rukopisné řadě GHLMNRSZ; zásadně odlišné čtení má rkp. I, který Polc a Hledíková z této řady vyčleňují (*Pražské synody a koncily předhusitské doby*, Praha 2002, s. 47). Překlad JD.
- 70 K tomuto zvyku viz Jan DŁUGOSZ, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae* I.2, ed. Jan Dąbrowski, Warszawa 1964, s. 243–244; *Statuta synodalia Andreae episcopi Posnaniensis XXXV*, ed. Jakub Sawicki, Poznań 1952, s. 161; komparativně M. TĚRA, *Perun: Bůh hromovládc*, s. 138–144; k folklorním paralelám Vladimír J. PROPP, *Russkie agrarnye prazdniki (Opyt istoriko-ětnografičeskogo issledovanija)*, Leningrad 1963, s. 70–74; Lev S. KLEJN, *Voskřešenie Peruna. K rekonstrukcii vostočnoslavjanskogo jazyčestva*, Sankt-Petěrburg 2004, s. 281–323.
- 71 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum* II/4, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum* (= MGH SRG), Nova series 2, eds. Bertold Bretholz – Wilhelm Weinberger, Berlin 1923, s. 88.
- 72 *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum* III/1, MGH SRG, Nova series 2, s. 160–162.
- 73 *Summula chronicae tam Romanae quam Bohemicae*, ed. Josef Emler, in: FRB III, Praha 1882, s. 480 a 484.
- 74 *Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis annis 1379–1382 per Paulum de Janowicz, archidiaconum Pragensem, factae*, f. 117, eds. Ivan Hlaváček – Zdeňka Hledíková, Praha 1973, s. 356. Zprávu o domovním duchu zde objevil Josef Kalousek a vydal ji Čeněk ZIBRT, *Zpráva o skřítkovi z r. 1382*, *Český lid* I (1892), s. 186. Jedná se každopádně o jednu z nejstarších zpráv o domovém duchu předků.
- 75 *Constitutio synodalis uniejoviensis*, ed. Romuald J. F. Hube, Petropolis 1856, s. 196–197; Stanislav ZĚ SKARBIMIERZE, *Sermones super, Gloria in excelsis* XII, ed. Roman Maria Zawadzki, Warszawa 1978, s. 100–108; TÝŽ, *Sermones sapientiales XLVII*, ed. Božena Chmielowska, Warszawa 1979, s. 82–94; Lukáš Z VELKÉHO KOŽMINA, *Postilla pentecostalis*, ed. Maria Kowalczyk 1979, s. 5–18; Mikuláš Z PYZDER, *Statuta synodalis posnaniensis*, ed. Jakub Sawicki, Warszawa 1957, s. 191–203; *Statuta provincialis breviter*, ed. Władysław Abraham, Kraków 1920, s. 47–53; *Sermones Polonici*, ed. Aleksander Brückner, Kraków 1895, s. 339–347; *Statuta synodalia Andreae episcopi Posnaniensis*, ed. Udalricus Heyzmann, Cracoviae 1877, s. xvi–xxxii, ed. Jakub Sawicki, Poznań 1952, s. 143–161.
- 76 *Slovo někojeho Christoljubca*, ed. Nikolaj Savvič Tichonravov, Sankt-Petěrburg 1862, s. 89–91 (podle rkp. *Pajsijevského sborníku*, Кир.-Бел. 4/1081), Nikolaj Michajlovič Gal'kovskij, Moskva 1913, s. 41–45 (podle rkp. *Zlataja cep*, Тр.-Сепр. 11), Barankova – Savel'eva – Sapožnikova, Sankt-Peterburg 2013, s. 236–241 (podle rkp. *Sofijského sborníku*, Новр.-Соф. 1285); *Slovo sv. Grigorja Bogoslovca*, ed. Barankova – Savel'eva – Sapožnikova 2013, s. 244–250 (*Sofijský sborník*); *Slovo Isajja Proroka*, ed. Nikolaj Michajlovič Gal'kovskij, Moskva 1913, s. 84–91 (*Pajsijevský sborník*); *Všeprosto čto estb trebokladenbe idol'skoe eže reče sv. Vasilij*, ed. Barankova – Savel'eva – Sapožnikova 2013, s. 133–135 (*Sofijský sborník*), ad. Dále viz komentáře Viljo J. MANSIKKA, *Religija vostočnych slavjan*, Moskva 2005 (1922<sup>1</sup>), s. 133–232.
- 77 Aron GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět. Cesty k lidové kultuře středověku*, Jinočany 1996; B. FILOTAS, *Pagan Survivals*; Aleksandr V. KARPOV, *Jazyčestvo, christianstvo, dvoeverie: Religioznaja žizn' Drevnej Rusi v IX–XI vekach*, Sankt-Peterburg 2008, ad.
- 78 Termín zavedl antropolog Edward B. TYLOR, *Primitive Cultures: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* 1, London 1871, s. 15 n; k diskusi nad konceptem viz dále Margaret T. HODGEN, *The Doctrine of Survivals. The History of an Idea*, *American Anthropologist* 33, 1931, s. 307–324; Bronisław MALINOWSKI, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill 1944, s. 28–31; Laavanyan RATNAPALAN, E. B. Tylor and the Problem of Primitive Culture, *History & Anthropology* 19 (č. 2), 2008, s. 131–142; D. L. PALS, *Osm teorií náboženství*, s. 16–29.
- 79 Stella ROCK, *Popular Religion in Russia. Double Belief and the Making of an Academic Myth*, London – New York 2007, s. 87–117; viz též Natal'je CHAJMAJKO, *Drevnerusskoe „dvoeverie“: proischoždenie, sodержanie i adekvatnost' termina*, *Ruthenica* 6, 2007, s. 86–114.
- 80 E. B. TYLOR, *Primitive Cultures*, s. 15 n. O „zápasu starého pohanského náboženství s pozvolna se šířícím křesťanstvím“ v Čechách přímo píše P. SOMMER, *Začátky křesťanství v Čechách*, s. 14, ačkoliv jinak je jeho celková pozice bližší spíše druhému konci spektra přístupů (tj. nevědomé a praktické pokračování obyčejů), viz *Tamtéž*, s. 17 aj.
- 81 K tomuto fundamentalismu čistoty viz obecně Eric MARONEY, *Religious Syncretism*, London 2006.
- 82 S. ROCK, *Popular Religion in Russia*; proti relevanci pastorální literatury se staví také Dieter HARMENING, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.
- 83 Užitečnou sadu kritérií pro zhodnocování relevance normativních pramenů představuje Rudi KÜNZEL, *Paganisme, syncrétisme et culture religieuse au haut moyen âge. Réflexions de méthode*, *Annales ESC* 4–5, 1992, s. 1055–1069; 1060–1063.
- 84 *Legenda Christiani* 2, s. 16–19; *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum* I/2–13, MGH SRG, Nova series 2, s. 5–32; *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila II–XXII*, edd. Jiří Daňhelka et al., Praha 1988.
- 85 Z. KALANDRA, *České pohanství*, s. 231–248; D. TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů*, s. 57–98.
- 86 Z. KALANDRA, *České pohanství*, s. 260–364; Vladimír KARBUSICKÝ, *Báje, mýty, dějiny. Nejstarší české pověsti v kontextu evropské kultury*, Praha 1995,

- s. 157–177; D. TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů*, s. 101–167; M. GOLEMA, *Medieval Saint Ploughmen and Pagan Slavic Mythology*, *Studia Mythologica Slavica* 10, 2007, s. 155–177; A. S. ŠČAVELJOV, *Slavjanské legendy o prvých knjaz'jach. Sravnitel'no-istoričeskoe issledovanie modelej vlasti u slavian*, Moskva 2007, s. 139–150. Viz též starší práce folkloristy Václava Tilleho, historika Františka Vačka, či mytologa Alexandra Haggerty Krappého (viz bibliografii D. TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů*, s. 236–271).
- 87 Frazeriánsky Z. KALANDRA, *České pohanství*, s. 365–384; legoffiánsky D. TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů*, s. 10–13; dumězilovsky M. GOLEMA, *Středověká literatura a indoeurópske mytologické dedičstvo. Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov*, Banská Bystrica 2006, s. 31–100.
- 88 Z. KALANDRA, *České pohanství*, s. 385–409; V. KARBUSICKÝ, *Báje, mýty, dějiny*, s. 106–156.
- 89 *Murūdžu d-đahabi wa ma'ádinu l-džawáhiri li-l-Mas'údi* (Rýžoviště zlata a doly drahokamů), kap. 3 a 9, ed. Joseph Marquart, in: MMFH III, Praha 2013<sup>2</sup>, s. 362 a 365.
- 90 D. TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů*, s. 31–54.
- 91 BEDA VENERABILIS, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* I, 30, eds. Bertram Colgrave – Roger A. B. Mynors, Oxford 1969, 106–109 (český překlad podle Jaromír Kincl – Magdalena Moravová, Praha 2008, s. 80). Podobně se v 8. století vyjadřoval k využívání pohanských svatyní i sv. Jan DAMAŠSKÝ, *Řeči na obranu obrazů*, Červený Kostelec 2012, s. 99. Viz k tomuto jevu sborník Krzysztof BRACHA – Czesław HADAMIK (eds.), *Sacrum pogańskie – Sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, Warszawa 2010.
- 92 Souběžné uctívání oltáře pohanských bohů a křesťanského kříže v kostele sv. Vojtěcha ve Štětíně dokládá *Vita Prieflingensis* III, 5; Ebbo III, 1; Herbord III, 16 (viz J. DYNDÁ, *Slovanské pohanství*, texty C1, C2, C3).
- 93 Bořivoj DOSTÁL, *Břeclav – Pohansko IV. Velkomoravský velmožský dvorec*, Brno 1975, s. 103–104; TÝŽ, *K pohanství moravských Slovanů*, Sborník prací FF Brněnské univerzity 39, 1992, s. 7–17: 12.
- 94 B. DOSTÁL, *Břeclav – Pohansko IV*, s. 104–110, zejm. 109; TÝŽ, *K pohanství moravských Slovanů*, s. 13–15. Opatrněji viz příspěvek Ivo Štefana v tomto sborníku.
- 95 Naposled shrnul své názory objevitel dotyčné struktury Zdeněk KLANICA, *Interpretace moravských objektů slovanského kultu*, in: *Studium sociálních a duchovních struktur pravěku*, eds. Eliška Kazdová – Vladimír Podborský, Brno 2007, s. 331–350.
- 96 Kriticky Marian MAZUCH, *K údajné existenci tzv. kruhového pohanského kultovního objektu v podhradí velkomoravského mocenského centra Mikulčice-Valy*, *Slavia Antiqua* 53, 2012, s. 15–36.
- 97 Miloš ŠOLLE, *Hradsko na Kokořínsku – Canburg franckých analů*, Praha 1998, s. 136–142.
- 98 K tomu *Canonici Wissegradensis continuatio Cosmae, sub anno 1126*, ed. Josef Emler, in: FRB II, Praha 1874, s. 205.
- 99 Anežka MERHAUTOVÁ, *Raně středověká architektura v Čechách*, Praha 1971, s. 306.
- 100 D. TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů*, s. 74–76.
- 101 E. MARONEY, *Religious Syncretism*, s. 83–84.
- 102 Ivan BORKOVSKÝ, *Kostel Panny Marie na Pražském hradě*, *Památky archeologické* 44, 1953, s. 129–200, 141. Ke starší apsidě *Tamtěž*, s. 149 n.
- 103 Jan FROLÍK, *Nejstarší sakrální architektura Pražského hradu. Výpověď archeologických pramenů*, Praha 2000, s. 85–86; revizní výzkum z roku 1995 Borkovského interpretaci zpochybnil i v případě chronologie obou předpokládaných apsid. K tomu, že existenci pohanského posvátného místa nelze archeologicky nijak prokázat viz též Jan FROLÍK – Zdeněk SMETÁNKA, *Archeologie na Pražském hradě*, Praha – Litomyšl 1997, s. 63; nicméně pohřbívání v této lokalitě ještě před vznikem kostela zcela vyloučit nelze (J. FROLÍK, *Nejstarší sakrální architektura Pražského hradu*, s. 92).
- 104 D. TŘEŠTÍK, *Počátky Přemyslovců*, s. 340–341.
- 105 J. FROLÍK – Z. SMETÁNKA, *Archeologie na Pražském hradě*, s. 77. Frolík a Smetánka s Třeštíkem však nesouhlasí a uvádějí, že je málo pravděpodobné, aby tento příkop měl pouze posvátnou vymežující funkci, nýbrž že musel souviset s tehdejší osídlením.
- 106 Pahorek přesně archeologicky lokalizován nebyl, ale předpokládá se jeho poloha na III. nádvoří buď v místě dnešního Plečnickova obelisku, anebo pod základy rotundy sv. Víta. K Žiži viz *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum* I/36, MGH SRG, Nova series 2, s. 64: „... in media urbe eminentiorum locum, qui dicitur Zizi...“ (varianty: Ziseis, Sizi, Sixi). Jan PEISKER, *Žár – Zazisich – Zizi – Záhoř*, *Archiv für Slavische Philologie* VI, 1882, s. 127–130, vykládal název pahorku od slova „žeh“, psl. \*„žьg“ (ve staročeském korpusu je doloženo sloveso „žehati“ či „žáhati“). V návaznosti na něj rovněž Borkovský na onom místě předpokládal pohanskou svatyni a s ní spojené žárové oběti, srov. Ivan BORKOVSKÝ, *O počátcích Pražského hradu a o nejstarším kostele v Praze*, Praha 1949, s. 38–40, a TÝŽ, *Poloha kopce „Žiži“ na Pražském hradě*, *PA* 50, 1959, s. 257–321; tuto etymologii přijímají i N. PROFANTOVÁ – M. PROFANT, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, s. 250. Třeštík však název pro pahorek vykládá v návaznosti na Ignáce B. MAŠKA (*Pokus o výklad slova, jež vydavatelé Kosmovy kroniky přepisují Zizi*, in: *Výroční zpráva c. k. vyššího reálného gymnázia na Novém Městě v Praze za školní rok 1876–1877*, Praha 1888, s. 3–8, který uvádí etymologii „sieza“ > \*„sěd-ja“). Třeštík uvádí \*„sieza“ (sic!) odvozené od slovesa „sněti“ (D. TŘEŠTÍK, *Počátky Přemyslovců*, s. 342). Jméno tedy podle něj znamenalo „místo, kde se sedí“, nastolovací místo českých knížat. K tomu, že je ale tato etymologie hláskoslovně pochybná, viz již Karel J. ČERNÝ v reakci na Maškův text (*Ad vocem Zizi*, *Listy filologické* 14 (č. 5), 1887, s. 400).
- 107 D. TŘEŠTÍK, *Počátky Přemyslovců*, s. 346–347.
- 108 K dalším možným Bořivojovým motivům viz příspěvek Dalibora Prixe v tomto sborníku.

# Kostel Panny Marie na Pražském hradě

Dialog nad počátky  
křesťanství v Čechách

**K vydání připravili**

**IVO ŠTEFAN A MARTIN WIHODA**



NAKLADATELSTVÍ LIDOVÉ NOVINY

# Slovo úvodem

IVO ŠTEFAN - MARTIN WIHODA

*Takový je to čas: všechno si dovoluje,  
drzý a výhružný jako tehdy,  
když umřel poslední pohanský bůh...*  
Vladimír Holan

„Potom pospíšívše na Moravu, přivedou dřívějšího vévodu [Bořivoje] zpět a znovu dosadí na jeho místo. Poněvadž pak tento kníže, když dlel na Moravě, učinil Bohu všemohoucímu slib, jestliže ho Pán přivede se ctí zpět do vlasti, že postaví baziliku ke cti blahoslavené matky boží a věčně neporušené Panny Marie, když se vrátil, bez prodlení hleděl splnit svůj slib na samém hradě Praze. Ten platí za prvního budovatele míst svatých, shromažďovatele kněží a zakladatele víry křesťanské, tenkrát ovšem ještě nepatrně rozšířené.“

Takto, s citem pro přesnost a s dokonalým porozuměním předloze, převedl Jaroslav Ludvíkovský slova, jimiž legendista Kristián popsal na konci 10. století šťastný návrat prvního historicky známého Přemyslovce Bořivoje z azylu na dvoře velkomoravského knížete Svatopluka. Na Moravu byl podle něj nucen uprchnout před pohanským povstáním vedeným jakýmsi Strojmiřem, které se mělo v Čechách rozhořet poté, co Bořivoj přijal křest z rukou arcibiskupa Metoděje, a po návratu do Čech měl na Levém Hradci založit první křesťanský chrám. K těmto událostem však došlo krátce před rokem 885, tedy o více než stovku let dříve, než se Kristián chopil pera. Sotva se tak lze divit, že se dějinami moderního českého dějepiscevtví vine jako červená nit diskuse nejen nad

Edici řídí prof. PhDr. Martin Wihoda, Ph.D.

Recenzovali: Prof. Mgr. Jiří Macháček, Ph.D., Prof. PhDr. Josef Žemlička, DrSc

© Iva Adámková, Nora Berend, Jiří Dynda, Jan Frolík, Jana Maříková-Kubková,  
Dalibor Prix, Ivo Štefan, Martin Wihoda, 2018  
Translation (studie N. Berend) © Ivo Štefan, 2018  
Cover © Jan Kubeš, 2018  
Všechna práva vyhrazena  
ISBN 978-80-7422-625-0

## Obsah

Slovo úvodem . . . . .	5
Ivo Štefan – Martin Wihoda	
Christianizace střední Evropy . . . . .	12
Nora Berend	
České a moravské pohanství . . . . .	29
Jiří Dynda	
Kostel Panny Marie na Pražském hradě v nejstarších písemných pramenech . . . . .	56
Iva Adámková	
Pohřebiště u kostela Panny Marie . . . . .	64
Jan Frolík	
Úloha kultu a církevních center ve formování Pražského hradu v raném středověku. . . . .	100
Jana Maříková-Kubková	
Od křtu českých knížat k christianizaci Čechů . . . . .	131
Martin Wihoda	
Pohanství a počátky křesťanství v Čechách: dialog historie a archeologie . . . . .	146
Ivo Štefan	
Počátky sakrální architektury v Čechách . . . . .	172
Dalibor Prix	
Základní literatura k tématu . . . . .	206
Autoři . . . . .	208
Resumé . . . . .	210
Jmenný rejstřík . . . . .	213

## Kostel Panny Marie na Pražském hradě

Dialog nad počátky  
křesťanství v Čechách

**K vydání připravili**

**IVO ŠTEFAN A MARTIN WIHODA**

Edice Pramene české historie

Svazek 3

Vydalo NLN, s. r. o.,

Náprstkova 10, Praha 1

v roce 2018

Vydání první

Na obálce použit foto z výzkumu při odkrytí kostela P. Marie na Pražském hradě v padesátých letech 20. století

Odpovědný redaktor Jan Urban

Grafická úprava obálky Jan Kubeš

Grafická úprava knihy vytvořena

s podporou grafického manuálu Jana Petříčka

Technická redakce Josef Kupka

Sazba písmem Charis a reprodukce Jan Skružný

Tisk S-TISK Vimperk, s. r. o.

Doporučená cena včetně DPH 239 Kč

ISBN 978-80-7422-625-0

# Kněží, čarodějové a hadači: Prvofunkční specialisté a jejich postavení ve společnosti archaických Slovanů

Jiří Dynda, FF UK, Ústav filosofie a religionistiky  
e-mail: jiri.dynda@gmail.com

## Abstract

This article investigates the role and character of first-functional specialists (*i.e.* priests, wizards, seers, augurs *etc.*) and their position in the „archaic“, that means pre-Christian medieval Slavic society. The main goal here is to specify and sort out our data based on various medieval sources – and to do so in a perspective of Dumézilian comparative mythology. Using Dumézil’s trifunctional (or tripartite) hypothesis about archaic Indo-European ideological classification of structures of various universes of meaning, this paper tries to specify emplacement of first-functional specialists in the grid of this reconstructed ideological system: In the first place, their assumed position in the society of Western and Eastern Slavs respectively. One of the main goals of this article will be the implicit statement that Dumézilian perspective should not be taken as self-supporting explanation of religious phenomena, but primarily as a heuristic method of careful source reading.

## Keywords

priests, wizards, seers, volkhvy, Indo-European social stratification, Slavic paganism, tripartite ideology, Georges Dumézil

## Klíčová slova

kněží, čarodějové, věštcí, volchvové, indoevropská společenská stratifikace, slovanské pohanství, tripartitní ideologie, Georges Dumézil

## Úvod

Naprostá většina indoevropských národů znala vyhraněnou třídu náboženských odborníků a myslitelů, kteří požívali ve společnosti nemalé autority, zabývali se teologickými spekulacemi, provozováním rituálů, orákul a magie a studovali i uchovávali posvátné texty a formule jakožto „paměťoví specialisté“,<sup>1</sup> strážci mýtopoetické tradice. Ať už šlo o endogamně sevřené a hermeticky uzavřené skupiny, jakými byli *brāhmani* védské Indie, iránská *āθravani* či keltští *druoidové* anebo o volněji pojaté instituce kněží např. v antickém Římě či Řecku, u všech nacházíme podobné či stejné charakteristiky jejich činnosti (Dumézil, 1948: 23–30 a Dumézil, 1997: 69–78).

V dumézilovském trojfunkčním ideologickém systému<sup>2</sup> spadají do hájemství I. funkce – tedy do sféry „svrchovanosti“, přesněji do jejího nábožensko-posvátno-magického pólu, který je komplementárním doplňkem pólu legalisticko-právně-vládnoucího (Dumézil, 1948). Dumézilovské prizma bude pro mne v této práci ústředním komparativním prostředkem k vymezení role předpokládaných prvofunkčních specialistů u Slovanů v rámci toho, co víme o jejich sociální organizaci.

Stručně řečeno, pokusím se tedy podívat na to, nakolik lze existenci náboženských specialistů doložit u archaických Slovanů v období před christianizací i záhy po ní, a rovněž nakolik je možné rekonstruovat možnou šíři pole jejich působnosti. Úkolem tedy nebude zde dokazovat banální tvrzení „Slované měli kněžskou vrstvu“, nýbrž podívat se na postavení těchto lidí v rámci společenského uspořádání, zpřesnit jejich charakteristiky, a rovněž ukázat jejich místo v rámci Dumézilovy hypotézy o trojfunkční ideologii.<sup>3</sup>

## Společnost

Tři složky společnosti (které byly podle G. Dumézila ideálně – nikoli vždy reálně – ústředním ideologickým kamenem stavby symbolického univerza Indoevropanů) lze lexikálně i sémanticky rozpoznat u velké části indoevropských národů starověku (k následujícímu viz Mallory & Adams, 2006: 429n): ve védské Indii se jednalo o trojici *varn brāhman – kṣatriya – vaiśya*, v předzarahuštrovském Íránu zase o strukturu *āθravan- – raθaēštar – vastryō fšuyant*, v řeckých Athénách klasické doby lze rozpoznat (ideální) trojici *hieropoioi – fylakes – georgoi*, u ostrovních Keltů známe triádu *druides/fili – fláith – bó airig*, a u kontinentální Keltů je nám známa Caesarova zpráva o dělení společnosti na *druides – equites – plebes*. K tomuto výčtu je též možno přidat dělení středověké evropské společnosti na *oratores – bellatores*

<sup>1</sup> Termín „paměťový specialista“ si vypůjčuji od Assmanna (2001: 51), který hovoří o nositelích kulturní paměti v širším, nikoli pouze indoevropském smyslu.

<sup>2</sup> Tedy systému, který u nejstarších indoevropských národů objevil a popsal Georges Dumézil – podle něho byla všem Indoevropanům společná tendence strukturovat pantheon, prvky mytologie, epiky či práva, ale často i celou společnost (ať už ideálně či reálně) do tří tzv. funkcí: (I) svrchované nábožensko-právní, (II) válečné, bojové, silové a (III) reprodukční, plodnosti a hojnostní. Nejlepším úvodem i shrnutím Dumézilových zjištění je Dumézil, 1997.

<sup>3</sup> Následující text je upravenou a rozšířenou částí mé bakalářské práce *Archaické slovanské náboženství z hlediska komparativní mytologie Georges Dumézila* obhájené na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v červnu 2012.

– *laboratores*, které bylo podle francouzského historika Jacquese Le Goffa vlastně dědictvím indoevropské tradice objevené Dumézilem (Le Goff, 1979: 1187–1215 či 1980: 53–57).

U *germánských* národů předkřesťanské éry je situace o něco složitější a je třeba se na ni podívat podrobněji, neboť nám může díky některým společným rysům vrhnout lepší světlo na problematiku uspořádání společnosti u Slovanů. Už Caesar, když v 1. století př. n. l. referoval o společenském uspořádání Germánů, byl zaražen, že u nich zcela chybí třída lidí odpovídající galským druidům, jež Caesar dobře znal a kteří se starali o věci náboženství a řídili obětní ceremonie.<sup>4</sup> Veškerý život starých Germánů se podle Caesara točil kolem válečných záležitostí – *vita omnis in venationibus atque in studiis rei militaris consistit* (Caesar, *Comentarii...* VI 21.3). Na základě toho Dumézil předpokládal, že u nich zřejmě nastaly změny ve struktuře společnosti, v jejichž důsledku je indoevropská tripartita méně rozpoznatelná (Dumézil, 1973: 118).<sup>5</sup>

S germánským, resp. staroseverským *pantheonem* je pak situace velmi podobná – genuinní trojfunkční dělení sice lze doložit poměrně dobře, nelze ale přehlížet skutečnost, že naprostá většina staroseverských božstev má tendenci inklinovat ke druhé, bojové a válečnické funkci – nehledě na své původní zařazení (Dumézilovým termínem „vlastní střed“, *centre propre*). Ve snaze vyrovnat se s tím, proč germánský pantheon i struktura společnosti ne úplně odpovídají indoevropským vzorům, vypracoval Dumézil pomocnou hypotézu o tzv. „glissement guerrier“ či „glissement militaire“ (Dumézil, 1948: 148) – tedy domněnku, že druhá válečnická funkce si v této kultuře usurpovala natolik výsadní pozici, že došlo i k posunutí hranic mezi jednotlivými funkcemi a řadu božstev postihla jakási „militarizace“ (Dumézil, 1973 a Belier, 1991: 44–46).

Průnik druhé funkce na pozici prvofunkční suverenity a její naprostou asimilaci lze pak dobře ilustrovat např. na Dumézilově výkladu eddické *Písně o Rígovi* (*Rígsþula*) (Dumézil, 1973: 118–125; původně 1958: 1–9). V této „sociogonické“ básni bůh Rígr dává zrodit se třem stavům ve formě tří eponymních postav. Potomkům vznešeného a bohatého *Jarla* (*jarl* – „hrabě, šlechtic“, srov. angl.

<sup>4</sup> „Nam neque druides habent, qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student“ (Caesar, *Comentarii de bello Gallico* VI, 21.1). Jistou protiváhu k Caesarovu tvrzení představuje Tacitova nepřiliš jasná zpráva o jakýchsi kněžích pohanského kultu právě u západoevropských Germánů a rovněž Snorriho údaje o Óðinových kněžích. Na interpretaci těchto zapeklitostí zde však bohužel nezbyvá prostor.

<sup>5</sup> Je možné, že Dumézil dostatečně nereflektoval etnografickou, etickou povahu Caesarova textu a bral ho příliš doslovně, jak na to upozorňuje Chalupa, 2006b: 7–8. Nutno ovšem říci, že v případě germánského materiálu zde vycházím i z důslednějších analýz (Strutynski, 1974 či Fleck, 1970, viz též výše pozn. 4). Chalupa nicméně na uvedeném místě mluví o Dumézilovu výkladu Caesarovy zprávy o společenském uspořádání Keltů, z níž Dumézil vyvozoval její tripartitní členění (*Comentarii de bello Gallico* VI, 13–15). Podle Chalupy „neexistuje žádný důvod, proč by tento text měl zcela nutně něco o nějaké trojiční ideologii vůbec vypovídat“ (2006b: 7). Chalupa v případě Keltů shazuje tripartitní Caesarův doklad se stolu poněkud povrchně s poukazem na jeho ne-ematickou, etickou povahu (2006b: 8), ale zejména s poukazem na své celkové přesvědčení o zbytečnosti Dumézilovy komparativní mytologie. Toto přesvědčení zakládá ale zejména na hypotézách Colina Renfrewa (2006b: 15–17) – nicméně Renfrewova teorie o pravlasti Indoevropanů v Anatolii a jeho model šíření zdaleka není obecně přijímanou variantou ani mezi archeology, a už vůbec ne mezi lingvisty, což Chalupa nijak nereflektuje (srov. Anthony, 1986: 291–313; Mallory, 1989: 144–272; ale i Chalupovi tehdy zřejmě ještě nedostupné Mallory & Adams, 2006: 442–463; Lewis, 2012a a 2012b; Pereltsvaig, 2012; ultimativním protiargumentem je pak Anthony, 2007).



*earl*) je dáno bojovat a vládnout, potomkům statného a pracovitého *Karla* (*karl* – „sedlák, zeman“) je dáno pracovat na vlastní půdě a potomkům dítěte nazývaného *þræll* („otrok“) nezbyvá než nuzně se lopotit a otročit.<sup>6</sup> *Jarl* v Dumézilově výkladu odpovídá II. funkci (véd. *kṣatriya*) a svobodný sedlák *Karl* III. funkci (véd. *vaiśya*). Nešťastný *þræll* pak vybočuje ze systému podobně jako véd. *śūdra* – ten také stojí zcela mimo systém tří „vyšších“ varn a je považován za zástupce třídy zcela podradné (Dumézil, 1973: 120n a 1997: 69–70). Kvůli neexistenci (zániku?) kněžské vrstvy došlo tedy u Germánů k posunu společnosti tří stavů. Kromě zmíněné *Rígsþuly* to dokládají i raně germánské právnícké texty, které jmenují triádu *nobiles* – *ingenui* – *serviles* (Puhvel, 1997: 224).

Tato odbočka byla zapotřebí, neboť se zdá, že u Slovanů je ve sféře sociální organizace důvodně předpokládat proces podobný germánskému „glissement guerrier“. Podle všeho, co víme, slovanská sociální struktura mohla být typicky indoevropská, snad blízká tomu, o čem mluví Hérodotos v 5. stol. př. n. l. o Thráciích a Tacitus v 1.–2. stol. n. l. o Germánech: skládala se ze šlechty, svobodných rolníků a otroků (Gimbutas, 1971: 141; Gieysztor, 2006: 80n). Podle Prokopiovy relace z 6. století Slované znali demokracii a nevládl jim jeden člověk, nýbrž všechno řešili společně (Prokopios, *De bello Gotico* III 14.22; *FHRS* 5.2–5)<sup>7</sup> – to podle Marije Gimbutiené indikuje, že Slované znali indoevropský koncept jednoho kmenového vládce a kmenové rady (1971: 143).

Vzestup moci bohaté a podnikavé vojenské aristokracie, jejíž model „vládce + družina“ Slované dost možná adaptovali od Sarmatů a Skythů, můžeme pozorovat ve svědectví latinských pramenů z období 6. až 9. století, kdy si silní náčelníci podmaňovali ostatní kmenové vládce, konsolidovali svou moc nad několika kmeny a stávali se postupně knížaty nad velkými oblastmi, v důsledku čehož mohlo dojít k pozvolnému vzniku slovanských států.<sup>8</sup> Prameny v relacích o pohanských *gentes* nazývají vládce slovanských kmenů různě: *rex* („král“), *dux* („kníže, vévoda“) či *princeps* („velitel“), nebo *primi*, *primates*, *primores* a *priores* („předně postavení“). Ve slovanských jazycích máme výraz pro knížete doložen v podobě strus. *князь*, stčes. *kněz/knieže*, stpol. *ksiądz*, hornoluž. *knjez*, dolnoluž. *kněz*, srbochorv. *kněz* či bulh. *кнез*, přičemž všechny tvary pochází ze tsl. *кнѣздъ* (přejato nejspíš z pragerm. *\*kuningaz*, „z dobrého rodu“; srov. stsev. *konungr*,

<sup>6</sup> Kritická edice básně Dronke, 1997: 162–173 (dále komentář); český překlad Heger & Kadečková, 2004: 171–182. Narativní struktura básně graduje od zatracování *þrælla* až po chvalozpěv na *Jarla* a dává tak vyvstat účelu, za jakým byla zřejmě napsána – jde o legitimizaci pozice vládnoucí vojenské aristokracie.

<sup>7</sup> „Τὰ γὰρ ἔθνη ταῦτα, Σκλαβηνοὶ τε καὶ Ἄνται, οὐκ ἄρχονται πρὸς ἀνδρὸς ἐνὸς, ἀλλ' ἐν δημοκρατίᾳ ἐκ παλαιῶ βιοτεύουσι, καὶ διὰ τοῦτο αὐτοῖς τῶν πραγμάτων ἀεὶ τὰ τε ζῆμφορα καὶ τὰ δύσκολα ἐς κοινὸν ἄγεται (Tyto kmeny, totiž Slované a Antové, nejsou ovládnuty jediným mužem, ale žijí odedávna v demokracii, a proto své věci jak příznivé tak nepříznivé projednávají společně)“ (přel. Beneš, 1985: 211).

<sup>8</sup> Např. ve zprávách o kmeni „Čechů“ můžeme konkrétně v průběhu 2. poloviny 9. století pozorovat, že nejprve za *gens* vystupuje vícero rovnocenných knížat (např. při křtu 14 českých knížat v Řezně v lednu 845) a pak postupně dochází k dominanci pouze jednoho jediného svrchovaného knížete ze středočeského rodu Přemyslovců. Podobná situace nastala kolem roku 800 v celé střední Evropě a později a za jiných podmínek i na Kyjevské Rusi. K tomu podrobněji Třeštík, 1997: 76n, 298n a zejména 443–445.

sthn. *kuning*, stangl. *cyning* ad.).<sup>9</sup> Doloženy máme také slovanské názvy pro vládce buď v podobě *gospodb* (< \**gostb* + \**podb* = „pán hostů“ [Gieysztor, 2006: 80]) či *vladyka* (< prasl. \**voldyka*, srov. stsl. *vladъ*, *vlasti*, „vládnout“ [srov. Vykypěl, 2004: 101n a Machek, 2010: 693]). Polabští a pomořanští Slované měli třídu lidí nazývanou (lat. transkripce) *withasii* (< \**vitędzvi* [Gieysztor, 2006: 83]), která se zdá být svého druhu vojenskou aristokracií, bojovníky či jezdeckem,<sup>10</sup> a snad souvisí s „družinou“ tedy malou vojenskou skupinou bojovníků fungující jako doprovod kmenových knížat (Gimbutas, 1971: 141).<sup>11</sup> Odpovídá II. indoevropské funkci (tzv. Männerbunde) a je plně v souladu s tím, že vládci se v indoevropských společnostech vždy „rekrutovali“ z vojenské aristokracie, jež náleží druhé funkci, ačkoliv institut vlády a suverenity jako takové je spjat spíše s funkcí první.<sup>12</sup>

Co se týče lexikálních dokladů jména svobodných rolníků, můžeme zmínit zřejmě pouze jejich pojmenování u polabských Slovanů, u nichž byli nazýváni *smerdy*, z prasl. \**smrѣdъ* (srov. pl. *smerd*, *śmierdź*, „sedlák“), které je příbuzné s lit. *smirdas* a možná i s írán. *mand* = „muž“ (Gimbutas, 1971: 142 a Gieysztor, 2006: 82). Ti odpovídají III. funkci, která tvořila naprosto nezbytnou součást každé raně středověké společnosti. V nejširším smyslu opisuje třetí funkci termín *ljudbie*, jenž má zřejmě hluboké ie. kořeny (Gieysztor, 2006: 81).

Konečně, slovanská společnost znala také otroky. Prasl. \**cholpъ* (srov. rus. *cholop*, „dlužník, nevolník“), které uvádí Gimbutiené, má ne úplně jasnou etymologii, ale podle mého mínění poukazuje jeho etymon spíše ke III. funkci (srov. Machek, 2010: 198). Jasnější je to se stsl. *rabъ*, *robъ* (< snad prasl. \**orbъ*), které znamená „otrok“ a je příbuzné s germ. *Arbeit* (srov. slov. *rabota*). Otroci byli většinou členové nějaké podrobené populace anebo váleční zajatci a byli předmětem čilého mezinárodního obchodu (kupříkladu raný přemyslovský stát ze své pozice tranzitního státu v obchodu s otroky hojně profitoval). Tato „vrstva“ nesvobodných otroků odpovídá indickým *śūdr̥m* anebo stsev. *br̥ela* – stojí zcela mimo trojfunkční systém.

## Další evidence tripartity: *Golubinaja kniga* a balkánští kmenoví vládci

Jedinečný doklad stratifikace slovanské společnosti pochází z ruské duchovní písně (*duhovnyj stich*) zvané *Golubinaja kniga*.<sup>13</sup> Ačkoliv se již jedná o křesťanstvím

<sup>9</sup> Viz i jeho kontinuanty v angl. *king* či něm. *König* (srov. Machek, 2010: 262). Slovo tohoto základu následně v západoslovanských jazycích prodělalo sémantické rozdělení: na rozdíl od původního označení představitele suverénní moci začalo označovat i „kněze“ jakožto vykonavatele kultu nově přijatého křesťanství. Viz k tomu Vykypěl, 2004: 97n.

<sup>10</sup> K ostatním slov. protějškům lužických výrazů a reflexím prasl. *vitędzv* viz Vykypěl, 2004: 121–129.

<sup>11</sup> *Družina* a rus. *друзь* zřejmě souvisí se stsev. *dróttinn* a stangl. *dryhten* („kníže“; snad < \**đruhtinaz*, „hlava \**đruhti*“, tj. skupiny bojovníků“), srov. Puhvel, 1997: 225 a Vykypěl, 2004: 23–28.

<sup>12</sup> Vládce měl v indoevropských společnostech zcela jedinečné postavení, neboť v jistém smyslu zastřešoval a hájil všechny tři funkce napříč. Viz Dumézil, 1997: 69 a 94–95, též Puhvel, 1997: 280: „Ze stavu válečníků patrně pochází i hodnost krále (srovnej védského *rádžanje* a Indru jako krále), ale král se nejspíš již záhy oddělil od úzce specializovaných stavů jako úplný člověk zodpovědný za celou společnost.“ Ke královské syntéze funkcí viz též Sauzeau & Sauzeau, 2012: 49–52.

<sup>13</sup> Za upozornění na tuto skutečnost děkuji Michaele Šebetovské, jejíž pracovní překlad zde také s jejím dovolením cituji. Mnoho inspirativních myšlenek (včetně nutnosti zdravé skepse vůči nadšenému přijímání „indoevropskosti“ motivů) navíc padlo na přednáškách docenta Ilji Lemeškina „Ruský folklor“, které se konaly na Ústavu východoevropských studií FF UK v zimním semestru akad. r. 2011/2012.

ovlivněný folklor (nejstarší zápisy této písně byly sebrány v 19. století), všeobecně se ale uznává, že kořeny některých motivů této básně mohou sahát často až do dob předkřesťanských (Серяков, 2001: 8n). To by mohl být i případ pasáže, v níž na otázku po původu carů, knížat-bojarů a pravoslavných rolníků (tj. prostých obyvatel) dává *Golubinaja kniga* následující odpověď:

Tak na naší zemi carové vznikli:

Ze svaté hlavy Adamovy;

Tak se počali knížata-bojaři:

Ze svatých ostatků Adamových;

Z toho jsou rolníci pravoslavní:

Ze svatého kolene Adamova.<sup>14</sup>

Text nápadně připomíná líčení o stvoření čtyř společenských tříd ve védské Indii, jak ho známe ze *Rgvédu* 10.91, z tzv. *Purušasúkty*, kde se popisuje jejich vznik z kosmické prabytosti jménem Puruša. Nemusíme ale chodit tak daleko, neboť obdobnou představu nalezneme ve středověkém Lucidáři (*Elucidarium*) od Honorie Augustodunského z přelomu 11. a 12. století – zde je církev vykreslena jako tělo Kristovo a stejně jako v případě *Golubiné knihy* či z 10. knihy *Rgvédu* zde členění postupuje od hlavy (proroci, apoštolové, klerici, poslušní členové církve), přes ruce (obhájci církve) až po nohy (rolníci, kteří živí církev) (*Elucidarium* I, 197, cit. dle Gurevič, 1996: 325–326; 351). Přijmeme-li hypotézu o možné genetické souvislosti těchto představ (srov. Lajoye, 2013), Kristus z Lucidáře či „Adam“ z *Golubiné knihy* by tedy mohli být jakýmsi „křesťanským nátěrem“ na této původně indoevropské mytologické prabytosti, z níž je stvořen svět společenského uspořádání. *Golubinaja kniga* nicméně vůbec nezmiňuje okrajovou třídu nevolníků či otroků. Řeč je zde pouze o carech, knížatech-bojarech a rolnících. Knížata-bojaři snad odpovídají II. funkci; do druhé funkce však zřejmě spadají i carové, kteří zde uzurpují pozici, jež by analogicky patřila prvofunkčním bráhmanům (kteří byli stvořeni z lebky Purušovy), a doplňují tak výše zmíněný a níže v této práci rozvedený výklad o nejasné pozici krále/cara<sup>15</sup> (obecně: svrchovaného vládce) na samotném rozhraní první a druhé funkce, popřípadě zcela mimo všechny tři funkce. Oproti tomu pozice rolníků, kteří vznikli z Adamova kolene (a jsou tedy v pravém smyslu jeho *pokolením*), je jasná – zjevně náleží třetí funkci.

Z předešlého výkladu můžeme tedy rekonstruovat hypotetickou triádu \**knędzъ*/\**voldyka* (II) – \**cholpъ*/\**smrvdъ* (III) – a snad i *rabъ* (IV?), tedy *kníže a jeho družina – rolník – otrok*, odpovídající staroseverské trojici *jarl – karl – bræll*, resp. *nobiles – ingenui – serviles*. Otroky přitom můžeme řadit i do III. funkce, neboť jejich autonomní postavení v rámci společnosti zřejmě není zcela jednoznačné.

Takové rozdělení zde můžeme podložit také zjištěními rumunského archeologa a historika Florina Curty, předního odborníka na rané Slovany, který – ač neužívá ani nezmiňuje Dumézilovo trojfunkční členění společnosti – rozlišuje na základě pramenů tři druhy společenských elit u Slovanů, kteří v 6.–7. století pronikali

<sup>14</sup> „От того у нас в земле цари пошли: / От святой главы от Адамовой; / От того зачались князья-бояры: / От святыхъ мощей от Адамовых; / От того крестьяны праославные: / От свята колена от Адамова.“ Viz Оксенов, 1908: 304–311 (citovaná pasáž: 305).

<sup>15</sup> K etymologii a sociolingvistickému rozboru pojmu *car* (\**česar*) viz Vykypěl, 2004: 117–122.

na Balkán (Curta, 1999: 19–34, stručně pak Curta, 2011: 30). Curta zde aplikuje antropologický model tzv. *big men* a *great men*,<sup>16</sup> které odlišuje od *náčelníků*. *Náčelník* je podle Curty mužem, jehož moc je udělována konsensem kmenové rady a často vychází i z rodové autority<sup>17</sup> – ve slovanském prostředí tomuto typu odpovídá „král“ (*basileus*) byzantských pramenů; *náčelníci* se vyznačovali diplomatickou vzdělaností a širokými řadami poddaných. Oproti tomu *great-man* získává své společenské postavení skrze své mimořádné fyzické dispozice a osobní zásluhy, to zejména ve válečných záležitostech – tímto typem mohl být např. sklavinský vůdce Ardagast (Curta, 1999: 24). A nakonec, moc postav typu *big-man* plynula z manipulace s bohatstvím a byla získatelná a zvětšitelná – sice obtížně, ale přece – hospodářskou soutěží s osobami stejného postavení. Takovými postavami mohli podle Curty být sklavinský Dauritas ze zprávy Menandra Protektora, anebo kupec Sámó, zmiňovaný Fredegarem (Curta, 1999: 25; Curta, 2011: 31).<sup>18</sup> V těchto třech typech vysokých postavení můžeme podle mého přesvědčení spatřit jejich dělení na základě tří funkcí: *náčelníci* (I./II. funkce), *great-men* (II. funkce) a *big-men* (III. funkce), což by nám mohlo potvrdit výše uvedenou hypotetickou rekonstrukci. To, že se nejedná o stratifikaci společnosti jako takové, nýbrž rozdělení představitelů jejích elit, nijak neodporuje Dumézilovým zjištěním, neboť podle něj se trojfunkční členění týká zejména těchto předně postavených, elitních a exemplárních zástupců všech tříd společnosti (Dumézil, 1997: 69n).

Můžeme tedy uzavřít, že v rekonstruované podobě slovanské společnosti můžeme pozorovat podobnosti s germánskou, osetinskou<sup>19</sup> a potažmo védskou sociální stratifikací. Jeden zásadní rozdíl od germánského sociálního modelu však staroslovanská společnost přeci jen měla – u Slovanů máme totiž z jiných pramenů jasně doloženu existenci kněžské, čistě prvofunkční „vrstvy“, zaměřené na věci spojené s náboženstvím a sférou práva a posvátna ještě jiným způsobem, než tomu bylo u kmenových předáků. Postavení těchto lidí coby „společenské třídy“ však nebylo úplně jednoznačné.

## Sakrální král

U Germánů i Slovanů totiž naše hledání prvofunkčních specialistů mírně komplikuje otázka tzv. „sakrálního krále“, krále-kněze. V obou kulturních prostředích (ale je tomu tak i u jiných indoevropských i neindoevropských národů) jsou jisté sakrální kompetence u krále dosvědčeny například již zmíněnou sémantickou ambivalencí pragerm. pojmu *\*kuningaz* a jeho reflexí v germánských

<sup>16</sup> Koncept *big men* poprvé popsal Sahlins, 1963; k rozlišení *big-men* a *great-men* viz Godelier, 1986.

<sup>17</sup> O archeologických dokladech rodového přenosu moci a zrodu nobility a bojovnických elit v kontextu středoevropského prostoru (a pochopitelně ne ve stejné souvislosti jako F. Curta) píše přední český archeolog Klápště (2005: 19–41; o dokladech dědičného nároku nobility zejm. 34). O výjimečnosti a „výběrovosti“ první funkce, již si její nositel nezaslouží ani bojovými zásluhami, ani ji nedostává na znamení vděčnosti za služby, nýbrž je mu posvátně *udělena*, hovoří Gerschel, 1956: 91; srov. Dumézil, 2001: 633–634.

<sup>18</sup> Sámó byl sice podle všeho původem Frank, nicméně své výjimečné mocenské postavení si získal právě ve *slovanské* společnosti.

<sup>19</sup> Stejně schéma společenské struktury (tedy chybějící I. funkci) můžeme totiž vidět i u kavkazských Osetinců, viz Dumézil, 2001: 471–472.

a slovanských jazycích. Koncept tohoto indoevropského sakrálního vládce (lat. *rēg-*, véd. *rádž-* a keltské *ríg-*, to vše z pie. *\*h3rēgs*) výstižně popisuje Vykpěl (2004: 19), když zmiňuje, že archetypální *rex* „představuje jakýsi přechod mezi *nobiles* (*militēs*) a *sacerdotes*: jeho postavení vyrůstá z *militēs* (je v jistém smyslu jejich sjednocujícím prvkem), ale určitými svými atributy se zařazuje do *sacerdotes*. Jinak řečeno, král vyrůstá z druhé funkce a směřuje do funkce první (jako král- kněz, král-divotvůrce apod.)[...]“ V germánském kulturním okruhu nalézáme tento koncept ztělesněn v postavě jménem Konungr (Konr Ungr, „Mladý Král“), což je syn výše zmiňovaného Jarla z *Písně o Rígovi* (srov. Dumézil, 2001: 191). Konungr je v nejpřesnějším slova smyslu král- kněz: je znalcem run (*rúnar kunna*), umění auspicia a oplývá mnoha dalšími schopnostmi první funkce (*Rígsþula*, strofa 44–48; podle Dronke, 1997: 172–173; čes. překl. Heger & Kadečková, 2004: 181–182).<sup>20</sup> U Skandinávců byla posvátná moc krále natolik akcentována (srov. Bloch, 2004: 81), že možná díky tomu ani nemáme dochovány žádné explicitní doklady o samostatné vrstvě kněží, jak jsme již viděli výše.

U Slovanů nalézáme stopy po sakrální kompetenci vládce nejen v onom významovém rozštěpu pojmů *kněz* a *vладыка*,<sup>21</sup> ale též ve zprávách pramenů. O kultické roli kyjevského knížete Svjatoslava a rituálních smluvních přísahách ostatních knížat se zmiňuje *Pověst vremennych lét*<sup>22</sup> a o tom, že veletský kníže Dragovit vykonával obřad v chrámu, zase mluví Einhardovy anály k roku 789 (Einhard, *Annales regni Francorum* sub anno 789; *FHRS* 5.26–6.4). Jisté kompetence velmi podobné těm, jaké měli sakrální králové jinde, pak naznačují i atributy českých a polských mytických knížat, tedy Přemysla a Piasta (srov. Třeštík, 2003: 112, 157–159 i jinde).

Díky tomuto krátkému exkurzu máme tedy možnost vidět, že za sémantickou dvojpólovostí výrazu označujícího pohanská kmenová knížata a později křesťanské kněze se ideologicky skrývá archaická instituce hlavy kmene (náčelníka, knížete), který prováděl veřejné náboženské obřady, a že existují doklady, díky nimž můžeme předpokládat, že tuto roli měli i slovanští předáci.

Ale i přesto se u Slovanů objevuje skupina lidí, kteří se stali ve věcech náboženského kultu profesionály. Ačkoliv specializovanou vrstvu kněží nalézáme v pramenech explicitně pouze u polabských a pobaltských Slovanů, na následujících řádcích se pokusíme sledovat i různé další stopy, které by mohly existenci prvofunkčních specialistů dosvědčit i v jiných slovanských oblastech.

## Polabští kněží

U Slovanů usazených v Polabí se setkáváme s organizovanou a často hierarchicky uspořádanou kněžskou vrstvou, která požívala v očích lidu značné autority a která nebyla ani bez vlivu mocenského. Latinské prameny tyto specialisty nazývají *pontifex*, *sacerdos*, *flamen*, *minister* či *antistes* (Niederle, 1924: 232). V rámci

<sup>20</sup> K tomu, že Jarlův syn Konungr by mohl být reprezentantem „ztracené“ první funkce, tj. king-priest, viz Strutynski, 1974: 33.

<sup>21</sup> *Vладыка* v jihoslovanském a východoslovanském prostředí mohlo znamenat jak velmože, tak biskupa. K tomu Vykpěl, 2004: 101n.

<sup>22</sup> *Pověst vremennych lét* k r. 980/6488 (vyd. 1926: 52); čes. př. Erben, 1954: 70. Viz též shrnutí Těra, 2005: 39. Ke třem přísahám s Byzancí srov. Těra, 2009: 26–28.

politické i kultické roztržiténosti kmenového zřízení polabských Slovanů mělo prakticky každé hradiště svého božského „favorita“, jehož v zásadě henotheistický kult se stával na daném místě takřka výhradním a kněží tohoto božstva získávali nemalé bohatství a společenský vliv.

Ve Štětíně, důležitém přístavním městě na řece Odře, byl v každém ze čtyř chrámů jeden *sacerdos* (Herbord, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis* II.33; *FHRS* 27.11–12),<sup>23</sup> přičemž nad nimi stál velekněz (*pontifex*), patrně sloužící hlavnímu štětínskému bohu Triglavovi (Ebbo, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* III.1; *FHRS* 35.19–20). Bohatství chrámů plynulo z desátků odváděných z válečných kořistí celého Pomoří (Herbord II.32; *FHRS* 26.7–9).<sup>24</sup> Ránskému Svantovitovi ve městě Arkona na ostrově Rujana byly kromě darů od prostých lidí a kupců odváděny i každoroční obětní dávky (Helmold, *Chronica Slavorum* I.6, I.36 či I.38; *FHRS* 42.32n, 43.19–23 či 43.29–32). Svantovitův *pontifex*, pod nímž byla ještě hierarchie nižších kněží (Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, XIV.567; *FHRS* 51.16),<sup>25</sup> byl podle Helmolda ctěn více než sám kníže, který na něm byl závislý v rozhodování (Helmold I.36; *FHRS* 43.20–21).<sup>26</sup> Velekněz svolával sněmy, vyjednával s nepřáteli o míru<sup>27</sup> a velel družině zasvěcené bohu, čítající 300 jezdců (Saxo Grammaticus XIV.566; *FHRS* 50.39–51.6). Svarožicovi kněží v lutické Retře byli voleni sněmem, měli výjimečně prestižní společenské postavení, mohli jednat s poselstvy a svými dlouhými vlasy a vousy se odlišovali od ostatních obyvatel (Tak např. Saxo Grammaticus XIV.565; *FHRS* 49.40–42). Důležité postavení na sněmech měli prý také kněží ve Volyni a ve Štětíně (Ebbo II.1 a III.16; *FHRS* 32.2–27 a *FHRS* 39.26–31).

Kromě kněží hlavních bohů v důležitých kultických centrech typu Štětín, Arkona, Retra a Volyň máme zprávy také o kněžích marginálnějších. Například se doslýcháme o kněžích jakési lutické bohyně v Retře, Arkoně, Korenici a Štětíně, o kněžích ve Volgastu, o knězi polabské bohyně Sivy, a o knězi oldenburského boha Provena, jehož dokonce známe jménem (jmenoval se Mike).<sup>28</sup>

Kněží organizovali velkolepé slavnosti,<sup>29</sup> prováděli oběti (přičemž středověké kronikáře zaujala zejména lidská oběť<sup>30</sup>) a řídili věštby. Z vína v picím rohu velekněz

<sup>23</sup> „[...] *habuitque unum de quator sacerdotibus templorum custodem diligentissimum.*“

<sup>24</sup> „[...] *et quicquid ex praeda navali vel etiam terrestri pugna quaesitum erat, sub lege decimationis congebant.*“

<sup>25</sup> „[...] *minoris potentiae flamines.*“

<sup>26</sup> „[...] *maior flaminis quam regis veneratio apud ipsos est.*“

<sup>27</sup> Vyjednával např. se saským Jindřichem Lvem, který oblehl Rujanu: Helmold I.38 (*FHRS* 43.24–26).

<sup>28</sup> Neznámá bohyně: Thietmar, *Chronicon* VII.64 (*FHRS* 11.5–12); Volgast: Ebbo III.8 (*FHRS* 37.7–38); Siva: Helmold I.52 (*FHRS* 44.5–9); stargardský Prove: Helmold I.69 (*FHRS* 44.34–38) a I.83 (*FHRS* 45.16–35).

<sup>29</sup> O Jarovitově dubnové slavnosti v břežanském Havelbergu (Opolí) referuje Ebbo III.3 (*FHRS* 36.21–27); o slavnostech ve městech Volyň a Pyrice hovoří Ebbo II.1 (*FHRS* 32.2–27) a Herbord II.14 (*FHRS* 24.20–25); o svátku ve Štětíně Herbord II.32 (*FHRS* 26.35–36); o slavnostech oldenburského Provena ve vagerské zemi mluví Helmold I.83 (*FHRS* 44.19–22).

<sup>30</sup> V Arkoně byl Svantovitovi jednou ročně obětován losem zvolený křesťan (Helmold I.52 (*FHRS* 44.27–29) a II.108 (*FHRS* 47.8–10n)) a v Retře byli lidé obětováni Svarožicovi (Thietmar VI.25 (*FHRS* 10.33–34)) i Radegostovi (Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* III.51 (*FHRS* 14.27–35)).

věštil na Arkoně (Saxo Grammaticus XIV.566; *FHRS* 50.6–36) i ve Štětíně (Herbord II.32; *FHRS* 26.10–18). Ptakopravectví máme doloženo ze Štětína (Herbord II.33; *FHRS* 27.23) a z Arkony i Štětína máme pak doloženo věštění za pomoci dřívěk.<sup>31</sup> Nejrozšířenější ovšem bylo věštění za pomoci koně (hippomancie), který překračoval na zemi ležící kopí – tak se tomu dalo na Arkoně, ve Štětíně i v Retře.<sup>32</sup> Zajímavé jsou údaje Herbordovy o tom, že kněží při věštění a provozování obětí upadali do extatických stavů, mívali vidění, křeče a záchvaty strnulosti (Herbord III.4 či III.24; *FHRS* 28.5–7 a 31.13n). Tolik tedy ve vsí stručnosti k polabským Slovanům.

### Věštcí, čarodějové a volchvové

V jiných oblastech žádnou skupinu kněží s podobně výjimečným postavením nenacházíme. Z východoslovanské oblasti známe sice všeslovanské označení pro postavu obětníků – obětník se nazýval *žrec*, \*žrbvcь<sup>33</sup> – ale jejich skutečné rozšíření i funkce jsou sporné (Niederle, 1924: 231). Dále máme zprávy již pouze o čarodějích, tedy o lidech, které nescetné latinské středověké prameny nazývají *sortilegi*, *augures*, *phitones*, *incantatores*, *praecant(at)ores*, *percant(at)ores*, *(h)aruspices*, *magi*, *(h)arioli*, *carii*, *divinatores*, *venefici*, *praestigiatores* a jejich ženské protějšky *vetulae*, *phitonissae*, *sortilegae*, *maleficae* a *mulieres* (Niederle, 1924: 231). Jejich slovanské názvy z nejrůznějších dob jsou (v počestěné podobě) např. *čarodějové*, *zaklínači*, *hadači*, *volchvové*, *bajani*, *věduni*, *vědmy*, *věščí*, *kudiesnici*, *vražové*, *vračové* apod. (srov. Niederle, 1924: 208–211). Kvůli poměrné rozsáhlosti pramenného materiálu vybereme jen několik nejpozoruhodnějších dokladů.

V českém prostředí o existenci těchto lidových mágů, kteří i dlouhé období po oficiální christianizaci sverpě odmítali vyhynout, svědčí např. údaje z Kosmovy kroniky, kde se mluví o tom, jak kníže Břetislav II. (vládl v letech 1092–1100), „roznicen jsa velikou horlivostí pro křesťanské náboženství, vyhnal pryč ze své země všechny čaroděje, hadače a věštců“ Cosmas, *Chronica Boemorum* III.1; *FHRS* 20.22–23),<sup>34</sup> tedy kromě toho, že rovněž zakázal spoustu dalších pohanských praktik. Proti *augures*, *auguratrices*, *carios*, *incantatores* a *percantatores* pak mezi jinými pohanskými nešvary v české prostředí horlí i známý *Homiliář opatovický* (*FHRS* 21.8–11; 23.1–15 a 23.16–31).

Svébytný a zajímavý problém též představují staroruští volchvové, kteří v jistém smyslu snad mohou reprezentovat dědictví kněžské vrstvy u východních Slovanů. V *Pověsti vremennych lět* vystupují volchvové jako opozice k nově se etablojícímu

<sup>31</sup> Ačkoliv Herbord II.33 a jeho *aliasque ligneas calculationes* (*FHRS* 27.21–22) je nejasné. Helmold II.108 hovoří o losech, které vyzvídal Svantovitův kněz a král i lid se jimi řídil (*FHRS* 47.4–7).

<sup>32</sup> O Arkoně Saxo Grammaticus XIV.567 (*FHRS* 51.27–37); o Štětíně Herbord II.33 (*FHRS* 27.16–21) a Monachus priefingensis, *Vita Ottonis* II.11 (*FHRS* 41.16–24); o Retře Thietmar VI.24 (*FHRS* 10.15–20).

<sup>33</sup> Snad pochází z rus. *жертва* (oběť), příbuzné s lit. *girti* (slavit) a véd. *grnāti* (přivolávat/žádat); viz Gieysztor, 2006: 210.

<sup>34</sup> „Brecislauz... ita modo principatus sui in exordio christiane religionis zelo succensus nimio omnes magos, ariolos et sortilegos extrusit regni sui e medio...“ (čes. překlad Hrdina, 1975: 143).

pravoslavnému křesťanství.<sup>35</sup> Z církevního hlediska byli oni sami nebezpeční a nebezpečný byl i vliv, jaký zřejmě měli ve společnosti, a proto se v pozdně středověkých penitenciálech od 12. až do 15. století setkáváme s opakovanými zákazy styku s volchvy a vyhledávání jejich pomoci (Téra, 2005: 17–18). Volchvové nesou ve všech pramenech kontury čarodějů, hadačů a znalců lidového léčitelství a magie. Doloženy u nich máme extatické stavy a rituální zacházení s amniem (plodovou blánou), které volchvy spojuje jednak s furlánskými benandanty (které skvěle analyzoval Ginzburg, 2002), ale i se středoasijskými šamany.

Etymologie jejich pojmenování je nejasná. Může souviset se slovesem *vlɔsnqti*, „mluvit nesrozumitelně, mumlat“ (Téra, 2005: 20), ale zajímavá je i souvislost s hrdinou bylin, čarodějem Volchem Vseslavjevičem, který by mohl být transpozicí boha Volose/Velese – všechny tři prvky rovnice zde spojuje praindoevropský kořen \**wel-* s více možnými významy:<sup>36</sup> (i) *zakrýt, zavřít*, (ii) *(o)točit (se)*, (iii) *vidět*, ale zejména (iv) *zemřít* a (v) *tráva, pastvina* (Mallory & Adams, 2006: 519 nebo Bičovský, 2012: 171).<sup>37</sup> Poslední dva významy se sémanticky váží k pojmenování Jiného světa, světa zemřelých (např. stsev. *Valhöll*, střec. *Elysion* či litev. pojmenování duší zemřelých *vėlės*) a předešlé tři významy zase směřují k magii, vědomostem, vidění apod. Celkový záběr všech přítomných sémantických polí tedy poukazuje na atributy vlastní jakémusi „varunovskému“ božstvu, které obvykle bylo u Indoevropanů patronem extatiků, básníků a čarodějů.

O tom, že volchvové ctili podobné božstvo, může svědčit údaj *Pověsti vremennych lét*, že uctívali Antikrista – Michal Téra chytře a zřejmě správně vykládá tuto zmínku jako křesťanskou (des)interpretaci chtonického boha spojeného s magií a posvátnem a vhodně dává tuto zmínku do souvislosti se zprávami o slovanské „dualistické“ kosmogonii (Téra, 2005: 29–33), podle jejichž podání svět vznikl za součinnosti dvou protikladných sil – nebeského nečinného boha a démonického aktivního boha, tedy v dumézilovském žargonu za spolupráce mitrovského a varunovského pólu náboženské svrchovanosti.<sup>38</sup>

Ačkoliv „dualistická“ kosmogonie a mnohé další prvky v chování volchvů by nás mohly vést až ke spojitosti s eurasijským (zejm. středoasijským) šamanismem (Téra, 2005: 47), přesto můžeme v postavách staroruských volchvů zahlédnout nepochybné stopy indoevropských náboženských a rituálních specialistů, kteří zdá se nebyli bez společenského vlivu – ať už se jedná o zprávy z dob po christianizaci v *PVL*, anebo o údaj arabského cestovatele Ibn Rusta z 9. století o jakýchsi „lékařích“, kteří měli moc nad samotným vládcem Rusů (Téra, 2005: 41–42; srov. Niederle, 1924: 214).

<sup>35</sup> Zejména v příbězích z let 1024 (*PVL* k r. 1024/6532, vyd. 1926: 103–104; Erben, 1956: 115–116) a 1071 (*PVL* k r. 1071/6579, vyd. 1926: 122–125; Erben, 1956: 133–136).

<sup>36</sup> Jako první na spojitost s tímto kořenem upozornil Jakobson, 1985 (1968): 40.

<sup>37</sup> Ke všem významům viz též zevrubně Lubotsky, 2007: 3290–3307.

<sup>38</sup> To již Téra takto explicitně neříká. Sleduji zde spíše zajímavou interpretační cestu vyšlapanou Martinem Golemou (Golema, 2006: 206–207).



## Igrici

Zajímavou, velice podnětnou a v této souvislosti relevantní hypotézu předložil Martin Golema, který se snaží vidět prvofunkční specialisty v postavách velkomoravských a uherských *igriců*, které jinak označuje uherská *Anonymova kronika* termínem *ioculatores* a kteří byli dosud v odborné literatuře považováni za ekvivalent pouhých šašků a bavičů (Golema, 2010). V přesvědčivém etymologickém a pramenném rozboru Golema ukazuje, že pod nánosem pojmů středověké literární latiny se za zastřenými obrazy v *Kosmově* a *Anonymově kronice*, ale i jinde, mohou skrývat reprezentanti paměťových specialistů, kteří zajišťovali kontinuitu archaické mýtopoetické tradice, tedy jejich kompetence byly naprosto typické pro indoevropskou první funkci. Golemova studie je nesmírně inspirativní, neboť ukazuje, že s pomocí indoevropské komparistiky je možné se na dávno vyčerpaná témata dívat zcela novými očima.

## Závěr

Již řada badatelů se pozastavila nad skutečností, že zatímco čarodějové a extatici se v určité formě objevují napříč celým slovanským kulturním okruhem, tak instituce kněží se nám ukazuje přítomna pouze u Slovanů polabských. Východisek z tohoto rozporu je více. Můžeme považovat Polabany za „nejvyvinutější“. Můžeme polabské *sacerdotes* považovat za unikátní jev, vytvořený podle křesťanského či keltského vzoru. Můžeme také pomocí argumentu *ex silentio* tvrdit, že o kněžích ostatních oblastí se prameny jednoduše nezmiňují díky brzké christianizaci, ačkoliv jejich přítomnost díky hojným dokladům kultu můžeme předpokládat. Anebo můžeme spekulovat, že oni „čarodějové“ jsou vlastně pohanští kněží, kteří při soumraku starého náboženství po christianizaci slovanských národů byli marginalizováni, stáhli se do ústraní a zčásti tak zapříčinili vznik onoho tzv. dvojvěří a dlouhodobé přežívání lidového, „démonolatrického“ náboženství, které se díky nim udrželo jako alternativa ke křesťanství až do raného novověku, ačkoliv bylo tehdejšími autoritami silně a důkladně perzekuováno.

Z našeho hlediska je to však víceméně jedno. Jak v institucionálních kněžích, tak v „čarodějích, věštcích a hadačích“ máme totiž možnost spatřit prvofunkční specialisty, kteří měli na starosti uchování starého vědění a byli schopni vykonávat rituální praxi, ať už na úrovni celospolečenské, či na úrovni soukromé, domácí.

Navic se domnívám, že Dumézilův koncept polarit mezi právně-řádně-společenským a magicko-chaoticko-divokým pólem v první funkci (tedy tzv. polarita Mitra–Varuna) (viz Dumézil, 1948).<sup>39</sup> by mohl na tomto místě být vhodným způsobem, jak vysvětlit rozpor mezi „kněžími“ (polabskými *sacerdotes* i všemi doklady králích-kněžích) a „čaroději“ (tedy ruskými volchvy a postavami, o nichž se zmiňuje Kosmas, *Homiliář opatovický* či folklorní prameny a lidové pojetí světců ve středověku<sup>40</sup>). Problematickým bodem takových spekulací tak

<sup>39</sup> Nutno říci, že tuto polaritu na slovanském materiálu zevrubně testoval Golema, 2006: 157–207, jehož pokus mne velmi inspiroval.

<sup>40</sup> K tomu viz skvělý vhléd v Gurevič, 1996: 128–156.

přestává být skutečnost, že u hypotetické druhé složky prvofunkčních specialistů, tedy u čarodějů, zaklínačů a dalších podobných individuí, nemáme doloženu žádnou organizaci či hierarchii – jejich neoficiálnost, pokoutnost a okultnost v tomto případě zcela konvenuje s vlastnostmi varunovského pólu náboženské svrchovanosti.<sup>41</sup>

Rozsáhlý materiál „zředených popisů“ dokládajících existenci nejrůznějších čarodějů, věštců a mágů u slovanských národů stále čeká na důkladnější prozkoumání – zde nebylo mým záměrem více, než lehce škrábnout povrch a naznačit, na jakých místech by se bádání v tomto směru mohlo (a mělo) ponořit. Zejména pak ponor do sfér lidové kultury středověku a bližší pohled na to, jaké postavy se to vlastně skrývají za záhadnými antikizujícími latinskými výrazy pro nejrůznější věštců a čaroděje, bude obzvlášť zajímavý.

## Seznam použité literatury

### Prameny:

- Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Ed. G. H. Pertz (1846). *Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, Hannoverae: Bibliopolii Hahniani.
- Caesar, *Comentarii de bello Gallico*. Ed. F. Oehler (1862). *C. Iulii Caesaris Comentarii de bello Gallico*. Lipsiae: Sumptibus et typis B. G. Teubneri.
- Cosmas Pragensis, *Chronica Boemorum*. Ed. B. Bretholz (1923). *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, (MGH, Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series 2). Berlin: Weidmann. [český překlad: Kosmas, *Kosmova kronika česká*. Přel. L. Hrdina (1975). Praha: Svoboda.]
- Ebbo, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*. In C. H. Meyer (Ed.) (1931). *Fontes historiae religionis slavicae*, (Fontes historiae religionum 4, pp. 32–40). Berolini: De Gruyter.
- Einhard, *Annales regni Francorum*. Ed. G. H. Pertz (1845). *Einhardi Annales*. Hannoverae: Bibliopolii Hahniani.
- Meyer, C. H. (Ed.) (1931). *Fontes historiae religionis slavicae*, (Fontes historiae religionum 4). Berolini: De Gruyter.
- Helmold z Bosau, *Cronica Slavorum*. Eds. I. M. Lappenberg & B. Scmeidler (1937). *Helmoldi Bohoviensis Cronica Slavorum*, (Scriptores rerum Germanicarum). Hannoverae – Lipsiae: Bibliopolii Hahniani.
- Herbord, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis*. Ed. G. H. Pertz (1868). *Herbordi dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis*. Hannoverae: Bibliopolii Hahniani.
- Homiliář opatovický. In C. H. Meyer (Ed.) (1931). *Fontes historiae religionis slavicae*, (Fontes historiae religionum 4, pp. 21–24). Berolini: De Gruyter.
- Monachus Prieflingensis, *Vita Ottonis babenbergensis episcopi*. Ed. J. Petersohn (1999). *Die Prüfeningener Vita Bischof Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Gross en Österreichischen Legendars*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Pověšť vremennych lět. In *Полное собрание русских летописей, том 1: Лаврентьевская летопись*. (1926). Ленинград: Издательство Академии Наук СССР. [čes. *Nestorův letopis ruský: Pověst dávnych let*. Přel. K. J. Erben (1954). Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.].

<sup>41</sup> Ještě by bylo případně možné uvažovat o jejich spjatosti s regulérní *čtvrtou funkcí* v takové podobě, jak ji pro rozšířený dumézilovský systém rekonstruuji Sauzeau & Sauzeau, 2012 – tedy s doménou, která je spojena s ambivalencí, marginalitou a jinakostí, leč přesto má mnohé přesahy zejména do funkce první, viz Sauzeau & Sauzeau, 2012: 37–45 a 201–268.

- Prokopios z Kaisareje, De Bello Gothico. In E. Weber (Ed.) (1833). *Procopius (ex recensione Guilielmi Dindorfii) II*, (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 2). Bonn: Ed. Weberi [český překlad: *Válka s Góty*. Přel. P. Beneš (1985). Praha: Odeon].
- Saxo Grammaticus, Gesta Danorum. In Meyer, C. H. (Ed.) (1931). *Fontes historiae religionis slavicae*, (Fontes historiae religionum 4, pp. 48–56). Berolini: De Gruyter.
- Thietmar z Merseburku, Thietmari Merseburgensis episcopi chronicon. Ed. Holzmann, R. (1935). *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, (Monumenta Germaniae Historica 9). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

### Sekundární literatura:

- Anthony, D. W. (1986). The „Kurgan Culture“: Indo-European Origins and the Domestication of the Horse: A Reconsideration. *Current Anthropology: A World Journal of the Sciences of Man*, 27, 291–313.
- Anthony, D. W. (2007). *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Assmann, J. (2001). *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- Belier, W. W. (1991). *Decayed Gods: Origin and Development of Georges Dumézil's „idéologie tripartite“*. Leiden – New York – Copenhagen – Cologne: Brill.
- Bičovský, J. (2012). *Stručná mluvnice praindoevropštiny*. Praha: Univerzita Karlova.
- Bloch, M. (2004). *Králové divotvůrci: Studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*. Praha: Argo.
- Chalupa, A. (2006a). Četl César Dumézila? „Ideologie tripartie“ a její přínos pro studium římského náboženství (1.část). *Sacra*, 4/1, 5–25.
- Chalupa, A. (2006b). Četl César Dumézila? „Ideologie tripartie“ a její přínos pro studium římského náboženství (2.část). *Sacra*, 4/2, 5–17.
- Curta, F. (1999). Feasting with „Kings“ in an Ancient Democracy: On the Slavic Society of the Early Middle Ages (Sixth to Seventh Century A.D.). *Essays in Medieval Studies*, 15, 19–34.
- Curta, F. (2011). Utváření Slovanů: Návrat ke slovanské etnogenezi. In P. Urbańczyk (Ed.), *„Neslované“ o počátcích Slovanů* (pp. 21–40). Praha: Karolinum.
- Dronke, U. (1997). *Poetic Edda, Volume II: Mythological Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- Dumézil, G. (1948). *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations Indo-Européennes de la souveraineté*. Paris: Gallimard.
- Dumézil, G. (1958). La Rígšṭala et la structure sociale indoeuropéenne. *Revue d'histoire des religions*, 154, 1–9.
- Dumézil, G. (1973). *Gods of the Ancient Northmen*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Dumézil, G. (1997). *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha: Oikoymenh.
- Dumézil, G. (2001). *Mýtus a epos I: Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*. Praha: Oikoymenh.
- Fleck, J. (1970). Konr–Öttar–Geirroðr: A Knowledge Criterion for Succession to the Germanic Sacred Kingship. *The Journal of the Society for the Advancement of Scandinavian Study*, 42/1, 39–49.
- Gerschel, L. (1956). Sur un schème trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques. *Revue de l'histoire des religions*, 150/1, 55–92.
- Gieysztor, A. (2006). *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gimbutienė, M. = Gimbutas, M. (1971). *The Slavs*. (Ancient Peoples and Places 74). London: Thames and Hudson.

- Ginzburg, C. (2002). *Benandanti: Čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století*. Praha: Argo.
- Godelier, M. (1986). *The Making of Great Men: Male Domination and Power Among the New Guinea Baruya*. Cambridge – Paris: Cambridge University Press.
- Golema, M. (2006). *Středověká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo: Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta.
- Golema, M. (2010). Igrici jako archaickí poeti a zřeci u pohanských Slovanov: Kam ukazují středověké pramene i niektoré významové dimenzie praslovanského slova \*jъgrььь (jeho odvozenin a kontinuantov) vo vybraných slovanských etnojazykových tradíciach. *Studia Mythologica Slavica*, 13, 107–124.
- Gurevič, A. (1996). *Nebe, peklo, svět: Cesty k lidové kultuře středověku*. Jinočany: H&H.
- Heger, L. & Kadečková, H. (2004). *Edda*. Praha: Argo.
- Jakobson, R. (1985). The Slavic God Veleś and his Indo-European Cognates. In *Selected Writings VII: Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistic and Philology, 1972–1982* (s. 33–48). Berlin – New York – Amsterdam: Mouton Publishers.
- Klápště, J. (2005). *Proměna českých zemí ve středověku*. Praha: Nakladatelství LN.
- Lajoye, P. (2013). Purusha. *Nouvelle Mythologie Comparée*, 1, 2013. Nalezeno na: <http://nouvellemythologiecomparee.hautetfort.com/archive/2013/02/03/patrice-lajoye-purusha.html> [17. 3. 2012].
- Le Goff, J. (1979). Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale. *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, 34/6, 1187–1215.
- Le Goff, J. (1980). *Time, Work and Culture in the Middle Ages*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Lewis, M. W. (2012a). Mismodeling Indo-European Origin and Expansion: Bouckaert, Atkinson, Wade and the Assault on Historical Linguistics. *GeoCurrents* (4. září 2012). Nalezeno na: <http://geocurrents.info/cultural-geography/linguistic-geography/mismodeling-indo-european-origin-and-expansion-bouckaert-atkinson-wade-and-the-assault-on-historical-linguistics> [17. 3. 2013].
- Lewis, M. W. (2012b). Ideological Agendas and Indo-European Origins: Master Race, Bloodthirsty Kurgans, or Proto-Hippies? *GeoCurrents* (6. listopadu 2012). Nalezeno na: <http://geocurrents.info/cultural-geography/linguistic-geography/ideological-agendas-and-indo-european-origins-master-race-bloodthirsty-kurgans-or-proto-hippies#ixzz2NpLcHxhR> [17. 3. 2013].
- Lubotsky, J. (2007) (Ed.). *Proto-Indo-European Etymological Dictionary: A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Dnghu Association. Praha: Nakladatelství LN.
- Mallory, J. P. (1989). *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archeology and Myth*. London: Thames & Hudson.
- Mallory, J. P. & Adams, D. Q. (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. New York: Oxford University Press.
- Niederle, L. (1924). *Slovanské starožitnosti: Oddíl kulturní, dílu II. svazek 1. (oddíl VI.: Víra a náboženství)*. Praha: Bursík a Kohout.
- Оксенов, А. В. (1908). *Народная поэзия: Быльины, песни, сказки, пословицы, духовные стихи, повести*. Москва, СИБ.
- Pereltsvaig, A. (2012). The Mis-Mapping of the Indo-European Homeland. *GeoCurrents* (25. října 2012). Nalezeno na: <http://geocurrents.info/cultural-geography/linguistic-geography/the-mis-mapping-of-the-indo-european-homeland> [17. 3. 2013].
- Puhvel, J. (1997). *Srovnávací mytologie*. Praha: Nakladatelství LN.
- Sahlins, M. (1963). Poor Man, Rich Man, Big-man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 5, 283–303.

- Sauzeau, A. & Sauzeau, P. (2012). *La Quatrième fonction: L'Alterité et marginalité dans l'idéologie des Indo-Européens*. Paris: Les Belles Lettres.
- Серяков, М. Л. (2001). „Голубиная книга“. *Священное сказание русского народа*. Москва: Алетея.
- Strutynski, U. (1974). History and Structure in Germanic Mythology: Some Thoughts on Einar Haugen's Critique of Dumézil. In G. J. Larson (Ed.), *Myth in Indo-European Antiquity* (pp. 29–50). Berkeley: University of California Press.
- Téra, M. (2005). Staroruští volchvové a jejich souvislosti s indoevropskými a eurasijskými duchovními tradicemi: In M. Příhoda, (Ed.). *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: Tradice a alternativy* (pp. 13–47). Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Téra, M. (2009). *Perun, bůh hromovládců: Sonda do slovanského archaického náboženství*. Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart.
- Třeštík, D. (1997). *Počátky Přemyslovců: Vstup Čechů do dějin (590–935)*. Praha: Nakladatelství LN.
- Třeštík, D. (2003). *Mýty kmene Čechů: Tři studie ke „Starým pověstem českým“*. Praha: Nakladatelství LN.
- Vykypěl, B. (2004). *Studie k šlechtickým titulům v germánských, slovanských a baltických jazycích*. Brno: Masarykova Univerzita v Brně.

# Slovanská hippomancie. Koňský divinační rituál jako mediátor v symbolické soustavě slovanského pohanství

Jiří Dynda

*The paper focuses on the meaning and function of the Western-Slavic horse divination and lot-drawing rituals. By means of analysis of written sources, contexts of the Indo-European comparative mythology and through the lenses of the anthropological perspective on the culture, it shows the way this ritual could work as an integrative and mediating force for disparate layers of cultural symbolic systems.*

**Keywords:** Slavs, Western-Slavic, hippomancie, horse, ritual, Indo-Europeans



*Bronzový koňík z Wolinu, 9.–10. stol., Muzeum Regionalne w Wolinie.*

Z pramenů víme, že jednou ze zvláštností středověké západoslovanské,<sup>1</sup> předkřesťanské kultury mezi 10. a 12. stoletím byla tzv. hippomancie, čili věštění pozorováním koně a jeho chování. Tato praktika nebyla výlučně slovanskou záležitostí, neboť ji máme doloženu i ze zpráv o dalších starověkých indoevropských kulturách. Ve středověkém Pobaltí a Polabí však získala zcela svébytnou podobu, jinde nedoloženou. Jak uvidíme níže, u těchto Slovanů byla nedílně spojena s užíváním válečných kopí, ale rovněž s druhou divinační praktikou, s věštěním pomocí losování. Prostřednictvím kombinace těchto dvou mantických technik se pak rozhodovalo zejména o důležitých válečných taženích a kořistnických výpravách.

V následujícím textu se pokouším ukázat, jakým způsobem tyto mantické techniky zapadají do kontextu toho, co víme o společensko-politické organizaci pobaltských Slovanů. Na pozadí také sleduji, v čem lze tyto rituály spojovat s indoevropskými koňskými rituály, v nichž se rozhodovalo o životě celé společnosti, a v čem se od nich naopak

<sup>1</sup> Adjektivem „západoslovanští“ zde referuji primárně o kmenech sídlících mezi Labem a Sálou u břehů Baltského moře, nikoliv o sociolingvisticky chápaném regionu všech západoslovanských etnik.

liší – tedy jak celospolečensky chápanou mocensko-válečnickou symbolickou hodnotu koně západoslovanská kultura přetvořila k obrazu svému. Záměrem je se podívat, zda je možné hippomancii chápat jako doklad rituálu se schopností propojování a integrace různých rovin života společnosti v archaické kultuře – a proč zrovna věštění s koněm této funkci vyhovovalo. Teoreticky vycházím z prací některých kulturních antropologů a z jejich pojetí archaického náboženství a kultury jakožto provázaného a smysluplného symbolického systému, který zejména nijak neodděloval mezi tzv. posvátným a profánním. Snažím se tedy vyložit potenciál koňské divinace u Pobaltských Slovanů jako mediátor, jenž umožňoval usouvztažňovat to, co se obvykle nazývá jako „náboženské“, s oblastí mocenských, válečnických, ekonomických a politických zájmů tehdejší kněžské i knížecí nobility. Údaje o specificky provázaném rituálu hippomancie a *sortilegia* (tj. losování) totiž pocházejí zejména ze tří oblastí, které se v historiografii označují jako „teokratické“ kmenové svazy – tedy z luticko-veletské Retry, z rujánské Arkony a z pomořanského Štětína a Volyně. K této skutečnosti se článek obrací v závěru a zhodnocuje roli hippomancie právě ve specifických podmínkách těchto politicko-náboženských útvarů.

### 1. Domestikace koní a jejich role v indoevropských kulturách

Podle nejnovějšího výzkumu D. W. Anthonyho, kombinujícího lingvistická, religionistická a zejména důkladná archeologická data, vyplývá, že koně byli domestikováni kolem r. 3200 př. n. l. v oblastech eurasijských stepí (tzv. ponticko-kaspická step).<sup>2</sup> Jelikož tato událost časově i geograficky odpovídá výskytu archeologických kultur, které se obvykle spojují s diasporou a následnou územní expanzí etnik hovořících dialekty indoevropského jazyka,<sup>3</sup> Anthony zevrubně vyvozuje, že právě domestikace koně a jeho užití ve válečnictví hrály významnou roli při rozšíření stepní indoevropské kultury (a stejně tak při rozšíření kultur turkicko-altajských, které užívaly koně ve stejné době a ke stejným cílům).<sup>4</sup>

Z této skutečnosti rovněž pramení, že kůň držel v kultuře těchto stepních etnik významnou symbolickou pozici, což je možné doložit prostřednictvím celé řady dokladů z indoevropských mytologií i rituálních praktik.<sup>5</sup> Kůň byl ústřední pro ekonomiku, válečnictví i zemědělství a slučoval v sobě tak celou řadu sémantických polí, k nimž se vrátíme v závěru této práce.

Také u Slovanů před christianizací, přibližně mezi lety 700 a 1200 n. l., hrál kůň stále velmi významnou roli. Dokonce hned nejstarší řecké prameny, které hovoří o Slovanech, dokládají, že používali koně ve válečnictví, při nájezdech na severní hranici byzantské říše

<sup>2</sup> Srov. jeho vynikající a oceňovanou monografii ANTHONY 2007.

<sup>3</sup> Jedná se o tzv. ponticko-kaspickou teorii o původu Indoevropanů, jejímž nejvýznamnějším proponentem je právě Anthony (2007, 59–133 a 371–466). V opozici proti ní stojí zejména anatolská teorie archeologa Colina Renfrewa (zejm. RENFREW 1987). Anthonyho hypotéza je založena na starší „hypotéze kurganů“ předložené Marií Gimbutas (např. GIMBUTAS 1977 aj.). Pro shrnutí starších hypotéz viz MALLORY 1989, 143–221.

<sup>4</sup> Indoevropané a altajské národy učinili z koně významný kultický symbol svých nábožensko-mytologických soustav. Vliv turkicko-altajských národů (zejm. Avarů) na indoevropské (a slovanské) kulturní i nábožensko-rituální představy spojené s koněm byl s největší pravděpodobností významný; v této práci však není mým záměrem (ani v mých silách) o tomto vlivu cokoliv konkrétnějšího usuzovat.

<sup>5</sup> Literatura k náboženskému symbolismu koně u indoevropských a turkických národů je nepřehledná; k některým studiím se dostaneme níže, v sekci 8. Zde kromě ANTHONY 2007, viz zejména PUHVEL 1970; GAMKRELIDZE & IVANOV 1995, 463–524; PUHVEL 1997, 308–316; WEST 2006, 465–470.

(pravděpodobně také pod vlivem Avarů).<sup>6</sup> Z pozdějších latinských středověkých pramenů víme, že Slované sousedící s říší německou používali jezdeckto (v pramenech *acies*, *legio*, či *turma*) rovněž hojně; o rozsáhlém chovu koní v Pomořansku a na Rujáně máme také četné údaje.<sup>7</sup> Velmi výmluvný je rovněž citát z Herbordova *Dialogu o životě biskupa Oty Bamberského*, týkající se pomořanských Slovanů. V něm jeden z průvodců biskupa Oty Bamberského tvrdí o slovanské společnosti, že „moc a síla šlechty a velmožů se obvykle odvozovala od množství či počtu koní“ (*fortitudo enim et potentia nobilium et capitaneorum secundum copiam vel numerum aestimari solet caballorum*).<sup>8</sup>

Tato významná role koně ve válečnictví a utváření mocenských struktur ve slovanské společnosti je pak plně v souladu s tím, co víme o slovanských divinačních rituálech, v nichž se o válečných tažených veřejně rozhodovalo. K nim se nyní obrátíme.

## 2. Dětmár z Merseburku

Nejstarší doklad slovanské hippomancie máme doložen v *Kronice* biskupa Dětmara z Merseburku (Thietmarus Merseburgensis, *Chronicon*), sepsané někdy mezi lety 1012–1018,<sup>9</sup> kde se popisuje hlavní svatyně lutického kmenového svazu – dosud nelokalizované město či hradiště (*urbs*), jež se podle Dětmara jmenovalo Riedegost.<sup>10</sup> Po popisu hlavního chrámu, v němž se nacházely sochy bohů (*dii manu facti*) a bojové zástavy (*vexilla*), přechází Dětmár k popisu veřejného rituálu.<sup>11</sup> Jeho součástí je i nejstarší konkrétní popis slovanské divinace vůbec<sup>12</sup> a rovnou jde o ukázkový příklad jednoduše binárního uvažování, které je pro veškerou slovanskou magii a věštění typické.<sup>13</sup>

Dětmár ve svém podání nespécifikuje důvod, proč jsou takové věštby konány – celá scéna je zasazena do kontextu pohanské obětní slavnosti, do situace, kdy „se lidé scházejí, aby těm idolům obětovali nebo aby mírnili jejich hněv“. Věštbu samotnou vykonávají „pomocníci“, *ministres*, což je zcela nepochybně Dětmarův pojem pro pohanské rituální specialisty, kterým ostatní (mladší) prameny říkají porůznu *pontifex*, *sacerdos* či *flamens*;<sup>14</sup> v této podobě potkáme pojmenování slovanských kněží ještě u Saxona Grammatika (viz níže). Tito specialisté během obřadu na rozdíl od ostatních „sedí a jeden po druhém tiše mumlají a rozechvěle hrabou v zemi, kam vrhají věštné losy (*quo sortibus emissis*) a zjišťují

<sup>6</sup> NIEDERLE 1925, 483; RADOVANOVIĆ 2008, 446–447.

<sup>7</sup> NIEDERLE 1921, 132–136; NIEDERLE 1925, 486–489; RADOVANOVIĆ 2008, 449–452.

<sup>8</sup> HERBORD, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis* (dále jen HERBORD) II, 23. Podrobněji se k Herbordovi a jeho dílu vrátíme níže. Všechny překlady z latiny jsou, pokud není uvedeno jinak, mé vlastní.

<sup>9</sup> Dětmár z Merseburku (žil 975–1018). V letech 1012–1018 sepsal kroniku německých biskupů a králů (*Thietmari episcopi Merseburgensis Chronicon*), která se skládá z 8 knih a popisovala období let 908–1018. Viz k němu HOLZMANN 1935, vii–xlii, ROSIK 2000, 41–64.

<sup>10</sup> DĚTMAR MERSEBURSKÝ, *Chronicon* (dále jen DĚTMAR) VI, 24. ADAM BRÉMSKÝ, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (dále jen ADAM) II, 21, používá pro toto hradiště název Retra (*Rethra*) a hlavního boha, zde uctívaného, jehož Dětmár jmenuje Svarožic (*Zuarasici*), uvádí Adam jako *Redigost*. V literatuře se tedy o hradišti hovoří jako o Retře/Riedegosti. Lokalita tohoto hradiště nebyla dosud určena; pokusů o lokalizaci je přes desítku, shrnuje je přehledně SLUPECKI 1994, 56–61.

<sup>11</sup> Pro následující viz DĚTMAR VI, 24.

<sup>12</sup> Nepočítáme-li obecnou informaci Prokopia z Kaisareje, podle něhož Slované, sídlící u severní hranice byzantské říše, obětovali božstvům (*δαίμόνια*) a z těchto obětí vyvozovali věštby (*τάς τε παντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται*). Viz PROKOPIOS Z KAISAREJE, *De bello Gothico* III 14, 22–30.

<sup>13</sup> K tomu srov. RYAN 1999.

<sup>14</sup> NIEDERLE 1924, 230–242; SZYJEWSKI 2010, 149–156; DYNDÁ 2012, 40–42.



budoucnost ohledně nejistých věcí. Když jsou s tím hotovi, přikryjí losy zelenými drny.“ Po této věštbě následuje divinace s koněm: Největšího koně, kterého mají a kterého prý chovají v posvátné úctě, vedou přes „dvě zkřížená kopí zabodnutá špičkami do země“ a to proto, podotýká Dětmar, že tím „předešlé věštby, jimiž již dříve zjistili osud“, tj. vrhání losů do země, „prostřednictvím tohoto jakoby božského [koně] podruhé opakují“. Obecně informativní, nekonkrétní charakter scény naznačuje i Dětmarova závěrečná formulace: „Pokud z těchto dvou úkonů vzejde stejné znamení (*si [...] par omen apparet*), čin je vykonán; jestliže nikoli, lidé ve smutku od záměru opouštějí.“

Co je na tomto úryvku pozoruhodné v první řadě, je úzké propojení věštění z chování koně, překračujícího dvě zkřížená kopí, s předcházejícím losováním (zde: *sortes emittere*; jinak: *sortilegio*), které je pomocí hippomancie potvrzeno či vyvráceno.

### 3. Herbord

O dost specifitější ohledně záměru věštby jsou však jiné, pozdější prameny. Jeden z životopisců biskupa Oty Bamberského, zvaného Apoštol Pomořanska, při popisu Otovy druhé misionářské cesty k pomořanským Slovanům, která se konala roku 1128, popisuje město Štětín<sup>15</sup> a hippomantický obřad, který se zde konal.<sup>16</sup>

Herbord poskytuje na tomto místě mnohem hustší kontext, než jaký jsme potkali u Dětmara.<sup>17</sup> Jednak se dozvídáme více detailů o posvátném koni, jehož prostřednictvím se věštba vykonává. Kromě obligátní posvátnosti – Herbord o něm mluví ústy biskupa Oty velmi netradičně jako o „živoucím božstvu věštev“ (*vivum numen sortium*) – známe i jeho barvu a náuru (byl veliký, statný, černý a velmi bujný – *mirae magnitudinis et pinguem, nigri coloris et acrem valde*), stejně jako víme, že kvůli své posvátnosti byl chován celý rok v izolaci a nikdo neměl dovoleno na něj usednout. Věštné zvíře bylo navíc zasvěceno bohu Triglavovi, hlavnímu štětínskému božstvu.

Rovněž se na rozdíl od Dětmara a jeho popisu retransko-riedegostské divinace dozvídáme i účel této věštby – konala se vždy, když „uvažovali o tom, že vyrazí do pole proti nepřátelům, anebo že vyjedou plnit“ (*quando [...] itinere terrestri contra hostes aut praedatum ire cogitabant*) a měla tedy podpořit vypravení vojska do boje.

Také rozhodovací binární matrice je v případě štětínského koně mnohem komplikovanější: Kopí (v tomto případě pouze položených na zemi, nikoliv zapíchnutých do ní) bylo devět a kůň přes ně byl převáděn třikrát tam a zpět (*transversum ducebat ter, atque reducebat*), hrozilo tedy celkem 54 zakopnutí. Jestliže došlo k byt' jedinému, věštba ohledně zahájení vojenské výpravy nebyla považována za příznivou, vojsko setrvalo na místě a následovalo losování a „počítání jakýchsi dřivek“ (*sortium aliasque ligneas calculationes*), z něhož „vyvozovali věštby ohledně námořních bitev a plnění“. Stejně jako u Dětmara, avšak v opačném pořadí, je zde zdůrazněna nedílná spojitost hippomancie a *sortilegia*, kdy obě tyto praktiky poskytovaly věštby ohledně stejného předmětu – válečných a kořistnických výprav.

<sup>15</sup> Dnešní Szczecin v Polsku, hlavní město Západopomořanského vojvodství; lat. *Stetina*, st. sev. *Burstaborg*.

<sup>16</sup> HERBORD II, 32–33.

<sup>17</sup> Herbord (zemřel 27. 9. 1168) byl kněz a mnich z kláštera sv. Michaela v Michelsbergu. Své dílo napsal mezi lety 1158–1159, vzniklo tedy jako chronologicky poslední ze tří biografí biskupa Oty. Je koncipováno jako dialog mezi dvěma Otovými společníky, Seфриdem a Thiemonem. Srov. WIKARJAK 1979, 5–18, 36–43.

#### 4. Anonym z Prüfeningu a Ebbo od sv. Michaela

Herbordovu zprávu do jisté míry doplňují informace, které nám poskytuje další z životopisců biskupa Oty, tzv. Anonym z Prüfeningu ve svém díle *Život bamberského biskupa Oty*, zvaném nejčastěji *Vita Prieflingensis* (*Život prüfeninský*).<sup>18</sup> Hovoří „synopticky“ o stejné situaci jako Herbord, tedy o předválečné věštbě v pohanském Štětíně.<sup>19</sup>

*Vita Prieflingensis* potvrzuje informaci, že věštný kůň patřil štětínskému Triglavovi a dodává, že v jedné z jeho svatyní (*continae*) bylo také uchováváno jeho „sedlo (*sellam*) zdobené zlatem a stříbrem, jak se na boha sluší (*ut deum proceret*)“. O význačnosti Triglavova kultického koňského sedla se zmiňuje také třetí z Otových životopisců, Ebbo od sv. Michaela.<sup>20</sup> Když hovoří o tom, jak byl Triglavův kult po christianizaci Štětína přenesen na venkov do jakési provizorní svatyně, popisuje, že také zde viselo na zdi Triglavovo sedlo (*sellam Trigelawi*), které bylo „velice starobylé a již nevhodné k užívání“. <sup>21</sup> Že toto sedlo mělo přímou spojitost s válečným divinačním rituálem, je ovšem zjevné z dalších vět Anonyma z Prüfeningu:<sup>22</sup>

*Jím [tj. sedlem] zajisté osedlán byl božský kůň vyváděn ven v daný čas na určené místo, když se onen rozličnými bludy zmatený pohanský lid scházal k získávání věštb. Takovýto byl zvyk jejich věštb: Rozmístili na zemi několik kopí a Triglavova koně přes ně převáděli. Jestliže se při překračování nedotkl ani jednoho z nich, bylo to považováno za dobrou věštbu a v kvapu vyjeli na koních plenit. Avšak jestliže se jich svých krokem dotknul, chápali to jako božský zákaz možnosti vyjet na koních a okamžitě se uchýlili k losům, aby se na základe jejich uvážení dozvěděli, zda by měli jít plenit na lodích, anebo spíše pěšmo.*

V základu se jeho údaje shodují s Herbordovými: O válečné výpravě se primárně rozhoduje pomocí hippomantického obřadu překračování kopí, jejichž přesný počet není uveden. Nicméně důvod komplementárního *sortilegia* je zde oproti předešlým pramenům rozveden – v případě úspěšnosti první věštb vyrazí pryč štětínští na válečnou výpravu na koních (*equitandum*), pokud je však hippomancie neúspěšná (zakopnutí o kopí nevěstí nic dobrého pro budoucí štěstí koní v boji), následně se pomocí losů rozhoduje o tom, zda bude kořistnická výprava vedena námořním způsobem (*navigandum*), anebo pěšky (*ambulandum*). Orákulum tedy rozhoduje nikoli „zda“, nýbrž „jakým způsobem“ bude výprava vedena.

<sup>18</sup> Jisté je, že autor hagiografie *Vita Prieflingensis* byl mnichem v klášteře sv. Jiří v Prüfeningu (založeného Otou Bamberským), proto se vedle *Anonymus Prieflingensis* objevuje v literatuře i označení *Monachus Prieflingensis*. Dříve se tento životopis Oty Bamberského považoval za nejmladší a tudíž nejméně hodnotný ze tří nám známých (srov. JAFFÉ 1869, 703n; tak i ROBINSON 1920, 9–13, jenž jej ani nezařadil do svého překladu). Tento názor byl později vyvrácen a současné bádání jej má za nejstarší a snad i neověřenější hagiografii biskupa Oty (SŁUPECKI 1994, 72), která vznikla snad mezi lety 1140–1146 (viz WIKARJAK 1979, 21n).

<sup>19</sup> *Vita Prieflingensis* II, 11.

<sup>20</sup> Ebbo (zemřel 16. května 1163) byl stejně jako Herbord mnichem v benediktinském klášteře sv. Michaela v Michelsbergu pod Bamberkem a jeho *Vita* je prostřední ze tří známých životopisů biskupa Oty. Byl napsán snad někdy mezi lety 1151–1159. Vycházel z vyprávění kněze Udalricha, jenž byl dvěma Otovým misionářským výpravám osobně přítomen. Líčení pohanského kultu však silně podléhá celkovému hagiografickému ladění spisu. Srov. WIKARJAK 1979, 5–18, 31–36; HRABOVÁ 2006, 175.

<sup>21</sup> EBBO, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* (dále jen EBBO) II, 13.

<sup>22</sup> *Vita Prieflingensis* II, 11.

Opět se zde také objevují válečná kopí, která kůň překračoval. Víme, že v jiném městě, v němž byl Triglav ctěn, totiž ve Volyni (pol. *Wolin*, lat. *Iulin*, st. sev. *Jómsborg*), bylo v jeho svatyni uchováváno posvátné „kopí Iulia [Caesara]“ (*hasta Iulii*), jímž prý bylo město kdysi založeno.<sup>23</sup> Nesmíme tedy vnímat věštná kopí jako obyčejnou válečnou zbraň užitou v nezvyklém kontextu, nýbrž i jako možnou referenci na prastaré a zrezlé posvátné kopí v (Triglavově?) svatyni.

Podstatná je též věta následující po uvedeném úryvku: Kromě toho, že odváděli do svatyně desátek kořisti, byli prý zvyklí často navštěvovat Triglavovy svatyně, aby se svým bohem konzultovali budoucnost (*de quolibet eventu deum Trigloum consulturi*). Můžeme tedy snad vyvodit následující: Veřejný rituál hippomancie sloužil primárně k rozhodování o válečných taženích, nicméně tato kolektivní divinace pramenila ze všeobecně uznávaných věštných kompetencí božstva jménem Triglav.<sup>24</sup> Zda osobní věštné konzultace v Triglavově svatyni probíhaly pomocí vrhání losovacích kaménků anebo jiným způsobem, se z textu nedozvídáme – je sice krajně nepravděpodobné, že by v těchto soukromých rituálech hrál nějakou roli kůň, ale vyloučit to také nelze.

## 5. Saxo Grammaticus

Stejnou návaznost losování na předchozí věštbu s koněm, ale zároveň rozšiřující informace o podstatě a roli posvátného sedla, objevíme dále u dánského kronikáře Saxona Grammatika.<sup>25</sup> Ten se ve 14. knize svého spisu *Činy Dánů (Gesta Danorum)* věnuje i popisu náboženského kultu na hradišti Arkona na ostrově Rujána, i jeho pádu, když Arkonu r. 1168 dobyl dánský král Valdemar I. V Saxonově podání je však návaznost losů na hippomancii pouze kontextová, neboť informace o binárním losování se objevuje v odstavci, který na vyprávění o posvátném koni navazuje čistě chronologicky. Přesto se můžeme domnívat, že jde i o návaznost tematickou; tato domněnka je založena na rigorózně pedantském způsobu, jakým dánský učenec konstruoval dramaturgii své kroniky.<sup>26</sup>

Saxo nejprve hovoří o svatyni a obřadech hlavního ránského boha Svantovita v Arkoně (14.39.1–8). V jeho svatyni se prý kromě řady dalších odznaků božskosti (*complura divinitatis insignia*) nacházelo i Svantovitovo sedlo a uzda (*frenum ac sella simulacri*).<sup>27</sup> K čemu ránské božstvo potřebovalo uzdu a sedlo, se dozvídáme vzápětí.<sup>28</sup> Stejně jako štetínský Triglav, i arkonský Svantovit vlastnil „ze svého titulu“ bílého koně, který měl zvláštní nedotknutelný status („vytrhávat žíně z jeho hřívý a ocasu bylo považováno za hříšné“) a o nějž se, stejně jako o koně Triglavova, staral k tomu účelu určený kněz, který jako jediný mohl koně krmit a osedlat. Proč byl Svantovitův kůň sedlán, se dozvídáme dále: Na onom posvátném koni sám Svantovit „válčil proti nepřátelům svého kultu“ a vykonával noční výpravy, čehož bývalo „obzvláštním důkazem to, že ačkoliv po celou noc zůstával zavřený ve stáji, býval obvykle z rána vídán tak skropen potem a blátem, jakoby při návratu z tažení proběhl velké množství cest.“<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Srov. *Vita Prieflingensis* II, 16 a EBBO III, 1.

<sup>24</sup> Viz k tomu DYNDA 2014, 64–68.

<sup>25</sup> Saxo Grammaticus (přibližně 1150 až 1120), zvaný též Longus, byl dánský učenec, kronikář a sekretář lundského biskupa. Saxo svou kroniku dopsal někdy po roce 1208.

<sup>26</sup> K zákonitostem Saxonovy výstavby narace viz JOHANNESSON 1981.

<sup>27</sup> SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum* (dále jen SAXO) 14.39.3.

<sup>28</sup> SAXO 14.39.9–11.

<sup>29</sup> SAXO 14.39.9.

To je první spojitost Svantovitova koně s válečnictvím. Za druhé je v Saxonově líčení znovu řečeno, že hippomantické překračování kopí se konalo „když se jim zachtělo zahájit válku proti nějaké zemi“ (*cum bellum adversum aliquam provinciam suscipi placuisset*). Pojetí je opět mírně odlišné: Samotná hippomancie následuje po „slavnostní modlitbě“ (*solemni precatione praemissa*), což se z jiných pramenů nedočítáme; je však docela důvodné předpokládat, že ani štětínská hippomancie se neobešla bez nějaké recitace či inkantace – vzpomeňme např. na „tiché mumláni“ retranských kněží, o němž se zmiňuje Dětmar.

Z kopí jsou pak v Saxonově podání postaveny pouze tři řady, každá ze dvou zkřížených kopí zapíchnutých do země.<sup>30</sup> Rozhodovací binární matrice zde však není založena na opozici zakopnutí/překročení, nýbrž levá/pravá – od zamýšlené výpravy bývalo upuštěno, pakliže jen jedinkrát překročil kůň zkřížená kopí levou nohou. Oproti tomu tři po sobě jdoucí pravé kroky byly brány za příznivé znamení k vedení jak pozemních, tak námořních výprav.

Tato jednoduchá binarita hrála roli i v dalších příkladech věštění, které Saxo zmiňuje dále. O vykonání či nevykonání různých záležitostí se pomocí chování zvířat prý rozhodovalo i na osobní rovině. Podle toho, jaké zvíře potkal dotyčný člověk jako první poté, co se rozhodl k nějakému činu, usuzoval na zdar či nezdar svého počínání. I zde je ovšem povaha těchto věštných znamení poměrně vágně definována – z výskytu zvířat vyplývala jediné znamení v opozici radostná/smutná věštba (*auspicium laetaltristia*), ale o tom, s jakými zvířaty bylo v pohledu rujánských Slovanů dobré se setkat, se nedovídáme nic konkrétního.<sup>31</sup>

Ohledně to Saxo nicméně navazuje, že ani „užívání losů“ (*sortium usus*) nebylo Ránům neznámé, a poprvé se v pramenech dozvídáme o těchto losech – Herbordových „jakýchsi dřívkách“ – něco konkrétního. Jednalo se o tři dřívka, z jedné strany černá a z druhé bílá, která se vrhala do klína (*in gremium loco*), přičemž jejich orakulární hodnota je znovu banální – bílá strana losu označuje úspěch, černá jeho opak (*candidis prospera, furvis adversa signabant*). Při této věštebné technice se snad jednalo o homologickou věštebnou sekvenci jako u překračování kopí Svantovitovým koněm, kde šlo tři kroky, každý se dvěma výslednými možnostmi, přičemž za „dobrý“ byl brán jediné třífázový postup „dobrých kroků“ (*tria continue potioris incessus*); jediný špatný krok celou sekvenci pokazil. Při vrhání tří dvoubarevných losů pravděpodobně šlo také o jedinou „správnou“ výslednou kombinaci synchronního vrhu: tři bílé losy.

## 6. Livonská kronika – pobaltské srovnání

Další světlo nám mohou na praktiku hippomancie vrhnout prameny, které již nehovoří přímo o situaci u pohanských Slovanů. O tom, jakou roli mohli hrát např. výše zmiňované sedlo, se dozvídáme více informací z *Livonské kroniky* (*Chronicon Livoniae* I, 10), napsané Jindřichem Lotyšským.<sup>32</sup> Tento pramen se týká mj. christianizace pohanských

<sup>30</sup> Popis dispozice věštecké arény je typicky „saxonovský“ spleť: „[...] ante fanum triplex hastarum ordo ministrorum opera disponi solebat, in quorum quolibet binae e transverso iunctae conversis in terram cuspidibus figebantur, aequali spatiorum magnitudine ordines disparante.“

<sup>31</sup> Ke kontextu věštění z výskytu zvířat viz ZÍBRT 1995, 67–71 a RYAN 1999, 124–129.

<sup>32</sup> Jindřich Lotyšský nebo Jindřich z Livonie (*Henricus de Lettis*, lot. *Latviešu Indriķis*; 1188–1259) byl německý kněz žijící na dvoře řížského biskupa Alberta von Buxhoeveden. Jeho *Livonská kronika* popisuje dějiny církve v Livonii, většinou z Jindřichova osobního svědectví. Srov. JOHANSEN 1969, 413; BRMŠ I, 275–277.

Livonců, tedy národa hovořícího ugrofinským jazykem, a je vedle zprávy Tacitovy (k níž se dostaneme vzápětí) možným důkazem, že hippomancie v této podobě nebyla zřejmě výlučně slovanskou zvyklostí, nýbrž že byla známa širšímu okruhu kmenů evropského *barbarika*, mimo jiné i národům sídlícím na pobřeží Baltského moře severovýchodně od polabských Slovanů. Jiný pramen, *Chronicon terrae Prussiae* Petra z Dusburgu, ostatně zmiňuje při popisu staropruského pohanství kult koní, když píše, že někteří Prusové se „kvůli svým bohům“ báli sedlat některé vybrané koně, bílé i černé.<sup>33</sup>

*Livonská kronika* hovoří však na tomto místě<sup>34</sup> konkrétně o hippomancii: O tom, kterak pohané z Turaidy<sup>35</sup> chtěli obětovat misijního spolupracovníka biskupa Meinharda,<sup>36</sup> cisterciáka Theodorika,<sup>37</sup> prý kvůli zlepšení úrodnosti svých polí (*eo quod fertilior seges ipsius sit in agris*). O tom, zda jej obětují, se však teprve muselo rozhodnout, a orákulum, které mělo dát konečnou odpověď ohledně vůle bohů, bylo právě hippomantické. Stejně jako u Slovanů byla položena na zem kopí a kůň je překračoval.

Jenomže Theodorik se tak úpěnlivě modlil ke Kristu, že kůň proto stále překračoval kopí „nohou znamenající život“ (*pedem vite*). Reakce pohanského rituálního specialisty, který na obřad dohlížel, je pozoruhodná: „Věštec (*ariolus*) shledal, že na koňském hřbetě sedí křesťanský bůh a vede nohy koně ke zmíněnému kroku, a že je třeba ho s koňského hřbetu setřást, aby bůh spadl (*et ob hoc equi dorsum tergendum, quo deus elabatur*).“ Když potom Livonci vykonali pokus o setřásání Krista s koně, byla divinační procedura zopakována ještě jednou v naději, že křesťanský misionář bude moci být konečně obětován. Kůň však „stále kladl nohu znamenající život jako první“ a tak bylo vůlí bohů rozhodnuto, že mnich Theodorik zabit nebyl.

Anekdota o pohanském věštci, který při nepříznivé věštbě setřásá ze svého orákula cizího „teutonského boha“, je pochopitelně interpretací křesťanského kronikáře a jejím primárním cílem bylo nepochybně pohanský kult a jeho proponenty zesměšnit. Přesto ale v podání textu *Livonské kroniky* můžeme spatřit zlomek představ, které za hippomantickými rituály zřejmě stály.

Předně se ve světle výše uvedených textů zdá, že ústřední roli v rozhodovacím procesu orakulárních věštb nemělo samo zvíře, jehož prostřednictvím se věštilo, nýbrž božstvo, jemuž kůň patřil a které jeho kroky vedlo. Právě zmínka *Livonské kroniky*, v níž pohanského boha z jeho pozice doslova sesadí křesťanský bůh, může osvětlit nejasné zmínky v pramenech, které jsme si uváděli výše: V první řadě do této souvislosti zapadá Saxonova historka o tom, jak na svém posvátném koni vyjízďel po nocích sám Svantovit, zároveň také všechny údaje o koňském sedle, které bylo chováno ve svatyních boha, jemuž věštný kůň patřil (SAXO, EBBO, *Vita Prieflingensis*) a které bylo vynášeno ze svatyně právě u příležitosti věštb (SAXO), ale také skutečnost, že na koně nikdo nesměl usednout (HERBORD II, 33; SAXO) a nesměl být použit k žádným profánním účelům. Zvíře tedy sice bylo „jakoby božské“ (*quasi divinum*; DĚTMAR VI, 24), a to zejména skrze kontakt

<sup>33</sup> PETER VON DUSBERG, *Chronicon terrae Prussiae* I, 3, 5, in: BRMŠ I, 335: *Aliqui equos nigros, quidam albos vel alterius coloris propter deos suos non audebant aliquantulum equitare.*

<sup>34</sup> JINDŘICH LOTYŠSKÝ, *Chronicon Livoniae* I, 10, in: BRMŠ I, 278; lot. edice: Ā. Feldhūna & Ē. Mugarēviča (eds.), *Indriķa Hronika*, Rīga: Zinātne, 1993, s. 50.

<sup>35</sup> Dnešní Turaida (livonsky *Toreida*, něm. *Treiden*, *Treyden*), součást dnešního lotyšského města Sigulda v regionu Vidzeme.

<sup>36</sup> Svatý Meinhard (zemřel v říjnu 1196), od roku 1186 biskup v Ikšķile, první misionář Livonska.

<sup>37</sup> Theodorik z Turaidy (něm. Theoderich von Treyden), původně mnich v saském cisterciáckém klášteře Loccum; zabit Estonci r. 1219. Druhý misionář v Livonsku po Sv. Meinhardovi.

s božstvem-majitelem, který na něj usedal během divinačního rituálu a skrze zvíře projevoval svou vůli. Ambivalentní je ovšem zmínka Herbordova, kdy biskup Ota pohrdlivě nazve Triglavova koně „živoucím božstvem“ (*vivum numen*; Herbord II, 32) – zůstává zde pro nás nepostižitelná ona hranice mezi „pouhým“ bohu zasvěceným, speciálně chovaným zvířetem, a bohem samotným, který se skrze svoje emblémové zvíře ve světě vyjevuje jako ve své hypostazi.

Se symbolismem pohanského boha sedícího na posvátném koni se každopádně po svém vypořádal např. biskup Burkhard z Halberstadtu, který podle *Augšpurských letopisů* (*Annales Augustani*) r. 1068 zpusťošil území slovanských Luticů. Ze zničené pohanské Retry, o níž a jejím koni nás zpravil Dětmar, ukradl Burkhard koně, kterého tam „ctili jako boha“ (*equo quem pro deo in Rheda colebant*), a „sedíce na něm se navrátil do Saska“ (*super eum sedens in Saxoniam rediit*) jakožto svrchovaný vítěz. Podobně potupně, ale nikoli tak symbolicky krutě jako Burkhard, naložil s věštným koněm i biskup Ota Bamberský, který štětínské orákulum „poslal na prodej do cizí země a ujišťoval je, že se více hodí do čtyřšpřeží, nežli k věštbám.“<sup>38</sup> Ať už byl status koně kdekoliv na pomyslné škále mezi posvátným zvířetem a bohem vtěleným do koňské podoby, ze sporých údajů našich pramenů je zjevné alespoň to, že křesťanští misionáři cítili potřebu s ním nějak rituálně naložit a symbolicky jeho moc a postavení ponižit a přeznačit. To je poměrně symptomatické.

## 7. Tacitus a Gottschalk – staří svědkové

Zcela nejstarším pramenem, který hovoří o věštbách pomocí koně v kombinaci s losováním na evropském kontinentu, je známý Tacitův spis *Germania* (kap. 10).<sup>39</sup> Pořádí a návaznost těchto dvou technik jsou zde však obráceny. Tacitus nejprve shrnuje, jak Germáni věští pomocí *sortilegia* s nařezanými větvičkami ovocného stromu, které označují „jakýmiis značkami“ (*notis quibusdam discretos*) a vrhají je na bílé plátno. Odtud je pak sbírá otec rodiny (při domácím rituálu), anebo místní kněz (při veřejné věštbě), který je podle značek interpretuje. Na jejich výkladu záleží další postup: Jestliže jsou losy nepříznivé, věštba je považována za dostatečnou a je zakončena jako negativní. Jestliže však losy poskytnou příznivou odpověď na danou otázku, je vyžadováno potvrzení dalšími divinačními technikami.

Tacitus zmiňuje, že Germáni k tomuto účelu používají jednak ptakopravectví, známé i v Římě, ale že „vlastní tomu lidu je také zjišťovat zvěsti a rady prostřednictvím koní“ (*proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri*). Tito věštní koně jsou prý chováni veřejně (*publice*) v posvátných hájích a lesích (*nemoribus ac lucis*),<sup>40</sup> „jsou bílí a nevykonávají žádnou světskou práci“. Věštba probíhá tak, že koně jsou zapřaženi do posvátného vozu (*sacro curru*), doprovázeni knězem, králem, nebo náčelníkem obce, a věštná znamení jsou vyvozována „z jejich řehtání a ržání“ (*hinntusque ac fremitus*). Tacitus také podotýká, že zatímco význační předáci obce, kteří se obřadu účastní, jsou považováni za „služebníky bohů“ (*ministros deorum*), koně samotné Germáni pokládají za

<sup>38</sup> HERBORD II, 32.

<sup>39</sup> Celým názvem *De origine, situ, moribus ac populis Germanorum*. Tacitus žil přibližně mezi lety 55–120 n. l.

<sup>40</sup> O koních chovaných ve svatyních se v germánském prostředí zmiňují i pozdější písemné prameny, zejména staroseverské ságy, např. *Ólaf's saga Tryggvasonar*, kap. 322; *Hrafnkels saga Freygoða*, kap. 3 a 6.

božské „důvěrníky“ (*illos conscios putant*). Jelikož dále text pokračuje tvrzením, že „jsou i jiné způsoby zjišťování věsteb, jimiž odhalují výsledky důležitých válek“, naznačuje vlastně římský historik, že i tento veřejný obřad se koná před válečným tažením.

V Tacitově *Germanii* zcela zjevně vidíme v rituálním konání evropských Germánů kolem roku 100 n. l. celou řadu prvků, které jsme už poznali v obřadech Slovanů o tisíc let později, ve století dvanáctém: (1) Někteří koně jsou chováni zvlášť pro tyto orakulární účely a jsou zcela vyčleněni z běžného užívání. (2) Kůň je v rituálu doprovázen rituálním specialistou, případně předákem obce, veden je vůlí božstva. (3) Věštba s koněm je buď následována, anebo jí předchází *sortilegium*, věštění z losů; obě formy divinace se mají vzájemně potvrzovat. (4) Kombinace věsteb se koná při příležitosti a k potvrzení válečné či kořistnické vojenské výpravy (s výjimkou textu Dětmarova, jenž důvod neudává).

Bylo by proto snadné smést většinu údajů o slovanské hippomancii ze stolu s poukazem na to, že středověcí němečtí kronikáři opsali příslušné pasáže z díla římského historika Tacita, případně to udělal jeden z nich a všichni ostatní na něj navazují a citují či dále rozvádějí jej. Jakožto další důvod k naprosté nevěře v informace křesťanských kronikářů ostatně použila tento argument řada hyperkritických badatelů v první polovině 20. století.<sup>41</sup>

Jak ale naposled v této souvislosti upozornil Karol Modzelewski, Tacitova *Germania* byla ve středověku prakticky neznámá.<sup>42</sup> Tacitovo dílo jako celek bylo ve středověku takřka zapomenuto, nesporné textologické stopy o znalosti Tacita končí v 6. století s Jordanem, a až do konce 14. století víme celkově o pouhých čtyřech referencích na Tacitova díla,<sup>43</sup> a z toho jen jedna je založena na *Germanii*. Jde o spis *Translatio sancti Alexandri* Rudolfa z Fuldy, jenž Tacitovo líčení pohanského náboženství zřejmě užil pro popis situace u Sasů před jejich christianizací.

Kromě Rudolfa z Fuldy však o *Germanii* nemáme po celý středověk ani stopy<sup>44</sup> a byla by asi i úplně zapomenuta až do dnešních dob, kdyby se šťastnou náhodou nedostal v 2. polovině 15. století do Říma rukopis z kláštera v Hersfeldu, sepsaný někdy v první polovině 9. století, který obsahoval tři Tacitova díla, *Germanii*, *Agricolu* a *Dialogus de oratoribus* (tohoto rukopisu pravděpodobně užil právě Rudolf z Fuldy). Tento kodex se do dnešní doby nedochoval, ale z jeho opisu pořízeného v 15. století v Římě (jde o tzv. *Codex Aesinas Latinus*) a nalezeného r. 1902 ve městě Jesi, vycházejí všechny dostupné edice *Germanie*.<sup>45</sup> Existovaly-li ve středověku nějaké další exempláře tohoto kodexu, nezanechaly ve středolatinšském písemnictví ani jediný odkaz.

Všechny zarážející podobnosti v popisu tohoto rituálu potom tedy musíme spolu s Modzelewským<sup>46</sup> připisat tomu, že se v případě válečné hippomancie jednalo o hojně rozšířený a časově velice odolný rituál, který se v tradicích etnik evropského *barbarika* udržel jako opravdový *longue durée* fenomén *par excellence*. Modzelewski v tomto směru nehovoří jen o hippomancii a *sortilegiu*, ale i o řadě dalších archaických prvků, které různí středověcí kronikáři zmiňují a které tvoří překvapivé analogie se zprávami Tacitovými.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Do tábora odpůrců patřili zejména ACHTERBERG 1930; WIENECKE 1939, ad. Srov. ROSIK 2000, 13–42.

<sup>42</sup> MODZELEWSKI 2004, 19–27.

<sup>43</sup> HAVERFIELD 1916.

<sup>44</sup> Domnělé Tacitovy citace v díle Adama Brémského pocházejí zřejmě právě z Rudolfa z Fuldy, viz MODZELEWSKI 2004, 21.

<sup>45</sup> REYNOLDS 1983, 406–411.

<sup>46</sup> MODZELEWSKI 2004, 385 a 398n.

<sup>47</sup> Srov. MODZELEWSKI 2004, passim.

Velkou archaičnost slovanské hippomancie a její nedílnou spojitost s válečným tažením ostatně dokládá také zpráva benediktinského teologa Gottschalka z Orbais, který byl mezi lety 846 – 848 hostem na dvoře chorvatského knížete Trpimira I. Zaznamenal zde zvyk, v němž knížecí koně měli svým veselým chováním věštit budoucí vítězství a s konečnou platností tak rozhodnout o vstoupení knížecích vojsk do bitvy. Když je kníže vybidnut k útoku, aniž by byl předem tento rituál proveden, vyděšeně kleje při Pánu Bohu, neboť zahájení války bez rituálního souhlasu koní by vedlo k prohře (*illi parti hominum uenturam et futuram esse victoriam, quorum equi incederent laeti monstrarentque gestu triumphando laetitiam*).<sup>48</sup>

Vidíme tedy, že již v 9. století máme u jižních Slovanů dochován věšebný rituál založený na pozorování chování koní, a navíc rituál s analogickou funkcí jako v Pobaltí. Zatímco však Tacitus v 1. století uváděl věštění ze zvukových projevů koně a Gottschalk ve století devátém hovoří o věštění z koňské radosti (*laetitia*), u západoslovanských kmenů máme popsán rituál v podobě *překračování na zemi položených kopí*. To je detail, který slovanská hippomancie sdílí pouze s pobaltskými Livonci a který by i v případě krajně nepravděpodobného literárního ovlivnění bylo nutno připsat údajům od očitých svědků a informátorů našich kronikářů – a tedy jej považovat za specificky slovanský element v obecně rozšířené praxi věštění z pozorování chování koně.

## 8. Komparace

V jiných indoevropských kulturách je totiž věštění za pomoci koně známo také. Uvedeme si zde ilustračně několik takovýchto příkladů, neboť nám umožní vidět specifické detaily západoslovanského věštění s koněm v širší komparativní perspektivě a načrtnout tak obecný symbolický a ideologický rámec, v němž hippomancie mohla vůbec fungovat. Toto hledisko pak budeme moci vztáhnout na to, co víme o konkrétní historické a politické situaci u pobaltských Slovanů.

V jedné z nejranějších zpráv tohoto typu hovoří např. řecký historik Hérodotos o tom (*Historia* II, 84 [1921, 113]), jak Peršané volili krále tak, že kandidáti seděli na osedlaných koních před hradbami města a vladařem byl zvolen ten, jehož kuň po východu slunce jako první zaržál (*ἔτεν ἄν ὁ ἵππος ἡλίου ἐπανατέλλοντος πρώτος φθέγγεται*). Chování koně zde opět rozhoduje o záležitostech týkajících se celého společenství, podobně jako tomu bylo v případě Slovanů, a je navíc neodlučně spjato s vládnoucí vrstvou.

Mnohem rozšířenější je však rituál zahrnující nikoli koňskou divinaci, nýbrž přímo rituální *oběť koně*. O jednom z takových případů se zmiňuje Polybios, soudě dle fragmentů 12. a 23. knihy jeho *Dějiny (Historiae)*. Polybios uvádí, že Makedonci měli ve zvyku obětovat před bitvou koně v brnění bohu Xanthovi (*Historiae* 23, 10, 17 [2012, 417]). Podobnou předbitevní oběť koně však jinde připisuje i „ostatním barbarským národům, které pocházejí od Trójanů“, neboť ti podle něj mají ve zvyku v předvečer rozhodující bitvy obětovat koně a věštit výsledek nadcházejícího boje podle toho, kam dopadne jeho umírající tělo (*Historiae* 12, 4b, [2011, 317]). Historik Strabón pak hovoří o tom, že antičtí Veneti měli ve zvyku obětovat hřebce ze zvláštního chovu bílých koní héroovi Diomédovi (*θύεται*

<sup>48</sup> GOTTSCHALK Z ORBAIS, *Responsa de diversis* (ed. LAMBOT 1945, 169); dotýcnou pasáž viz také v RAPANIĆ 2013, 35.



λευκὸς ἵππος αὐτῶ; *Geografia* V, 1, 9 [1949, 321]). Oběť koně obsahoval také římský obřad *Equus October*, konaný 15. října u příležitosti konce zemědělského a válečnického období.<sup>49</sup> Římský rituál byl sice také celospolečenský a spojený s válkou (závody na Martově poli, zabití koně válečnickým kopím...), neobsahuje ovšem žádný zjevný aspekt divinační.

Nikoliv bezprostředně s válkou, nýbrž s ideologií vlády, jsou pak vázány různé koňské rituály konané při příležitosti inaugurace či intronizace vladaře. Jeden známe ze středověkého Irsku prostřednictvím kronikáře Geralda z Walesu a jeho *Místopisu Irska*:<sup>50</sup> Král, jenž byl v tomto obřadu intronizován, měl nejdříve souložit s bílou klisnou, která byla posléze zabita a uvařena ve vodě. V kádi s vývarem klisny se pak král měl koupat, pojídat její maso a „chlemtat a pít“ (*haurit et bibit*) vývar. Obvykle se tento podivný rituál interpretuje jako *hieros gamos* a splynutí nového krále s hippomorfní hypostazí Irska, irské vlády (*fláith*), jejíž substitute v podobě bílé kobyly je zároveň obětována. Pro nás je nicméně podstatné, že kůň je zde opět prostředníkem mezi světem lidí a bohů, totiž mezi vládou „světskou“ a vládou transcendentní.

Rituální oběť koně naplněnou takřka stejnou vladařsko-sexuální symbolikou nalezneme také ve védské Indii.<sup>51</sup> Jedná se o rituál *asvamedha* (dosl. „oběť koně“), jeden z nejkomplexnějších a zároveň nejlépe dochovaných védských rituálů,<sup>52</sup> který v komparativní religionistice ve 20. století udělal velkou kariéru.<sup>53</sup> Nemůžeme zde tento rituál pojednávat v jeho celistvosti, nýbrž pouze upozorníme na nejdůležitější styčné prvky.

Z textů víme, že *asvamedhu* prováděl vždy již mocný a sebejistý panovník, který chtěl oslavit svá vítězství a upevnit a potvrdit svou moc jak na symbolické, tak na politicko-geografické rovině. Celý rituál trval více než rok a texty ho rozdělují na dvě části: přípravnou a hlavní-oslavnou, což mělo představovat paralelu k vojenskému tažení a následně oslavě jeho úspěchu. Hlavní část *asvamedhy* kulminovala několikadenní obří zvířecí obětí (obětováno bylo několik stovek zvířat, z nichž kůň byl pouze jednou, centrální) a následující pozoruhodnou rituální souloží jedné z královen s mrtvým koněm.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> K indoevropských horizontům tohoto rituálu viz DUMÉZIL 1966, 225–239 a PASCAL 1981.

<sup>50</sup> GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia Hibernica*, překlad in: O'MEARA 1982, 109–110. Srov. PUHVEL 1970, 188–189; DUBUISSON 1978. Naposled FICKETT-WILBAR 2012 doplnil Geraldovu zprávu o údaje z irského *Života sv. Molaise z Devenish (Betha Mholaise Daiminise)* a jeho latinského překladu.

<sup>51</sup> Ke komparaci viz DUBUISSON 1978, ale zejména DONIGER 1979, kde je skvělý strukturální rozbor paralel a inverzí mezi irskou a védskou variantou oběti koně a rovněž pronikavá analýza provázanosti oběti koně/kobyly a oběti tura/krávy; k irské variantě též FICKETT-WILBAR 2012, 328–340.

<sup>52</sup> O jednodušší podobě rituálu zabití koně se dozvídáme již z několika hymnů v *Rgvédu* (RV I, 162 a I, 163; náznaky v RV II, 53 a VI, 18), nicméně velmi zevrubný popis *asvamedhy* je zachován až v jadžurvédské literatuře. V pojetí tzv. Bílého Jadžurvédu jsou našimi prameny zejména *Šatapathabráhmana*, kap. 13, a pasáže z knih *Vádžasanjisaṃhitá* a *Kátjájana Šrautasútra*. V popisu dochovaném v textech patřících k Černému Jadžurvédu (tj. zejména *Taittirijabráhmana*, *Ápastamba Šrautasútra*, *Baudhájana Šrautasútra* a fragmenty *Vádhúla Šrautasútry*) pak varíují některé dílčí detaily rituálu, nicméně jeho základní struktura zůstává v zásadě stejná. Jisté doplňující informace o oběti koně pak můžeme nalézt v XIV. knize *Mahábháraty* (tzv. *Asvamedhikaparvan*) a v VII. knize *Rámajány*. Srov. DANGE 2000, 361–428.

<sup>53</sup> Nejdůležitější monografií k rituálu *asvamedha* je překlad základních pramenů, DUMONT 1927. Prudérními západními akademiky 19. století byl tento perverzní rituál dlouho opomíjen, zlom nastal až s kritikou tohoto přístupu, kterou předložil COOMARASWAMY 1936. Další literatura: STUTLEY 1969; KANE 1997, 1228–1239; PUHVEL 1955; GONDA 1957; dále PUHVEL 1970; SWENNEN 2007; CHIERICHETTI 2011.

<sup>54</sup> K tomu zejména DONIGER 1979 (komparace Indie-Irsko); JAMISON 1996, 65–89 (zasazení role královny a sexuálních motivů do kontextu rituálu, který pracuje s královskou ideologií); WATKINS 1995, 265–276 (překlady těch nejcitlivějších pasáží podle Jamisonové a srovnání s Irskem a Anatolií); ANDERSON 1999 (podobnosti ie. oběti koně s turkicko-mongolským koňským rituálem v *Tajné kronice Mongolů* IV, 141).

Významná pro nás je ale zejména část přípravná.<sup>55</sup> V ní kromě řady purifikací a zasvěcování všech účastníků došlo k rituálnímu výběru koně. Po očištění byl kůň vypuštěn severovýchodním směrem, aby se rok volně toulal, kam se mu zachce. Kůň byl po celý rok svého toulání doprovázen 400 jezdců: To bylo vždy 100 ochránců z každé ze čtyř sociálních tříd, vyzbrojených podle jejich postavení. Ti strážili koně, aby se mu nic nestalo.

Jestliže však kůň přišel na území, které nepatřilo králi, jenž prováděl *ašvamedhu*, doprovodná družina musela bojovat s případnými nepřáteli, kteří bránili své země a chtěli rituálního koně zajmout. Kůň takto jakožto králova rituální substitute v jistém smyslu anektoval a dobíjel nový prostor, případně upevňoval jeho moc na již dobytých územích a zajišťoval mír a štěstí do budoucna. Z toho je patrné, že provádět *ašvamedhu* si mohl dovolit pouze velmi mocný panovník, který měl své jisté a který se nemusel bát, že bude jeho družina poražena. Rituál měl však kromě královského a mocenského významu i smysl plodnostní (zabezpečení bohatství, výhody pro obětníka, dobré koně, dobré syny, plné řeky a pokračující vládu...) a kosmologický (reprezentoval znovustvoření světa).

## 9. Oběť koně u Slovanů

V několika bodech uvedených srovnání bylo možné si povšimnout, že indoevropské paralely obsahují mnohé interpretačně zajímavé motivy pro problém slovanské hippomancie.<sup>56</sup> Předně je zřejmý mocensko-válečnický aspekt všech stručně představených rituálů. Oběť koně měla obvykle za cíl buď upevnit vladařskou moc a nadvládu (*ašvamedha*, irský intronizační rituál, Hérodotův perský rituál),<sup>57</sup> anebo zajistit vojenský úspěch v nadcházejících bitvách (Polybiovy zprávy o předbitevních obětech a věštbách, či *Equus October*). Zjevná je ale rovněž schopnost koně působit jako symbolický prostředník mezi bohy na jedné straně, a zájmy „státního“ náboženství, válečnictví, vlády a moci na druhé straně, a souběžně propojovat obě s méně „elitními“ zájmy – např. s plodností, hojností či věštbým vyjevováním vůle bohů v obecném smyslu. Tuto mediační funkci koně v symbolickém systému kultury budeme nadále mít na paměti a vrátíme se k ní v závěru.

Když se však nyní zpětně podíváme na většinu indoevropských koňských rituálů, je v jejich světle trochu podivné, že ač máme u západních Slovanů spolehlivé zprávy o poměrně jedinečném způsobu hippomantického rituálu, nemáme *žádné písemné doklady o oběti koně jako takové*. A to i přesto, že nálezy koňských koster na slovanských pohřebištích i hradištích jsou velice časté až do 11–12. století! Jejich záměrné deponování zřejmě nebylo ničím neobvyklým nejen u Slovanů, kde máme doloženy samostatné pohřby koní<sup>58</sup> i základové obětiny (např. koňské lebky v chrámu na hradišti Gross Raden v kraji Ratarů<sup>59</sup> nebo pohřeb koně ve svatyni v Břeclavi-Pohansku na Moravě<sup>60</sup>), ale běžné byly tyto equinní pohřby v celém areálu evropského *barbarika*.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Pro příslušné rituální texty *Bílého Jadžurvédu* viz DUMONT 1927, 14–54.

<sup>56</sup> Zejména v případě archaické *ašvamedhy* jsou paralely nejzjevnější: celoroční „vakace“ dotyčného koně, jeho zasvěcení božstvům, jeho svévolné rozhodování o tom, zda a kam bude vedena válečná expanze.

<sup>57</sup> Inaugurační či intronizační panovnické rituály spjaté s koněm jsou nepochybně mnohem širším a složitějším problémem, který se samotnou hippomancí souvisí jen okrajově.

<sup>58</sup> NIEDERLE 1921, 133–134; PROFANTOVÁ & PROFANT 2000, 116.

<sup>59</sup> SŁUPECKI 1994, 99.

<sup>60</sup> PŘICHYSTALOVÁ 2013.

<sup>61</sup> Srov. CROSS 2011. K pohřbům koní do kurganů v ponticko-kaspických stepích viz ANTHONY 2007, 371–411.

Víme však ze zmínek řady jiných středověkých pramenů, že oběť koně a následné pojidání jeho masa bylo vlastní celé řadě pohanských kmenů v Evropě i na Britských ostrovech – s touto praktikou se potýkal jak sv. Bonifác v Německu, tak papežská misie v Anglii a zakazují ji i irské penitenciáře.<sup>62</sup> Pojidání koňského masa křesťanům vadilo tolik zřejmě proto, že bylo součástí rituálních obětních hostin. Explicitní údaje o koňské oběti máme ovšem pouze z prostředí skandinávského.<sup>63</sup>

Můžeme sice spekulovat, že oběť koně Slované museli znát – např. konkrétně u Rusů arabský cestovatel ibn Rusta o tom, že jacísi „lékaři“ (tj. zřejmě pohanští kněží), kteří měli větší autoritu než knížata, obětovali bohům muže, ženy i koně.<sup>64</sup> Je však jasné, že u pobaltských Slovanů oběť koně sama nebyla součástí popsaných divinačních rituálů – anebo pokud byla, tak o ní křesťanští kronikáři nevěděli.

S jistotou můžeme zatím konstatovat zejména to, že Slované nesporně viděli v koních zdroj ekonomické i válečné síly a některým koním připisovali posvátný status a věštné schopnosti. To obecně dosvědčují i jiné prameny v jiných kontextech, vzpomeňme např. Kosmu Pražského a na věštnou úlohu Libušina bělouše, kterého staročeská vědma používala ke svým nočním „bájným cestám na koni“<sup>65</sup> (*equitato phantasmatico*) za Přemyslem a kterého vyslala, aby dovedl její posly k Přemyslovi a ukázal jim budoucího vládce české země.<sup>66</sup> Pozoruhodná je také role koně ve východoslovanské epice. Kůň je zde esenciální výbavou ruského hrdiny (bohatýra) a jeho zvláštností je, že ve vypjatých situacích k bohatýrovi promluví a prozradí mu nějakou skutečnost, která by jinak zůstala před hrdinou skryta, čímž mu často zachrání život.<sup>67</sup> Kůň tak svým chováním rozhoduje o poměrně zásadních záležitostech (mj. např. o volbě knížete) a zároveň může snad fungovat i jako symbolická substitute antropomorfní postavy – ať ve smyslu zástupné lidské oběti, anebo ve smyslu konotačního odkazu na svého jezdce, lidského vojáka či pohanského božstva, který jeho kroky ovládá.

## 10. Vrhání losů

Jinou otázkou ještě otevírá problém, který jsme výše otevřeli a pak jej poněkud odsunuli do pozadí – praktika *sortilegia*, tedy věštění losováním (*per sortes*), která byla ve všech případech západoslovanské hippomancie s ní neodlučně svázána. Binární věštění z losů bylo praktikou velmi rozšířenou v pohanských tradicích archaické Evropy<sup>68</sup> a jedním z jejích exemplárních výskytů je řecká praxe věštev z vrhání páteřních kůstek (*astragaloi*) různých zvířat, tzv. *astragalomancie*.<sup>69</sup>

Tato divinační technika byla napříč dějinami používána k získání odpovědi na celém spektru dotazů. Mimo jiné se pomocí losů rozhodovalo i o tak závažných věcech,

<sup>62</sup> K tomu viz BARTLETT 2013, 72–73.

<sup>63</sup> DÉTMAR I, 17 (o oběti koně na ostrově Sjælland) a ADAM IV, 27 (o oběti koně v Uppsale). K pojidání koňských jater a souvislosti tohoto rituálního pokrmu s královskou mocí srov. JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON 1998, 57–78.

<sup>64</sup> OMAR IBN RUSTA, *Kitáb al-a'láq an-nafisa* (Kniha drahocenných kamenů), kap. 12 (1977, 269–272).

<sup>65</sup> Překlad zde není můj, nýbrž Hrdinův, srov. HRDINA 1972, 19.

<sup>66</sup> COSMAS PRAGENSIS, *Cronica Boemorum* I, 6.

<sup>67</sup> Srov. RODIONOV 2013. K mluvícím koním v junáckých písních a epice obecně viz WEST 2007, 468.

<sup>68</sup> ZÍBRT 1995, 78–90.

<sup>69</sup> Srov. KURKE 1999, 289n; TAHBERER 2012.

jako o vybírání lidských obětí v Kyjevě či v Uppsale,<sup>70</sup> Slované na ostrově Chortici podle Konstantina Porfyrogenneta rozhodovali o obětech kohoutů pomocí losování (*ρίπτουσι ... σκαρφία*),<sup>71</sup> a losováním byli vybírání váleční náčelníci starých Sasů, jak víme od Bedy Ctihodného.<sup>72</sup> Jinak byly losy součástí právní praxe: christianizovanou verzi vrhání dřevěných losů na bílé plátno (jako u Tacita či Saxona) na kostelním oltáři známe ze zákoníku *Lex Frisionum*, kde se uvádí, jak pomocí této techniky odhalit vraha.<sup>73</sup>

V pramenech nalezneme i několik míst, kdy je užití techniky losování provázáno s věštbami týkajícími se konkrétně válečnictví a nadcházejících bitev; tak už v Řecku bylo vrhání *astragaloi* a hraní v kostky připodobňováno k *vrhání vlastních kostí do budoucího boje*.<sup>74</sup> Obdobně mluví o válečném věštění Rujánských Slovanů kronikář Helmold z Bosau: „Své vojsko posílají tam, kam ukáže los (*qua sors ostenderit*).“<sup>75</sup> Jinak ale samotné losování bylo všeobecně užívanou a oblíbenou mantickou technikou. Domnívám se proto, že *sortilegium* tak bylo u Slovanů a Germánů k hippomancii přidáno teprve dodatečně a mělo za cíl tento válečný rituál a jeho věštný potenciál pouze amplifikovat.

Snad jediný možný důkaz nedílné spjatosti věštění s koněm a věštění s losy u Slovanů by bylo možné spatřit na úrovni jazykové: Pojem, jímž je již v nejstarší vrstvě staroslověnského jazyka označováno losování, totiž *žrěbъ*, *žrěbij* (st. čes. *hřebí*), je pravděpodobně etymologicky příbuzný s variantními lexémy pro koně, konkrétně *hříbě* (st. sl. *žrěbъcъ* či *žrěbę*, srov. pol. *źrebię*) a *hřebec* (srov. pol. *źrebiec*). Jedná se zřejmě o odvozeniny zaniklého lexému pro koně, psl. \**žrěbъ*, který v sobě může dokládat právě spojitost koně s věštěním,<sup>76</sup> ačkoliv stejně dobře může jít jen o náhodnou jazykovou konvergenci dvou odlišných lexémů.

## 11. Závěr

Nicméně spojitost koňské divinace s mocenskými a válečnými záležitostmi je z předešlého textu zcela zjevná a bezesporná. Viděli jsme také, že v indoevropských společnostech měla symbolika koně mimo tento zřejmý, denotační význam (tj. spojitost s válečnictvím) i mnohé další, spíše konotační významy. Symbolika koně byla výrazně polyvalentní a dokázala v sobě propojovat řadu (zdánlivě) disparátních společensko-kulturních domén, v první řadě zejména náboženství a kult s politikou, válečnictvím a mocí.

Ve světle výše uvedených komparativních paralel není proto divu, že právě hippomancie se stala výjimečně mocným sociálním nástrojem zrovna v prostředí lutické Retry, pomořanského Štětína a rujánské Arkony – tedy ve třech lokalitách, které jsou z pramenů známé tím, že jejich politické zřízení údajně zcela podléhalo moci a rozhodování místních

<sup>70</sup> Tak o lidských obětech v Kyjevě mluví *PVL* k r. 6491 (983), překlad TĚRA 2015, 96, a o lidských obětech v Uppsale ADAM IV, 23.

<sup>71</sup> KONSTANTIN PORFYROFENNETOS, *De administrando imperio* IX (1967, 60–61).

<sup>72</sup> BEDA VENERABILIS, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* V, 10: „[...] náčelníci v případě válečné hrozby metají za stejných podmínek losy a na koho los ukáže, toho všichni po dobu války uznávají jako vůdce a všichni ho poslouchají (*quemcumque sors ostenderit, hunc tempore belli ducem omnes sequuntur, huic obtemperant*).“ (1881, 309; překlad podle KINCL & MORAVOVÁ 2008, 120.)

<sup>73</sup> *Lex Frisionum* XIV, 1. Srov. k tomu MODZELEWSKI 2004, 396–397.

<sup>74</sup> KURKE 1999, 292.

<sup>75</sup> HELMOLD I, 36; překlad ZDICHYNEC 2012, 81.

<sup>76</sup> Srov. MATUSIAK 1911; další diskuzi a literaturu uvádí SŁUPECKI 1998, 150–151.

pohanských kněží, a které v současné historiografii bývají zvány „teokratickými“ kmenovými svazy,<sup>77</sup> což, jak ihned uvidíme, není úplně šťastně zvolené označení.

Tyto kmenové svazy se shlukovaly kolem významných kultických center, z nichž pak bylo ovládáno politicko-společenské fungování těchto pozoruhodných územněsprávních celků. Stručně shrnuto, od 2. pol. 10. století do r. 1068 se jednalo v první řadě o tzv. veletsko-lutický kmenový svaz čtyř kmenů (Ratarů, Chyžanů, Črezpěňanů a Dolencanů) soustředěný kolem kultického centra v Retře/Riedegosti.<sup>78</sup> K přechodu od svazu ovládaného původně kmenovými knížaty ke svazu s „teokratickou“ vládou, v níž získalo moc sněmovní shromáždění s pohanskými kněžími v čele, došlo někdy před pol. 10. století.<sup>79</sup>

Po vypálení Retry v 60. letech 11. století ale skončila dominance veletsko-lutického svazu; příčinnou rozpadu svazu byly vnitřní mezikmenové konflikty a následná občanská válka, kterou vyřešila až intervence saských a obodritských vojsk (srov. HELMOLD I, 21). Na významu tak nabylo právě hradiště Arkona na ostrově Rujána – kmen rujánských Ránů dříve také volně přináležel k veletsko-lutickému kmenovému svazu. Arkona se tehdy stala centrem politické, ekonomické a náboženské dominance rujánského knížectví nad celým Polabím i Pomořanskem; dobytá byla Dány r. 1168.<sup>80</sup>

Souběžně s Arkonou pak máme údaje o politicko-náboženské dominanci kultu boha Triglava v pomořanských městech Volyně<sup>81</sup> a Štětín, a částečně snad ve stodorském Braniboru. O jisté kultické „autokefálnosti“ lze snad v dřívějších dobách hovořit také v případě obodritského velkokmene západně od Labe před r. 931, kde centrem nejspíše bylo obodritské město Veligard (dnešní Mecklenburg), nebo vágerský Stargard (Oldenburg). Zde však nikdy nedošlo k rozvinutí „teokratické“ nadvlády kněží jako v ostatních svazech – snad proto, že obodritské knížectví přistoupilo na christianizaci poměrně brzy, již v pol. 10. století.<sup>82</sup> Je proto příznačné, že zrovna z oblasti obodritského kmenového svazu nemáme o věštění s koněm vůbec žádné údaje. O to zajímavější je pak ale výše uvedená zpráva Gottschalkova, která dokládá, že jistý hippomantický rituál byl dodržován na dvoře chorvatského knížete v 9. století – a to i přesto, že byl kníže Trpimir I. křesťanem a jeho knížectví nebylo ovládáno mocným sněmem kmenových předáků či žreců.

Nicméně v kultických a politických centrech výše uvedených tří „teokratických“ kmenových svazů – tj. v Retře, v Arkoně a *cum grano salis* i ve Volyni a Štětíně – měli výjimečnou moc právě pohanští kněží. Tito hierarchizovaní náboženští specialisté patrně uzurpovali mocenské pozice dřívější kmenové nobility a měli podle pramenů z 10.–12. století na sněmu a mezi lidmi významnější postavení než knížata či kmenoví předáci. V rámci politické i kultické roztržitosti kmenového zřízení polabských Slovanů mělo prakticky každé hradiště svého božského „favorita“. Jeho v zásadě henotheistický kult se

<sup>77</sup> Zejména PROCHÁZKA 1956, 161–167. Srov. SŁUPECKI 1994, 41–69; HRABOVÁ 2006, 99–127. V obecném smyslu o politickém uspořádání archaických pohanských společenství ve středověké Evropě viz MODZELEWSKI 2004, 171–254 a 345–426.

<sup>78</sup> Kromě Dětmarových údajů citovaných výše viz také HELMOLD I, 2 a 21 právě o významu retranských věšteb. <sup>79</sup> TOMÁŠEK 2013, s. 80–83.

<sup>80</sup> Srov. HELMOLD I, 21 a II, 108; SAXO 14. 39; *Knýtlinga saga*, kap. 101 a 122.

<sup>81</sup> Ve Volyni (dnešní Wolin v Polsku), v jednom z center Triglavova kultu, jehož součástí byl hippomantický rituál, byla nalezena vzácná kovová figurka koníka, pocházející z 9. – 10. století.

<sup>82</sup> Obodritská centralizace moci po r. 931 k jednomu ústřednímu kmenovému hradišti a podřízení ostatních kmenů jednomu (křesťanskému) knížeti v rámci jakéhosi „kmenového státu“ (*Stammenstaat*, k němuž vedle Obodritů patřili také Vágrové a Polabané) je tak podobná spíše centralizačním tendencím v raném přemyslovském nebo piastovském státě, viz HRABOVÁ 2006, 80–84 a 114; srov. též TOMÁŠEK 2013, 93n, 102n.

po nabytí moci konkrétního ústředního kmene stával takřka výhradním a kněží tohoto božstva tím získávali nemalé bohatství a společenský vliv – pomocí něj tak mohli ovládat rozhodnutí sněmu. Víme tedy, že u Luticů i Pomořanů stáli kněží na úrovni sněmovních předáků (EBBO II, 1 a III, 1; HERBORD III, 16), že Svantovitův velekněz v Arkoně byl podle Helmolda ctěn více než sám kníže, který na něm byl závislý v rozhodování (HELMOLD I, 36), a že v Proveho posvátném háji v zemi Vágrů (na západním okraji Obodritského knížectví) se každé první pondělí v měsíci konal soudní sněm za účasti sakrálně-suverénní dvojice pohanského kněze Mikeho a knížete Těšimíra (HELMOLD I, 69 a I, 83).

Kněží také podle svědectví pramenů často za obec vyjednávali o politických a válečných záležitostech. Arkonský velekněz např. svolával sněmy, vyjednával s nepřáteli o míru (HELMOLD I, 38) a velel prý bojové družině zasvěcené bohu Svantovitovi, čítající 300 jezdců (SAXO 14.39.7), ačkoliv jinak byla vojenská moc Rujány v rukou knížecí dynastie. Jak tvrdí Helmold, „kněz závisí na pokynu losu, král a lid potom na pokynu kněze“.<sup>83</sup>

Také Svarozicovi kněží v lutické Retře měli výjimečně prestižní společenské postavení, mohli, stejně jako rujánští, jednat s poselstvy a v jejich moci byli božské válečné standarty s vyobrazením bohů (DĚTMAR VI, 24). Důležité postavení na sněmech měli také kněží ve Volyni a ve Štětíně (EBBO II, 1 a III, 16). Z politického postavení kněží pochopitelně plynula i nemalá ekonomická moc: Bohatství Triglavových chrámů plynulo z desátek odváděných z válečných kořistí celého Pomoří (HERBORD II, 32) a stejně tak odváděly všechny slovanské kmeny daň Svantovitově svatyni v Arkoně (SAXO 14.39.8; HELMOLD II, 108); jeho kněz spravoval třetinu vši válečné kořisti a mnohé dary (SAXO 14.39.7).

Z představeného konglomerátu jejich moci a postavení je zřejmé, že zde popisovaná hippomancie, s jejíž pomocí se rozhodovalo o tom, zda budou uskutečňovány válečné výpravy, byla také plně v gesci pohanských *sacerdotes*. A je celkem pochopitelné, že bylo zcela v zájmu mocenských a ekonomických ambic této společenské vrstvy, aby se vojenských plenitelských výprav, z nichž poplynou desátky a poplatky do chrámových pokladnic, uskutečňovalo tolik, kolik si jen válečný potenciál kmenového svazu mohl dovolit. A absolutního zabezpečení moci nad rozhodováním v těchto záležitostech bylo dosaženo tím, že si kněžská vrstva skrze rituál hippomancie zcela monopolizovala symbolický a mediační potenciál koně v systému slovanské předkřesťanské kultury.

Bylo by však chybné nahlížet na tuto skutečnost jako na projev jakési „teokracie“, což je pojem, jenž pomyslně naznačuje, že se zde do jakési vydělené „sekulární“ sféry vojenství a politiky vlamuje iracionální a „sakrální“ moment náboženskosti. Mnohá zjištění antropologie náboženství z 2. poloviny 20. století naopak ukazují, že oddělovat od sebe pomyslné sféry „náboženství“ a „profánnosti“ (nazývané případně *sacrum* a *profanum*, jak je dosud zvykem např. v polské historiografii právě v souvislosti se slovanských pohanstvím) je pro archaické předkřesťanské kultury naprosto nevhodné. To, co si věda tak trochu koloniálně zvykla nazývat „náboženstvím“, hraje, jak ukázala řada antropologů,<sup>84</sup> v kulturách nezápadního typu často velice komplexní úlohu, která je propojená a neoddělitelná od domén, které se běžně pojímají jako „ne-náboženské“. Specifikem archaických kulturních systémů – mezi něž slovanské pohanství bezpochyby patří – byla také velmi úzká a nedílná vzájemná provázanost a oboustranná propustnost těchto sfér; současná religionistika je musí takto pojímat a oprostít se od umělých konceptualizací.

<sup>83</sup> HELMOLD II, 108; překlad ZDICHYNEC 2012, 191.

<sup>84</sup> Viz zejména EVANS-PRITCHARD 1976, TURNER 1995, DOUGLAS 2003, GEERTZ 2006.

Viděli jsme ostatně, jak komplexně a robustně symbolika koně fungovala v kontextu koňských rituálů známých z indoevropského náboženského prostředí. V klasifikačním systému celé řady archaických indoevropských rituálů byl kůň spojen v první řadě s doménou vojenské expanze, podmaňování a získávání ekonomické i kulturní nadvlády a odtud se odvíjela i jeho symbolická hodnota spjatá s politikou, zejména s pojetím svrchované vlády. Mimo to byl kůň vnímán jako „důvěrník bohů“, popřípadě hypostaze boha samotného, který skrze něj zjevoval svou vůli a propůjčoval koni věštné schopnosti. Užití této polysémantické symboliky právě v divinačních rituálech určujících zda, kam a jakým způsobem bude vedena expanzivní zahraniční politika slovanských kmenových svazů, tak dává poměrně dobrý smysl.

Na roli koně v symbolické soustavě archaického slovanského náboženství lze tak poukázat jako na jeden z projevů onoho výše zmíněného komplexního prorůstání „náboženských“ prvků do sfér, které poosvícenská věda chápala jako „sekulární“. Viděli jsme, že právě symbolika koně v sobě dokázala koherentně provázat různé domény společenského života a představovala tak jeden z uzlových bodů, v němž se nám vyjevuje ona *totalita archaické symbolické soustavy* a její propojování náboženství, války, politiky, kmenové identity, ekonomiky i hojnosti. Symbolická organizační soustava ve své úplnosti tak dokázala pomoci zdánlivě prostých věšteckých rituálů s koněm integrálně propojovat množství pro nás zdánlivě oddělených konceptů: např. válku s náboženstvím,<sup>85</sup> každodennost s transcendentalitou, koně s božstvem či normalitu s liminalitou.<sup>86</sup>

Tuto složitou integrační a holistickou funkci formálně velmi jednoduchých divinačních rituálů si můžeme ilustrovat na vnějškově podobné situaci ze zcela jiného kulturního kontextu. Když britský antropolog E. Evans-Pritchard zkoumal kulturu súdánských Zandů (sg. *Zande*, pl. *Azande*), musel se zabývat zejména pozoruhodným zvykem tohoto kmene organizovat velkou část života podle tzv. „jedového orákula“ (*benge*, angl. *poison oracle*). Zandové byli v soukromých i veřejných záležitostech (např. v otázce lovu, napadení čarodějnictvím anebo v soudních přích) zvyklí rozhodovat na základě jednoduchého divinačního rituálu, při němž aplikovali do zobáčku malých kuřat zvláštní jed, pokládali speciálně zaměřené otázky a jedové orákulum odpovídalo tím, že kuře buď zabilo, nebo jej nechalo žít (opět binární mantická technika). Jedové orákulum tvořilo integrální a všeprostupující součást každodennosti zandského života a kultury a Evans-Pritchard jím byl natolik fascinován, že se na čas rozhodl řídit podle pravidel orákula svůj tamní každodenní život a musel konstatovat následující: „Mohu poznamenat, že jsem tento způsob řízení mé domácnosti a jiných záležitostí shledal stejně vyhovujícím, jako kterýkoliv jiný, co znám.“<sup>87</sup>

Můžeme snad teoreticky usuzovat, že i slovanský hippomantický rituál mohl mít podobně účelné, vyhovující a nezbytné postavení v každodennosti veřejného života slovanských kmenových svazů. S trochou nadsázky si můžeme i představovat hypotetického britského antropologa, jenž by po důkladné analýze fungování tohoto rituálu v rámci totality symbolické soustavy polabsko-slovanské kultury mohl usoudit, že hippomancie se nakonec může jevit jako „stejně vyhovující“ způsob řízení vojenské a expanzní politiky státního celku (s platností minimálně pro útvary známé jako kmenové svazy) jako kterýkoliv jiný. Tuto zvláštní a těžko uvěřitelnou slovanskou „hippokracii“ je tak třeba nahlížet právě ve světle výše rozebrané hodnoty koně jakožto symbolického mediátoru, jenž má

<sup>85</sup> Srov. LEACH 1965.

<sup>86</sup> Ke konceptu liminality a k její ústřední roli v náboženství viz zejm. TURNER 1995.

<sup>87</sup> EVANS-PRITCHARD 1976, 126.

schopnost integrovat každodennost války s liminalitou posvátnosti – což je jen poněkud vzletné pojmenování toho, co v praxi vlastně znamená prostředkovat mezi lidmi a bohy srozumitelným a jasným způsobem, z něž navíc plynou zcela konkrétní činy a skutky.

## Bibliografie

### *Prameny*

- Adam Brémský = Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* ve vydání: BERNHARD SCHMEIDLER (ed.), *Adam von Bremen: Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum bis 1072*, MGH in usum scholarum, hannover – Leipzig 1917.
- Annales Augustani* ve vydání: FHRS, 56–57.
- Beda Ctihodný = Beda Venerabilis, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* ve vydání: G. H. MOBERLEY (ed.), *Venerabilis Baedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1881.
- BRMŠ = NORBERTAS VĚLIJUS (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų, 1996.
- Jindřich Lotyšský = Henricus de Lettis, *Chronicon Livoniae* ve vydání: BRMŠ I, 278–285; lot. edice: Ā. FELDĪŅA & Ē. MUGURĒVIČA (eds.), *Indriķa Hronika*, Rīga: Zinātne, 1993.
- Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae* ve vydání: BRMŠ I, 332–342.
- Dětmar z Merseburku = Thietmarus Merseburgensis, *Chronicon* ve vydání: ROBERT HOLZMANN (Hrsg.), *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, *Monumenta Germaniae Historica* 9, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1935.
- Ebbo = Ebbo monachus Sancti Michaelis, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* ve vydání: PHILIPPUS JAFFÉ (ed.), *Ebonis Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, Berolini: Weidmann, 1869. / JAN WIKARJAK & KAZIMIERZ LIMAN (eds.), *Monumenta Poloniae Historica – Pomniki Dziejowe Polski, Series Nova*, tom VII, część 2, Warszawa 1969.
- FHRS = C. H. MEYER (ed.), *Fontes historiae religionis slavicae*, *Fontes historiae religionum*, Fasc. IV., Berolini: de Gruyter, 1931.
- Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica* ve vydání: JOHN O'MEARA (transl.), *Gerald of Wales: The History and Topography of Ireland*, New York: Penguin Books, 1982.
- Gottschalk z Orbais, *Responsa de diversis* ve vydání: CYRILLE LAMBOT (ed.), *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1945.
- Helmold = Helmold Bosoviensis, *Cronica Slavorum* ve vydání: IOHANNES M. LAPPENBERG & BERNHARDUS SCHMEIDLER (eds.), *Helmoldi Bozoviensis Cronica Slavorum*, editio tertia, *Scriptores rerum Germanicarum*, Hannoverae et Lipsiae: impensis Bibliopolii Hahniani, 1937.
- Herbord = Herbordus, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis* ve vydání: GEORG HEINRICH PERTZ (ed.), *Herbordi dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, Hanoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1868.
- Hérodotos, *Historia* ve vydání: A. D. GODLEY (ed. and transl.), *Herodotus in four volumes, Vol. II, Books III and IV*, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1921.
- Hrafnkels saga Freysgoða (Sága o Hrafnkelovi, Freyově knězi)* ve vydání: GUÐNI JÓNSSON (ed.), *Íslendinga sögur, Bind X: Austfirðinga sögur*, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1946.



- Konstantinos Porfyrofennetos, *De administrando imperio* ve vydání: GYULA MORAVCSIK & ROMILLY JAMES HEALD JENKINS (eds.), *Constantine Porphyrogenitus: De administrando imperio*, Washington: Dumbarton Oaks, 1967.
- Kosmas Pražský = Cosmas Pragensis, *Cronica Boemorum* ve vydání: BERTOLD BRETHOLZ (ed.), *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, MGH, Scriptorum rerum Germanicarum, Nova Series, Band 2, Berlin: Weidmann, 1923.
- Lex Frisionum (Fríský zákoník)* ve vydání: KARL AUGUST ECKHARDT & ALBRECHT ECKHARDT (eds.), *Lex Frisionum* (MGH Fontes iuris XII), Hannover 1982.
- Omar ibn Rusta, *Ketáb al-a'áláq an-nafisa (Kniha drahocenných kamenů)* = ve vydání: TADEUSZ LEWICKI (ed.), *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, tom 2, cz. 2, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1977.
- PVL = *Pověst vremennych let* ve vydání: Полное собрание русских летописей, том 1: Лаврентьевская летопись, Изд. 2-е, испр. и доп., СПб.: Наука, 1999 (<sup>1</sup>1926). / Český překlad: MICHAL TĚRA (ed.), *Vyprávění o minulých letech*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.
- Polybios, *Historiae* ve vydání: W. R. PATON (ed. and transl.), *Polybius, The Histories, Volume IV, Books 9–15*, Loeb Classical Library 159, London: Heinemann, 2011; W. R. PATON (ed. and transl.), *Polybius, The Histories, Volume V, Books 16–27*, Loeb Classical Library 160, London: Heinemann, 2012.
- Prokopios z Kaisareje = Procopius Caesarensis, *De bello Gothico* ve vydání: EDUARD WEBER (ed.), *Procopius (ex recensione Guilielmi Dindorfii) volumen II*, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae II, Bonnae: impensis Ed. Weberi, 1833. / Г. Г. Литаврин (ed.), *Свод древнейших письменных известий о славянах, Том I (I–VI вв.)*, Москва, 1994.
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* ve vydání: KARSTEN FRIIS-JENSEN (ed.) & PETER FISHER (transl.), *Saxo Grammaticus: Gesta Danorum – The History of the Danes*, 2 volumes, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Strabón, *Geografia* ve vydání: HORACE LEONARD JONES (ed. and transl.), *The geography of Strabo in eight volumes, vol. 2 [Books 3-5]*, Loeb Classical Library 50, London: Heinemann, 1949.
- Tacitus, *Germania* ve vydání: M. Hutton & W. Peterson (eds. and transl.), *Tacitus, Vol. I: Agricola, Germania, Dialogus de oratoribus*, Loeb Classical Library 35, London: Heinemann, 1914.
- Vita Prieflingensis* = Anonymus, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* ve vydání: J. PETERSON (Hrsg.), *Die Prüfeningener Vita Bischofs Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendars*, Hannover 1999.

### **Sekundární literatura**

- Achterberg 1930: HERBERT ACHTERBERG, *Interpretatio Christiana: Verkleidete glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden*, Leipzig: H. Eichblatt, 1930.
- Anderson 1999: EARL R. ANDERSON, „Horse-sacrifice and Kingship in the Secret History of the Mongols and in Indo-European cultures“, in: *Journal of Indo-European Studies* 27/3 (1999), s. 379–393.
- Anthony 2007: DAVID W. ANTHONY, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Raiders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.

- Bartlett 2013: ROBERT BARTLETT, „Od pohanství ke křesťanství ve středověké Evropě“, in: NORA BERENDOVÁ (ed.), *Christianizace a utváření křesťanské monarchie: Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10.–12. století*, Praha: Argo, 2013, s. 57–83.
- Chierichetti 2011: PIETRO CHIERICHETTI, „L'Áśvamedha nella storia: un'indagine sulle testimonianze storiche della celebrazione del sacrificio del cavallo in India“, in: *Kervan: Rivista internazionale di studi afroasiatici* 13/14 (2011), s. 127–145.
- Cleasby & Vigfússon 1874: Richard Cleasby & Guðbrandur Vigfússon, *An Icelandic-English dictionary, based on the ms. collections of the late Richard Cleasby*, Oxford: Clarendon Press, 1874.
- Coomaraswamy 1936: ANANDA K. COOMARASWAMY, „A Note on the Áśvamedha“, in: *Archiv orientální* 8/2 (1936), s. 306–317.
- Cross 2011: PAMELA J. CROSS, „Horse Burial in First Millennium AD Britain: Issues of Interpretation“ in: *European Journal of Archaeology* 14/1–2 (2011), s. 190–209.
- Gamkrelidze & Ivanov 1995: THOMAS V GAMKRELIDZE & VJACESLAV V. IVANOV, *Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-language and a Proto-culture, Part I*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1995.
- Dange 2000: SADASHIV AMBADAS DANGE, *Vedic Sacrifices: Early Nature*, vol. 1, New Delhi: Aryan Books International, 2000.
- Doniger 1979: WENDY DONIGER O'FLAHERTY, „Sacred Cows and Profane Mares in Indian Mythology“, in: *History of Religion* 19/1 (1979), s. 1–26.
- Douglas 2003: MARY DOUGLAS, *Purity and Danger*, London – New York: Routledge, 2003 (1966).
- Drews 2004: ROBERT DREWS, *Early Riders: The Beginnings of Mounted Warfare in Asia and Europe*, New York – London: Routledge, 2004.
- Dubuisson 1978: DANIEL DUBUISSON, „L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande“, in: *Revue de l'histoire des religions* 193/2 (1978), s. 153–164.
- Dumézil 1966: GEORGES DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris: Payot, 1966.
- Dumont 1927: PAUL-ÉMILE DUMONT, *L'Áśvamedha: Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, Paris: Paul Geuthner, 1927.
- Dynda 2012: JIŘÍ DYNDÁ, „Kněží, čarodějové a hadači: Prvofunkční specialisté a jejich postavení ve společnosti archaických Slovanů“, in: *Sacra* 10/2 (2012), s. 33–48.
- Dynda 2014: JIŘÍ DYNDÁ, „The Three-Headed One at the Crossroad: A Comparative Study of the Slavic God Triglav“, in: *Studia Mythologica Slavica* 17 (2014), s. 57–82.
- Fickett-Wilbar 2012: David Fickett-Wilbar, „Ritual Details of the Irish Horse Sacrifice in *Betha Mholaise Daiminse*“, in: *The Journal of the Indo-European Studies* 40/3–4 (2012), s. 315–343.
- Geertz 2006: CLIFFORD GEERTZ, *Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 2006 (1973).
- Gimbutas 1977: MARIJA GIMBUTAS, „The first wave of Eurasian steppe pastoralists into Copper Age Europe“, *Journal of Indo-European Studies* 5 (1977), s. 277–338.
- Gonda 1957: JAN GONDA, „Ancient Indian Kingship from the religious point of view (continued and ended)“, in: *Numen* 4/2 (1957), s. 127–164.
- Holzmann 1935: ROBERT HOLZMANN (Hrsg.), *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, *Monumenta Germaniae Historica* 9, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1935.

- Haverfield 1916: F. HAVERFIELD, „Tacitus during the Late Roman Period and the Middle Ages“, in: *The Journal of Roman Studies* 6 (1916), s. 196–201.
- Hrabová 2006: LIBUŠE HRABOVÁ, *Stopy zapomenutého lidu: Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice: Bohumír Němec – Veduta, 2006.
- Jaffé 1869: PHILLIP JAFFÉ (ed.), *Monumenta Bambergensia*, Bibliotheca rerum Germanicarum V, Berolini 1869.
- Jamison 1996: STEPHANIE JAMISON, *Sacrificed Wife/Sacrificer's Wife: Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1996.
- Johannesson 1981: KURT JOHANNESSEN, „Order in Gesta Danorum and order in Creation“, in: KARSTEN FRIIS-JENSEN (ed.), *Saxo Grammaticus: A Medieval Author Between Norse and Latin Culture*, København: Museum Tusulanum Press, 1981, s. 95–104.
- Johansen 1969: PAUL JOHANSEN, „Heinrich von Lettland“, in: *Neue Deutsche Biographie* 8 (1969), s. 413.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson 1998: JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON, *A Piece of Horse Liver: Myth, Ritual, and Folklore in Old Icelandic Sources*, Reykjavík: Háskólaútgáfan Félagsvísindastofnum, 1998.
- Kane 1997: PANDURANG VAMAN KANE, *History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediaeval religious and civil law, Vol. I, Part II*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1997.
- Kurke 1999: LESLIE KURKE, *Coins, Bodies, Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Leach 1965: EDMUND LEACH, „The Nature of War“, in: *Disarmament and Arms Control* 3 (1965), s. 165–183.
- Mallory 1989: JAMES P. MALLORY, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, London: Thames & Hudson, 1989.
- Matusiak 1911: STANISŁAW MATUSIAK, „Wieszczba i źreb“, in: *Lud* 17/4 (1911), s. 193–241.
- Modzelewski 2004: KAROL MODZELEWSKI, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa: Wydawnictwo ISKRY, 2004.
- Nechutová & Stehlíková 2013: JANA NECHUTOVÁ & DANA STEHLÍKOVÁ, *Stručné dějiny latinské literatury středověku*, Praha: Arista and Baset, 2013.
- Niederle 1921: LUBOR NIEDERLE, *Život starých Slovanů III/1*, Praha: Bursík & Kohout, 1921.
- Niederle 1924: LUBOR NIEDERLE, *Život starých Slovanů II/1: Víra a náboženství*, Praha: Bursík & Kohout, 1924 (<sup>1</sup>1916).
- Niederle 1925: LUBOR NIEDERLE, *Život starých Slovanů III/2*, Praha: Bursík & Kohout, 1925.
- Pascal 1981: C. BENNETT PASCAL, „October Horse“, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 85 (1981), s. 261–91.
- Profantová & Profant 2000: NAĎA PROFANTOVÁ & MARTIN PROFANT, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha: Libri, 2000.
- Procházka 1956: VLADIMÍR PROCHÁZKA, „Organisace kultu a kmenové zřízení polabsko-pobaltských Slovanů“, in: *Vznik a počátky Slovanů*, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956, s. 145–167.
- Přichystalová 2013: RENÁTA PŘICHYSTALOVÁ, „Intencionálně uloženie koňa – obět či pohreb? Niekoľko postrehov na základe nálezov z Břeclavi-Pohanska“, in: *Studia Archaeologica Brunensia* 18/1–2 (2013), s. 13–32.
- Puhvel 1955: JAAN PUHVEL, „Vedic āsvamedha and Gaulish IIPOMIIDVOS“, in: *Language* 31/3 (1955), s. 353–354.

- Puhvel 1970: JAAN PUHVEL, „Aspects of Equine Functionality“, in: *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles, 1970, s. 159–172 (také in: *Analecta Indoeuropeaea* 1981, s. 184–197).
- Puhvel 1997: JAAN PUHVEL, *Srovnávací mytologie*, přel. V. Pelíšek, Praha: NLN, 1997.
- Radovanović 2008: BOJANA RADOVANOVIĆ, „Sur certains aspects de la fonction de cheval chez les Anciens Slaves dans la période de Haut Moyen Âge et de Moyen Âge inférieur (VIe – XIe siècle) à travers les exemples relatifs au domaine militaire et divinatoire“, in: *Istorijski časopis* 57 (2008), s. 445–458.
- Rapanić 2013: ŽELJKO RAPANIĆ, „Kralj Tripimir, Venecijanci i Dalmatinci u traktatu teologa Gottschalka iz Orbaisa“, in: *Povijesni prilozi* 44 (2013), s. 27–70.
- Renfrew 1987: COLIN RENFREW, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, London: Pimlico, 1987.
- Reynolds 1983: L. D. REYNOLDS, *Texts and Transmission: A survey of the Latin Classics*, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Robinson 1920: CHARLES H. ROBINSON, *The Life of Otto, Apostle of Pomerania, 1060–1139, by Ebo and Herbordus*, London: Macmillan, 1920.
- Rodionov 2013: M. S. RODIONOV, „Izobraženije bojevogo konja v russkich bogatyrskich bylinách“, in: *Vestnik Čeljabinskogo gosudarstvennogo universiteta* 326/25 (2013), s. 99–103.
- Rosik 2000: STANISŁAW ROSIK, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000.
- Ryan 1999: WILLIAM F. RYAN, *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.
- Sadovski 2009: VELIZAR SADOVSKI, „On Horses and Chariots in Ancient Indian and Iranian Personal Names“, in: BERT G. FRAGNER et al., *Pferde in Asien: Geschichte, Handel und Kultur*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009, s. 113–179.
- Słupecki 1994: LESZEK PAWEŁ SŁUPECKI, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 1994.
- Słupecki 1998: LESZEK PAWEŁ SŁUPECKI, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów: Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 1998.
- Stutley 1969: MARGARET STUTLEY, „The Ásvamedha or Indian Horse Sacrifice“, in: *Folklore* 80/4 (1969) s. 253–261.
- Swennen 2007: PHILIPPE SWENNEN, „Portrait du cheval sacré dans la religion védique“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 24 (2007), s. 173–222.
- Szyjewski 2010: ANDRZEJ SZYJEWSKI, *Religia Słowian*, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2010.
- Tahberer 2012: BEKIRCAN TAHBERER, „Astragaloi on Ancient Coins: Game Pieces or Agents of Prophecy?“, in: *The Celator* 26/4 (2012), s. 6–21.
- Turner 1995: VICTOR TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: de Gruyter, 1995 (<sup>1</sup>1969).
- Watkins 1995: CALVERT WATKINS, *How to Kill a Dragon: Aspect of Indo-European Poetics*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1995.
- West 2006: MARTIN L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2007.

- White 1989: DAVID GORDON WHITE, „Dogs Die“, in: *History of Religions* 28/4, s. 283–303.
- Wienecke 1939: ERWIN E. H. WIENECKE, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig: O. Harrassowitz, 1939.
- Wikarjak 1979: JAN WIKARJAK (ed.), *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1979.
- Zíbrt 1995: ČENĚK ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku: Indiculus superstitionum et paganiarum*, Praha: Academia, 1995 (1895).

## Slavic Hippomancy Horse Divinatory Ritual as a Mediator in the Symbolic System of Slavic Paganism

Jiří Dynda

Several medieval works on the Christianization of Slavic *gentes* that were settled on the coastline of the Baltic Sea contain information about a divinatory technique using a sequence of watching horses and drawing lots. Using this ritual, the tribal council decided whether to go to war and plunder or not. The horse was allegedly led by a deity seated on its back, and decisions were made by means of that god's will.

This paper focuses on the meaning of this Western-Slavic hippomantic and astragalomantic divinatory ritual in a context of the social-cultural, political, and religious ideology of the Western Slavs, and also in a relation to a general Indo-European (IE) mythological and ritual horse symbolism. The aim of this survey is to analyse medieval sources (such as Thietmar, Herbord, Ebbo, *Vita Prieflingensis*, Saxo Grammaticus) and to compare the features of Slavic hippomancy with the other well-known IE horse-rituals, such as the Germanic hippomancy known from Tacitus, the Vedic *aśvamedha*, or the Irish ritual instalment of a king.

The hypothesis (based on a thorough source-analysis and the methods of comparative mythology) is that the horse in the symbolic system of Western Slavs was deemed sacred primarily in a relation to the contemporary social ideology and its demands and values, which were embedded in the complex symbolic system of Slavic religion. The symbolic value of the horse lies in the polysemantic association with the domains of warfare, political and judicial decisions, social hierarchy, and the economy of Slavic political units. The horse divination ritual was in this sense a powerful mediating instrument between the realms of so-called 'sacred' and 'profane' – this seeming division is only our modern conceptual bias. Thus, Slavic hippomancy needs to be understood as one of the products of a complex organizing symbolic system, and as a mediator able to integrate many of its mutually interconnected 'domains' into one coherent whole.

