

**UNIVERZITA KARLOVA
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY**

RELIGIONISTIKA

DIPLOMOVÁ PRÁCE

**VELES
SLOVANSKÉ BOŽSTVO V KOMPATIVNÍ
PERSPEKTIVĚ**

**VELES
SLAVIC DEITY IN COMPARATIVE PERSPECTIVE**

Bc. Michaela Šebetovská

**VEDOUcí PRÁCE
doc. PhDr. Ilja Lemeškin, Ph.D.**

2017

Ráda bych na tomto místě poděkovala doc. PhDr. Ilju Lemeškinovi, PhD. za jeho laskavý přístup a dlouhodobou motivaci ke studiu. Můj velký dík patří též Mgr. Jiřímu Dyndovi za podnětné diskuze během celého studia a přínosné poznámky a rady k této práci. Bc. Sylvě Hůlové vděčím za průběžné čtení práce a přátelskou podporu, bez níž bych se při psaní neobešla. V neposlední řadě děkuji Mgr. Nadi Vaverové za rady a upozornění v oblasti baltistiky a folkloru.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně, přičemž všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Ve Frenštátě pod Radhoštěm, dne 12. května 2017

Abstrakt

V této práci je zkoumán slovanský bůh Veles. Velký důraz je kladen na o něm pojednávající primární prameny, které jsou ovšem velmi strohé a nelze z nich samotných o Velesovi mnoho vyvodit. Z toho důvodu jsou prameny interpretovány s pomocí srovnání s příbuznými bohy z jiných indoevropských mytologií a numinózními bytostmi slovanského folkloru. Cílem práce ovšem není pouze zrekonstruovat jednotlivé funkce boha Velese, ale pochopit též vazby mezi nimi. To umožní vytvořit Velesův celkový obraz tak, jak ho mohli vidět Slované před příchodem křesťanství.

Klíčová slova

Veles, Volos, archaické náboženství Slovanů, srovnávací mytologie, magie, podsvětí, Jiný svět, kosmogonie, zoomorfismus, Velnias

Abstract

The thesis deals with Slavic god Veles. The emphasis is put on primary textual sources about him. With regard to their fragmentary nature, there is a need to make use of comparative material. Informations about other Indo-European gods and beings from Slavic folklore similar to Veles are used as well. The purpose is not only to understand isolated functions, but also connections between them. This seems as the best way how to gain the idea of the whole character of Veles as the Slavs before Christianity could see it.

Key words

Veles, Volos, archaic Slavic religion, comparative mythology, magic, underworld, otherworld, cosmogony, zoomorfism, Velnias

Obsah

Úvod.....	11
1 Teoretická východiska a metoda.....	13
1.1 Genetická komparace a práce s prameny.....	13
1.2 Mýty a bohové.....	15
2 Etymologie, varianty jména, toponymie.....	17
3 Prameny.....	22
3.1 Ruské prameny: Volos.....	22
3.1.1 Pověst' vremennych let.....	22
3.1.2 Slovo někojeho christoljubca.....	25
3.1.3 Žitije Vladimira (obyčnoje).....	26
3.1.4 Hustýnský letopis a Piskarevská sbírka.....	27
3.1.5 Zavíjení bradky.....	28
3.2 Ruské prameny: Veles.....	29
3.2.1 Chožděnije bogorodicy po mukam.....	29
3.2.2 Slovo o pluku Igorově.....	30
3.2.3 Žitije Avraamija Rostovskogo.....	31
3.3 České prameny: Veles.....	33
3.3.1 Tkadleček.....	33
3.3.2 Kněz v Litoměřicích.....	34
3.3.3 Tadeáš Hájek z Hájku.....	35
3.3.4 Kniha Gezusa Syracha a Postilla ewangelitska.....	36
3.3.5 Staročeská koleda.....	37
3.4 Vlos.....	38
3.4.1 Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkej Rusi.....	38
4 Příbuzné postavy.....	39

4.1	Archaické paralely.....	40
4.1.1	Velnias.....	40
4.1.2	Varuᅇa.....	45
4.1.3	Óᅇinn.....	48
4.1.4	Afsati.....	51
4.2	Folklorní paralely.....	53
4.2.1	Volch Vseslavjevič a vlchvi.....	53
4.2.2	Vodník, čert a lešij.....	56
4.2.3	Vlčí pastýř a pastýřská magie.....	60
4.2.4	Svatý Blažej (Vlasij).....	64
5	Sémantické okruhy.....	67
5.1	Skotij bogъ.....	67
5.1.1	Velesův skot.....	68
5.1.2	Zoomorfismus a Velesova fyzická podoba.....	69
5.1.3	Bohatství.....	71
5.2	Pastýř duší: Svět mrtvých, pastviny a zoomorfismus mrtvých.....	72
5.2.1	Zoomorfismus mrtvých.....	72
5.2.2	Svět mrtvých.....	73
5.2.3	Pouta a smyčky, nemoc a smrt.....	75
5.3	Cizí bůh a jeho svět za ohradou.....	78
5.4	Magie, zření, poezie a hudba.....	81
6	Veles v mytologii.....	86
6.1	Kosmogonie.....	86
6.2	Spory s hromovládcem.....	88
7	Shrnutí.....	91
	Závěr.....	94
	Použitá literatura.....	96

Úvod

Veles je jedna z božských postav slovanského pantheonu, která dlouhodobě odolává jasnému funkčnímu vymezení, jež by bylo všeobecně přijato. Zejména ve starší literatuře se lze setkat s tvrzením, že Veles byl bohem hospodářství a plodnosti, jiné studie kladou důraz na jeho spojení s magií a zásvětím. Již podle toho je patrné, že jde o postavu těžko uchopitelnou a je téměř nemožné ji nějak stručně popsat. Svou záhadností však přitahuje pozornost nejen odborníků a zájemců o seriózní bádání, ale stává se i obětí různých novodobých výmyslů a podvrhů, jedním z příkladů je tzv. *Velesova kniha*, která je jednoznačným falzem a zdrojem nepravdivých informací, jež se však neustále někde vynořují a jsou opakovány a šířeny.¹

Touha po odpovědích na otázky ohledně Velesových kompetencí, rysů a pochopení jeho místa mezi ostatními bohy však kromě romantických fabulací může vyústit i v méně fantastickém žánru, jehož příkladem je tato práce. Pokud bychom se na prameny hovořící o Velesovi podívali extrémně skepticky, bylo by možné v podstatě všechny zpochybnit a tvrdit dokonce, že božstvo jménem Veles vzniklo až po christianizaci a ve slovanském polyteistickém náboženství vůbec nefigurovalo. Po kritickém zhodnocení pramenů o Velesovi nám zbývá skutečně jen žalostně málo informací, z nichž některé jsou navíc velmi nejisté.

Zkoumat Velese izolovaně, pouze z těchto pramenů, lze tedy považovat za přinejmenším nevhodné, ne-li nemožné. Proto, jak název této práce říká, bude na následujících řádcích Veles podroben bádání v komparativní perspektivě. Půjde o genetickou komparaci, tudíž se budeme celou dobu pohybovat v oblasti indoevropských kultur. Pochybnosti o tomto přístupu vyjádřilo několik mých kolegů, a proto se pokusím v několika metodologických poznámkách svůj přístup rozebrat, vysvětlit v čem spočívá, jaké jsou jeho limity a nevýhody, ale také obrovský přínos pro studium mrtvých náboženství, která jsou nedostatečně dochována v primárních pramenech.

¹ Více k *Velesově knize* a její kritice viz např. O. B. Творогов, „Велесова книга“, in *Труды отдела древнерусской литературы*, т. 43, Ленинград: Наука, 1990, s. 170-254.

Po metodologických poznámkách bude následovat oddíl věnovaný primárním pramenům, přičemž u každého z nich bude uveden jeho původ, následovat bude samotný úryvek zmiňující Velese a poté bude každý konkrétní text okomentován. Z důvodu větší přehlednosti jsem do práce zahrnula i část, v níž budou představeny mytologické a folklorní postavy, s nimiž budu Velese následně srovnávat. K tomu dojde ve stěžejní části práce, v níž se budu zaměřovat na jednotlivé sémantické okruhy, o nichž se na základě analýzy pramenů domnívám, že mohly být spojovány s Velesem, což se pokusím podložit komparativními daty. Na závěr se budeme zabývat i mytickými syžety, v nichž mohl hrát roli.

Osou této práce jsou primární prameny, které hovoří o Velesovi, a k nim se také bude text neustále vracet, avšak s novou perspektivou, vzniklou na základě komparace. Nechci se ovšem spokojit pouze s izolovanými rysy či atributy, ale pokusím se najít mezi nimi a v nich významy a spojitosti, a tak zrekonstruovat Velesův celkový obraz.

1 Teoretická východiska a metoda

1.1 Genetická komparace a práce s prameny

V komparativní religionistice jsou v zásadě možné dva přístupy: genetická komparace a typologická komparace. Zatímco typologická komparace srovnává podobné jevy napříč mytologiemi celého světa bez rozdílu původu, genetická komparace se zaměřuje na oblasti, které jsou si příbuzné a historicky vychází ze společného základu. Genetická komparace tedy hledá podobnosti, které lze vysvětlit jejich společným původem. Vysvětlení podobností v rámci typologické komparace je poněkud problematictější a může se přisuzovat společným rysům lidského myšlení.

U typologické komparace je velká potíž v tom, že srovnávané motivy jsou často zasazeny ve zcela odlišných kontextech, a tak, ačkoliv mohou na první pohled vypadat shodně, hrají v celém systému třeba úplně jinou úlohu. U genetické komparace se této komplikaci můžeme snadno vyhnout, neboť právě proto, že náboženské systémy mají společný původ, sdílí i pomyslnou osnovu, která se sice mohla různě proměnit či posunout během staletí vývoje a vlivu okolních národů, nicméně rámcová podobnost zůstává. Je nemyslitelné, že bychom na základě typologického srovnávání rekonstruovali nějakou chybějící část určitého mytologického systému, neboť by podle tohoto druhu komparace nešlo s přijatelnou mírou pravděpodobnosti určit, jak chybějící část mohla vypadat. Mnohem vhodnější je pro rekonstrukci právě komparace genetická a ta bude použita i v této práci.

Nicméně nepůjde pouze o komparaci, ale i z ní vycházející rekonstrukci. Můžeme se ptát, zda vůbec dává nějaký smysl podle postavy z jedné mytologie určovat charakter postavy z jiné, špatně doložené mytologie. Domnívám se, že tento postup má význam, neboť je to jediná možnost, jak se pokusit zkoumat tuto v nemnohých pramenech dochovanou – v našem případě slovanskou – mytologii, pokud nechceme rovnou rezignovat na nějaká zjištění o ní. Máme dokonce výhodu oproti snahám o rekonstrukci praindoevropských (PIE) bohů a mýtů – o těch totiž nemáme vůbec žádné přímé doklady, což u Slovanů neplatí. O bohu Velesovi se přeci jen zachovaly některé zmínky, které o něm alespoň něco vypovídají.

Na rozdíl od rekonstrukce PIE božstev máme i tu výhodu, že Veles je, dalo by se říci, obklopen příbuznými postavami. Známe jeho ekvivalenty jak z jiných mytologií, které časově té slovanské předchází nebo jsou s ní souběžné a také má své následníky – postavy ve slovanském folkloru, které jsou těmto bohům z jiných mytologií v mnohém podobné. Za těchto podmínek je mnohem průkaznější tvrzení, že u Slovanů též existovalo božstvo podobné tomu z okolních mytologií, neboť by bylo nezvyklé a mnohem méně pravděpodobné, že by jim podobné postavy ve slovanském folkloru vznikly v pozdním období samostatně, bez návaznosti na nějakou starší vrstvu. Mnohem pravděpodobnější je kontinuální vývoj, který předpokládá existenci božstva, které se po christianizaci transformovalo do folklorních bytostí.

Nyní se lze ptát, jak ale rozpoznat onu proklamovanou příbuznost, pokud o Velesovi víme tak málo. Domnívám se, že to je možné tak, že nalezneme v IE mytologiích či v pozdějším folkloru takovou postavu, s pomocí níž lze interpretovat alespoň většinu pramenů hovořících o Velesovi. Jako další vodítko mohou sloužit i etymologické vazby. Ovšem málokdy nastávají oba případy současně, a tak bude určování Velesovi příbuzných postav komplikovanější.

Než ukončíme tuto kapitolu, chci se zmínit o jedné z velice inspirativních postav oblasti srovnávání IE náboženství. Jde o George Dumézila a jeho trojfunkční ideologii, kterou objevil u IE národů. Na ni totiž v této práci ještě narazíme, takže bude vhodné si ji i jejího autora na tomto místě stručně připomenout.

Dumézil vynikal svým talentem na jazyky, jejichž znalost využíval k četbě primárních pramenů o mytologiích daných oblastí. Díky podrobnému studiu textů si začal všimnout podobností mezi mytologiemi a bohy napříč IE kulturami. Za vrchol jeho bádání lze považovat trojfunkční hypotézu. Ta spočívá v zjištění, že u IE národů se na různých úrovních opakuje členění do tří skupin – funkcí. První funkce je magicko-právní, má vztah k posvátnu, svrchované moci a právu. Druhá funkce souvisí s hrubou fyzickou silou a vojenstvím. Třetí funkce v sobě zahrnuje stručně řečeno plodnost a bohatství.² Tyto tři funkce se nevyskytují pouze v mytologii, ale například i ve společenském uspořádání (ačkoliv někdy pouze na ideální, nikoliv reálné rovině) apod.

² G. Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 80-81, v knize je též množství příkladů realizace těchto funkcí, na nichž lze nejlépe trojfunkční ideologii porozumět.

Není snadné tyto tři funkce jednoduše vystihnout a zachytit, neboť jejich realizace je různá, a jsou komplikovanější, než by se mohlo zdát z tohoto shrnutí.

1.2 Mýty a bohové

Zkoumání mýtů a bohů s sebou nese úskalí, která vyplývají z jejich specifického charakteru a pokud se pro studium mytologií rozhodneme, je třeba tento fakt držet v paměti. K myšlenkám, které zazní v této kapitole, mne inspirovaly přednášky a semináře Jana A. Kozáka a také jeho dosud nepublikované dílo, jehož název dosud není jistý, a není tedy možné z něj přesně citovat a uchyluji se proto k této zmínce.

Mýty mají specifický charakter, který je odlišuje od běžných každodenních příběhů. Jsou jakýmsi složitými spleťmi symbolů majících současně mnoho významů, které jsou v určitém smyslu nekonečné – tyto významy nelze v celistvosti zachytit a vyčerpat. Tato skutečnost je dobře patrná na bádání o náboženství, kdy se k němu váže spousta teorií, o nichž po bližším prozkoumání musíme konstatovat, že jsou (slovy Jana A. Kozáka) „reduktivní, tj. že převádějí náboženský fenomén na jednu konkrétní ‘vysvětlující’ veličinu, na nějaký singulární nenáboženský fenomén – např. sociální, ekonomický, přírodní, individuálně-psychologický atd.“ Mýty jsou na tom velice podobně – integrují v sobě spoustu rovin, takže „tzv. výklad symbolu či mýtu je tedy zpravidla jen selekcí jedné jediné z mnoha metaforicko-asociačních linií, které symbol či příběh vyvolává [...] [S]mysl mýtu či symbolu nelze ‘odhalit’ žádným jednostranným výkladem (redukci). Jejich smysl povstává právě z jejich specifické univerzality a bohatství asociací a paralel, které v dané kultuře či v člověku vůbec vyvolávají.“

V tom spočívá kouzlo mýtů, ale právě i úskalí v jejich zkoumání. Ona schopnost generovat významy je nebezpečná v tom, že nemůžeme vědět, zda naše interpretace bude stejně průhledná a jasná i pro našeho kolegu, jako je pro nás, natožpak zda takto daný mýtus mohl chápat člověk, v jehož době a prostředí byl tento mýtus živý. Proto je třeba při hledání asociačních řetězců a souvislostí co nejvíce čerpat právě z dané kultury či kultur příbuzných. Výše zmíněný charakter mýtů a symbolů totiž umožňuje nalézat spojitosti, dalo by se říci, téměř čehokoliv s čímkoliv, a proto je třeba se držet do maximální možné míry významových celků pocházejících z tehdejší doby a místa.

To, co zde bylo napsáno o náboženství, mýtech a symbolech samozřejmě platí i o bozích, neboť to jsou nejčastější hrdinové mýtů a jsou jakýmsi personifikovanými symbolickými celky. A při jejich zkoumání se stejně tak nesmíme nechávat unést vlastními asociacemi, ačkoliv ani bez nich se neobejdeme. Pokud je například nějaký bůh spojen se skotem, může se nám to ihned spojit s dostatkem, úrodou a plodností, jejímž symbolem je falus, a ten tak můžeme přisoudit tomuto bohu jako jeho symbol. Tento řetězec, ačkoliv může sice působit naprosto pochopitelně a přirozeně, ovšem zůstává pouze badatelovou asociační řadou nepoužitelnou pro seriózní bádání, do chvíle, dokud pro ni nenalezne oporu i v prostředí, z něž daný bůh pochází a ukáže se, že i další jeho rysy ukazují tímto směrem. Nebo naopak badatel může dojít k závěru, že skot mohl mít i zcela jiný symbolický význam, který se k plodnosti nikterak nevázal, a tedy jeho původní teze je pravděpodobně mylná.

I při vší snaze se však ve zkoumání mýtů a bohů a jejich rekonstrukci nevyhneme určité subjektivitě a je třeba s tím počítat a snažit se tuto skutečnost pozitivně využít.

2 Etymologie, varianty jména, toponymie

Velesovo jméno je v pramenech zachyceno hned v několika podobách. Ve staroruských textech se nalézají jako theonymum *Velesъ* či *Volosъ*, u Matěje Strykowskiho má formu *Vlos*. V českých pramenech je dochováno v podobě *Veles*. Jméno *Volosъ* je navíc známo i z dalších čtyř zápisů (z 11. - poč. 13. stol.), kde však není theonymem, ale antroponymem, jeden z textů jej zmiňuje jako jednoho ze svatých.³

V oblasti etymologie těchto jmen panují značné nejasnosti. Anikin ve svém etymologickém slovníku uvádí, že jméno *Velesъ*, je bez zřejmé etymologie.⁴ Velice podobně je na tom i *Volosъ*.⁵ Dále u obou variant uvádí teorie, které se k jejich etymologii vážejí, ale stěží lze některou z nich považovat za zcela průkaznou.

Badatelé se již mnohá desetiletí nemohou shodnout ani na tom, zda vůbec lze Velese a Volose považovat za jediné božstvo. Jak podotýká Téra, toto určení komplikuje nedostatek pramenů u obou postav, což znemožňuje jejich jednoznačné funkční zařazení, a dále je to pak existencí postavy sv. Blažeje (*Vlas*, *Vlasij*), který je u slovanských národů spojen s dobyt看em a sugeruje tak spojitost s Volosem, jenž má v pramenech přízvisko „skotí bůh“ (*skotij bogъ*). To vedlo některé badatele k vývodu, že v případě Volose jde o transformaci tohoto svatého, který byl zbožštěn pohanským prostředím. A jeho jméno je pouze plnohlasou formou jména *Vlas* (tj. sv. Blažej).⁶ Ztotožnění Volose a Vlasije napovídá již zmíněný výskyt Volose ve výčtu svatých. Nicméně tento proces, kdy se ze světce stalo pohanské božstvo, by byl naprosto ojedinělý. Připomínalo by to jedině legendu o tom, že na Rujánu přinesli misionáři v 9. století kult svatého Víta, kterého po jejich odchodu místní pohané přetvořili na Svantovíta a uctívali jej jakožto božstvo. Tato legenda však měla za cíl pouze podložit

³ A. M. Введенский, „Почему в пантеоне Владимира не было бога Волоса?“, in *Ладога в контексте истории и археологии Северной Евразии*, Санкт-Петербург: Нестор-История, 2014, s. 222.

⁴ A. E. Аникин, *Русский этимологический словарь*, вып. 6, Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2012, s. 208.

⁵ A. E. Аникин, *Русский этимологический словарь*, вып. 8, Москва: Рукописные памятники Древней Руси, Институт русского языка, 2014, s. 170.

⁶ M. Téra, *Perun bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, s. 97-98.

nároky křesťanů na Rujánu ve 12. století a samozřejmě nebyla založena na skutečných událostech.⁷ Naopak zcela běžným je proces opačný, kdy svatý převezme charakteristiky pohanského božstva. A nelze než souhlasit s Térrou, který považuje za krajně nepravděpodobné, že by se ze světce během velmi krátké doby stal natolik významný bůh, že by na něj skládalo přísahu vojsko,⁸ což je obsahem jednoho z primárních pramenů k Volosovi, jak uvidíme níže. Térra dokonce ukazuje, že je vysvětlitelný i opačný vývoj těchto jmen, a že tedy z Volose se stal Vlasij a nikoliv naopak. Lze podle něj též předpokládat totožnost Volose s Velesem, přičemž Veles může být jen zvláštní podobou jména Volos. Volos v ruštině znamená „vlas“, což mohlo toto jméno ovlivnit, neboť asociuje vlasy, chlupy, srst, což by jej spojovalo se světem zvířat.⁹

Za veskrze bezproblémové považoval ztotožnění Velese a Volose i významný lingvista 20. století Roman Jakobson. Domníval se, že jméno Veles lze rozdělit na dvě části, první má základ v IE kořeni **uel-*, druhá v IE kořeni **esu-* (příbuzné např. se jménem keltského božstva Esus, v latinském *erus* „pán“, či také se staroindickým *asura* „pán“). A variantu jména Volos lze podle Jakobsona odvodit tak, že by druhý kořen byl v nulovém stupni a dále pak došlo k pravidelné hláskové změně z *-el-* na *-olo-*.¹⁰ Spojení druhé části jména s PIE kořenem, z něhož se vyvinulo mimo jiné slovo *asura*, je zajímavé zejména proto, že jde o titul boha Varuṇy, jehož lze s Velesem spojit na více rovinách než jen etymologicky – viz níže.

Co se týče kořene **uel-* (alternativním zápisem tohoto kořene je **wel-*, někdy jsou tyto kořeny mylně rozlišovány), jeho spojení s Velesem je již v současné literatuře poměrně vžitá a přijímaná. Tento kořen v sobě nese vícero významových okruhů:

⁷ Z. Váňa, *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha: Panorama, 1990, s. 89.

⁸ Térra, *Perun bůh hromovládce*, s. 99.

⁹ Tamtéž, s. 99-100.

¹⁰ R. Jakobson, „The Slavic Velesъ and his Indo-European cognates“, in: R. Jakobson, R. Stephen (eds.), *Selected Writings: Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology, 1972-1982*, Berlin; New York: De Gruyter Mouton, 1985, s. 25.

*zemřít, tráva, vidět, chtít, (o)točit (se),¹¹ trhat,¹² vlašný,¹³ jinde nalezneme společně s *tráva* též možný význam *vlasy, vlna a les*¹⁴ a mimo to i další význam *ošálit*.¹⁵*

Nyní je vhodné si položit obecnější otázku, na kterou narážejí i Mallory a Adams,¹⁶ a to, zda u PIE kořenů, které mají několik odlišných významů, jde pouze o spolu nesouvisející homonyma, nebo měly tyto významy nějakou spojitost, jednotící sémantický okruh, který nám však již s odstupem několika tisíciletí uniká. Aplikována na náš problém by to tedy byla otázka, zda s Velesem spojovat všechny významy kořene **uel-*, nebo vybrat pouze jeden. Skutečnost však může ležet i někde mezi těmito odpověďmi. Lze tedy uvažovat i o tom, že některé spolu souvisí a jiné jsou pouze homonymy. Právě na příkladu Velese můžeme vidět, že významy, které by si člověk jen těžko dával nějak dohromady, po podrobnějším prozkoumání pramenů o něm či o jeho kolezích mohou pomoci vidět netušené spojitosti. Avšak snažit se za každou cenu nalézat spojitosti mezi všemi významy kořene **uel-* a Velesem by nás mohlo zavést na scestí. Smysluplným se jeví postup, kdy budeme pracovat s těmi z nich, které nějak zapadají do dalších informací, jež máme přímo o Velesovi nebo které odvodíme díky komparaci a právě skrze etymologii bude poté snadnější podložit jejich spojitost s Velesem.

Kromě významových okruhů samotných nám může vazba Velese na kořen **uel-* umožnit i určení příbuznosti s jinými slovy, která nás mohou dále navést k dalším souvislostem. Byla shledána vazba ke staroseverskému *valr* „padlý“, z něž je utvořen i název Valhalla, kde druhá část znamená „sín“,¹⁷ a jde o jedno z možných míst, kam se podle staroseverské mytologie může člověk dostat po smrti (viz níže). Další slova spojená významově se zemřelými a jsou odvozená od kořene **uel-* můžeme nalézt

¹¹ J. P. Mallory and D. Q. Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 116.

¹² Tamtéž, s. 138.

¹³ Tamtéž, s. 348.

¹⁴ *Proto-Indo-European Etymological Dictionary: A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Dngghu Association, 2007, s. 3295.

¹⁵ Tamtéž, s. 3297.

¹⁶ Mallory, Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European*, s. 116.

¹⁷ Tamtéž, s. 198.

v baltském prostředí. Jedná se o litevské slovo *véls* (sg. *véle*)¹⁸ a k němu ekvivalentní lotyšské *velī*, která můžeme (ač ne zcela přesně) přeložit jako „duše zemřelých“. S tímto slovem je spojena postava *velnias* (ve starší podobě *velinas*),¹⁹ dnes běžně do češtiny překládaná jako „čert“. Touto postavou se budeme podrobně zabývat níže.

V tomto kontextu je též velmi zajímavé, že od kořene **uel-* pochází i PIE slovo **uelsu-* ve významu „louka, pastvina“, které je spojeno s řeckým *Elysion*,²⁰ tedy oblastí v podsvětí.

S významem kořene **uel-* „zřít“ se váže například Tacitem zmiňovaná věštkyně Veleda, ale také staroirská vrstva spojená s poezií a magií *filii*.²¹ Na tomto místě též stojí za zmínku, že není vyloučena Velesova etymologická vazba k staroruské vrstvě věštců a mágů *volchvů*,²² avšak není doposud potvrzena a zůstává tedy na hypotetické rovině.

Jak je zřejmé z této kapitoly, přikláním se k tezi, že postavy *Volosъ* a *Velesъ/Veles* reprezentují jediné božstvo, kteroužto myšlenku se v této práci pokusím podložit dalším argumentem, který spočívá zejména v tom, že jak prameny hovořící o Volosovi, tak o Velesovi je možné vztáhnout k jednomu typu postav, s níž se setkáváme v IE mytologiích. Dále v této práci budu jako společné označení používat jméno *Veles*.

Než se přesuneme k pramenům, je třeba se ještě zmínit o toponymech odvozených od Velesova jména. Jak jsme viděli výše, písemné prameny o tomto božstvu se dochovaly pouze v západoslovanském a východoslovanském areálu, u jižních Slovanů však chybí (ačkoliv překlad jednoho z pramenů pravděpodobně vznikl na jihoslovanském území, což mělo zřejmě vliv i na formu Velesova jména v onom textu, více viz níže). Tuto mezeru nám však může pomoci doplnit právě toponymie, místní názvy spjaté s Velesem totiž najdeme napříč oblastmi obývanými Slovany, tedy včetně jihoslovanských zemí. Název může být zcela totožný se jménem boha např. makedonské město Veles či stejnojmenná hora v Srbsku, častěji se však setkáváme

¹⁸ *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*, s. 3306.

¹⁹ Tamtéž, s. 3306.

²⁰ Mallory, Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European*, s. 163-164.

²¹ Jakobson, „The Slavic Velesъ“, s. 24-25.

²² M. Téra, „Staroruští volchvové a jejich souvislosti s indoevropskými a eurasijskými duchovními tradicemi“, in M. Příhoda (ed.), M. Téra (red.), *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: Tradice a alternativy*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, s. 21.

s jinými místními názvy např. Velestovo v Makedonii, horský masiv Velež v Hercegovině, či vesnice Velesnice v Srbsku. Tyto názvy svědčí o tom, že byl Veles znám i u jižních Slovanů, a že tedy šlo o všeslovanské božstvo.

3 Prameny

V tomto oddíle budou představeny všechny dostupné prameny zmiňující Velese. Naneštěstí je většina z nich velice strohá, co se týče informací o něm, a nelze z nich tedy mnoho vyvodit. Přesto bude každý text alespoň stručně okomentován. Komplikovanějším výkladům spojeným často s velmi spleťtým postupem založeným na komparacích se budeme věnovat posléze.

3.1 Ruské prameny: Volos

3.1.1 Pověst' vremennych let

Pověst' vremennych let (dále jen PVL; tento název bývá do češtiny překládán jako *Pověst' dávných let*, naposledy vyšla v překladu M. Téry v roce 2014 jako *Vyprávění o minulých letech*) je známá také jako *Nestorův letopis ruský*. Druhý zmiňovaný název vyvolává dojem, že jde o dílo jediného autora, ovšem není tomu tak. Na vzniku PVL podílelo více tvůrců, dokonce hned z několika generací.²³ Staví na záznamech z 11. století, které byly zredigovány a doplněny na počátku 12. století, a tak vznikla první redakce PVL, která se však ve své původní podobě do dnešních dnů nedochovala. V základu textu stojí letopis, který byl však postupně rozšiřován o texty jiného druhu.²⁴ V akademických kruzích se vedou spory ohledně vzniku a původu PVL a v tomto tématu nepanuje jednoznačná shoda.²⁵ Její text se dochoval v několikařých redakcích a opisech.²⁶

Veles, respektive v tomto případě Volos, je v PVL zmíněn dvakrát, a to ve smlouvách z let 907 a 971. O autentičnosti smlouvy z roku 907 panují značné pochybnosti, je možné, že tato smlouva byla zkompilována letopiscem na základě

²³ *Vyprávění o minulých letech aneb Nestorův letopis ruský*, M. Téra (přel., úvodní studií, poznámkami a komentáři opatřil), Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 12 (úvodní studie M. Téry).

²⁴ Tamtéž.

²⁵ Tamtéž, s. 12-17.

²⁶ Tamtéž s. 22-23; Případně úvod ke kolacím PVL Donalda Ostrowského: sekce „Introduction to PVL“ [online, navštíveno 7. 4. 2017], dostupné z: <http://hudce7.harvard.edu/~ostrowski/pvl/>. Přehledné a velmi užitečné jsou též samotné kolace dostupné na této webové stránce.

smlouvy z roku 971.²⁷ To ovšem z hlediska této práce není nijak zvlášť podstatné, neboť smlouva z roku 907 (která měla být uzavřena mezi císařem Lvem a knížetem Olegem) oproti smlouvě z roku 971 neobsahuje žádné zásadně nové informace, které by mohly nějak obohatit zkoumání boha Velese. Avšak právě smlouva z roku 971, uzavřená za vlády knížete Svjatoslava, je pro naše bádání velice zajímavá kvůli své závěrečné části, která zní následovně:

„Nezachováme-li něco z výše řečeného, já a ti, co jsou se mnou nebo pode mnou, ať jsme prokleti Bohem, v něhož věříme – Perunem a Volosem, skotím bohem, ať zezlátneme jako toto zlato, ať jsme zabiti vlastní zbraní a ať zahyneme.“²⁸

Jak vidno, v této smlouvě je Veles spojen s přívyskem skotí bůh (*skotij bog*), s kterým se setkáme ještě v několika dalších pramenech. Mnoho badatelů interpretuje toto přívysko přímočaře jako „bůh skotu“, nicméně my si jej níže rozebereme podrobněji, neboť na základě komparací může vyplynout poněkud širší význam tohoto Velesova přívlastku. Co se týče dalšího pokračování smlouvy, všeobecně se předpokládá, že část trestu „zabití vlastní zbraní“ patří pod Perunovu kompetenci, jakožto boha druhé funkce. Trest zezlátnutí by měl tedy analogicky patřit k Velesovi. Ovšem pochopitelně je poněkud složitější k porozumění než zcela pochopitelné zabití vlastní zbraní. Prozatím asi nejzajímavější interpretaci podloženou komparativním materiálem předložil Roman Jakobson, podle něhož jde o metaforické vyjádření nemoci.²⁹

Zajímavou alternativní hypotézu k této pasáži ovšem nabízí ruský badatel A. Vveděnskij, který se domnívá, že slovo *zoluti* (zlatí) v textu je písařskou chybou, která se v následných opisech rozšířila. Za původní a správný považuje zápis, který se

²⁷ M. Téra, *Perun bůh hromovládce*, s. 27; Введенский, Антон М., „Почему в пантеоне Владимира не было бога Волоса?“, s. 221.

²⁸ Аще ли от тѣхъ самѣхъ и преждереченыхъ не храним, азъ же и со мною и подо мною, да имѣемъ клятву от Бога, в неже вѣруемъ — в Перуна и въ Волоса, бога скотья, да будем золотѣ, якоже золото се, и своимъ оружьемъ да иссѣчени будемъ, да умремъ. cit. dle „Повесть временных лет“, *Библиотека литературы древней Руси*, т. 1: XI.-XII., Санкт-Петербург: Наука, 1997 (dostupné elektronicky – bez číslování stran [online, navštíveno 15. 3. 2017], dostupné z: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4863>); překlad M. Téry dle *Vyprávění o minulých letech*, s. 90.

²⁹ R. Jakobson, „The Slavic God Velesъ and his Indo-European cognates“, in: R. Jakobson, R. Stephen (eds.), *Selected Writings: Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology, 1972-1982*, Berlin; New York: De Gruyter Mouton, 1985, s. 38.

dochoval pouze v Lavrentěvském letopise (jenž Vveděnskij považuje za nejarchaičtější), a kde je namísto *zoluti* (popř. *zlati*) slovo *koloti*.³⁰ Vveděnskij vykládá toto slovo jako „obětovat“, a celá pasáž by měla podle něj znamenat, že jsou účastníci smlouvy srozuměni s tím, že pokud nedodrží, k čemu se zavázali, budou obětováni jako zlato. Zlato společně se zbraněmi (které se vázaly k Perunovu trestu) podle Vveděnského bylo obětováno k idolům, před nimiž byla uzavírána smlouva (což vyvozuje ze smlouvy z roku 945 z PVL).³¹

Po kritickém zhodnocení ovšem není Vveděnského teorie zcela neproblematická. V Lavrentěvském letopise je sice nejstarší dochovaný zápis PVL, ovšem nelze úplně s jistotou tvrdit, že je zároveň tento zápis archaičtější než ostatní.³² Co se týče samotného slova *koloti*, tak jeho význam „obětovat“ je spíše druhotný, odvozený od převažujícího významu „bodat“ (a dalších podobných).³³ Ovšem argumenty, které by Vveděnského teorii jednoznačně popřely, chybí, a tak je možné ji v této práci také použít.

Oběma možným verzím – jak variantou se *zoluti*, tak *koloti*, se samozřejmě budeme ještě podrobněji věnovat.

Určitý obrázek o Volosovi nám může též dát i jeho kontrast vůči Perunovi – ve smlouvě se píše, že Perun je ten, v něhož muži věří, a pak následuje Volos, skotí bůh. Domnívám se, že v této pasáži může zaznívat určitá cizost či vzdálenost Volose vůči lidem.

Ačkoliv to může znít poněkud paradoxně, je možné vyvozovat informace o Volosovi nejen z míst, kde je zmíněn, ale i z toho, že v určité pasáži naopak chybí. Otázku, proč se Volos nevyskytuje v PVL ve Vladimírově pantheonu si položilo již vícero badatelů a našli též rozličné odpovědi. Domnívám se, že tato skutečnost by mohla souviset s tím, co jsem zmínila o odstavci výše, tedy s jakousi Volosovou cizostí, odlišností od ostatních bohů. Více se však tímto tématem budeme zabývat níže, neboť díky komparacím s jinými bohy bude moct být tato hypotéza lépe podložena a osvětlena.

³⁰ А. М. Введенский, „Договоры Руси с Греками X в.: Клятва Святослава Игоревича“, in *Труды отдела древнерусской литературы*, т. 57, Санкт-Петербург: Наука, 2006, s. 916-926.

³¹ Tamtéž, s. 923.

³² Za e-mailovou konzultaci k tomuto tématu děkuji Mgr. Michalu Térovi, Ph.D.

³³ *Словарь русского языка XI.-XVII. вв.*, вып. 7, Москва: Наука, 1980, s. 251-252.

3.1.2 Slovo někojeho christoljubca

Slovo někojeho christoljubca, revnitělja po pravoj věre (dále pod zkratkou SNCh) je poměrně starým textem, pravděpodobně pochází z 11. či 12. století.³⁴ Zřejmě nejstarší rukopisná dochování tohoto díla jsou v *Pajsijevském sborníku*, *Trojickém Zlatém řetězu* a *Sofijském sborníku*. První dva zmíněné zápisy si jsou velmi podobné, třetí se od nich odlišuje svým větším rozsahem.³⁵ Volos je však zmíněn pouze v *Trojickém Zlatém řetězu*. Dílo je anonymní, a jak již naznačuje název, jeho hlavním poselstvím je kritika přetrvávajících fragmentů předkřesťanského náboženství. Díky tomu, že *Slovo někojeho christoljubca* obsahuje popis některých praktik a uvádí jména uctívaných postav, stává se důležitým svědectvím o archaickém náboženství Slovanů, které chtěl autor vymýtit. Pasáž zmiňující Velese (resp. Volose) zní následovně:

„Proto se pro křesťany nehodí hraní běsovských her ani plesání, hudba, běsovské písně a obětování idolům, při němž se modlí v sušárnách k ohni a vílám a Mokoši, Simu, Rglu a Perunu a Volosu, skotímu bohu, Rodu a Rožanicím a všem těm, co jsou jim podobní.“³⁶

Potíž je ovšem v tom, že právě pro nás podstatná sekvence „Volosu, skotímu bohu“ se vyskytuje pouze v jednom ze zápisů SNCh, a tudíž se zdá pravděpodobné, že jde o interpolaci z textu smlouvy z PVL.³⁷ Nedá se říct, že by jinak bylo SNCh s ohledem na Velese nějak informačně vydatné, a tudíž nás toto zjištění v našem bádání nijak zvlášť neochuzuje, nicméně se tím snižuje počet pramenů, o nichž bychom mohli říci, že nás nezávisle na sobě informují o existenci tohoto božstva.

³⁴ Téra, *Perun bůh hromovládce*, s. 18.

³⁵ Н. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*, т. 2, Москва: Печатня А. И. Снегиревой, 1913, s. 37-38.

³⁶ Того ради не подобаетъ кръстьяномъ игръ бесовскихъ играти не плясание гудьба, пѣсни бесовскыя и жертва идольская, иже молятъ подъ овиномъ, огневи, и виламъ и мокоши симу, реглу и перуну и волосу скотью богу, роду и рожаницамъ и всѣмъ тѣмъ иже сутъ имъ подобни. Cit dle Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества*, s. 43, text upravuji na normalizovaný. Český překlad částečně převzat z Téra, *Perun bůh hromovládce*, s. 19, který ovšem vychází k textu, který kombinuje několik zápisů SNCh.

³⁷ Введенский, „Почему в пантеоне Владимира не было бога Волоса?“, s. 222.

3.1.3 Žitije Vladimira (obyčnoje)

Třetí pramen, který zaznamenává theonymum Volos, je *Žitije Vladimira* (dále ŽV). Jak již sám název říká, jde v tomto textu o popis života svatého Vladimíra, včetně jeho konverze ke křesťanství a právě zmínka o Volosovi se váže k jeho činům, které vykonal v rámci christianizace Kyjeva.

„Jakmile přišel [Vladimír] do Kyjeva, přikázal skácet modly, jedny nařídil rozsekat, druhé spálit. Modlu Volose, kterého nazývali skotím bohem, přikázal svrhnout do řeky Počajny [...]“³⁸

ŽV má několik variant, výše uvedený úryvek pochází z varianty nazývané *obyčnoje* ŽV, která má kratší a delší verzi, z nichž každá se dochovala v několika různých opisech, přičemž delší verze vznikla přepracováním kratší verze.³⁹ *Obyčnoje* ŽV bylo zkompileováno z několika zdrojů, z nichž jedním byla i výše zmíněná PVL, ale i starší varianta ŽV (*drevňeje*).⁴⁰ Problém ovšem nastává s tím, že právě pro nás důležitá pasáž o svržení Volosova idolu, společně s několika dalšími pasážemi, se v žádném z těchto pramenů ani v jiném známém textu nenachází a musí tedy jít o pozdější doplněk.⁴¹ Šachmatov si to vysvětluje tak, že autor obyč. ŽV čerpal, kromě nám známých spisů, také z nějakého textu, jenž se nám nedochoval, a ten také využil pro svou kompilaci, například právě v pasáži o Volosově modle.⁴² Naproti tomu Mansikka si původ informací o Volosovi v ŽV vysvětluje tak, že toto božstvo s jeho přízviskem převzal autor ŽV z PVL a zmínku o svržení jeho modly do řeky vytvořil pod vlivem příběhu o obdobném osudu, kterého se dočkala modla Peruna, což je zaznamenáno dále v obyč. ŽV, ale na rozdíl od Volose má obdobu i v dalších variantách ŽV.⁴³

Domnívám se, že Mansikkův pohled je možná až přehnaně skeptický. U SNCh ještě bylo možné si představit, že jeden z prepisovatelů chtěl svou verzi vylepšit tím, že

³⁸ „яко прииде въ Кіебъ идола повелъ испровръщы, овы повелъ изсъчи, а другыя изжещы, а Волоса идола, егоже именовашу скотіа бога, повелъ въ Почаину пьку въврѣщы [...]“, cit. dle Mansikka, *Религия восточных Славян*, s. 84; překlad převzat z Téra, *Perun bůh hromovládce*, s. 34.

³⁹ А. А. Шахматов., *Корсунская легенда о крещении Владимира*, Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1906, s. 24-25.

⁴⁰ Tamtéž, s. 27.

⁴¹ Tamtéž, s. 28-29.

⁴² Tamtéž, s. 29.

⁴³ Mansikka, *Религия восточных Славян*, s. 85-86.

mezi bohy vložil jméno dalšího božstva, které znal odjinud, nicméně v případě ŽV už by nešlo o pouhý přenos jména, ale o fabulaci hned několika informací. Ovšem vzhledem k tomu, že zbytek spisu prokazatelně čerpá ze starších textů, zdá se být mnohem jednodušší a přirozenější Šachmatovův předpoklad, že autor obyč. ŽV měl k dispozici nám nedochovaný pramen.

Informace o Volosovi z ŽV tedy lze považovat za relevantní, ačkoliv s jistou dávkou opatrnosti. Je tedy dost dobře možné, že bůh Veles (resp. Volos) měl modlu, která byla zničena za přispění knížete Vladimíra hozením do řeky Počajny. O Volosově idolu se dozvídáme i z následujícího pramene.

3.1.4 Hustýnský letopis a Piskarevská sbírka

V této kapitole si představíme hned dva texty ze 17. století, které zmiňují boha Volose. Je mezi nimi totiž blízký vztah.⁴⁴ Pasáž o idolech bohů v *Piskarevské sbírce* (dále PS) i v *Hustýnském letopise* (dále HL) je pravděpodobně inspirována hlavně textem z *Kyjevské synopse*, jejíž první vydání proběhlo v r. 1647.⁴⁵ Začneme citací z HL. Jde o popis idolů bohů, před Volosem je zmíněn Perun, přičemž podoba jeho modly je poměrně podrobně popsána. Volos je však zmíněn jen stroze:

„Druhý byl Volos, bůh skot[i],⁴⁶ který byl u nich ve veliké úctě.“⁴⁷

Zmínce o Volosově modle v PS taktéž předchází výrazně obsírnější popis jeho kolegy Peruna, popis Volosova idolu je však ještě kratší než v HL. Podotýkám, že má jít o modly vztyčené knížetem Vladimírem:

„...druhý byl Volos, bůh skotu...“⁴⁸

Jak již bylo zmíněno výše, v PVL ve Vladimírově pantheonu Volos chybí, ale je zmíněn ve smlouvě z r. 971 a známe jej také z jiných pramenů. HL a PS jsou velmi pozdními prameny, takže je nemůžeme považovat za přímé doklady o Vladimírově

⁴⁴ Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества*, s. 294.

⁴⁵ Tamtéž.

⁴⁶ V hranaté závorce je má změna oproti převzatému překladu (viz poznámku níže), kde je –u.

⁴⁷ „Второй Волось, богъ скотій, бѣше у нихъ во великой чести.“ Cit. dle Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества*, s. 296; překlad převzat z Téra, *Perun bůh hromovládce*, s.30.

⁴⁸ „второй идол был волось. б[о]гъ скотов,“ cit. dle Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества*, s. 296; překlad převzat z Téra, *Perun bůh hromovládce*, s. 30. M. Téra uvádí, že jde v tomto případě jen o jinou verzi HL, což se rozchází s informacemi z Galkovského knihy.

pantheonu. Autor (autoři) textu se pravděpodobně snažili doplnit výčet Vladimírových bohů z jiných zdrojů buď z nám známých spisů (ze samotné PVL, pouze jiné pasáže, případně z ŽV), nebo měli k dispozici jiný zdroj, který se nám již nedochoval.

3.1.5 Zavíjení bradky

U východoslovanských národů se dochoval zvyk spojený se sklizní obilí. Týká se poslední neposečené trochy klasů. K té se váže následný rituál, který má různý průběh i specifika v jednotlivých oblastech.⁴⁹ Obvykle se tento zbytek obilí následně upravuje, svazuje, případně se do něj něco přidává a hovoří se o něm nejčastěji jako o „bradce“ a nechává se na poli.⁵⁰ Představa o tom, komu je tento rituál zasvěcen, respektive o čí bradku se jedná (ale ne vždy je to takto přímo řečeno), se v různých lokalitách liší. Nejčastěji jde o svaté: Ilja Prorok, Nikola (Mikuláš), Kuzma a Demjan, Flor a Lavr, též Kristus atd.⁵¹ Méně častý je vztah k nekřesťanským postavám – zvířatům a ptákům nebo polevomu.⁵² Pro nás je ovšem nejzajímavější spojení s Volosem. Na některých místech prý totiž na konci žatvy „zavíjí bradku Volosovi“.⁵³

„Při ukončování žatvy nechávají malou část neposečenou na ‘bradku’ Iljovi Proroku. Jiní říkají, že se to nechává v oběť nějakému starému bohu ‘Volosu’, protože na něm závisí úroda.“⁵⁴

Tento pramen je natolik raritní a zvláštní, že až může budít podezření o své autenticitě. O to víc, že u postav, které můžeme jinak s Velesem spojit etymologicky i funkčně, nenalzáme ekvivalent k tomuto spojení s plodností polí. Tuto nesrovnalost lze však vysvětlit i tím, že mohlo dojít jen k určitému posunu, čemuž by mohl nasvědčovat komparativní materiál. V Litvě se ve folkloru totiž také objevuje „bradka“, má však oproti slovanskému prostředí více způsobů použití. A jeden z nich se dokonce

⁴⁹ О. А. Терновская, „Лексика, связанная собрядями жатвенного цикла“, in Бернштейн, С. Б. et al. (ред.), *Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели: Структура балканского текста*, Москва: Наука, 1977, s. 103-109.

⁵⁰ Tamtéž, s. 103-109.

⁵¹ Tamtéž s. 80 a 107-108.

⁵² Tamtéž, s. 108. Polevoj je numinózní bytost ruského folkloru, a již podle jeho názvu je zřejmé, že je spojen s polem.

⁵³ Tamtéž.

⁵⁴ Tamtéž.

váže k postavě, s níž se níže seznámíme, a která je Velesovi velice blízká, a to Velniasovi. Tato možná spojitost bude ještě podrobněji rozebrána.

3.2 Ruské prameny: Veles

3.2.1 Chožděníje bogorodicy po mukam

Choždenije bogorodicy po mukam (dále ChBM) je dílem vzniklým ve 12. století. Jde o překlad a částečné přepracování řeckého textu. V ChBM se popisuje sestup Matky boží do pekla, kde trpí hříšníci.

Existují dvě verze ChBM, z nichž pouze v jedné se vyskytuje pro nás zajímavá část, v níž jsou jména slovanských bohů.⁵⁵:

„... ale zapomněli na Boha a věřili tomu, co jako tvory stvořil k práci – to vše oni nazvali bohy: slunce i měsíc, zemi i vodu, zvířata i hady a nakonec i dřívější lidská jména – Trojana, Chorse, Velese, Peruna – převrátili v bohy a uvěřivše zlým běsům jsou zachvázeni zlou temnotou dosud...“⁵⁶

Veles je zde zmíněn mezi ostatními jmény, která byla, dle slov autora, dříve lidskými. Jde však zjevně o tendenci k euhemérismu, kdy jsou bohové vykládáni jako zbožštění lidí – respektive božská jména považována za jména lidí. V tomto případě jde o křesťanskou snahu degradovat polyteistické náboženství a ukázat, že je založeno na omylu.

Není jasné, zda jména bohů čerpal z ještě živé tradice, nebo je získal z knih. Mansikka se přiklání k druhé variantě, což zdůvodňuje tím, že v době, kdy vznikl tento vpisek, již uctívání zmíněných bohů neexistovalo.⁵⁷ Nicméně je možné, že ačkoliv polyteismus na oficiální úrovni zanikl, mohl být v době vzniku vpisku ještě stále zachován v lidové podobě a jména tak mohla být glosátorovi známa z ústní tradice. To

⁵⁵ Мансикка, *Религия восточных Славян*, s. 214.

⁵⁶ „нъ забыша Бога и вѣроваша, юже ны бѣ тварь Богъ на работу створиль, то они все богы прозбаша, солнце и мѣсяць, землю и воду, звѣри и гады, тосетьнѣ и челоувѣчьска імена та оутрия Трояна, Хърса, Велеса, Пероуна на богы обратиша, бѣсомъ злымъ вѣроваша, до и досель макъмъ злымъ одържими соуть“, cit. dle Мансикка, *Религия восточных Славян*, s. 214; překlad převzat z Téga, *Perun bůh hromovládce*, s. 36.

⁵⁷ Мансикка, *Религия восточных Славян*, s. 215.

v podstatě nepřímou přiznává i Mansikka. Upozorňuje totiž, že překlad ChBM vznikl zřejmě v jihoslovanském prostředí a odtud tedy pravděpodobně pocházela i ona jména, přičemž Trojan se vyskytuje v bulharských pohádkách. Trochu absurdně potom působí Mansikkova složitá teorie o tom, jak se do ChBM dostalo jméno Veles. Podle něj za tím stojí znalost Volose ze staroruských pramenů a následná ne právě jednoduchá lingvisticko-etymologická úvaha autora vpisku.⁵⁸ V souladu s principem Occamovy britvy se zdá přijatelnější možnost, že jméno Veles bylo autorovi známo z folkloru, jen se na rozdíl od Trojana nedochovalo v příbězích ústní lidové tradice, ale pouze v jihoslovanské toponymii.

Samozřejmě je možné, že autor znal tato jména z knih, nicméně pokud pomineme *Slovo o pluku Igorově* se zpochybňovanou archaičností, je ChBM nejstarším dokladem božského jména „Veles“.

3.2.2 Slovo o pluku Igorově

Slovo o pluku Igorově (dále SPI) skýtá velmi zajímavý zdroj informací, který se svým charakterem výrazně odlišuje od všech ostatních pramenů zmiňujících Velese. A neodlišuje se pouze svým poetickým jazykem, ale také informacemi o Velesovi, které nemáme doloženy odnikud jinud. Problém je ovšem v tom, že není jasné, zda se v případě tohoto díla nejedná o podvrh.

Hlavní potíží je v tom, že se SPI dochovalo jen v opisech a není k dispozici rukopis, jehož zkoumání by nám mohlo poskytnout odpověď na otázku, o níž se již dlouhou dobu přou mnozí badatelé a která doposud nemá jednoznačnou odpověď. Pokud je SPI skutečně původní staroslovanské dílo, muselo vzniknout nutně až po roce 1185, kdy se odehrály události v SPI popsané. Zároveň muselo být napsáno před *Zadonščinou*, což je dílo popisující bitvu z roku 1380. Mezi SPI a *Zadonščinou* je totiž bezesporu vztah a jedno z děl bylo inspirací pro druhé. Zastánci teorie, že je SPI podvrhem se domnívají, že autor SPI se inspiroval *Zadonščinou*, přičemž napodobil archaický jazyk, aby dílo působilo jako starší.⁵⁹ Mezi odpůrci pravosti SPI se debatuje též o tom, kdo mohl být

⁵⁸ Мансикка, *Религия восточных Славян*, s. 215-216.

⁵⁹ А. А. Зализняк, *Слово о полку Игореве: Взгляд лингвиста*, Москва: Рукописные памятники древней Руси, 2007, s. 6-7.

jeho potenciálním tvůrcem. Pro českého čtenáře může být zajímavá kontroverzní teorie E. L. Keenana, který ve své rozsáhlé a podrobné studii⁶⁰ připisuje autorství SPI Josefu Dobrovskému. Ovšem tato teorie se setkala s velkou kritikou a nedá se říci, že by byla ve větší míře přijata.⁶¹

Pasáž, v níž je zmíněn Veles, se obrací k Bojanovi, což je několikrát v SPI jmenovaná postava a mělo jít o jakéhosi pověstného básníka, pěvce a věštce:

„věštný Bojane, Velesův vnuku!“⁶²

Dozvídáme se tedy, že Veles měl vztah k básníkům, hudebníkům, věštčům. Žádná jiná informace, kterou známe z jiných pramenů o Velesovi, něčemu takovému nenasvědčuje. Ovšem s ohledem na komparace s jinými bohy (viz níže) můžeme říci, že právě vztah k poezii (a hudbě) by se u Velese dal považovat za dost dobře možný až pravděpodobný. Je těžké si představit, že by kromě zdatného lingvisty byl hypotetický falzifikátor navíc též vynikajícím religionistou, který v době před rokem 1800 (kdy bylo SPI poprvé vydáno) byl v bádání o tolik napřed. Ovšem bylo by možné, že měl pouze dobrou intuici nebo se zcela náhodou takto výborně trefil.

Nicméně otázka pravosti SPI zůstává nevyřešena, a tak nezbyvá než tento pramen brát s rezervou a pracovat s ním nanejvýš opatrně.

3.2.3 Žitije Avraamija Rostovskogo

Žitije Avraamija Rostovskogo (Život Avraamije Rosotovského, dále ŽAR) je poprvé zaznamenáno v rukopisech z konce 15. století. Poté se ale ještě dále vyvíjelo a do dnešní doby je dochováno ve třech redakcích.⁶³

Veles je v textu zmíněn hned několikrát, neboť se příběh točí kolem zničení jeho idolu. Avraamije trápí, že ještě nebylo všude přijato křesťanství a lidé uctívají jakýsi kamenný idol. Dále se dozvídáme, že to je idol Velese a Avraamij se modlí k Bohu za

⁶⁰ E. L. Keenan, *Josef Dobrovský and the Origins of the Igor' Tale*, Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

⁶¹ Viz např. Зализняк, *Слово о полку Игореве*, s. 280-340.

⁶² *вѣщей Бояне, Велесовь внуче*, cit. dle *Ироическая пѣснь о походѣ на Половцовъ удѣльнаго князя Новагорода Сѣверскаго Игоря Святославича*, Москва: Сенатская типография, 1800, s. 7.

⁶³ Т. Л. Никитина, „Преподобный Авраамий Ростовский: Поздняя агиографическая традиция и гимнография“, *Труды отдела древнерусской литературы*, т. 62, Санкт-Петербург: Наука, 2014, s. 70.

jeho zničení, nicméně ten jej nevyslyší. K Avraamiji však přijde stařec a ptá se ho, proč tak smutně sedí u Velesova idolu, a ten mu vysvětlí, oč se jedná. Stařec mu poradí, že se musí vydat na pout', což také Avraamij udělá, a po cestě potká jiného muže, kterému poví o důvodu své cesty. Ukáže se, že onen muž je samotný apoštol Jan (Ivan Bogoslov), a ten dá Avraamiji svou hůl, s níž má prý idol Velese zničit, což se následně také stane.⁶⁴

Nelze říci, které prvky z tohoto fantastického vyprávění se zakládají na skutečných událostech.⁶⁵ Nezdá se být příliš pravděpodobné, že by právě vyprávění o idolu Velese bylo zaznamenáno podle reálné historie. Jeho jméno zde v příběhu pravděpodobně funguje jako jakési exemplární označení pohanského boha spojeného s ďábelskými silami. Jak uvidíme níže, v českých pramenech je Veles ztotožněn (respektive dán na roveň) s čertem či ďáblem. To mohla zapříčinit jeho funkce a povaha, která mu byla připisována, ale mohlo se na tom podepsat právě i jeho jméno samotné, jež mohlo být na bázi lidové etymologie ztotožněno s biblickými jmény ďáblů Bel či Belial – ta jsou totiž do ruštiny přepisována spíše jako Vel či Velial.

Mansikka se domnívá, že dokonce tato ďábelská jména byla inspirací pro změnu jména Volos na Veles.⁶⁶ To však považuji za nepravděpodobné. Výše jsme viděli, že se ve slovanském prostoru vyskytují názvy spojené se jménem Velese a je krajně nepravděpodobné, že by například makedonské město Veles, bylo pojmenováno podle ďábelské bytosti poté, co toto jméno vymyslel překladatel spisu ve 12. století, jak předpokládá Mansikka.⁶⁷ Zdá se být pravděpodobnější spíše to, že Veles byl součástí archaické tradice, ale až druhotně byl ztotožněn se jmény biblických démonů. To mohlo pak křesťanům usnadnit dokazování mylného charakteru celého archaického náboženství, neboť takto měli „důkaz“, že jeho zastánci uctívali ďábelské bytosti, jejichž jména zkomolili. Je tedy možné, že autor ŽAR chápal jméno „Veles“ v tomto smyslu.

⁶⁴ М. Н. Тихомиров, *Описание Тихомирсовского собрания рукописей*, Москва: Наука 1968, s. 184-185.

⁶⁵ Мансикка, *Религия восточных Славян*, s. 217.

⁶⁶ Tamtéž, s. 215.

⁶⁷ Tamtéž, s. 215.

3.3 České prameny: Veles

3.3.1 Tkadleček

Tkadleček, z něhož pochází následující úryvek, je českým prozaickým dílem vzniklým na přelomu 13. a 14. století. Autor si v něm zoufá nad svým osudem a rozjímá nad tím, kde se vzalo Neštěstí, které ho v životě potkalo. V 11. kapitole se dočteme následující:

„Jat se to[mu di]wym ky czert tie na mne poslal ja kyt jest czert moc nademnu dal ja kit jest czert aneb ky weles aneb ky zmek tie proti mne zbudil a nawedl.“⁶⁸

Tkadleček, jak vidno, z toho, že na něj poslali ono Neštěstí, obviňuje hned několik bytostí, a to čerta, velese a zmeka. Je zřejmé, že tyto postavy jsou chápány jako sobě příbuzné. Pokud se tedy podíváme na charakter zmeka a čerta, můžeme získat aspoň nějakou představu o tom, jaký typ postavy byl pro autora *Tkadlečka* Veles – v jeho případě spíše veles, neboť je pravděpodobné, že v tomto textu již nešlo o vlastní jméno, ale spíše obecné označení – podobně jako čert nebo zmek, na které se nyní zaměříme.

Zibrť uvádí, že význam slova „zmek“ (vyskytuje se i v dalších variantách jako např. *zmok*, polsky *smok*) pravděpodobně prošel určitým vývojem.⁶⁹ Jeho archaičtější podobou, která se zachovala v lidových pověrách, je zmoklé kuře či ohnivý drak, přinášející bohatství do hospodářství. Pozdější, zřejmě křesťanstvím ovlivněný pohled, zachovaný ve staročeské literatuře, již zmeka staví na roveň ďábla či čerta.⁷⁰ Je více než pravděpodobné, že Tkadleček neobviňoval ze své mizérie bytost, která jinak přináší bohatství. Mnohem spíše již vnímal zmeka jako nositele zla podobného čertu, o čemž svědčí i to, že jsou zmiňováni společně. Lze předpokládat, že i Veles byl pod vlivem křesťanství degradován na nositele zla, nečistou sílu a byl připodobněn čertu či ďáblu.

⁶⁸ Faksimile rukopisu *Tkadlečka* je on-line [navštíveno 11.3.2017], dostupné z: http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-KKPS__DG_IV_68__0AWD0NA-cs#search; citovaná pasáž je na stránce označené 51r, samotný rukopis číslování stran nemá.

⁶⁹ Č. Zibrť, *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk*, Praha: Nákladem Jos. R. Vilímka, 1889, s. 209-210.

⁷⁰ Tamtéž, s. 209-210.

Je pravděpodobné, že autor Tkadlečka vnímal čerta, zmeka a Velese za indiferentní bytosti, případně postavy velmi málo od sebe odlišné.

3.3.2 Kněz v Litoměřicích

Dalším českým pramenem zmiňujícím Velese je kázání litoměřického kněze z 15. století. I. J. Hanuš do svého výboru ze staročeských rukopisů zahrnul i „Výtahy z kázání latinsko-českých, jež nějaký kněz pod obojí v Litoměřicích po roce 1471. měl“, kde se nachází i pro nás potřebná část kázání:

„*Tehdy peccatores, ješto se jako promienili v hovada, non sunt participes natiuitatis Christi! vieřite-li tomu, mi homines? quod homo dum peccat, similis est bruto. - - Tehdy homo peccator est brutum, non natura, sed condicione, nebeř est et diabolus homo, dum peccat, co ono Christus řekl apostolis: ego vos duodecim elegi, et unus ex vobis, diaquid peccata inducunt hominem, quod fit jumentum, quod fit diabolus! O! nechmež již tiech hřiechuov u Velesa !*“⁷¹

Jak vidno, litoměřický kněz bádání o Velesovi neobohacuje o nějaké zásadně nové informace. Nicméně jde o další doklad o používání jeho jména. Větu zmiňující Velese lze vyložit dvěma způsoby. První výklad je ten, že ve svém kázání kněz nabádá věřící k tomu, aby nehřešili a hříchy tak mohly zůstat tam, kam zřejmě dle jeho optiky náleží, a to u Velese, který by tedy byl chápán jako původce hříchů.

Text by se však dalo pochopit i tak, že je „u Velesa“ prostým klením, podobně jako by bylo např. „u všech čertů“.

Z první možnosti by opět vyplývalo, podobně jako u Tkadlečka, že byl Veles v pozdějším období asociován s negativními silami a byl pravděpodobně ekvivalentem dábla, případně jeho blízkým příbuzným. V druhém případě, tedy pokud bychom litoměřickému knězi připsali použití zaklení v rámci kázání, byl by výklad bez kontextu obtížnější (neboť obdobná zakletí se samozřejmě ne vždy váží k čertům a podobným bytostem – lze říci např. „u všech svatých“), nicméně vzhledem k předchozímu

⁷¹ Cit. dle *Malý výbor ze staročeské literatury: Podle rukopisův c. k. knihovny vysokých škol pražských XIV.-XVII. století posud z větší části netištěných*, I. J. Hanuš (sestav.), Praha: I. L. Kober, 1863, s. 34.

pramennému textu (Tkadlečkovi) a tomu, který bude následovat, se zdá jako mnohem pravděpodobnější, že se Veles řadil k bytostem podobným čertu či ďáblu.

At' už bychom tedy zvolili kteroukoliv ze dvou variant výkladu, vývod by byl velmi podobný a pouze potvrzoval to, co již víme z Tkadlečka.

3.3.3 Tadeáš Hájek z Hájku

Následující úryvek pochází z pera Tadeáše Hájka z Hájku a byl součástí textu, který vznikl na příkaz císaře Rudolfa II. z roku 1597. V té době bylo velmi populární vydávání kalendářů, což přilákalo i mnohé ne příliš povolané jedince. Navíc došlo o několik let dříve k úpravě kalendáře papežem Řehořem XIII. a tato reforma nebyla všemi přijímána a v důsledku toho vznikly různé zmatky a nesrovnalosti. Proto měl Tadeáš Hájek z Hájku podat zprávu o všech kalendářích vydávaných v Praze a navrhnout jejich nápravu, což se stalo v roce 1598.⁷² V oné zprávě se dočteme následující:

„nemnoho mají cum arte (s uměním) činiti a některé zhola nic, praktiky jejich jsou churavé a hubené, málo na nich omastku, zvláště které jsou od těch nadutých a všetečných impressoříků přeloženy aneb zmustrovány, jako jest kalendář s praktikou jakéhosi Hroma, Kostnera a některé jiné, v nichž žvanic a tlachů daremných o přerozličných věcech nadpříliš, a až ku podivu, kde těch marností ti lidé nasbírají aneb ký Veles jim jich našepce.“⁷³

Ještě než si popíšeme, co může tento text znamenat pro výklad o Velesovi, podotknu jen, že Tadeáš Hájek z Hájku si díky svému nevděčnému úkolu vysloužil pouze pomluvy ze strany těch, co na nekvalitních kalendářích vydělávali, a za podpory pražského arcibiskupa dosáhli toho, že Hájkův návrh na nápravu situace se nikdy neuskutečnil.⁷⁴

Hájek nám k Velesovi bohužel také mnoho nových informací nepřidal. Vidíme jen, že Veles v textu hraje roli jakéhosi našeptávače nepravd a hloupostí. Zdá se tedy, že Hájkův text lze zařadit společně se dvěma předchozími k těm, které Velese vykreslují

⁷² F. V. Vykoukal, *Pestré květy: Obrázky ze života i z knih*, Praha: Alojs Hynek, 1900, s. 69-72.

⁷³ Cit. dle Vykoukal, *Pestré květy*, s. 72-73.

⁷⁴ Tamtéž, s. 73.

jako negativní postavu mající špatný vliv na lidi a jejich životy, tedy je jakousi variací ďábla.

3.3.4 Kniha Gezusa Syracha a Postilla ewangelitska

Nakonec se v tomto oddíle dostáváme k prameni, který je v rámci českých pramenů pro nás nejzajímavější. Jeho text se dochoval ve dvou mírně odlišných provedeních, a to v *Knize Ježíše Siracha (Kniha Gezusa Syracha)* a *Postile ewangelické (Postilla ewangelitska)*. Kniha Ježíše Siracha (též Sírachovec) je v evangelické církvi považována za apokryf, katolíci ji počítají k deuterokanonickým spisům. Kniha se formou i obsahem řídí biblickými vzory, obsahuje ale i spoustu nových témat.⁷⁵ Text v *Postile ewangelické* je zcela zřejmě inspirován dřívějším záznamem z *Knihy Ježíše Siracha*, která v překladu (z němčiny) obsahuje tuto pasáž:

„Takž budeš potom toho (žes tak zle kaupil) teprwa litovati, a s takowau neodbytnau kaupí sobě postyskowati, a winšowalby sobě, a ženě swé zlé tohoby přal, aby diwokau husý byla, a někam k welesu za Moře zaletěla, a věčně se domůw nenawrátila. Proti tomu zase, winšovalaby sobě twá zlá žena, aby ty Wlkem byl, a někam do Lesa zaběhl, aby tě do Tenat wehnali, roztrhali a zabili.“⁷⁶

Autor v tomto textu upozorňuje na možné důsledky, které mohou nastat, pokud se muž ožení se zlou ženou. Zámorský pak ve své *Postile ewangelické* z roku 1592 tuto výstrahu parafrázuje následovně:

„Což se y přymnohych, hned brzo po Swadbě stáwa, On sobě winšuge, ženě pak swe přege, aby diwokau husy byla, a někam k welěsu pryč, na Moře zaletělá, a věčně se domu newracelá. Žena zas, aby Muž Wlkem byl, a někam do Lesůw zaběhna, w Tenatech k zabiti přišel.“⁷⁷

Podstatné ovšem je, jak jsem již výše zmínila, že text není původně napsán v češtině, ale jde o překlad z němčiny. Veles v německé verzi pochopitelně chybí, muž

⁷⁵ O. Kaiser, *Odkaz alexandrijských Židů*, Praha: Vyšehrad, 2006, s. 125.

⁷⁶ *Kniha Gezusa Syracha ginak Ecclesiasticus*, Giří Melantrych z Awentýnu, 1574, kap. XXV. (Kromě citovaného vydání vyšlo ještě obdobné v r. 1561.)

⁷⁷ M. P. Zámorský, *Postilla ewangelitska*, Freidenthal (Bruntál), 1592 (na přebalu knihy je r. 1593), s. 135.

své ženě přeje pouze to, aby v podobě husy letěla nad/přes moře a nevracela se nikdy domů: „wer ein Ganß, und flüge uber Meer, und keme nimmermehr heim.“⁷⁸

Zdá se tedy, že překladateli musel daný obraz asociovat Velese, takže měl potřebu jej do české verze textu doplnit. Mohli bychom se domnívat (pod vlivem předchozích textů z českého prostředí a role, kterou v nich má Veles), že šlo pouze o jakési vylepšení, které mělo vyjadřovat, aby zlá žena šla „k čertu“. Nicméně Veles pravděpodobně nebyl s čertem zcela totožný a je možné, že ještě v 16. století o něm panovalo určité povědomí v lidové tradici, které jej spojovalo s vodním prostředím či spíše místem kdesi za vodou. To by šlo totiž velice snadno spojit s IE představou, že Jiný svět, do nějž se dostává duše po smrti, je za řekou,⁷⁹ případně i za jinou vodní plochou.⁸⁰ V tomto kontextu lze též připomenout Velesovu etymologii a to, že jeden z významů IE kořene, z nějž je jeho jméno odvozeno, je „zemřít“. Jak ještě uvidíme níže, i další Velesovi kolegové jsou spojeni se světem duší mrtvých.

Zdá se tedy být možné, že v těchto pozdních pramenech zůstaly zakonzervovány zbytky archaické představy o Velesovi jakožto vládci zászvěti.

3.3.5 Staročeská koleda

Tento pramen, ač starší než většina v tomto oddíle, jsem se rozhodla zařadit až na konec, a to z důvodu jeho nejasného vztahu k Velesovi. Jde o část staročeské koledy, zapsané Janem z Holešova ve 14. století:

„Vele, vele, stojí dubec prostřed dvora.“⁸¹

Je možné, že „vele“ v koledě zapsané ve spisu *Largum sero* znamenalo „mnoho“,⁸² nicméně někteří badatelé byli toho názoru, že jde o oslovení Velese.⁸³

⁷⁸ *Spiegel der Haußucht: Jesus Syrach genandt*, Nürnberg, 1554, kap. XXV.

⁷⁹ Mallory, Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European*, s. 439.

⁸⁰ N. Vėlius, *Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis*, Vilnius: Vaga, 1987, s. 169.

⁸¹ Č. Zíbrt, „Břevnovský mnich Aleš o staročeském slavení Vánoc (o koledě) ve věku 14.“, *Český lid*, 14 (1905), s. 84.

⁸² K. Harvánek, *Largum sero Jana z Holešova*, Brno: Masarykova univerzita - Filozofická fakulta, 2003 (disertační práce), s. 41.

⁸³ např. Jakobson, „The Slavic God Velesъ“, s. 46-47.

V tomto případě si ovšem nemůžeme být jisti, že tomu tak skutečně bylo a nešlo jen o jakýsi popěvek bez hlubšího významu či s významem banálním.

3.4 Vlos

3.4.1 Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkej Rusi

Matěj Strykowski žil v 16. století a zabýval se historií. V roce 1582 vyšla jeho *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkej Rusi*, v níž čerpal mimo jiné z dřívějších děl jiných autorů, ale zaznamenal i pohanské přežitky své doby.⁸⁴ V kronice je zmíněna i postava Vlos (Włoss), jejíž označení se sice liší od dvou výše probraných forem Velesova jména, nicméně vzhledem k tomu, že je v kronice společně s dalšími jmény bohů (taktéž mírně deformovanými), které známe ze slovanské mytologie, je nanejvýš pravděpodobné, že se pasáž vztahuje právě k Velesovi:

„A přikázal svrhnout, rozbít a ze základu vyvrátit modly Charssse, Striba, Makossa a modlu Vlosa, který byl považován za boha skotu a lesů (jako byl u Arkádů Pan Faunus atd.), přikázal svrhnout do městské stoky a utopit v nečistotách.“⁸⁵

Nedá se říct, že by vše ve Strykovského kronice bylo zcela důvěryhodné, ovšem o informaci, kterou uvádí o Velesovi, můžeme téměř bezpochyby říci, že není výmyslem. O jeho spojení s lesem sice nemáme žádné doklady z primárních pramenů, ovšem, jak uvidíme níže, poměrně jasně vyplývá ze srovnání s dalšími postavami, které lze s Velesem spojit na základě informací, které o něm máme z jiných textů. Téra se domnívá, že Strykowski mohl uvedené údaje čerpat z nějaké staroruské kroniky.⁸⁶

⁸⁴ Мансикка, *Религия восточных Славян*, s. 130.

⁸⁵ I kazał zarazem łamać, tłuc i z gruntu wyracać bałwany Charssa, Striba, Mokossa, a Wlossa bałwana, który był mian za bydłacego i lésnego boga (jako był u Arkadów Pan Faunus, etc.) kazał w wychód pospolity wrzucić i w nieczystościach utopić, cit. dle M. Strykowski, *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiéj Rusi: Wydanie nowe*, t. 1, Warszawa: Nakład Gustawa Leona Glücksberga, Księgarza, 1846, s. 132; překlad převzat z Téra, *Perun bůh hromovládce*, s. 40.

⁸⁶ Téra, *Perun bůh hromovládce*, s. 40.

4 Příbuzné postavy

Než se dostaneme k jádru této práce, které tvoří úsek „Sémantické okruhy“, je třeba si představit postavy, s nimiž v něm bude Veles srovnáván. Je to zejména z důvodu přehlednosti, neboť myšlenkové postupy budou na mnoha místech značně spleťité, a tato část je pomocnou berličkou, která pomůže udržet přehlednost ve velkém množství informací, jež budou dávány do souvislosti.

Určit Velesovy numinózní příbuzné ovšem není až tak banální, jak by se mohlo na první pohled zdát. Hlavní komplikací v tomto hledání je samozřejmě minimální vědomosti, které o Velesovi lze získat z primárních pramenů. Je třeba tedy zvolit jiný postup, než jaký je u srovnávání obvyklý – že zkrátka zahlédneme (ideálně současně několikrát) podobnosti u dvou různých postav a poté případné nejasnosti u jedné postavy, můžeme doplnit s pomocí druhé postavy. Informace o Velesovi, jimiž disponujeme, jsou však natolik strohé, že tento způsob srovnání není možný a vykládat tyto informace pouze z nich samotných a poté je s něčím komparovat, v sobě skrývá značné nebezpečí dezinterpretace. Je tedy třeba zvolit jiný postup.

Výše jsem již vysvětlovala rozdíl mezi typologickou a genetickou komparací a naznačila jsem i důvod nutnosti použití geneticky příbuzného materiálu pro zkoumání Velese. Pokud zůstaneme u mytologického materiálu, který má stejný původ, můžeme využít toho, že se symboly a významy shlukují do určitých okruhů, v rámci nichž jsou propojeny. Každá mytická bytost v sobě zachovává určité funkce, které jsou propojeny do organického celku. A nikoliv izolované funkce, ale celé tyto shluky funkcí se po staletí vyvíjí a proměňují. Právě tento princip umožňuje nalézat určité typy bohů napříč mytologiemi různých indoevropských národů, jak činil již probíraný Dumézil.

Z tohoto důvodu se musíme pokusit objevit takové postavy, v nichž budeme moci nalézat pomoc s výkladem hned několika, v ideálním případě současně všech pramenů, které máme k Velesovi.

Informace, které máme o Velesovi, jsou však natolik nejednoznačné, že si lze představit i zcela odlišné postavy, v nichž bude možné najít několik rysů, které by se daly spojit s Velesem. Proto by bylo dobré mít alespoň nějaké vodítko, které by nám umožnilo postavit srovnání na jistějších základech. Za vhodné by se dalo v tomto případě považovat nalezení podobnosti ve jméně postavy. U nejbližších příbuzných

Slovanů – Baltů, lze nalézt postavu jménem Velnias (k alternativám jeho jména viz níže), který splňuje obě kritéria – jak podobnost jména, tak současně možnost s jeho pomocí interpretovat většinu nejasných informací o Velesovi.

S dalšími postavami to není tolik jednoduché s přímou návazností na Velese, ale lze již stavět i na Velniasovi a podobnostech s ním. Tím ale bude třeba se zabývat u každé postavy zvlášť, a i to bude obsahem následujících kapitol.

4.1 Archaické paralely

V této části se budeme zabývat postavami z jiných IE větví, jakýmiisi Velesovými „bratry“ různého věku, jejichž společným „otcem“ je hypotetické PIE božstvo, z něhož se vyvinuli.

4.1.1 Velnias

Ze všech indoevropských větví je té slovanské nejbližší baltská, a to nejen v oblasti jazyka, ale mnohé podobnosti lze nalézt i v mytologii. Postavou, která se už samotným jménem nápadně podobá Velesovi, je litevský Velnias a též lotyšský Velns, jejichž jména se vyskytovala ve starší literatuře v mírně odlišných podobách.⁸⁷ (Budu v této kapitole používat označení Velnias jako zástupné.) Podobnost samozřejmě není náhodná, s Velesem mají společný etymologický původ v PIE kořeni **uel-*, který byl již rozebrán v etymologické části práce. Pro českého čtenáře může být zajímavá skutečnost, že na souvislost Velese a Velnia poprvé upozornil Josef Dobrovský.⁸⁸

Poněkud problematické je Velniovo označení „bůh“, a to z toho důvodu, že doklady o něm v naprosté většině pocházejí až z pozdního období, kdy polyteistické náboženství bylo již převálcováno křesťanstvím. O božskou postavu však původně téměř bez pochyby šlo.⁸⁹ Ve folkloru se však jeho status proměnil na postavu podobnou čertu – takto („čert“) je i z baltských jazyků obvykle překládán do češtiny. Nicméně má mnoho rysů, které se podobají spíše jiným postavám ze slovanského folkloru např. vodníkovi.

⁸⁷ Jakobson, „The Slavic God Velesъ“, s. 37.

⁸⁸ Tamtéž.

⁸⁹ Vélius, Chtoniškasis, s. 255.

Jak jsme viděli, z boha Velese se v pozdních českých textech obdobně stává bytost blízká čertovi. To nasvědčuje skutečnosti, že obě postavy, tedy slovanská i baltská, měly pod vlivem křesťanství podobný vývoj a jejich povaha umožnila lépe než u jiných božstev (např. boha hromovládce) ztotožnění s ďábelskou postavou. To můžeme také považovat za jeden z dokladů toho, že byli Veles a Velnias příbuzní.

Jak již bylo naznačeno, Velnia zmiňuje i několik starších nefolklorních pramenů, přičemž forma jeho jména v zápisech značně variuje. Například v postile z roku 1573 je to *welinas*,⁹⁰ Jan Lasicki v latinském spisu o žemaitských (žmuďských) bozích píše o postavě jménem *Vielona*,⁹¹ což ale podle koncovky působí spíše jako femininum (o čemž se vedou mezi badateli spory). Stender ve své *Lotyšské gramatice* zaznamenal formu *Wels*.⁹² V těchto spisech se ovšem dozvídáme pouze nemnoho informací, které většinou směřují k tomu, že šlo o postavu spojenou s dušemi zemřelých. Stender uvádí, že *Wels* byl původně bohem nebožtíků, ale již v jeho době tento výraz označoval čerta.⁹³ Pro vztah *Velnia* s mrtvými máme však mnohem více dokladů. Z jazykových souvislostí lze uvést fakt, že jeho jméno je příbuzné s litevským slovem *vélé*, kterým se označuje duše zemřelého.⁹⁴

Z mytických pověstí se o jeho vztahu k mrtvým a smrti dozvídáme více podrobností. Specifickým způsobem smrti, s nímž je *Velnias* spojen, je oběšení.⁹⁵ *Velnias* je v tomto směru pokušitelem, který i jen lehký náznak proměny ve skutečný čin – například pokud se někdo z legrace zkusí oběsit, *Velnias* způsobí, že se doopravdy takto zahubí.⁹⁶ Oběšení se pak mohou proměnit ve velnie (čerty), v kozla nebo Němce.⁹⁷

⁹⁰ *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai II: XVI amžius*, Norbertas Vėlius (ed.), Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2001, s. 445; „Volfenbutelio postilė“ 72, 1573.

⁹¹ Tamtéž, s. 582; „De diis samagitarum caeterorumque sarmatarum et falsorum christianorum“ (Jan Łasicki), 1582.

⁹² *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai IV: XVII amžius*, Norbertas Vėlius (ed.), Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005, s. 201; „Lettische Grammatik“ 218 (Gotthard Friedrich Stender), 1783.

⁹³ Tamtéž.

⁹⁴ W. Smoczyński, *Słownik etymologiczny języka litewskiego*, Wilno: Uniwersytet Wileński, 2007, s. 732.

⁹⁵ Vėlius, *Chtoniškasis*, s. 193.

⁹⁶ Tamtéž, s. 193.

⁹⁷ Tamtéž, s. 194.

Tyto proměny, ač mohou znít absurdně, zapadají do dalších představ o Velniovi. Právě proměna oběšence v kozla je jedním z příkladů rozšířené představy, že mrtví mohou mít podobu zvířat.⁹⁸ Samo zásvěetí může být v mytické imaginaci pastvinou s ovciemi či krávami.⁹⁹ Mrtví mohli mít, podle představ Baltů, však podobu i jiných zvířat – např. ptáků, hadů.¹⁰⁰

Velnius je spojen též s bohatstvím, které však má také vazbu na zásvěetí. Vélius upozorňuje, že v litevském folkloru jsou začarované poklady spojovány s mrtvými a tím, co bylo uloženo do hrobů. Zdá se, že tedy s poklady mrtvých mohl disponovat právě Velnius.¹⁰¹ V příbězích je Velnius často zámožným pánem, nicméně jeho bohatství se ukáže být pro člověka obvykle zcela nepoužitelné, mohli bychom říci „mrtvé“. Jsou obvyklé dva mechanismy. První je, že člověk dostane od Velnia zlato či vzácnou věc, která se však později promění do něčeho nepotřebného až nechtěného, jako například koňský trus, což je velice častá varianta.¹⁰² Druhou možností je mechanismus přesně opačný, kdy člověk obdrží věc zcela běžnou či nepříjemnou (opět je v příbězích často zvířecí trus), ale když se této obtěžující věci zbaví, z jejích posledních zbytků zjistí, že se ona hmota proměnila ve zlato.¹⁰³ V obou případech je obvykle užitek pro člověka nulový, či minimální a Velniovo zlato tedy stále zůstává jemu.

Velnius vyniká vysokým počtem zástupných označení, jimiž bývá v příbězích i běžné mluvě nazýván,¹⁰⁴ čímž připomíná staroseverského Óðina, o němž ještě bude řeč. Nejčastěji jde v mytických pověstech v jeho příjmích o vyjádření jeho nedobrého, zlého charakteru (*piktasis*, *negerasis*, *nelabasis*), případně se jedná o jiné pojmenování negativní postavy jako by v češtině bylo např. satan, ďábel, bés (*kipšas*, *šėtonas*, *biesas*).¹⁰⁵ Z jeho dalších jmen svou podivností, ale zároveň i interpretačním

⁹⁸ Vélius, *Chtoniškasis*, s. 162-163.

⁹⁹ Tamtéž, s. 167-168.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 169 a 185.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 110.

¹⁰² Např. *Sužeistas véjas: lietuvių mitologinės sakmės*, N. Vélius (sudarė), Vilnius: Versus aureus, 2012, s. 129; „Velnio tabakinė“.

¹⁰³ Např. *Sužeistas véjas*, s. 125, „Žvejai ir velnias“.

¹⁰⁴ Vélius, *Chtoniškasis*, s. 32.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 33.

potenciálem vyniká *vokietukas*,¹⁰⁶ což je deminutivum od Voketis – Němec, čili jakýsi „Němčík“, „Němeček“ – vzpomeňme si na oběšence proměněného do Němce.

Z jiných Velniových jmen můžeme zjistit informace o jeho podobě: má být křivý (*kreivasis, šleivas*), s ocasem (*uodegotas*), rohatý (*raguotas*) apod.¹⁰⁷ Mnohé další o jeho vzhledu a proměnách se dozvídáme z lidových vyprávění. Kromě toho, že je schopen se proměňovat do lidí různého věku, pohlaví, postavení i povolání,¹⁰⁸ se může vyznačovat i tím, že např. kulhá, má jen jedno oko, je hrbatý,¹⁰⁹ jeho nohy jsou koňské.¹¹⁰ Posledním rysem se dostáváme k jeho blízké asociaci se zvířecím světem, o čemž svědčí mimo jiné to, že na sebe umí brát podobu rozličných zvířat, jak domácích, tak divokých, včetně ptáků i hmyzu. Jsou dochovány i příběhy, ačkoliv méně časté, v nichž má podobu neživého předmětu.¹¹¹ Velnias se sám s oblibou proměňuje do koně, případně na koni jede. Často se jeho věc, kterou dává člověku, promění do části koňského těla, případně do jeho výkalu.¹¹² Může na sebe brát též podobu kozy.¹¹³ V pohádkách má nezřídka stádo domácích zvířat (krav, koňů, býků či prasat apod.)¹¹⁴

Z divokých zvířat je mu velmi blízký vlk, kterého prý sám stvořil.¹¹⁵ Podle jiných etiologických legend je tvůrcem domácích zvířat,¹¹⁶ což je reakcí na to, že Dievas¹¹⁷ vytvořil člověka.¹¹⁸ V některých variantách příběhu pak Dievas dal tato Velniova zvířata lidem.¹¹⁹ Etiologických legend, kde vystupuje Velnias a Dievas je však v litevském folkloru velké množství a jednotlivé verze se liší v tom, komu přisuzují stvoření jakých

¹⁰⁶ Vėlius, *Chtoniškasis*, s. 33.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 39.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 41-43.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 46.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 44.

¹¹¹ Tamtéž, s. 41-43.

¹¹² Tamtéž, s. 84.

¹¹³ Tamtéž, s. 85.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 81.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 91.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 81.

¹¹⁷ Dievas je postavou pocházející z předkřesťanského období, kde je nebeským bohem. Jeho jméno však znamená i obecně „bůh“ a jeho jméno tak přešlo i na křesťanského boha. Dievem se budeme zabývat ještě níže v kapitole věnované mýtu o stvoření světa.

¹¹⁸ Vėlius, *Chtoniškasis*, s. 82.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 83.

zvířat či věcí. Jedním z alternativních tvrzení například je, že všechna zvířata stvořil Dievas, jen Velnias kozu. Dievas stvořil člověka, psa a další domácí zvířata a Velnias vlka, Dievas skřivánka a Velnias ropuchu atd.¹²⁰ V jiných nalezneme myšlenku, že Dievas je původcem zvířat potřebných pro člověka, Velnias nepotřebných či škodlivých (např. vlka, myš), což může být, jak se domnívá Vėlius, již pohled ovlivněný křesťanstvím.¹²¹

Kromě stvoření zvířat spolu vystupují Dievas a Velnias i v etiologických legendách věnovaných jiným tématům a Velnias v nich vystupuje jako velice tvůrčí bytost. Drží například prvenství v práci s kosou, ohněm či úpravou železa.¹²² Jeho zvířata i dovednosti se pak však, často díky Isti (neboť dobrovolně je Velnias vydat nechce), dostanou k lidem. A obvykle má tuto „krádež“ na starosti Dievas.¹²³

Tato dvojice má podle lidové tradice na svědomí též stvoření světa.¹²⁴ Tím se budeme zabývat v samostatné kapitole.

Vyhrocenější spor, který již přesahuje hašteřivost a soutěživost Velnia a Dieva, trvá mezi Velniem a Perkūnem. Je pravděpodobné, že ve starší mytologii byl Perkūnas vnímán jako syn Dieva – bývá totiž nazýván Dievaitis¹²⁵ (zdrobnělina od Dievas). Perkūnas touží Velnia zabít, a ten se před ním proto schovává do vody, stromů, k lidem, pod kameny, případně se proměňuje do různých zvířat.¹²⁶ Častá je představa, že jediné místo, kde se Velnias může takto před Perkūnem trvale schovat, je voda.¹²⁷

O Velniově spojitosti s vodním prostředím (stojatá voda, bažiny atd.) však nesvědčí pouze tento fakt. Existuje totiž velké množství toponym odvozených od slova Velnias a běžně panuje domněnka, že se na těchto místech i „čerti“ - velniové vyskytují. A nejčastěji jde o názvy bažin.¹²⁸ Některým místům se říká jako částem Velniova těla, jako

¹²⁰ Vėlius, *Chtoniškasis*, s. 117.

¹²¹ Tamtéž, s. 85.

¹²² Tamtéž, s. 119.

¹²³ Tamtéž, s. 119-120.

¹²⁴ Tamtéž, s. 117.

¹²⁵ Tamtéž, s. 127.

¹²⁶ Tamtéž, s. 128.

¹²⁷ Tamtéž, s. 129.

¹²⁸ Tamtéž, s. 32-33.

např. tůň může být Velniovým okem, bažina jeho tlamou apod.¹²⁹ Velniovým domovem je tedy stojatá voda, v níž žije a často se u ní vyskytuje.¹³⁰ Nezřídka se s ním však hrdinové příběhů setkávají i v lese. Les, v němž žije nebo se objevuje Velnias, byl vnímán jako jiný svět, případně hranice mezi tímto a jiným světem.¹³¹

Jeho místní výskyt jsme si tedy vyjasnili. Co se týče času, je Velniovým oblíbenou dobou večer či noc, kdy se obvykle v mytických pověstech objevuje.¹³²

Co se týče vazeb k lidem, má k některým z nich Velnias zvláštní vztah. Má velice rád hudbu, a tudíž má v oblibě muzikanty, které k sobě často zve na slavnosti.¹³³ Zajímavá je písťalka, kterou Velnias daruje pastýři, hrou na niž lze donutit všechny zvířata i lidi tancovat.¹³⁴ Kromě vztahu k pastýřům tak ukazuje na jeho spojení s hudbou a magií. Je spojen také s lovem a lovci, na Velniovi záleží jejich úspěch.¹³⁵

V předchozím textu jsme se stručně seznámili s postavou Velnia. Mezi řádky možná již pozorným čtenářům vysvitly interpretace pramenů o Velesovi, které srovnání s Velniem umožňuje, ať už se jedná o jeho vztah ke zvířatům, bohatství či „čertovskou“ podstatu. Podrobně a v širším kontextu si je však rozebereme v části práce „Sémantické okruhy“.

4.1.2 Varuṇa

Varuṇa je bohem indické mytologie. Vzhledem k časté nejednoznačnosti v překladech textů o něm hovořících, se badatelé mnohá desetiletí nemohli shodnout na jeho charakteristice a váže se k němu mnoho těžko slučitelných teorií.

Prvním autorem, který poukázal na možnou spojitost mezi indickým bohem Varuṇou a Velesem, byl Roman Jakobson. Jak sám upozorňuje, o možné genetické příbuznosti mezi Varuṇou a Velniem uvažovali již badatelé před ním,¹³⁶ nicméně až

¹²⁹ Veliūs, *Chtoniškasis*, s. 40.

¹³⁰ Tamtéž, s. 59.

¹³¹ Tamtéž, s. 89.

¹³² Tamtéž, s. 57.

¹³³ Tamtéž, s. 208.

¹³⁴ Tamtéž, s. 87.

¹³⁵ Tamtéž, s. 105-106.

¹³⁶ Jakobson, „The Slavic God Velesъ“, s. 39.

Jakobson vztahuje tuto problematiku i k Velesovi.¹³⁷ Samozřejmě, že etymologickou vazbou jejich souvislost nekončí, ale naopak vybízí k hledání dalších spojitostí. Jakobson uvádí, že Varuṇa má vazbu k dobytku: kravám i ovcím, je připodobňován k pastýři, což může samozřejmě asociovat Velesův přídomek „skotí bůh“.¹³⁸

Varuṇa je ve starší vrstvě védských textů spojen s výrazem *vratá*, jehož nejpravděpodobnějším význam je „příkázání“ (commandment) či „autorita“ (authority).¹³⁹ Varuṇa panuje nad světem přírody, vládne lidem - je obrazem božského krále a je pánem vod.¹⁴⁰

V pozdějším védském období se obraz Varuṇy proměňuje a spojení s vodou se stává jednou z jeho hlavních domén, ale kromě toho je také bohem poutání a pout.¹⁴¹ Varuṇa své oběti chytá a svazuje lanem či pouty,¹⁴² což se na člověku projeví jako nemoc, neštěstí nebo i smrt.¹⁴³ Varuṇa takto trestá za chyby v provedení rituálu,¹⁴⁴ ale i za lhaní a podvody.¹⁴⁵

Tento bůh je výslovně nazýván mágem¹⁴⁶ a kromě toho je pro něj specifický titul *asura*, který jej též podle Dandekara spojuje s magickou mocí. Díky ní tvoří kosmos, nad nímž skrze svou svrchovanost vládne¹⁴⁷ a udržuje kosmický řád řtá.¹⁴⁸

Zajímavý vhled do studia boha Varuṇy přináší Kuiper ve svém článku *The Bliss of Aša*,¹⁴⁹ který je ve velké míře založen na brilantních interpretacích pramenných textů, jež originálním způsobem propojuje a hledá významy a spojitosti, které pomáhají čtenáři získat představu o bohu Varuṇovi.

¹³⁷ Jakobson, „The Slavic God Velesъ“, s. 41.

¹³⁸ Tamtéž.

¹³⁹ J. P. Brereton, *The R̥gvedic Ādityas*, New Haven: American Oriental Society, 1981, s. 126.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 127.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 128.

¹⁴² Tamtéž.

¹⁴³ Tamtéž, s. 129.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 130.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 131.

¹⁴⁶ R. N. Dandekar, „Asura Varuṇa“, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 21 (1940), s. 181.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 178-180.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 158-159.

¹⁴⁹ F. B. J. Kuiper, „The Bliss of Aša“, *Indo-Iranian Journal*, 8.2 (1964), s. 96-129.

Kuiper uvádí, že Varuṇa je společně s Mitrou nejstarším vládcem, jsou prvními bohy. Varuṇovi náleží primordiální vody, které patří do světa Chaosu (před bohem Indrou). Varuṇa prý „vyměřil první stvoření“. Z prvotních vod vystoupila země (kosmická hora) a Varuṇa společně s Āditji zůstali v této hoře, pod níž byla uzavřená voda. Hromovládny bůh Indra pak na počátku „druhého stvoření“ dostal tuto vodu zpod hory. I poté však Varuṇa zůstává ve spodním světě.¹⁵⁰ Z výše uvedených informací vyplývá, že Varuṇa byl stvořitelem kosmu, zřejmě se tedy nějakým způsobem aktivně podílel na onom vyzvednutí země z moří, což je velmi zajímavá informace pro další komparaci a teorii o možném Velesově podílení se na kosmogonii.

Varuṇovo sídlo je vznešené, je to kamenný dům s tisíci dveřmi. Toto jeho obydlí je však spojeno s temnotou, jde o místo mrtvých a Varuṇa je jejich bohem.¹⁵¹ Kamenným je jeho sídlo právě proto, že je v hlubině pod kosmickou horou,¹⁵² (která je mytickým ekvivalentem celé země), jež leží na vodách.¹⁵³ Mnohé nasvědčuje tomu, že v představách Indů slunce po své denní pouti oblohou vcházelo právě do Varuṇova sídla.¹⁵⁴ Nicméně v noci se situace mění, a spodní vody se stávají nočním nebem. Kuiper toto tvrzení podkládá mimo jiné hádankou pronášenou během rituálu *Aśvamédha*, v níž je nebe kladeno na roveň oceánu.¹⁵⁵ A také na text, v němž Varuṇa ve vodách *shlíží* na lidské pravdy a lži.¹⁵⁶

Pro nás je zajímavá též informace, že mezi Varuṇou a hromovládným bohem Indrou panuje rivalita.¹⁵⁷ Existuje teorie, která etymologicky spojuje Vṛtra s Varuṇou, přičemž Vṛtra je akvatická hadí postava, kterou Indra v zápase porazí a zabije. Je tedy možné, že tyto dva vztahy, tedy Indra-Vṛtra a Indra-Varuṇa jsou jen dva aspekty téhož

¹⁵⁰ Kuiper, „The Bliss of Aśa“, s. 106-107.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 108.

¹⁵² Tamtéž, s. 109.

¹⁵³ Tamtéž, s. 120.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 111.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 114.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 115.

¹⁵⁷ Dandekar, „Asura Varuṇa“, s. 160.

konfliktu.¹⁵⁸ Tuto tezi lze podpořit i faktem, že Varuṇa je považován za vládce hadího světa.¹⁵⁹

Stručně shrnuto má Varuṇa velkou autoritu, kterou uplatňuje ve vztahu k lidem i ostatním bohům a dohlíží na to, aby byl dodržován kosmický řád, má přehled o všem, co se kde děje a trestá nemocí, neštěstím či smrtí ty, kteří se podle řtá nechovají. K tomu využívá svou magickou moc. Se smrtí je spojen i jinak než jako s formou trestu – je vládcem říše mrtvých, která je ve spodním světě, jenž je mimo jiné asociován s vodou. Má však vztah i obecně k přírodě, nad níž má moc a na jejímž stvoření se podílel.

Jak uvidíme níže, je v mnoha svých rysech podobný i dalším postavám, což budeme moci využít pro interpretaci pramenů hovořících o Velesovi a lepšímu pochopení jeho povahy a atributů.

4.1.3 Óðinn

Óðinn je jedním z nejvýznamějších bohů staroseverského pantheonu. Netrpíme u něj takovým nedostatkem informací, jako v případě Velese, právě naopak by jeho popis mohl vydat i na mnoho samostatných prací, rozebírajících například jen některý jeho rys či příběh s ním spojený. Je tedy poněkud obtížné v několika odstavcích obsáhnout jeho celkovou charakteristiku. Je třeba mít na paměti, že zde nepůjde o výtah všeho, co o Óðinovi víme, ale ve stručnosti se zaměřením na ty jeho rysy, které jsou podstatné v rámci této práce.

Začneme citací od Snorriho:

„Óðinn je zván Praotcem, ježto je otcem všech bohů. Nazývá se též Otcem padlých, protože jeho vyvolenými syny jsou všichni ti, kdo padnou na bojišti.“¹⁶⁰

Bylo zmíněno jedno z Óðinových jmen Otec padlých (ssev. *Valfǫðr*), nicméně to je pouze jedno z velkého množství příjmí tohoto boha, který je s oblibou používá, aby skryl svou pravou identitu. Mnoho svých jmen Óðinn vypočítává například v Písni

¹⁵⁸ Dandekar, „Asura Varuṇa”, s. 166.

¹⁵⁹ Kuiper, „The Bliss of Aśa”, s. 108.

¹⁶⁰ Cit. dle Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglínzích*, H. Kadečková (přel.), Praha: Argo, 2003, s. 59; „Gylfiho oblouzení“ 20.

o Grímnim.¹⁶¹ N. Price sepsal všechna Óðinova přijmí a seřadil je do významových okruhů.¹⁶² To nám též může naznačit mnohé z Óðinovy povahy. Často se jeho jména váží k moudrosti, válce, zuřivosti a hněvu, šibenícím, mrtvým, magii, změnám podoby či tuláctví. Kromě jednotlivých významů těchto přijmí, lze na jeho povahu usuzovat i ze samotného faktu, že oplývá tolika jmény. Vypovídá to o jeho proměnlivém charakteru a také může ukazovat na jeho nevyzpytatelnost. Óðinn svá přijmí nezřídka užívá k tomu, aby pak lstí něco získal (např. medovinu básnictví),¹⁶³ případně aby připravil někoho o život.¹⁶⁴ Lstivost je tedy jednou z jeho charakteristických vlastností. Dalo by se říci, že to je však pouze jedna z poloh celého komplexu Óðinových dovedností a oblastí s ním spojených. Je to totiž zejména bůh poezie a inspirace, vědění a magie. Snorri ve své euheméřizující Sáze o Ynglinzích o Óðinovi a jeho schopnostech říká toto:

„Óðinn často měnil podobu. Jeho tělo leželo jako ve spánku anebo mrtvé a on se změnil v ptáka nebo zvíře, v rybu či v hada a v okamžení se ocitl v kterékoliv daleké zemi, kde měl co činit pro sebe nebo pro druhé. Dále uměl pouhým slovem uhasit oheň a utišit moře a obrátit vítr kterýmkoliv směrem [...] Někdy také probouzel k životu mrtvé ze země nebo si sedal pod oběšence. Proto byl nazýván pánem duchů a viselců. Měl dva havrany, které si ochcočil tak, že mluvili. Léтали daleko po širých krajích a vyprávěli mu potom všechny zvěsti. Tím vším nabyl velikých vědomostí. Veškeré toto umění prováděl pomocí run a písní zvaných zaklinadla. Proto se Ásové také nazývají původci kouzel.

Óðinn znal umění, jež přináší největší moc, a sám je provozoval. Nazývá se čarodějství a jeho pomocí mohl předpovídat osudy lidí a budoucí události, ba přivodit člověku smrt, neštěstí nebo nemoc, či ho zbavit rozumu a síly a dát je někomu jinému. Provozování takových čar provází však počínání tak bezectné, že muži se to hanbili dělat a učily se jim pouze kněžky.

¹⁶¹ *Edda*, L. Heger (přel.), H. Kadečková (uprav.), Praha: Argo, 2004, s. 95-96; „Píseň o Grímnim“ 46-50, 54.

¹⁶² N. S. Price, *The Viking way: religion and war in late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, 2002, s. 101-107.

¹⁶³ Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglinzích*, s. 107-108; „Jazyk básnický“ 6.

¹⁶⁴ Např. *Edda*, s. 73-84, „Píseň o Vaftrúdnim“.

Óðinn věděl, kde jsou ukryty všechny zakopané poklady, a uměl písňe, které před ním otevíraly zem, hory, skály a mohyly. Pouhým slovem dovedl spoutat ty, kdož v nich sídlili, a potom vstoupil a nabral si, co libo.¹⁶⁵

Z výrazně stručnějších eddických veršů se k tomuto tématu dovídáme ještě více. Óðinn, aby získal moudrost run, visel devět nocí na stromě, bez jídla a pití a byl proklát kopím.¹⁶⁶ Pro získání moudrosti navíc obětoval jedno své oko do studně Mímiho.¹⁶⁷

Z toho vyplývá i jeden z jeho typických fyzických rysů, a to, že byl jednooký. Vlastnil osminohého koně Sleipniho.¹⁶⁸ Kromě toho měl dva havrany, o nichž již byla řeč, jinde u Snorriho se dovídáme i jejich jména: Huginn a Muninn. Óðina doprovázejí také jeho dva vlci Geri a Freki.¹⁶⁹

V první zde uvedené citaci od Snorriho bylo uvedeno, že je Óðinn nazýván Otcem padlých, neboť jsou jeho vyvolení a poskytuje jim obydlí ve Valhalle.¹⁷⁰

Óðinn měl podstatnou roli při kosmogonii.¹⁷¹ Tím však svůj tvůrčí potenciál nevyčerpal. Byl totiž jedním ze tří bohů, kteří přivedli k životu první lidský pár Aska a Emblu.¹⁷²

Co se týče etymologie, nelze přímo Óðinovo jméno spojit s Velesem. Nicméně jeho sídlo Valhalla, kam přichází padlí bojovníci, má ve svém názvu slovo *valr*, které ve staroseverštině značí „padlý“.¹⁷³ Etymologie tohoto slova směřuje k PIE kořeni **uel-*,¹⁷⁴ s nímž jsme se v této práci již několikrát setkali např. v litevském označení duše mrtvého *vėlė*, které je zjevně ekvivalentem staroseverského slova *valr*. Kromě toho však je určován i jako kořen, z něž vzniklo jméno Veles či Velnias. Tedy i etymologickou spojitost Óðina s Velesem lze nalézt, ačkoliv je poněkud nepřímá.

¹⁶⁵ Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglinzích*, s. 152; „Sága o Ynglinzích“ 7.

¹⁶⁶ *Edda*, s. 67; „Výroky Vysokého“ 138-141.

¹⁶⁷ Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglinzích*, s. 52; „Gylfiho oblouzení“ 15.

¹⁶⁸ Tamtéž.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 73; „Gylfiho oblouzení“ 38.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 59; „Gylfiho oblouzení“ 20.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 43-45; „Gylfiho oblouzení“ 6-8.

¹⁷² Tamtéž, s. 45; „Gylfiho oblouzení“ 9; *Edda*, s. 29, „Vědmína věštba“ 17-18.

¹⁷³ R. Cleasby and G. Vigfusson, *Icelandic-English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1874, s. 676.

¹⁷⁴ J. de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000, s. 642.

Ve výše uvedených informacích však můžeme zaznamenat i mnoho dalších prvků společných s Varuňou i Velniem a potažmo tedy i Velesem. Všichni tři (Varuňa, Velnias a Óđinn) mají vazbu k magii, jsou také spojeni se stvořením světa a zvířecí svět není cizí ani jedné této postavě. Spjati jsou též s mrtvými a smrtí, přičemž specifický způsob smrti spojený s Velniem i Óđinem je oběšení, avšak Varuňa se svými lany a smyčkami, jimiž může způsobovat nemoci či smrt k tomu také nemá daleko. Zdá se však, že tato pouta a provazy jsou chápány dost často spíše jako metafora magie, která „spoutává“, způsobuje nemoci či zabíjí. Óđinn poutal pouhým slovem, a kromě toho také uměl přivodit někomu chorobu, neštěstí či smrt, což v mnohém odpovídá Varuňovi a jeho trestům.

Napojení těchto informací na Velese se může zdát zatím nejasné a neprůhledné, avšak bude vysvětleno níže.

4.1.4 Afsati

Zatímco u výše uvedených bohů již vešla do povědomí jejich možná souvislost s Velesem, Afsati je v tomto směru poněkud méně znám a využíván v komparativní religionistice.¹⁷⁵ Afsati je postavou vystupující v Nartských epických příbězích. Nartský epos se dochoval u Osetinců, jejichž jazyk náleží do íránské větve indoevropských jazyků.

Pro zkoumání Velese je Afsati nesmírně zajímavou postavou. Bohužel nám v jeho případě nepomůže souvislost dokázat etymologie, ale musíme se držet pouze podobných rysů s Velesem či postavami, které jsme si představili výše.

Afsati je považován za majitele rozsáhlých stád, kterým se říká „Afsatiho skot“ (*Æfsatijy fos*),¹⁷⁶ což samozřejmě vytváří nesmírně zajímavou paralelu k Velesovu přídomku „skotí bůh“. Avšak Afsatiho skotem nejsou myšlena domácí zvířata, ale lesní zvěř. Afsati je totiž považován za boha lovu, na který lze vyrazit pouze s jeho svolením.¹⁷⁷ Na rozdíl od ostatních božstev Osetinců prý neměl svou svatyni a nebyl

¹⁷⁵ Za upozornění na existenci Afsatiho patří můj převeliký dík Mgr. Jiřímu Dyndovi.

¹⁷⁶ В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. 1, Москва-Ленинград: Издательство академии наук СССР, 1958, s. 109.

¹⁷⁷ А. Б. Дзадзиев, Х. В. Дзуцев и С. М. Караев, *Этнография и мифология осетин*, Владикавказ: Терек, 1994, s. 31.

s ním spojen žádný svátek.¹⁷⁸ Afsatimu bylo obětováno před počátkem lovu a byl žádán, aby dal lovcům něco ze svého stáda. Úspěšný lovec musí pak, aby neztratil Afsatiho přízeň, část úlovku darovat prvnímu, koho cestou z lovu potká.¹⁷⁹

Z dalších Afsatiho rysů stojí za pozornost zejména jeho jednookost,¹⁸⁰ která jej spojuje s výše popsanými postavami – Velniem a Óđinem. Afsati je dále popisován jako stařec s dlouhým, bílým plnovousem, který z vysoké hory dohlíží na svá stáda „skotu“.¹⁸¹

Lidský vzhled však pro něj není jediný možný. Hrdina Nartského eposu Urizhmag potkává v lese Afsatiho v podobě bílého medvěda, později se však promění v člověka a pomůže Urizhmagovi, který je toho času psem. Afsati dá Urizhmagovi dobré rady, jak se zvířecí podoby zbavit a jak podobný úděl, jímž sám trpěl, uvrhnout na ženu, která mu jeho trampoty způsobila.¹⁸² Z toho vidíme, že Afsatimu byl vlastní vztah k magickým proměnám do zvířecích podob, což jej opět připodobňuje k Velniovi i Óđinovi.

Pro nás velmi zajímavou je též kouzelná flétna, kterou Afsati vlastní. Hrdina Shoslan, který si ji vypůjčí, hrou na ni přivolá sto jelenů, sto divokých turů, a stovku dalšího divokého dobytka včetně divokých koz a ovcí.¹⁸³ Podobě flétnu používá i sám Afsati, jenž hrou na ni přivolá spoustu divé zvěře, kterou daruje Urizhmagovi.¹⁸⁴ Magickou flétnu od Afsatiho použije i hrdina Asamazh a při jeho hře zvěř dokonce tancuje a poskakuje.¹⁸⁵ Tato flétna a její funkce ještě více potvrzuje Afsatiho patronát nad magií, která se váže zejména ke světu zvířat. To, že je magickým předmětem právě hudební nástroj, nás však může vést k domněnce, že má Afsati vztah i k hudbě či snad obecně k poezii, což by ho spojovalo s výše uvedenými postavami Velniem (u nějž je dokonce dochován velice podobný syžet s magickou píšťalkou, díky níž lze donutit zvířata tancovat, viz výše) a Óđinem, a bylo by tak i dalším podpůrným argumentem při

¹⁷⁸ Дзадзиев, Дзуцев, Караев, *Этнография и мифология осетин*, s. 31.

¹⁷⁹ Абаев, *Историко-этимологический словарь*, s. 109; *Tales of the Narts: Ancient Myths and Legends of the Ossetians*, W. May (trans.), J. Colarusso and T. Salbiev (eds.), Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2016, s. 76, „What Gifts the Heavenly gods bestowed upon Shoslan“.

¹⁸⁰ *Tales of the Narts*, s. 76, „What Gifts the Heavenly gods bestowed upon Shoslan“.

¹⁸¹ Дзадзиев, Дзуцев, Караев, *Этнография и мифология осетин*, s. 31.

¹⁸² *Tales of the Narts*, s. 60, „Who won the black vixen?“.

¹⁸³ Tamtéž, s. 180, „Shoshlan in the Land of the Dead“.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 344, „The Birth of Shauwai“.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 313-314, „Asamazh and the Beauty Agunda“.

hledání této vlastnosti u Velese, na jehož vztah k hudbě a poezii jinak ukazuje pouze text nejasného původu *Slovo o Pluku Igorově*.

4.2 Folklorní paralely

Nyní se seznámíme s potenciálními Velesovými „následníky“, tedy slovanskými folklorními postavami, které hypoteticky převzaly jeho rysy a funkce. Souvislost s Velesem je u každé postavy individuální a v jednotlivých kapitolách si probereme zvlášť informace, které je spojují s ním či s božskými postavami, které jsme výše určili jako jemu příbuzné. Hodně znaků však mají tyto folklorní postavy pochopitelně společné a vzájemně se v mnohém prolínají.

4.2.1 Volch Vseslavjevič a vlchvi

Volch Vseslavjevič (jeho jméno alternuje s Volga a jeho patronymum taktéž variuje) je společně s Mikulou Seljaninovičem a Svjatogorem jedním z tzv. „starších bohatýrů“ ruských epických příběhů, tzv. bylin.¹⁸⁶ Předpokládá se, že právě tato trojice má archaický původ a jde možná o transformaci slovanských božstev.

Výše jsme si uvedli Dumézilovu trojfunkční hypotézu. Sám Dumézil se mimo jiné věnoval i ruským bylinám a právě tito tři bohatýři jej zaujali. V ruském hrdinském eposu lze podle něj právě v těchto hrdinech spatřovat tři funkce, přičemž první náleží Volchovi (čímž ho mimo jiné spojuje např. s výše probíraným Óðinem či Varuṇou), druhá Svjatogorovi a třetí Mikulovi.¹⁸⁷ Ačkoliv se v dochovaných bylinách tito tři hrdinové nikdy osobně nepotkávají, jsou to právě oni, s nimiž by Ilja Muromec, snad nejznámější hrdina bylin, nikdy neměl bojovat.¹⁸⁸ Důvod, proč je Volch natolik mocný, že by s ním neměl ani

¹⁸⁶ *Bylina* je až pozdní umělý název pro tento žánr ústní lidové slovesnosti, ve svém přirozeném prostředí jsou obvykle tyto zpívané epické písně označovány jako „starina“. Nicméně vzhledem k zažitosti a srozumitelnosti názvu „bylina“, se budu držet tohoto označení.

¹⁸⁷ Dumézil, Georges, *Mýtus a Epos I Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*, Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 660-664.

¹⁸⁸ např. *Песни собранные П. Н. Рыбниковымъ*, т. 1, изд. 2., Москва: Сотрудникъ школь, 1909, s. 319, č. 51 „Святогор и Илья“. Kromě tří hrdinů je jmenován i Samson, který bezpochyby není v ruském hrdinském eposu původní postavou a jen jakýmsi zdvojením Svjatogora.

samotný Ilja Muromec bojovat je ten, že nebojuje fyzickou silou, ale používá k boji kouzla.

Na tom tedy vidíme, že hlavní charakteristikou Volcha je jeho spojení s magií. Tuto skutečnost potvrzují i byliny, které popisují jeho činy. V nejstarší sbírce bylin, které byly shromážděny Kiršou Danilovem, se dozvídáme následující: Matkou Volcha je Marfa Vseslavjevna, jeho otcem zmej.¹⁸⁹ Ve chvíli jeho narození se země zachvěla, zatřásla se Indické carství a kolébalo se moře. Ryby se vydaly do mořských hlubin, ptáci naopak vysoko na nebesa, tuři a jeleni za hory a další lesní zvěř se schovala. A pouze hodinu a půl po narození Volch začal mluvit a žádal po matce, aby mu namísto pleny dala zbroj, palici a další podobné vybavení. Poté v sedmi letech ho matka poslala do učení. Nejprve se naučil klasickým dovednostem jako je čtení a psaní. V deseti letech se však dostal k mnohem zajímavějšímu studiu. Nejprve získal schopnost proměnit se v sokola, poté ve vlka a konečně i v zlatorohého tura. Později si začal hledat družinu, s níž se vydal k Indickému carství. Své sokolí a vlčí proměny využívá pro lov, díky čemuž je schopen živit svoji obrovskou družinu. Další proměny sebe i svých družiníků použije při samotném dobývání Indického carství (např. v podobě hranostaje překouše tětivy na tamních lucích a následně sebe i své společníky promění v mravence a ti se tak mohou snadno dostat za hradby do carství), kde sám začne vládnout poté, co zabije místního cara.¹⁹⁰ Příběh se v jiných podáních mírně liší, některé části syžetu chybí. Variují i informace, do jakých zvířat se Volch uměl proměňovat.

¹⁸⁹ Zmej by se dal nejspíše přeložit do češtiny jako had nebo drak, nicméně ve většině bylin, kde se vyskytuje postava nazývána jako „zmej“, nejde o výhradně zoomorfní postavu a jen velice těžko si jej můžeme představovat jako pohádkového trojhlavého draka. Mnohdy jeho chování a působí jako lidské, obvykle jde o bohatýrova protivníka (Zmej Gorynič, Tugarin Zmej). Zdá se, že tento pojem mohl být na pomezí mezi označením povahových rysů a fyzické podoby, přičemž se obojí mohlo prolínat. V případě Volchova otce nelze hovořit o vyloženě negativní postavě, pro toto tvrzení o něm víme příliš málo. Ale skutečnost, že se „ovíjí“ kolem Marfy, budoucí Volchovy matky, asociuje spíše hadí podobu. Následně však zmej bije chobotem po Marfině stehně, čehož následkem je její těhotenství. Zdá se, že jde o eufemistické vyjádření pohlavního aktu, nicméně je otázkou, zda má onen „chobot“ podtrhovat zoomorfní charakter Volchova otce či jde pouze o metaforu penisu.

¹⁹⁰ Následující syžet pochází ze zápisu Kirši Danilova a co se týče Volcha, je právě u Danilova oproti jiným zápisům velmi celistvý. *Древние российские стихотворения собранные Киршею Даниловым*, Москва: Художественная литература, 1938, s. 32-37, „Волх Всеславьевич“.

Jméno tohoto bohatýra, který ovládá magii, je zajímavé i z dalšího hlediska. Ve staroruské literatuře máme doloženu zvláštní skupinu náboženských specialistů, kteří se nazývají volchvové. Jejich pojmenování je prokazatelně spjato se jménem hrdiny ruského eposu Volcha.¹⁹¹ Etymologie samotného slova *volchv* (potažmo Volcha) je však nejasná, uvažuje se nicméně o spojitosti se slovesem *vlъsnati* s významem „mluvit nesrozumitelně“, „mumlat“.¹⁹² Existuje však i možnost, jak již bylo zmíněno v části práce věnované etymologii, že toto slovo etymologicky souvisí právě se jménem Veles/Volos, nicméně to prozatím nebylo spolehlivě potvrzeno, ani vyvráceno.¹⁹³ Když však uvážíme jeden z možných tvarů nominativu plurálu, v němž se označení volchvů vyskytuje ve staroruské literatuře, a to (v PVL) *vlъsvi*,¹⁹⁴ či dokonce (*Pochvala Vladimíru Jakova Mnicha*) *volъsvi*,¹⁹⁵ a srovnáme jej s, ve staroruské literatuře častější, formou Velesova jména Volos, můžeme vyslovit domněnku, že i v případě, že nepojí Velese a volchy společná etymologie, mohlo k asociacím mezi jejich označeními dojít na úrovni lidové etymologie.

Co se týče funkce volchvů, kterou můžeme vyčíst z dostupných pramenů, šlo bezpochyby o náboženské specialisty. M. Téra ve svém článku vyjmenovává dostupné prameny vypovídající o volchvech a určuje pro ně charakteristické rysy, které se z těchto pramenů dají vyvodit.¹⁹⁶ Volchovové tedy podle něj byli spjati s předkřesťanským náboženstvím Slovanů. Jsou to věštcí a extatici, hadači, kouzelníci, čarodějové, znalci magie a lidového léčitelství.

Naznačila jsem již na začátku této kapitoly příbuznost Volcha s Óđinem a Varuňou, které vyplývá z Dumézilova zařazení těchto postav do skupiny první funkce. Samozřejmě toto zařazení vyplývá ze společných rysů těchto postav, které si nyní rozebereme.

Magie je doménou Volcha (podobně jako volchvů), stejně tak jako Velnia, Varuňy, Óđina a jisté magické schopnosti má i Afsati. Jako jednu ze zvláštních magických

¹⁹¹ Téra, „Staroruští volchvové“, s. 21.

¹⁹² Tamtéž, s. 20.

¹⁹³ Tamtéž, s. 21.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 14.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 17.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 18-19.

dovedností bychom mohli vyčlenit proměnu do zvířete, kterou opět Volch ovládá stejně jako Afsati, Óðinn i Velnias, k tomu se váže u některých z těchto postav i vztah k lovu, případně obecněji k divoké přírodě.

Je tedy zjevné, že nejistá etymologická souvislost mezi Volchem a Velesem není jedinou indicií hovořící pro jejich příbuznost.

4.2.2 Vodník, čert a lešij

U folklorních postav dochází ve velké míře k vzájemným vlivům, přenosu různých funkcí a syžetů. Ve slovanském prostředí má často funkci toho, kdo „vykrádá“ ostatní bytosti čert, nejčastěji například přebírá rysy lešije nebo vodjaného (ruská obdoba vodníka).¹⁹⁷ Zdá se, že ruské slovo *čjort* mohlo být používáno jako obecnější označení zlé síly, která se často jinak také nazývá *nečíst*¹⁹⁸ („nečistota“, „nečistá síla“). Spojení s nečistou silou naznačuje mimo jiné to, že v mnohých vyprávěních jsou čerti spojeni s čaroději.¹⁹⁹

V baltském prostředí tuto roli souhrnné „nečisté síly“ hraje již probíraný Velnias. Ale jak již bylo zmíněno, vykazuje rysy společné i s vodníkem či dalšími bytostmi folkloru, ačkoliv překládána do češtiny bývá tato postava jako „čert“, navzdory například své úzké vazbě k vodnímu prostředí. Jak jsem však již naznačila v předchozím odstavci, i ve slovanském prostředí lze zaznamenat prolínání čerta s vodjanym například v ruských příslovích: „Čert nebude bez bažiny a bažina bez čerta“, „V tiché tůni rodí se čerti.“²⁰⁰

Z důvodu mnoha společných rysů těchto bytostí jsem se rozhodla o nich pojednat souhrnně v této kapitole. Spojuje je mimo jiné to, že se nejčastěji vyskytují v přírodě, mimo lidská obydlí, mívají zpravidla zoomorfí rysy, případně jsou schopni se proměňovat do zvířat a pro člověka mohou být až smrtelně nebezpeční. Velmi zajímavé je pro nás označení „Volosatik“ (pravděpodobně ve významu „Vlasáč/Chlupáč“), které se

¹⁹⁷ Э. И. Померанцева, *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, Москва: Наука, 1975, s. 118.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 119.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 140.

²⁰⁰ J. Polívka, „Podklad lidových bájí v Jiráskově ‘Lucerně‘“, in M. Hýsek a K. B. Mádl (eds.), *Alois Jirásek: Sborník studií a vzpomínek na počest jeho sedmdesátých narozenin*, Praha: Nakladatelství J. Otto, 1921, s. 307.

na různých místech Ruska váže buď k vodníkovi, lešijovi nebo i čertovi. Připomíná variantu Velesova jména Volos.²⁰¹

Z českého prostředí známe vodníka či hastrmana, jehož výchozí podoba je nejčastěji antropomorfní, přičemž je identifikován specifickým vzhledem či zvláštním oděvem (často v zelené či červené barvě), případně tím, že mu ze šosu kape voda apod.²⁰² Jsou však známy i případy, kdy má vodník či hastrman některé zvířecí rysy, v českém prostředí např. v již zmiňovaném příběhu má mít vodník „červené nohy, dole pleskaté jak hus a ruky rovnako tak.“²⁰³ Podle jiných příběhů měl prý místo jednoho či obou chodidel kopyta.²⁰⁴ Velice často se proměňuje do koně (obzvláště černého), někdy má takový kůň specifické rysy, podle nichž lze rozpoznat, že jde o vodníka (chybí mu spodní pysk, má červené, ohnivě oči apod.) Řidčeji se můžeme setkat s tím, že na sebe vodník bere podobu zajíce, vola či krávy, psa, raka či žáby aj.²⁰⁵ Zajímavý příběh ilustrující schopnost vodníka proměňovat se do zvířat je dochován ze Strážnicka, dovíme se z něj následující: „Hatěcký hastrman měl tři syny a všechny naučil temu, co musí každý hastrman znat. Uměli sa proměnit v bárjaké zvířata, ptáka, rybu aj člověka s všelijakú podobú.“²⁰⁶ Je až zarážející, jak se sdělení tohoto vyprávění podobá tomu, co známe ze Snorriho Eddy o Óðinovi či z ruských bylin o Volchu Vseslavjeviči. K rysům vodníka někdy náleží i zvláštní, „cizí“ způsob mluvy,²⁰⁷ což můžeme dát do spojitosti s Velniem, který je označován jako „Němčík“.

Spojitost vodníka s Velniem nalezneme i na příběhové rovině. Velnias často proměňuje zlato či jinou drahocennou věc v koňský trus či naopak předmět, který se zdál bezcenný, se až poté, co se většina z ní hrdina příběhu zbaví, promění ve zlato, jak o tom již byla řeč. Obdobně i český vodník převezé muzikanta, který se vrací ze svatby,

²⁰¹Ф. П. Филин, Ф. П. Сороколетов, *Словарь русских народных говоров, вып.5, Военство-выростковый*, Ленинград: Наука, 1970, s. 58.

²⁰² J. Polívka, „Podklad lidových bájí“, s. 308-310.

²⁰³ D. Klímová, „Vodník v českém lidovém podání. (Aktuální problémy jeho historického studia.)“, *Český lid: Národopisný časopis*, 59 (1972), s. 150.

²⁰⁴ *Moravské Slovensko*, sv. 2. část 2, L. Niederle (red.), Praha: Nákladem Národopisného Musea Československého, 1922, s. 709 a 711.

²⁰⁵ Polívka, „Podklad lidových bájí“, s. 317.

²⁰⁶ Klímová, „Vodník“, s. 150.

²⁰⁷ *Moravské Slovensko*, s. 711.

kde hrál a také popíjel a poté se ztratí v lese. Tam k němu přijde človíček v zelených šatech a prý muzikantovi dobře zaplatí, když mu ten zahraje. Tak se stane, avšak když se muzikant vrátí domů, v tašce místo zlatých hrušek, které si nabíral, nalezne jen koňský trus. Jinému muži dá vodník uhlí, ten jej vyhází, ale poté pod košilí, odkud uhlí vyházel, najde tři dukáty.²⁰⁸

Známý motiv spojený s českým vodníkem jsou také jeho hrníčky, v nichž schraňuje duše utopených lidí.²⁰⁹ Tento rys je obzvláště zajímavý, neboť v něm lze spatřovat folklorní odraz obrazu podsvětí, s nímž je spojen i Óðinn, Varuṇa a Velnias.

Vodjanoj, tedy východní obdoba českého vodníka, má obdobně antropomorfní podobu. Je to obvykle holý stařík pokrytý řasami, s plnovousem a zelenými vlasy.²¹⁰ Ovšem další detaily jeho vzhledu jej opět spojují se světem zvířat: měl mít např. ocas či rohy nebo husí nohy.²¹¹ V Bělorusku mohl mít tento vodní muž dvojí podobu. První je obrovský stařec se zelenými vlasy a vousy z vodních rostlin, druhá varianta je černá chlupatá antropomorfní bytost s ocasem, rohy a tlapami s drápy.²¹² Druhá z variant nápadně připomíná typickou podobu čerta, což podporuje tvrzení, že se tyto postavy si byly ve folklorním pojetí velice blízké a mohly se až prolínat.

Vodjanoj je, jak již bylo řečeno, spojen s vodním prostředím a je ochráncem ryb. Lidem je však nebezpečný.²¹³ Z lidí má vodjanoj nejbližší vztah k rybářům, včelařům a mlynářům, kteří mu přinášejí oběti.²¹⁴ Podle některých pověstí s oblibou zve do svého podmořského paláce utopené muzikanty, aby mu hráli. V komnatách tohoto paláce má prý mnoho zlata z potopených korábů.²¹⁵ Lásku k hudbě vodního vládce lze zaznamenat i v bylinných syžetech, kde jde konkrétně o tzv. „Mořského cara“, jemuž hrdina Sadko hraje na gusli (nástroj podobný citeře), čímž si získá přízeň vodního vládce.²¹⁶ K Sadkovi a Mořskému carovi se v této práci ještě vrátíme.

²⁰⁸ *Moravské Slovensko*, s. 709.

²⁰⁹ Polívka, „Podklad lidových bájí“, s. 313-314.

²¹⁰ Померанцева, *Мифологические персонажи*, s. 50.

²¹¹ Tamtéž.

²¹² Tamtéž, s. 51.

²¹³ Tamtéž.

²¹⁴ Tamtéž, s. 52.

²¹⁵ Tamtéž, s. 55.

²¹⁶ Tamtéž, s. 57.

Aby se snížilo riziko vyplývající z nebezpečné povahy vodjaného, bylo dobré mu přinášet oběti. Nejčastěji to byly určité druhy potravin či zvířata nebo jejich části (hlava).²¹⁷

Vodjanoj a lešij mají mnoho společného.²¹⁸ Jak říká již jejich pojmenování, hlavní rozdíl spočívá v místě, ke kterému se vážou. Zatímco u lešije je to les, vodjanoj je spojen s vodou.

Lešij se objevuje v doprovodu stáda vlků²¹⁹ (jak se přesvědčíme v následující kapitole, má úzkou spojitost s „vlčím pastýřem“), podle některých záznamů s sebou nosí bič, který má právě na své vlky.²²⁰ Lešijovi je ale podřízena lesní zvěř obecně.²²¹ Může přehánět zvířata i ptáky z místa na místo a ochraňuje les před lovci.²²² Kromě toho, že je uctíván lovci, existují četné záznamy o dohodách mezi pastýři a lešijem.²²³ Spojitost s lovci a lovem nám může připomenout Afsatiho či Volcha. Některé příběhy vypráví o případech, kdy lešij pastýřům pomáhal pást dobytek, hlídat stádo.²²⁴

Co se týče lešijova vzhledu, má podle většiny záznamů antropomorfní podobu, avšak se zvířecími rysy: může mít například rohy či kozlí nohy, čímž připomíná Velnia. Může měnit svoji výšku, údajně podle toho, kde se nachází – když je v lese, je vysoký jako stromy, na louce naopak malinký jako tráva. Podle některých záznamů má nosit velký, široký klobouk a má dlouhé, šedé vousy a dlouhé vlasy,²²⁵ což připomíná Ódinův vzhled. Podobně jako on měl též lešij schopnost se proměňovat do zvířat (hřebce, ptáka),²²⁶ ale také do člověka (různého pohlaví i věku),²²⁷ či dokonce houby.²²⁸

²¹⁷ Померанцева, *Мифологические персонажи*, s. 58-59.

²¹⁸ Tamtéž, s. 49.

²¹⁹ Tamtéž, s. 29.

²²⁰ Tamtéž, s. 34.

²²¹ Tamtéž, s. 41.

²²² Tamtéž, s. 29.

²²³ Tamtéž, s. 30.

²²⁴ Tamtéž, s. 39-40.

²²⁵ Tamtéž, s. 33.

²²⁶ Tamtéž, s. 34.

²²⁷ Н. А. Добровольский, „Нечистая сила въ народныхъ верованиях“, *Живая старина*, 17 (1908), s. 4.

²²⁸ Померанцева, *Мифологические персонажи*, s. 34.

V jednom zaříkadle je lešij žádán, aby se neukazovali v podobě šedého vlka, ani černého havrana ani hořícího smrku, ale v podobě „takové, jako jsem já“ – tedy lidské.²²⁹

Děsí lidi chechtáním, může unášet děti nebo způsobit, že poutníci zbloudí.²³⁰ Bránit se tomu lze například tak, že si člověk dá nějaký kus oblečení naruby, obuje si opačně boty apod.²³¹ Kromě toho prý zná všechny tajemství i budoucnost.²³² Jeho přízeň lze získat jídlem.²³³ Náčelník lešijů je ve Smolenské gubernii nazýván *Čestnoj lěsa*.²³⁴

Viděli jsme, že vodní i lesní vládce ve folkloru vykazují rysy, které se podobají bohům, s nimiž jsme se seznamovali výše. Postupně jsem na tyto skutečnosti upozorňovala, aby vyplynula spojitost alespoň na základní úrovni. Z důvodu zachování plynulosti textu jsem nezmiňovala úplně všechny takovéto prvky. Budou však podrobeny dalšímu zkoumání v části práce s názvem „Sémantické okruhy.“

4.2.3 Vlčí pastýř a pastýřská magie

Několika autory již byla shledána možná příbuznost mezi Velesem a tzv. vlčím pastýřem,²³⁵ tj. postavou (nejen) slovanského folkloru. J. Polívka vytvořil soupis mnoha variant příběhu, v nichž vlčí pastýř vystupuje. Často je nazýván jménem některého svatého - nejčastěji je to sv. Jiří, ale i sv. Petr, sv. Mikuláš, sv. Martin nebo samotný Bůh či Kristus aj.²³⁶ M. Golema pak upozornil, že v českém a slovenském folkloru jako vlčí pastýř figuroval sv. Blažej.²³⁷

²²⁹ Померанцева, *Мифологические персонажи*, s. 41.

²³⁰ Tamtéž, s. 34.

²³¹ Добровольсий, „Нечистая сила“, s. 4.

²³² Померанцева, *Мифологические персонажи*, s. 40.

²³³ Tamtéž.

²³⁴ Добровольсий, „Нечистая сила“, s. 3.

²³⁵ M. Mencej, „Mitična oseba Šent v slovenskem izročilu“, *Studia Mythologica Slavica*, 2 (1999), s. 197-203.

²³⁶ J. Polívka, „Vlčí pastýř“, in J. Polívka, J. Frček, J. Ježek a J. Horák (pořádali), *Sborník prací věnovaných profesoru dr. Václavu Tillovi k šedesátým narozeninám*, Praha: Národopisná společnost československá: nakladem „Orbis“, 1927, s. 159-174.

²³⁷ M. Golema, „Svätý Blažej ako ‘vlčí pastier’ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia“, *Studia Mythologica Slavica*, 11 (2008), s. 147-172.

Úlohou těchto postav bývá rozdělování potravy vlkům – rozhodují o tom, jaký dobytek či člověka mohou vlci sníst. Jedním z obvyklých hrdinů příběhů o vlčím pastýři je člověk, který náhodou vyslechne, že se on sám či jeho domácí zvíře má stát potravou vlka. Pochopitelně se snaží tomuto osudu uniknout, což se mu někdy lstí podaří, nezářka ovšem svému údělu neunikne. Častou obětí je člověk, který ze stromu (kde se např. uložil na noc ke spánku) pozoruje právě vlčí sněm, kde vlčí pastýř rozděluje potravu, přičemž obvykle poslednímu, kulhavému vlku je přisouzen „ten na stromě“.²³⁸

Funkce vlčího pastýře se dá podle Mirjam Mencej rozdělit na tři části: velí vlkům (a někdy všem zvířatům), přiděluje jim potravu a chrání dobytek před útoky vlků.²³⁹ Tyto funkce jsou v podstatě jen variantami téhož, nicméně pro nás je zejména třetí aspekt funkce vlčího pastýře velmi podstatný, neboť ukazuje na jeho spjatost s dobytkem.

Jak poznamenává Polívka, tyto příběhy mají starší kořeny a role, kterou v dochovaných syžetech zastávají obvykle svatí, připadala dříve jiné postavě.²⁴⁰ Jedna z ukrajinských variant začíná takto „Polisun čili sv. Jiří vládne nad vlky“.²⁴¹ Existuje i jiný záznam, podle nějž vypravěč hovořil o bohu ve spojitosti s vlky, a když se ho zapisovatel zeptal, co že je to za boha, řekl, že je to pastýř vlků Polisunъ.²⁴² Jinde též nazván Lisunъ.²⁴³ Polívka uvádí, že Polisun je ekvivalentem lešije a byl bohem lesů a lesní zvíře.²⁴⁴ Jinde existuje tzv. „Čestnoj lěsa“, obdoba lešije ale vedle něj také sv. Jiří, přičemž jsou oba považováni za vládce vlků.²⁴⁵

Výše uvedené příklady mohou vyvolávat dojem, že u vlčího pastýře máme co do činění se dvěma bytostmi. Někteří badatelé se skutečně domnívají, že ve folkloru existovaly současně dvě odlišné postavy, které zastávaly funkci vlčího pastýře.²⁴⁶ Domnívám se, že však k tomuto „zdvojení“ mohlo dojít právě až po příchodu křesťanství.

²³⁸ Viz množství příběhů v Polívka, „Vlčí pastýř“, s. 159-174.

²³⁹ Mencej, *Gospodar volklov v slovanski mitologii*, Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, 2001, s. 311.

²⁴⁰ Polívka, „Vlčí pastýř“, s. 175.

²⁴¹ Tamtéž, s. 163.

²⁴² *Изъ усть народа*, Б. Д. Гринченко (сост.), Черниговъ: Земская типография, 1901, s. 10-11.

²⁴³ Tamtéž, s. 11-12.

²⁴⁴ Polívka, „Vlčí pastýř“, s. 163.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 164.

²⁴⁶ Např. Golema, „Svätý Blažej“, s. 147; Mencej, „Mitična oseba Šent“, s. 198.

Tato důležitá funkce přešla na svatého, nicméně ve folkloru současně zůstalo zachováno i starší označení vlčího pastýře. To mohlo být mimo jiné způsobeno ambivalentností této bytosti, která nedovolovala, aby všechny její funkce přešly na charakterově nutně pozitivní postavu svatého.

Dá se tedy tvrdit, že dříve než se v roli pastýře vlků objevili různí svatí, náležela tato funkce jakémusi vládci lesa, ochránci lesní zvěře, o němž byla řeč v předchozí kapitole. Vysvětlení, proč se této role ujali právě konkrétní svatí, je třeba řešit individuálně. Tématem transformace folklorních postav či pohanských bohů do svatých se budeme ještě zabývat v následující kapitole. Nyní se vrátíme k pastýři vlků a také obecně pastýřům, neboť jejich funkce a to, jak byli vnímáni ve folkloru, nám může velmi pomoci.

Napříč slovanskými národy byly pastýřům připisovány magické schopnosti. Například Zíbrt cituje sbírku kázání *Coelum Vivum* z 18. století, kde jsou kromě mlynářů, myslivců a polních mistrů, určeni jako ti, u nichž je nejvíce čar a pověr, právě pastýři, a ti ještě obzvláště v tomto vynikají. A dále pak uvádí pastýřské modlitby, či spíše zařikadla.²⁴⁷

V *Coelum Vivum* nalezneme velice zajímavý doklad o pastýři a jeho magické holi:

„Sviňáček jistý měl hul, a w té holy jméno swatého Blažeje napsané, w kterau hůl synně věřil, že totižto skrze tuto hůl žádnému jeho dobytku vlk neuškodí. A tak se častěji stalo. Uhlídal vlky, a jak toliko holy zatočil, wlcý utíkali. Co wíc? Tak w tu hůl věřil, že od stáda odešel, a hůl místo wartýře při stádě nechal. Stalo se tedy že jeden pobožný czlověk okolo stáda toho cestau se ubíral, a blízko stáda pekelného pastýře s holy uhlídal. Co tu děláš osmělil se ten služebník Boží, a prawil, co zde děláš pekelný skotáku? Swině pasu odpověděl. Kdo ti to poraučel? Anebo proč to děláš? ptal se ten pocestný; za odpověď pak dostal: Pastýřowá wíra w této holy mne za Pastýře učinila, kterého abych w bláznivé wíře potwrdil, Stádo místo něho pasu.“²⁴⁸

Pasáček má zde tedy magickou hůl, díky které mu pomáhá jakýsi „pekelný pastýř“, což je označení v duchu *interpretatio christiana*. Vzhledem k tomu, co bylo napsáno výše, se zdá pravděpodobné, že v archaičtější folklorní vrstvě by tento pekelný pastýř

²⁴⁷ Zíbrt, *Staročeské výroční obyčeje*, s. 245.

²⁴⁸ Bilovský, Josef, *Coelum Vivum, et Firmamentum Dogmatum Christi*, Opava, 1724, s. 320.

mohl být právě lešij či obdobná postava, který zastává funkci vlčího pastýře – zde se zdůrazněnou funkcí ochránce dobytka.

Podobné informace jsou známy i z ruského prostředí. Pastýři tam žádali o pomoc různé bytosti (vč. svatých), nejčastěji však šlo o pána lesa (*chozjain lěsa*), tedy jiné označení lešije a uzavírali s ním dohody, které se nazývaly *otpusky*. To s sebou však neslo různé zákazy a tabu pro samotného pastýře. Ovšem díky *otpusku* získal nadpřirozenou pomoc s pasením stáda. Pastýři stačilo např. zahrát na píšťalu a stádo se vydalo, kam pastýř potřeboval.²⁴⁹

Pastýřům mohly pomáhat k jejich magickým praktikám i některé předměty, jak jsme ostatně již viděli výše v příkladu z českého prostředí – pastýřská hůl s magickými schopnostmi není v *Coelum Vivum* ojedinělým případem.²⁵⁰ Předměty, skrze něž získával pastýř magickou pomoc, mohly být také hudební nástroje např. roh²⁵¹ nebo píšťala, jak jsme viděli výše. Magickou moc mohl mít i pastýřův bič.²⁵²

Co se týče návaznosti vlčího pastýře na dříve probírané postavy, ta je zjevná hned v několika směrech, které si nyní probereme.

V Litvě převzal také vládu nad vlky a dalšími zvířaty s příchodem křesťanství sv. Jiří (Jurgis). Vélius je přesvědčen, že původně měl tuto funkci Velnias, což podkládá mimo jiné tím, že vlci byli nazýváni „Velniovi psi“, odpovídajícím způsobem pak také byli titulováni v souvislosti se sv. Jiřím.²⁵³ K tomu lze též dodat blízký vztah k dobytku jak u Velnia, tak vlčího pastýře. Óđinn má také, podobně jako vlčí pastýř, doprovod v podobě vlků – Geriho a Frekiho. Vládu nad lesní zvěří, ačkoliv vlci nejsou nijak speciálně tematizováni, má i Afsati a Volch. A jak již zaznělo, spojitost lešije (či obdobného „pána lesa“), je ve folkloru doložená přímo.

²⁴⁹Колодозеро: энциклопедия [online, navštíveno 4.3.2017], dostupné z: <http://www.1553.ru/projects/kolodozero/page52.htm>.

²⁵⁰ M. Mencej, „Pastirji – čarovniki“, *Studia Mythologica Slavica*, 3 (2000), s. 121.

²⁵¹ Tamtéž, s. 122.

²⁵² Tamtéž.

²⁵³ Vélius, *Chtoniškasis*, s. 91.

4.2.4 Svatý Blažej (Vlasij)

Velice častým jevem je transformace pohanských božstev (či jiných numinózních bytostí) do křesťanských svatých. Nicméně, jak upozorňuje i Uspenskij, obvykle se nejedná o přelití všech vlastností jedné postavy do jediného svatého,²⁵⁴ a tím se rozpadá pro nás žádoucí shluk funkcí a připojuje se k různým svatým a naopak jeden svatý v sobě může integrovat funkce a vlastnosti, které dříve patřily rozličným bohům. Viděli jsme například v předchozí kapitole, že funkce vlčího pastýře přecházela hned na několik svatých. Při „přeznačení“ postavy mohly být motivace různé a mohl stačit jen jeden izolovaný prvek, který postavy ztotožnil, a tedy ne vždy muselo jít o celkovou podobnost. Zdá se však, že někteří svatí v sobě přece jen zachovávali více prvků původní postavy najednou. Tradičně např. bývá s Perunem ztotožňován sv. Jiří nebo sv. Ilja.

Uspenskij se pokoušel hledat svaté i folklorní postavy, které by bylo možné spojit s Velesem. Bohužel jeho teze ve velké míře staví na teorii „základního mýtu“ (*osnovnoj miť*), která je však značně problematická, a také přisuzuje Velesovi znaky a funkce, které vyplývají z naprosto jiné interpretace pramenů o Velesovi, než jaké jsou použity v této práci, a tudíž je pro nás velká část jeho vývodů nepoužitelná.

Avšak jedním svatým, který, jak se zdá, v sobě hypoteticky zachoval vícero Velesových funkcí současně, je svatý Blažej (rus. Vlasij). Na tuto souvislost upozornil též Uspenskij, ale povšimlo si jí více autorů.

K přenosu funkcí mohlo v ruském prostředí napomoci jméno Vlasij (příp. Vasil), které se podobá jménu Veles/Volos.²⁵⁵ Legenda o životě sv. Vlasije říká, že se skrýval v pustinách a žil na hoře Argeos, kde za ním chodila divoká zvířata a on jim žehnal a uzdravoval je z nemocí. Co se týče ikon, bývá zobrazován na koni, obklopen domácimi zvířaty (koně, krávy, ovce, někdy jen skot). Vlasij byl považován za ochránce

²⁵⁴ Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, Москва: Издательство Московского университета, 1982, s. 33.

²⁵⁵ Tamtéž.

skotu, byl nazýván kravím bohem, a den jeho památky „Kraví svátek“ a celkově byl v mnoha slovanských zemích jeho svátek spojen s dobyt看em a jeho zdravím.²⁵⁶

Lidová etymologie spojuje Vlasije se slovem „vlas“ (vlas) a „vlos“ – označení nemoci, která má podle lidových představ vypadat jako červ tenký jako vlas.²⁵⁷

Na jeho svátek se nesmělo příst, plést (v originále je slovo *vjazat'*, které může mít tento význam, případně „vázat“ nebo „háčkovat“), šít „aby nebyl nemocný dobytek ani jeho hospodář“ či „aby se neobjevil vlas v očích“ – opět zjevně narážka na zmíněnou nemoc.²⁵⁸

Těž v českém lidovém prostředí se dochovaly představy o sv. Blažejovi, které se pochopitelně v mnohém prolínají s tím, co víme o sv. Vlasijovi. Sv. Blažej působí proti bolení hrdla.²⁵⁹ Zíbrt doslova uvádí citaci ze starších pramenů: „sv. Blažkovi přidali moc nad odutými hrdly k uzdravování i k dopuštění“.²⁶⁰ Sv. Blažej dále pak prý „vládne vlky a jinou lítou zvěří“, a je tedy i skrze to ochráncem stád a patronem pastýřů.²⁶¹ Zíbrt dále uvádí několik zaříkadel či modliteb, které jsou adresovány sv. Blažejovi s žádostí o ochranu dobytka před zvěří.²⁶² To samozřejmě souvisí s funkcí „vlčího pastýře“, která na něj přešla, což rozebírá a dokládá M. Golema.²⁶³

Ve funkcích sv. Blažeje respektive Vlasije prosvítají mnohé funkce, s nimiž jsme se setkali již u výše popisovaných postav. Patří mezi ně spojení s divokými zvířaty (divokou přírodou), obzvláště vlky, ale také s domácím skotem a tedy s pastýři. Některé, i vícero těchto atributů nalezneme v rozličných podobách v podstatě u všech výše uvedených postav.

Spojení s nemocemi a smrtí je neméně zajímavé a připomíná Velnia, Óđina i VaruŇu. Že jde právě o nemoci hrdla, jejichž léčení má Blažej na starosti, se zajímavě doplňuje s faktem, že Velnias i Óđinn jsou specificky spojení se smrtí oběšením. VaruŇa

²⁵⁶ Н. И. Толстой, *Славянские древности: этнологический словарь*, т. 1: А-Г, Москва: Международные отношения, 1995, s. 383.

²⁵⁷ Tamtéž, s. 384.

²⁵⁸ Tamtéž.

²⁵⁹ Zíbrt, *Staročeské výroční obyčeje*, s. 245.

²⁶⁰ Tamtéž, s. 243.

²⁶¹ Tamtéž, s. 245.

²⁶² Tamtéž, s. 245-247.

²⁶³ Golema, „Svätý Blažej“.

má k něčemu podobnému pravděpodobné též blízko, neboť je bohem smyček a lan, jimiž trestá, což se má projevovat nejčastěji nateklostí – „odutá hrdla“ nad nimiž má sv. Blažej moc tak získávají paralelu v IE prostředí. V tomto kontextu je i zvláštní tabu zakazující souhrnně řečeno práci s vlákny, nití na Vlasijův svátek, neboť by tak mohla být způsobena nemoc dobytka či člověka – to vyvábí další paralelu s Varuňou, u něž jsme viděli přesně stejnou spojitost mezi poněkud silnějšími „vlákny“ – provazy a nemocemi.

Svatého Blažeje tedy můžeme považovat za posledního „následníka“ boha Velese a s jeho pomocí se pokusit rekonstruovat toto slovanské božstvo.

5 Sémantické okruhy

V předchozí části jsme ujasnili důvody, díky kterým je možné určit příbuznost některých postav s Velesem a stručně jsme si je představili. To proto, aby část, která bude následovat nyní, byla pro čtenáře přehlednější a aby nebylo třeba dlouhých vysvětlujících odstavců přerušující text věnující se danému okruhu. Také je možné se k těmto postavám kdykoliv vrátit, pokud by si čtenář chtěl připomenout, o koho jde a co jej s Velesem spojuje.

Nyní tedy přikročíme ke stěžejní části této práce, v níž se s pomocí komparací a z nich vyplývajícího pohledu na primární prameny pokusím, do té míry, do jaké je to z mého pohledu možné, rekonstruovat postavu boha Velese tak, jak ho mohli vidět Slované před příchodem křesťanství.

5.1 Skotij bogъ

Velesovým přízviskem, které se vyskytuje ve vícero pramenech, je „skotí bůh“. Vzhledem k tomu, že se jinak o tomto bohu mnoho neví, stalo se právě toto příjímí jedním z hlavních bodů, podle nichž jsou určovány Velesovy funkce. Je třeba upozornit na to, že již samotné tvrzení, že je Veles bohem skotu, je interpretací, nikoliv něčím, co by zcela jednoznačně a jako jediné mohlo vyplývat z jeho označení „skotí bůh“. Slovo *skotъ* mělo poněkud širší význam, a není vázáno pouze k dobytku, znamenalo též „peníze, bohatství“.²⁶⁴ Další námitkou je to, že slovo *skotъ* v tomto výrazu nemusí vůbec být použito ve svém základním významu, ale může jít o metaforu či zástupné označení. Kromě toho „skotí bůh“ je výrazem říkajícím „jaký“ je tento bůh, nikoliv nutně jen „čeho“.

Domnívám se tedy, že je třeba nové zhodnocení tohoto Velesova přízviska za použití komparačního materiálu, což bude obsahem následujících kapitol. Zároveň podotýkám, že rozdílné interpretace nemusí být jen oddělenými možnostmi, z nichž pouze jedna může být pravdivá. Naopak se domnívám, že se mohou vzájemně doplňovat a vytvářet tak smysluplný sémantický celek, který mohl být v tomto jednoduchém Velesově přízvisku obsažen.

²⁶⁴ И. И. Срезневский, *Словарь древнерусского языка*, т. 3, ч. 1: Р-С, Москва: Книга, 1989, s. 387.

5.1.1 Velesův skot

V této kapitole si podrobně rozebereme, jednu z variant výkladu Velesova přívziska „skotí bůh“, a to jeho možné spojení s určitým druhem zvířat.

V mytologiích není nijak neobvyklé použití metafor či eufemismů. Určitá věc pro člověka nemusí být tím samým pro numinózní bytost. A je tedy třeba i v tomto případě zvážit možnost, že „skot“ ve Velesově případě nebude tím samým skotem, který je v péči člověka. Ostatně nebyl by to ojedinělý případ. Osetinskému Afsatimu se připisuje vlastnictví skotu, nicméně tím není myšlen dobytek tak, jak ho chápeme my, ale jde o lesní zvěř. Jedná se v podstatě o metaforu, kdy existuje ekvivalentní vztah mezi člověkem-hospodářem a jeho skotem a mezi Afsatim a lesní zvěří, a tak je lesní zvěř ve vztahu k Afsatimu nazvána skotem.

Podobné metaforické schéma, kdy jsou zvířata z divoké přírody pro určitou numinózní bytost jeho domácí zvířata, nalezneme i v Litvě. Tam je znám příběh, v němž jakýsi muž jde rybařit a donese si domů úlovek. V noci slyší klepání na okno a kdosi se shání po „svém prasátku“.²⁶⁵ Ona bytost není pojmenována, ale díky jeho blízké asociaci s vodním prostředím se zdá pravděpodobné, že mohlo jít o Velnia.

Z tohoto příběhu a z faktu, že „Afsatiho skot“ je výraz pro lesní zvěř, můžeme snadno odvodit možnost, že podobně Velesův „skot“ mohl zahrnovat mnohem více nebo dokonce i něco úplně jiného než krávy a býky. Spojení s divokou zvěří nasvědčuje srovnání i s dalšími jemu příbuznými postavami.

Staroseverský Óðinn má místo psů dva vlky a kromě toho vlastní i dva havrany.

Ve slovanském folkloru je to Volch Vseslavjevič, k jehož hlavní charakteristice patří spojení se světem zvířat a moc nad ním (dokáže ulovit velké množství zvířat, již při jeho narození se všechna zvířata rozuteče, neboť zřejmě chápe Volchovu moc nad sebou atd.)

Též sv. Vlasij žil podle legendy v divoké přírodě se zvířaty, o která se staral a uzdravoval je.

Dále pak si můžeme připomenout Vlčího pastýře. Jeho hlavní funkce spočívá v tom, že velí vlkům (případně všem zvířatům), což zahrnuje zejména rozhodování

²⁶⁵ *Sužeistas véjas*, s. 29-30, „Ežero kiaulė“.

o tom, co budou jíst. Člověka se samozřejmě bezprostředně týká to, pokud obětí šelem má být něco z jejich stád, v horším případě někdo z jejich blízkých. Z tohoto pohledu je tedy Vlčí pastýř zároveň i ochráncem skotu či dobytka, v tomto případě toho lidského, neboť jej je schopen chránit proti vlkům (či jiným šelmám). V tomto smyslu je patronát nad divokou i domácí zvěří propojen.

V postavě Velese se tedy mohla spojovat role ochránce a vládce lesní zvěře a moc nad domácími zvířaty. Tím by byl naprosto srovnatelný se svým nejbližším příbuzným Velniem – ten je také spojen jak s domácími, tak i s divokými zvířaty. Skrze svou schopnost ovládat divoká zvířata, byl pochopitelně tím nejschopnějším pastýřem, a tím pádem byl žádán o pomoc pastýři lidskými. Vzpomeňme si na lešije, pána lesa, s nímž uzavírají pasáči dohody, případně na onoho „pekelného pastýře“ z českého *Coelum Vivum*, který hlídal stádo místo lidského pastýře, neboť ten věřil v magickou moc hole.

Kromě pastýřů měli k Velesovi speciální vztah zřejmě i lovci, podobně jako u lešije či Afsatiho a pro získání jeho přízně a z toho plynoucího úspěchu při lovu mu museli obětovat.

5.1.2 Zoomorfismus a Velesova fyzická podoba

Velesův přívlastek však nemusí být nutně vykládán jako hovořící pouze o jeho vlastnictví či patronaci nad skotem (ať už je to doslova skot nebo je to metafora pro jinou zvěř). Bylo již zmíněno, že *skotí* může odpovídat i na otázku *jaký* bůh je Veles. V předchozí kapitole jsme se zabývali možností, že by významem byl „mající skot“, nyní se podíváme na možnost, že by mohlo jeho přízvisko znamenat „je jako skot“.

V IE mytologiích jsou běžné antropomorfní podoby bohů a bylo by tedy zvláštní, kdyby Veles zcela vybočoval. Je tedy pravděpodobné, že alespoň jedna z jeho podob měla více či méně lidské rysy. Nicméně pokud se podíváme na Velesovy mytické příbuzné, s nimiž jsme se seznámili výše, je v podstatě pravidlem, že mají schopnost proměňovat se do zvířat. Mezi folklorními bytostmi však nalezneme i takové, které jsou podobné spíše člověku, vykazují ovšem zoomorfní rysy.

Z Nartského eposu víme, že se Afsati uměl proměňovat v medvěda. Snorri Sturlusson nás zpravuje o Óðinově schopnosti změnit se do zvířete, ryby, ptáka či hada.

Obdobně je na tom i Volch Vseslavjevič. Lešij i vodník (vodjanoj) se kromě divokých zvířat někdy vyskytují i ve formě domácího zvířete a tím se podobají Velniovi.

U vodníka a Velnia se pak můžeme setkat i se zvířecími prvky v jejich antropomorfní podobě (plovací blány, kopyto místo jedné nebo obou nohou, ocas, rohy). Je možné, že tato druhá varianta je až pozdní, kdy se schopnost proměny do zvířete „trvale“ projevila na svém nositeli.

Po tomto obsáhlém výčtu je, domnívám se, bez větších pochyb možné tvrdit, že i Veles mohl mít schopnost proměnit se do zvířete, případně že měl určité zoomorfní rysy a možná právě to bylo (mimo jiné) myšleno přívískem „skotí bůh“.

Co se týče Velesovy antropomorfní podoby, zdá se, že byla poněkud proměnlivá. V této oblasti vynikali jeho příbuzní lešij i Velnias, kteří na sebe uměli brát vzhled lidí různého věku i pohlaví. Óčina bylo taktéž velmi těžké poznat, jak se ukazuje např. v eddické Písni o Vaftrúdnim (Vafþrúðismál). S proměnlivou podobou by teoreticky mohlo souviset i množství různých jmen, jimiž byly postavy příbuzné Velesovi pojmenovávány (Óðinn, Velnias), ovšem mnohem spíše to souvisí s potenciální nebezpečností těchto postav a tedy strachem vyslovit jejich pravé jméno.

Zdá se tedy, že odhalit Velesovu „pravou“ podobu je úkol obtížný až nemožný. S jistotou samozřejmě v tomto ohledu nic tvrdit nelze, ovšem přeci jen existují jisté náznaky, které by nás mohly navést určitým směrem. Óðinn i Afsati jsou obvykle považováni za starce a jejich zvláštním znakem je též jedno oko, s kterýmžto atributem se setkáváme i u Velnia. Ten v příbězích vystupuje nejčastěji jako bohatý pán, což jej zase spojuje s Varunou, který bývá nazýván „asura“, tedy „pán“. Zarostlý stařec je i lešij. Volch Vseslavjevič vystupuje také jako mocný pán, který má četnou družinu.

Pokud se pokusíme z výše popsaného něco vydestilovat a vztáhnout to k Velesovi, zdá se být pravděpodobné, že měl schopnost na sebe brát všelike podoby, jak zvířecí, tak lidské. Jeho výchozí podobou však mohl být buď bohatý příslušník vyšší společenské vrstvy, případně zarostlý (jednooký) stařec. Přičemž první z uvedených podob by ukazovala na Velesovu moc, druhá na moudrost a snad i vztah k magii, což si rozebereme v jedné z následujících kapitol.

5.1.3 Bohatství

Jedním z možných významů slova *skotъ* ve staré ruštině je i „bohatství, peníze“, což je vzhledem k tehdejší každodenní realitě naprosto pochopitelné, neboť velikost stád tehdy přímo souvisela s bohatstvím jejich vlastníka. Lze tedy uvažovat i o variantě, že „skotij bog“ u Velese mohlo znamenat „bohatý bůh“.

To by se mohlo ovšem zpětně vztáhnout na jeho stáda, která, pokud přijmeme variantu, že mohl být (mimo jiné) vlastníkem vší divoké zvěře, byla v podstatě nekonečná a Veles tak byl tím nejbohatším. Případně pokud by byl na nějaké rovině vnímán jako vlastník veškerého domácího skotu, který lidem pouze propůjčuje, byl by výsledek podobný.

Další možnost, která se nabízí, vztáhnout toto „bohatství“ k tomu, co je pro dnešního člověka bližším měřítkem bohatství, a to je zlato. Tomu totiž nahrává text smlouvy z PVL, který v jednom z trestů, jenž se s největší pravděpodobností vázal právě k Velesovi, zmiňuje zlato. Nabízí se velice prostá interpretace, že totiž Veles oplýval nekonečnými zásobami zlata, které udílel lidem, ovšem pokud opět přihlédneme ke komparativním datům, objevíme více možností, jaký charakter mohlo mít ono zlato.

Výše jsme si popsali, jakými dvěma způsoby v příbězích o Velniovi obvykle funguje zlato či drahocenná věc. Na první pohled vzácná věc, kterou Velnias někomu dá, se později v držení člověka promění např. ve zvířecí trus či uhlí. A naopak se někdy odmění trusem či uhlím, kterého se člověk chce co nejrychleji zbavit, a až z posledních zbytků odporné hmoty zjistí, že se proměnila ve zlato. Příběh podobný druhé variantě jsme si představili i u českého vodníka.

V obou uvedených případech je obvykle užitek pro člověka nulový, či zcela minimální a Velniovo zlato tedy stále zůstává jemu a slouží pouze ke zmatení a vzteku člověka, který se s ním setkal. Pokud by to s Velesovým zlatem bylo podobné, je pochopitelné, že by byl tím nejbohatším – tedy „skotím“ bohem, neboť jeho zlato se nikdy nedostane do lidských rukou.

Nabízí se otázka, proč byl Veles chápán jako tak bohatý, kde k majetku přišel. Potenciální vysvětlení můžeme nalézt opět u příbuzných postav. Pán vodní říše, vodjanoj, jak bylo zmíněno výše, má prý ve svém podvodním paláci zlato z potopených korábů. Získal tedy toto zlato společně s mrtvými členy posádky. V následující kapitole

bude podrobněji rozebrána možnost, že byl Veles bohem světa zemřelých. Jeho možná lokace je právě pod vodou a není tedy vyloučeno, že tím, kdo původně získával bohatství z korábů, byl Veles. Stejně tak je možné uvažovat o tom, že na mytické rovině mu náleželo bohatství (či jeho část), které bylo uloženo v hrobech. Pokud by tomu tak bylo, je zcela zřejmé, proč byl Veles tak bohatý. Navíc z jeho pokladů jen málokdy něco ubylo, neboť pro člověka byly, jak jsme viděli výše, nedosažitelné. Ostatně leželo v zászvěti, z něhož se jen málokdy něco vrací zpět na světlo světa.

5.2 Pastýř duší: Svět mrtvých, pastviny a zoomorfismus mrtvých

Nejpádňjší argument pro spojení Velese se světem mrtvých,²⁶⁶ je etymologie. Jak jsme viděli, jeden z významů kořene **uel-* je „zemřít“. Od stejného slovního základu je pak odvozeno litevské slovo *vélé*, mající přibližný význam „duše mrtvého“. Podobný význam má i staroseverské *valr*, od něhož je odvozen i název Óđinova sídla Valhalla, kde hostí padlé bojovníky, kteří se tam cvičí v boji do ragnaröku. Pokud má pravdu Jakobson a druhá část Velesova jména lze etymologicky spojit například s indickým *asura* „pán“, mohlo by jeho jméno původně znamenat „pán (duší) zemřelých“.

Kromě etymologie existuje ještě jeden pramen, který lze vyložit také jako spojení Velese s říší mrtvých. A to je český text z překladů *Knihy Ježíše Siracha*. Muž v něm přeje své manželce, aby se proměnila v divokou husu, odletěla k Velesu za moře a už se nikdy nevrátila. Několik skutečností nasvědčuje tomu, že takto manžel zlé ženy pouze poeticky vyjádřil, že by si nepřál nic jiného, než aby zemřela. Tyto skutečnosti si nyní probereme.

5.2.1 Zoomorfismus mrtvých

Byla zmíněna pasáž z *Knihy Ježíše Siracha*, v níž si muž nespokojený s manželkou přeje, aby ta se proměnila v divokou husu a letěla za moře k Velesu. A ačkoliv je tento text přeložen z němčiny, musel popsáný obraz českému překladateli

²⁶⁶ Na toto spojení upozornilo již dříve více autorů, viz např. M. Golema, *Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dědičstvo*, Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2006, s. 165.

natolik asociovat Velese, že jej do textu doplnil. Že jde o opis smrti, jsem již naznačila, nyní se podíváme podrobněji na jeden z jeho aspektů, a to proměnu ženy a její možné vysvětlení.

Ve slovanském folkloru se dochovala představa, že duše člověka se po jeho smrti mění do zoomorfní podoby. Někdy jde o hmyz, ale mnohem častěji ptáka.²⁶⁷ V tomto kontextu je zajímavé zmínit, že staroseverské slovo *valr*, jež jsme již několikrát zmínili, a které znamená „padlý“, má ještě význam „sokol“.²⁶⁸ Z toho můžeme usoudit, že dost možná určitá asociace mezi mrtvými a ptáky existovala i u starých Seveřanů. Nicméně může jít i jen o homonymii. Ovšem o proměnách mrtvých do zvířat víme i odjinud. V litevském folkloru se také velmi často setkáme s představou zemřelých v podobě zvířat, velmi často ptáků, případně i jiných zvířat – hada, žáby, prasete či kozy.²⁶⁹ Lotyšská *daina* (lidová píseň) zase naznačuje, že mrtví mohli mít též podobu krav.²⁷⁰

Je tedy možné zmiňovanou pasáž z *Knihy Ježíše Siracha* interpretovat tak, že za moře k Velesu cestovala nezbedná žena po své smrti, kdy se její duše proměnila v ptáka. Tím, proč její cesta vedla právě za moře, se budeme zabývat hned v následující kapitole.

5.2.2 Svět mrtvých

Nyní si rozebereme, jakou podobu mohl mít Jiný svět, kam odcházeli mrtví (respektive jejich duše) po smrti.

Již v části věnované etymologii jsme narazili na to, že jeden z významů kořene **uel-* je „tráva“ a odvozeně též „pastvina“. V IE mytologiích není motiv podsvětí jakožto pastviny ojedinelým, zmínka již padla o teorii, že řecké zelené Elysijské pláně jsou etymologicky též přeneseně spojeny s kořenem **uel-*. Kromě toho nalezneme podobnou představu i ve védské Indii, kde je Jiný svět pastvinou s kravami²⁷¹ (vzpomeňme na lotyšskou píseň, kde jsou zemřelí kravami). Podobně mělo zászvětí pro duše zemřelých

²⁶⁷ L. Niederle, *Slovanské starožitnosti: Oddíl kulturní: Život starých Slovanů, díl 2*, Praha: Bursík a Kohout, 1916, s. 35.

²⁶⁸ Cleasby, Vigfusson, *Icelandic-English Dictionary*, s. 676.

²⁶⁹ Vèlius, *Chtoniškasis*, s. 169.

²⁷⁰ Jakobson, „The Slavic God Veles“, s. 38.

²⁷¹ J. Puhvel, „‘Meadow of the Otherworld’ in Indo-European Tradition“, in *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 83 (1969), s. 65.

příslušníků vládnoucí vrstvy u Chetitů vypadat jako louka s pasoucími se skotem, ovce a koni.²⁷² Název tohoto místa *Ú.sal*, je navíc dost možná etymologicky příbuzný s Velesem.²⁷³ Vzhledem k Velesovu vztahu k pastýřům a stádům, ale také ke smrti, můžeme předpokládat, že ani Slovanům nemusela být tato představa cizí, a že byla spojena právě s Velesem.

Ovšem existuje ještě jeden směr, jímž se mohou ubírat naše úvahy o podobě či umístění Jiného světa spojeného s Velesem. Eldar Heide ve svém článku ukazuje, že ve staroseverské mytologii (ale i dalších) lze vysledovat, že Jiný svět (kam odcházejí mrtví) leží často za vodní plochou nebo pod vodu.²⁷⁴ Obzvláště je s touto představou spojen Óðinn, například v Saxonově díle *Gesta Danorum* se dozvídáme, že ze světa lidí se k Óðinovi dá dostat přeletem nad mořem.²⁷⁵ Heide uvádí mnohem více příkladů, jimiž tuto skutečnost dokládá. Pro nás je ovšem tento příklad z *Gesta Danorum* obzvláště zajímavý, neboť velmi připomíná pasáž z *Knihy Ježíše Siracha*, kdy žena letí přes moře k Velesovi. Je možné, že tam byl Jiný svět, kterému vládl Veles a kam se dostávaly duše po smrti.

Ovšem ne vždy je třeba překonávat vodní hladinu. Jiný svět může být spojen i přímo s vodou. Těsnou asociací s vodou i podsvětím, jsme viděli jak u Varuňy (přičemž obojí je propojeno), tak Velnia (spojení vody a podsvětí je zřejmé také z litevské tradice).²⁷⁶ Heide dokazuje, že v severském folkloru bylo možné pod vodou nelézt Jiný svět²⁷⁷ a utopení se také mohli dostat k Óðinovi.²⁷⁸ Nabízí se spojitost s vodníkem (který je v mnohém podobný Velniovi) a jeho dalšími obdobami ze slovanského folkloru, který shromažďuje duše mrtvých (utopených) a se svými archaičtějšími kolegy sdílí mimo jiné i schopnost proměny do zvířat. Zajímavé spojitosti můžeme nalézt i mezi Óðinem a Mořským carem z ruských bylin, ale to si rozebereme až v následující kapitole.

²⁷² Puhvel, „Meadow of the Otherworld“, s. 65.

²⁷³ Tamtéž, s. 66.

²⁷⁴ E. Heide, „Holy Islands and the Otherworld: Places beyond Water“, in *Isolated Islands in Medieval Nature, Culture and Mind*, Jaritz, Gerhard, Torstein Jørgensen (eds.), Bergen: Central European University, 2011, s. 57.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 61.

²⁷⁶ Vélius, *Chtoniškasis*, s. 169.

²⁷⁷ Heide, „Holy Islands and the Otherworld“, s. 64.

²⁷⁸ Tamtéž, s. 67.

Cestu přes vodu do Zásvětí známe i z jiných mytologií a zdá se, že jde o společné indoevropské dědictví.²⁷⁹ Heide shrnuje ony dvě možnosti jako cestu „za vodu“ ovšem někdy je to horizontálně, jindy vertikálně.²⁸⁰ Je možné, že i do Velesova panství bylo možné doputovat např. v podobě ptáka za moře nebo se k němu ponořit. Lze předpokládat, že tam podle představ Slovanů na zemřelého čekaly pastviny s Velesovými rozsáhlými stády skotu. Zachované názvy pro Zásvětí máme ve slovanské mytologii dva: **navь* a **rajь*, přičemž o Návě toho mnoho nevíme, o Ráji se dá říci, že to bylo světlé a šťastné místo.²⁸¹ Právě Ráj mohlo být tedy označení nekonečných zelených pastvin, kde vládnul Veles, zatímco Náv se mohl teoreticky podobat spíše staroseverské Hel, což není příliš příjemné místo.²⁸² Tomu napovídá etymologie slova **navь*, které lze spojit mimo jiné s českým *unaviti*.²⁸³ Ovšem jak uvidíme v následující kapitole, mohl Veles lidem působit i velmi nepříjemné stavy.

5.2.3 Pouta a smyčky, nemoc a smrt

Nyní se vrátíme ke smlouvě z roku 971 zaznamenané v PVL. Jak jsme viděli, dochoval se její text v několika opisech a má dvě hlavní verze, které se liší v podobě trestu, který měl za nedodržení smlouvy nastat. Původní je pouze jedna verze, ovšem není zcela jisté, která z nich to je. Proto se budeme zabývat oběma.

Vzhledem k tomu, že se jedná o trest, je jasné, že půjde o něco negativního. Varianta obvykle citovaná v souvislosti s Velesem je: „ať zezlátneme jako toto zlato“. Nedá se říci, že by bylo jasné, co tato pasáž znamená, a tak se jednotliví badatelé pokoušeli ji interpretovat. Již jsem výše naznačila, že prozatím nejzajímavější výklad nabídl Roman Jakobson, který zezlátnutí vyložil jako metaforu nemoci. Tuto teorii podkládá litevskou folklorní tradicí, kde existuje přesvědčení, že člověk, poté, co jej pokousá *vélé* (význam tohoto slova jsme si probírali výše), zežloutne. Kromě toho Jakobson uvádí výrazy ze slovanských jazyků, které označují nemoci: ruský slovo

²⁷⁹ Mallory, Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European*, s. 439.

²⁸⁰ Heide, „Holy Islands and the Otherworld“, s. 57.

²⁸¹ Niederle, *Slovanské starožitnosti*, s. 37-38.

²⁸² Viz Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglínzích*, s. 65; „Gylfiho oblouzení“ 34.

²⁸³ Viz *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд*, вып. 24, О. Н. Трубачев (ред.), Москва: Наука, 1997, s. 50.

zolutucha (skrofulóza), staročeské *zlatenicě* (žloutenka) atd. Se *zolutuchou* se bojuje tak, že je vyháněna z člověka a posílána do polí, moře a bažin, což jsou místa spojená s litevským Velniem²⁸⁴ a podobně mohla být spojena i s Velesem, jak jsme si již částečně probrali a dále ještě rozebereme. Způsobovat nemoc uměl též Óðinn a Varuṇa. Ten způsoboval nemoc či smrt svými (nemateriálními) pouty a smyčkami, což upomíná na Óðinovu schopnost poutat pouhým slovem. Kromě toho je však tento staroseverský bůh spojen se specifickým způsobem smrti – oběšením, který měl v oblibě též

Velnias. Zajímavé je, že zmiňovaná *zolutucha* se projevuje v oblasti krku a svatý Blažej, považovaný za nástupce Velese, byl spojen s chorobami krku: „odutými hrdly“ (viz výše).

Je tedy možné, že kromě zabití vlastní zbraní měla být druhým trestem za nedodržení smlouvy choroba, nejspíše žloutenka nebo onemocnění krku. Mezitím jsme však narazili i na oblibu Velesovi příbuzných postav v poutání a oběšování. Tím se dostáváme i k druhé možné variantě čtení trestu ze smlouvy v PVL: „ať jsme obětováni jako zlato“, na kterou upozornil Anton Vveděnskij. Ve smlouvě z PVL z roku 945 se Veles (Volos) sice nevyskytuje, ale dozvídáme se z jejího průběhu zajímavý detail. Igor a jeho muži přísahali, když předtím k idolu Peruna položili své zbraně, štíty a zlato.²⁸⁵ Vveděnskij se domnívá, že podobně to mohlo vypadat i u přísahy v roce 971, přičemž nešlo jen o prosté položení, ale o oběť či symbolickou oběť zbraní a zlata. Význam trestu by tak byl mnohem lépe vysvětlitelný a říkal by, že pokud účastníci smlouvy nedodrží, k čemu se zavázali, budou obětováni jako ono zlato, které krátce před tím dali v oběť bohům.²⁸⁶ Tato interpretace by umožnila vidět v celém závěru smlouvy zajímavou strukturu. Před idoly se položily (obětovaly) dva typy věcí: zbraně a zlato, přísahá se na dva bohy: Peruna a Volose a při nedodržení smlouvy mají následovat dva tresty, přičemž první se vztahuje ke zbraním a Perunovi a druhý ke zlatu a Volosovi.

Zároveň spojitost některých Velesových příbuzných s lidskou obětí je zřejmá. Dobrým příkladem je staroseverský král Víkar. Ten byl se svými loděmi na moři

²⁸⁴ Jakobson, „The Slavic God Velesъ“, s. 38.

²⁸⁵ *Vyprávění o minulých letech*, s. 78.

²⁸⁶ Введенский, „Договоры Руси с Греками X в.“, s. 923.

v bezvětrí a pro příznivý vítr bylo třeba uskutečnit lidskou obět'. Los padl na samotného krále Víkara. Obět' oběšením na stromě a probodením kopím (tedy obdoba k Óðinnově sebeoběti) měla být pouze symbolickou, ovšem symbolické předěty se proměnily (v čemž měl samozřejmě prsty Óðinn) a Víkar zahynul.²⁸⁷ Jak bylo výše uvedeno, i Velnias má blízký vztah ke smrti oběšením a velmi rád nabádá ty, které pouze napadne, že by se mohli oběsit, k tomu, aby tento čin uskutečnili.

Příběh, který se obzvláště na začátku velmi podobá tomu o Víkarovi, lze nalézt i ve slovanském prostředí. Jedním z hrdinů ruského hrdinského eposu je Sadko, hráč na gusli. Na začátku příběhu si Sadka a jeho hru oblíbí Mořský car, díky kterému získá Sadko velké bohatství. Poté se plaví na lodích se zbožím, ale flotilu zastihne bezvětrí, podobně jako v příběhu o Víkarovi, a obdobně je třeba uskutečnit lidskou obět'. Ačkoliv se tomu Sadko vyhýbá, seč může a uspořádá dokonce několikero losování, padne los vždycky na něj. Nyní se již příběhy rozchází (ovšem jen formou), oproti Víkarovi Sadko skáče do vody a dostává se do panství Mořského cara (čili stejně jako Víkar do světa mrtvých). Tam opět hraje na gusli. Za odměnu si může vybrat jednu z carových dcer. Na radu tajemného starce, který se v podmořském světě objeví, si Sadko vybere jednu konkrétní dceru jménem Černava, které se navíc podle rady nemá o svatební noci dotýkat, jinak by prý již musel navěky zůstat ve světě Mořského cara. Sadko se však řídí podle rady staříka, a tak se ráno probudí na břehu řeky Černavy, blízko svého domova.²⁸⁸

Zdá se tedy, že obě možná čtení smlouvy z PVL lze poměrně elegantně vyložit, což ještě více ztěžuje rozhodnutí o tom, která varianta je pravděpodobně původní. Nicméně význam dávají velmi podobný – jde buď o nemoc (přičemž ta může být jako u Varuňy připodobněna k poutům či smyčkám) nebo smrt – obětování, které mohlo být pravděpodobně prováděno oběšením či utopením – v každém případě udušením (tomuto způsobu smrti sice nenasvědčuje přímo text PVL, ale byl spojován s Velesovými příbuznými).

²⁸⁷ R. Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge: D. S. Brewer, 1993, s. 361-362.

²⁸⁸ *Песни собранные П. Н. Рыбниковым*, т. 2, Москва: Сотрудникъ школь, 1910, s. 243-254, 134 „Садко“.

Na závěr lze též připomenout sv. Vlasije, s nímž byl spojen červ, který způsoboval nemoc. Zvláštní též je, že na jeho svátek byly zakázány různé práce s vlákny, což by bylo možné považovat za určitou transformaci tabu na svátek božstva, které poutá a svazuje, a takto způsobuje nemoci a smrt, a tudíž není dobré ho na jeho svátek „provokovat“ splétáním a zpracováním vláken.

5.3 Cizí bůh a jeho svět za ohradou

Ze smlouvy v PVL z r. 971, je možné zaznamenat kontrast mezi Perunem a Volosem. Zatímco Perun je bůh „v něhož věříme“, Volos je „skotí bůh“. Poněkud příměji cizost Volose zaznívá ve smlouvě z roku 907, která je ovšem, jak jsme si uvedli, pravděpodobně pouze kompilátem letopisce. Píše se v ní „zaklínali se svými zbraněmi a Perunem, svým bohem, i Volosem, skotím bohem, a tak uzavřeli mír.“²⁸⁹ Z této smlouvy pochopitelně nemůžeme příliš čerpat, nicméně se domnívám, že tento kontrast mezi Perunem a Volosem zaznívá i v pozdější smlouvě. Je zřejmé, že věřili i ve Volose, pokud jej jmenovali jako garanta smlouvy, takže spíše šlo jen o jakousi odtažitost či cizost oněch přísahajících mužů od „skotího boha“ Volose.²⁹⁰

Skutečnost, že Volos (resp. Veles) není uveden v PVL mezi bohy Vladimírova pantheonu,²⁹¹ nemusí nutně svědčit o tom, že nebyl v té době uctíván, ale pouze nepatřil zcela mezi ostatní bohy, a i jeho idol mohl případně stát na jiném místě než ty jejich. Podklady pro tuto Velesovu jinakost předložím v této kapitole.

Jak jsme viděli, většina Velesovi příbuzných postav vykazuje určité „cizí“ prvky. Óðinn často cestuje inkognito, je poutníkem, cizincem a jeho pravá podstata se odhalí obvykle až když je pozdě a nezřídká za to daná postava zaplatí vlastním životem (viz např. *Píseň o Grímnim*²⁹² či *Píseň o Vaftrúdnim*).²⁹³ V utajení mu pomáhají jeho mnohá jména. Velnias je v lidových příbězích cizím pánem, tuto jeho povahu dobře ilustruje

²⁸⁹ *Vyprávění o minulých letech*, s. 63.

²⁹⁰ Viz též M. Golema, *Středověká literatúra a indoeurópske mytologické dědičstvo*, s. 163-164.

²⁹¹ *Vyprávění o minulých letech*, s. 91 (rok 980).

²⁹² *Edda*, s. 85-97; „*Píseň o Grímnim*“.

²⁹³ Tamtéž, s. 73-84; „*Píseň o Vaftrúdnim*“.

jedno z jeho mnoha jmen, a to *Vokietukas* „Němčik“. S podivnou cizí mluvou jsme se setkali též u vodníka.

I lokality, kde se Velesovi příbuzní nejčastěji vyskytují, svědčí o něčem podobném. Jde obvykle o místa mimo lidská osídlení, ať už jde o pastviny nebo lesy, bažiny, obecně divokou přírodu. S lesy Velese (Vlose) spojuje i Matěj Strykowski. Typickým místem, kde se lze setkat s Velniem, je les či bažina. I Varuņa je bohem přírody. Afasatiho je též spojen s lesem či vysokou horou, z níž dohlíží na svůj lesní „skot“. Dovídáme se také, že na rozdíl od ostatních bohů nemá žádnou svatyni. Je možné, že i Veles byl mezi bohy ve svém statutu a z něj vyplývajícím způsobem uctívání vyjimečný. Ve spojitosti s místy mimo lidská osídlení je třeba též podotknout, že byl zřejmě považován za jejich tvůrce, což si blíže rozebereme v kapitole věnované kosmogonickému mýtu. Prodloužení těchto představ do křesťanství můžeme vidět u sv. Vlasije, který podle legendy žil v divoké přírodě.

Zdá se tedy, že Veles mohl být pánem „vnějšího světa“ kontrastujícího s lidským světem. Analogii můžeme hledat ve staroseverské kosmologii, jež se v mnohém mohla podobat té slovanské, která se nám celistvě nedochovala. V pojetí Staroseveřanů byl svět dělen na Miðgarðr (*mið* „uprostřed, mezi“) a Útgarðr (*út* „vně, mimo“), přičemž Miðgarðr byl svět obývaný lidmi (a pravděpodobně v jeho středu ještě ležel Ásgarðr, svět bohů) a byl obklopen Útgarðem, kde žily jiné bytosti jako trollové, þursové apod., tedy postavy pro člověka potenciálně nebezpečné. Nejde pouze o mytické – kosmické členění světa, ale toto chápání světa se projevovalo na běžné každodenní rovině. Miðgarðr byl místem bezpečným, pro člověka domáckým a známým. Za jeho hranicemi však číhalo nebezpečí ve zlověstném Útgarðu – tento název je pravděpodobně bližší mikrokosmickému členění světa, v tom makrokosmickém mu zřejmě odpovídá název Jötunheimr (*jötunn* je nelidská, člověku obvykle nepřátelská bytost). S tímto světem je typicky spojený klam a šalba, kde se může pohybovat kdokoli cizí.²⁹⁴ Ve většině kultur dochází k určitému prolínání či splývání jiných světů²⁹⁵ (v širším slova smyslu, tedy těch světů, které jsou odlišné od místa, které člověk vnímá jako svůj domov – Miðgarðr).

²⁹⁴ J. Starý a J. Kozák, „Hranice světů: Staroseverský Midgard a Útgard ve strukturalistických a poststrukturalistických interpretacích“, *Religio* 18.1 (2010), s. 31-36 a 41.

²⁹⁵ Heide, „Holy Islands and the Otherworld“, s. 69.

Mikrokosmická i makrokosmická rovina také nejsou odděleny žádnou ostrou linií a člověk se tedy, pokud opustil hranici důvěrně známého města, mohl setkat nejen s cizinci, ale i jinými - mytickými tvory. Z tohoto pohledu lze i mnohem lépe porozumět souvislosti mezi jednotlivými oblastmi, s nimiž je spojen Veles – divoká příroda, respektive pastviny (které také leží mimo lidská sídla nebo na jejich hranicích) a svět mrtvých. V následující kapitole se budeme zabývat Velesovou spojitostí s magií – ta je také v mnoha tradicích přisuzována zejména „těm druhým“ – cizincům či jedincům žijícím na okraji či někde v divočině.

Dichotomie Tohoto a Jiného světa by se též dala převést na kontrastní dvojici Řád a Chaos. Velesovi příbuzní jsou s tímto světem Chaosu buď přímo spojeni nebo jsou s ním v čilém kontaktu. Varuṇa, Óðinn i Velnias se podíleli na stvoření světa, což svědčí o jejich moci nad Chaosem, který předcházel kosmogonii, a jenž jsou schopní svou tvůrčí potencí usměrnit, to je však s Chaosem i nedílně spojuje. Tím se zásadně odlišuje od boha hromovládce a pravděpodobně i ostatních bohů. Tento kontrast výrazně vyznívá ve staroseverské mytologii, kde je hromovládny Þórr bytostně nepřátelský vůči Jötunheimu/Útgarðu a usilovně se pokouší bytosti v tomto světě žijící zlikvidovat, zatímco Óðinn je s Jinými světy v blízkém kontaktu a využívá je ke svým potřebám. Přímý kontrast v jejich světonázoru a z toho vyplývající konflikt je vykreslen např. v Písni o Hárbardovi.²⁹⁶ Napjaté vztahy jsou též mezi Varuṇou a Indrou. A k otevřenému boji dojde též mezi Velniem a Perkūnem.

Těmto konfliktům se podrobněji budeme věnovat níže, nyní se skrze ni ovšem vrátíme ke kontrastu Peruna a Volose ve smlouvě (smlouvách) v PVL. Mohla se v ní odrážet ona dichotomie mezi bohem, který je na straně člověka a hájí jeho zájmy a bohem, který je člověku poněkud cizí, je bližší „těm druhým“, ať už jde o cizince, zvířata nebo mrtvé a tím se i odlišuje od všech ostatních bohů. Je člověku nebezpečný a stačí mu pravděpodobně i menší záminky než porušení smlouvy, aby sesílal velmi nepříjemné tresty. Jistá odtažitost vůči lidem a neochota jim pomoci v jejich údělu, ale zároveň též tvořivá moc, bez níž se lidstvo neobejde, se odráží v litevských etiologických legendách u Velesova příbuzného Velnia. Ten v nich vystupuje někdy jako vynálezce či

²⁹⁶ *Edda*, s. 109-119, „Píseň o Hárbardovi“.

tvůrce věcí, které však odmítá poskytnout k užívání člověku a musí mu být teprve odcizeny Dievem, jenž je následně předá lidem.

5.4 Magie, zření, poezie a hudba

Při pozorném čtení si bylo možné povšimnout, že se v této práci poměrně často vyskytla zmínka o magii, poezii a hudbě. Tyto okruhy jsou v archaických tradicích často propojeny. Setkali jsme se s nimi u několika Velesových příbuzných a zdá se být velmi pravděpodobné, že se i k Velesovi nějakým způsobem vázaly. Tuto možnost si rozebereme v této kapitole.

Jedním z pramenů, který by nasvědčoval spojení Velese s magií, poezií a hudbou, je SPI, dílo, jehož autentičnost je zpochybňována. Ovšem právě zmínka o Velesovi by spíše podporovala jeho pravost, neboť odjinud nemáme doklady o Velesově spojení s poezií a magií, a tudíž by se nabízela otázka, odkud o tom mohl hypotetický falzifikátor vědět, když tuto skutečnost můžeme jinak pouze složitě odvozovat z etymologie a komparací a lze si jen těžko představit, že byl někdo tak daleko ve zkoumání těchto oblastí před rokem 1800. Samozřejmě je možné nalézt vysvětlení i v této situaci – falzifikátor mohl mít k dispozici pramen, který nám již znám není, případně se mohl s Velesem jen náhodou trefit. Vzhledem k tomu, že se mi zdá pravděpodobnější varianta, že jde o autentický text, zahrnu jej do bádání o Velesovi.

Veles se v SPI vyskytuje pouze v jedné strohé pasáži, z níž se dozvíme jen to, že je Bojan jeho vnukem. Pravděpodobně nejde o přesnou genealogii, touto zmínkou je vyjádřena pouze vazba, kterou má Bojan k Velesovi, nikoliv jejich rodinné svazky. Vzhledem k tomu, že o Velesovi více informací v textu není, musíme se dále odrazit od toho, co se z SPI dozvíme o Bojanovi, jehož je Veles božským patronem. Je nazýván „věščij“, jak jsme se dověděli již z citované části. Toto slovo by šlo do češtiny přeložit jako „věštec“. Z kontextu celého díla se dozvídáme, že byl tvůrcem poetických děl. Zajímavý je způsob, kterým pro svá díla získal inspiraci: „Bojant' věštec, když komu chtěl píseň tvořiti, tu roztěkal se myslí po lese, jako šerý vlk po zemi, jako sivý orel pod

oblaky.²⁹⁷ Tato část textu nápadně připomíná již citovanou pasáž: „Óðinn často měnil podobu. Jeho tělo leželo jako ve spánku anebo mrtvé a on se změnil v ptáka nebo zvíře, v rybu či v hada a v okamžení se ocitl v kterékoliv daleké zemi, kde měl co činit pro sebe nebo pro druhé.“ Zároveň lze připomenout proměny Volcha Vseslavjeviče, který se již v raném věku naučil na sebe brát podobu různých druhů zvířat a také byl spojen s magií. Tuto informaci lze dále spojit s pasáží z PVL, kde je popisováno, jakým způsobem probíhalo věštění volchva, který když byl požádán, aby čaroval, ležel ve svém domě, ztuhnul a házel jím běs.²⁹⁸ Pokud propojíme informace o Volchovi a volchvech, jejichž spojení vyplývá zároveň z jejich pojmenování, dohromady dostaneme podobnou informaci, jako o Óðinovi či Bojanovi. Zdá se tedy pravděpodobné, že Bojan byl volch (*věščíj* mohlo být jen alternativním označením týchž osob či osob příbuzných) a Veles, jeho patron byl patronem volchvů, věštců, čarodějů a pravděpodobně byl také schopen vyslat svoji mysl v podobě zvířete, a tak získávat inspiraci a vědění. Etymologicky lze Velese také spojit například s germánskou věštkyní Veledou či irskou vrstvou *filí*, což byli věštcí a básníci. Ti též zřejmě souvisí s významem kořene **uel-* „vidět“ a jde samozřejmě o magické zření. Ze slovanského folkloru lze připomenout kromě Volcha a volchvů v tomto kontextu též lešije, který zná tajemství a budoucnost.

V úvahách o Velesově fyzické podobě jsme narazili na rys, jímž se vyznačují jeho příbuzní, a tím je pouze jedno oko (Velnias, Óðinn, Afsati). Jedná se o dumézilovskou terminologií tzv. *paradoxní zmrzačení*. To znamená, že danému božstvu chybí právě ten orgán, který je třeba k tomu, v čem je onen bůh právě nejsilnější. Chybějící oko tedy značí výjimečný dar vidění. Ovšem nejde o obyčejný, ale magický zrak. Staroseverský Óðinn obětoval své oko do Mímiho studny, aby se z ní mohl napít a získat tak vědění. Právě obětované oko mu dává možnost nazřít to, co obyčejnému zraku zůstává skryto. Z tohoto hlediska je velmi zajímavé toponymum „Velniovo oko“ označující túň. Možná i u Baltů existovala podobná představa jako u Staroseveřanů. V litevském folkloru se

²⁹⁷Боянь бо [в]ьщій, аще кому хотяше пѣснь творити, то растѣкашеться мыслію по древу, сѣрымъ вѣлкомъ по земли, шизымъ орломъ подѣ облакы. Cit. dle *Ироическая пѣснь о походѣ на Половцовъ*, s. 2-3; Překlad dle *Slovo o pluku Igorově*, přel. Josef Jungmann, Praha: Slovanský ústav, 1923, s. 23.

²⁹⁸ *Vyprávění o minulých letech*, s. 155 (rok 1071).

dochoval příběh, kde se spojuje několik motivů, o nichž byla řeč, a který si nyní popíšeme.

Jakýsi muzikant šel v noci domů a zabloudil. Po chvíli se u něj objevil panský kočár a pán se muzikanta zeptal, zda by nechtěl hrát na jeho slavnosti. Ten souhlasil a nasedl do kočáru, který zanedlouho dojel k zámku. Tam muzikant hrál pro urozené panstvo a povšiml si, že si pomazávají oči čímsi z misky. Přikradl se tedy k misce a také si jedno oko pomazal. A v tu chvíli tím okem uviděl, že není na zámku, ale v mokřadu a vůbec se mnoho věcí proměnilo a muzikant se začal bát. S kuropěním všichni zmizeli a muzikant zůstal sedět v mokřadu, z něhož se pak tři dny plahočil domů. Když se vrátil, uviděl v hospodě dva muže, kteří se prali, ovšem muzikant zahlédl též Velnia, který je k tomu popouzel, a tak jej praštil holí po hlavě, ten utekl a peroucí se muži se ihned usmířili. Jindy se však Velnias k muzikantovi vrátil a ptal se ho, kterým okem jej vidí, načež se muzikant přiznal, že pravým, a to mu Velnias ihned vypíchnul.²⁹⁹

Příběh zajímavě spojuje hned několik prvků, na které jsme již narazili. Mimo jiné připomíná již zmiňovanou skutečnost, že Velnias má v oblibě muzikanty. S láskou k hudbě jsme se dostali i u Mořského cara z ruských bylin a i u jiného vládce vod - vodníka jsme se setkali s tím, že k sobě pozve muzikanta, který se stane obětí jeho her s iluzí.

I osetinský Afsati má určitý vztah k hudbě a magii zároveň – propůjčuje lidem kouzelnou píšťalku, hrou na niž lze přivolat či dokonce roztančit zvěř. Podobný nástroj věnoval též Velnias jistému pastýři. I ze slovanského folkloru přitom známe píšťalky, které dávaly pastýřům moc nad stádem. To nás navrací opět ke skotu a stádům a pomáhá nám vytvořit ucelený sémantický okruh.

Na začátku této kapitoly jsme si probrali schopnosti Velesova „vnuka“ Bojana, u něhož můžeme dost dobře předpokládat rysy, které lze přiřknout i Velesovi. Bojan je poetem a hudebníkem, který zároveň vládne magickými schopnostmi – proměňuje se do zvířat a takto cestuje do Jiných světů, kde získává inspiraci a vědění pro svou poetickou tvorbu. Hudba či poezie byla i u dalších IE národů těsně spjata s magií, což může souviset s vírou v kouzelnou moc slov a hudby. Jedním z příkladů je kouzelná píšťalka,

²⁹⁹ *Sužeistas véjas*, s. 122-123, „Muzikantas velnių puotoje“.

s jejíž pomocí lze ovládat zvířata, což je velmi pravděpodobně typický nástroj, který mohl být ve vlastnictví Velese.

Na úplný závěr kapitoly se ještě zmíním o jednom prameni hovořícím o Velesovi (resp. Volosovi), který jsme si ještě podrobněji nerozebrali, a to zavíjení Volosovy bradky. Jak jsme viděli výše, tento pramen se jeví jako spojnice mezi Velesem a zemědělstvím. Ovšem srovnání s litevským materiálem ukazuje i na jinou možnost. Tam ve folkloru existuje symbolická vazba mezi obilím a vousy. A na konci žatvy se z posledních zbytků obilí také váže „bradka“ podobně jako v Rusku. Ovšem v Litvě se dochoval i poněkud odlišný zvyk, který se váže přímo k Velniově bradce (*velnio barzda*). Pokud někdo něco ztratil, musel pomačkat či zakroutit „Velniovu bradku“, což mohl být trs lnu či bylin. U toho mohl též hrozit Velniovi, že pokud danou věc nenajde, bradku mu ukrotí, pokud ji najde, tak ji zase pustí. Případně mohla být Velniovi bradka trhána se stejným účelem. Podobná praktika se zachovala i v Rusku, ovšem vztahovala se k čertovi: „Převázat čertovi bradku“.³⁰⁰

Tato fakta nám umožňují se na „Volosovu bradku“ podívat novým pohledem. Zdá se být pravděpodobné, že původně existovaly dva zvyky vztažené k „bradce“ – trsu rostlin. První byl spojen s koncem žatvy, kdy bylo rituálně pracováno s posledním zbytkem obilí a je pravděpodobné, že byl tento zvyk původně zasvěcen jiné postavě než Velesovi, což lze usuzovat z toho, že v Rusku je zasvěcení Volosovi spíše vyjímečné, obvykle jde o Boha, Krista, různé svaté (např. Ilja, který je spíše křesťanským prodloužením Peruna). U obdobného zvyku v Litvě nevíme, komu byla „bradka“ přisuzována. Ovšem u druhého zvyku je bradka (vytvořená z jiných rostlin než obilí) přisuzována Velniovi, přičemž obdobný zvyk je zachován u Rusů, kde jde o čertovu bradku. Mohlo se tedy stát, že původně existovaly dva na sobě nezávislé zvyky se společným prvkem „bradou“. Jak jsme viděli, z Velese se časem stala postava podobná čertu a jeho nejbližším příbuzným je Velnias (v pozdním období chápán podobně jako „čert“) – tyto dvě postavy se shodně vyskytují v magické praxi, kdy se skrze svou bradku – symbolicky tvořenou ze lnu či jiných bylin, - tyto postavy nutí, aby pomohly najít

³⁰⁰ D. Razauskas, „Mitiniai vaizdiniai Donelaičio 'Metuose': žolė“, *Tautosakos darbai*, 49 (2015), s. 87-88.

ztracenou věc. Je pravděpodobné, že původně mohl touto postavou být u Slovanů Veles či Volos a až druhotně jeho jméno mohlo přejít na obřad, který se tomuto podobá tím, že v něm figuruje „bradka“ – ovšem tentokrát z obilí.

To by Velese ovšem místo s obilím, zemědělstvím a plodností spojovalo s magií, což se vzhledem k jeho dalším rysům a funkcím zdá i mnohem více pravděpodobné. Z litevských záznamů o tomto zvyku nepřímo vyplývá, že Velnias byl tím, kdo onu věc schoval či způsobil, že se ztratila a kroucením či trháním bradky byl nucen věc vydat. Lze si jen těžko představit, že byla tato vydírací technika vázána k jinak váženému a uctívanému božstvu. Ovšem budeme se níže zabývat tím, že Veles byl ambivalentní postavou, která mohla dokonce mít původně dvě odlišné podoby, které časem splynuly. Tím by se dala vysvětlit i tato nesrovnalost.

6 Veles v mytologii

6.1 Kosmogonie

Tuto kapitolu začneme představením příběhu, který se ve slovanském prostředí dochoval v několikerych vzájemně více či méně odlišných variantách. Jeho jádrem je syžet o vytvoření země vyzvednutím ze dna vod. Obvykle jsou hlavními protagonisty příběhu dvě postavy, o nichž se hovoří jako o Bohu a ďáblu (či jinak obdobně, např. Satan, čert). Kromě nich není nic, jen voda. Boha napadlo, že by mohl stvořit zemi, ale nemá k tomu materiál. Není však schopen se ponořit do vody, aby vylovil ze dna zeminu, a proto tato role zbude na ďábla. Ten chce ovšem také tvořit, a proto si nabere tajně trochu zeminy do úst. Bůh způsobí, že vylovený materiál začne růst. Tím pádem se zvětšuje i ten, který si pro sebe nechal ďábel, a tomu nezbyvá, než jej začít plivat všude kolem. A zatímco Bůh tímto způsobem vytvoří úrodné nížiny, z ďáblových plivanců vzniknou těžko dostupná místa, skály a hory. V některých variantách příběhu použije ďábel hlínu či písek, který mu zůstane za nehty apod.³⁰¹

Tento příběh je zjevně velice vzdálen představám o vzniku světa z křesťanské mytologie. Zdá se být tedy pravděpodobné, že hlavními hrdiny popsaného kosmogonického syžetu byly původně jiné, které byly součástí archaického slovanského světonázoru. S odpovědí na to, co byli původně zač dva tvořící hrdinové, nám mohou pomoci baltské verze tohoto příběhu. V jedné z litevských variant se lze setkat s tím, že šlo o dva bohy,³⁰² bohužel však nejsou uvedena jejich jména, nicméně i tak můžeme tuto informaci použít jako argument pro to, že šlo původně o božstva.

Ve většině ostatních variant jsou postavy přímo označeny, pokud bychom jejich jména přeložili do češtiny, podobně jako ve slovanských verzích by to byl „bůh“ a „čert“. Nicméně zde je podstatný originál textu, kde je *dievas* a *velnias*.³⁰³ Dievas bylo původně

³⁰¹ Viz A. Johns, „Slavic Creation Narratives: The Sacred and the Comic“, *Fabula* 46.3-4 (2005), s. 257-290; V. Bahna, *Slovanská kozmogónia vo východoslovanskom folklóre*, Bratislava: Univerzita Komenského – Filozofická fakulta, 2007 (diplomová práce), s. 97-98.

³⁰² *Kaip atsirado žemė: Lietuvių etiologinės sakmės*, N. Vėlius (sudarė), Vilnius: Vaga, 1986, s. 17 „Kodėl žemė nelygi“.

³⁰³ Tamtéž, s. 15-16 „Kaip atsirado žemė“.

jméno pohanského božstva, znamenající však i obecně „bůh“, po christianizaci se z něj nakonec stalo označení právě pro křesťanského Boha. O slovu *velnias*, jeho významu a vývoji již řeč byla – podobně jako *Dievas* původně zřejmě označovalo pohanského boha. Mohlo se tedy velice snadno stát, že příběh zůstal po staletí stejný, změnil se pouze význam jmen, která jsou v něm použita.

Existuje teorie, která bývá často opakována, že tento mýtus byl do slovanského prostředí převzat od ugrofinských etnik, u nichž se vyskytuje podobný syžet, nicméně hlavní protagonisté jsou obvykle ptáci. I pokud by to byla pravda, převzatý mýtus by nějakým způsobem musel rezonovat se světovým názorem Slovanů, aby se mohl tolik rozšířit. Lze se však též domnívat, že má tento kosmogonický mýtus IE kořeny, neboť pozvednutí pevniny z primordiálního moře můžeme vysledovat i v dalších mytologiích, a není mi známo, že by se některý ze zastánců původnosti „ptačí“ teorie touto problematikou zabýval a nějak ji vysvětlil.

Ozvěnu tohoto mýtu, ač velice stručně formulovanou, lze nalézt ve staroseverské Vědmině věštbě, kde je na začátku popisován vznik světa tak, že synové Bura zdvihli zemi.³⁰⁴ Ačkoliv se nemusí zdát pouze na základě tohoto úseku zcela jisté, že šlo o vyzdvižení země právě z vod, tuto tezi můžeme potvrdit další částí Vědminy věštby, kde se hovoří o znovuoživení světa po jeho zničení, a kde je řečeno, že se země podruhé vynořuje z oceánu.³⁰⁵ Velice zajímavé je, že se na prvním vyzdvižení země z oceánu podílí i Óðinn, který je jedním z oněch Burových synů, společně s Vilim a Vé, kteří však jinak ve staroseverské mytologii nemají žádnou zásadní roli a jsou spíše jen jakýmsi ztrojením Óðina. Tedy nejen, že se i v jiné IE mytologii vyskytuje stvoření světa jeho vyzdvižením ze dna praoceánu, ale navíc je aktivním účastníkem tohoto aktu postava, kterou jsme určili jako příbuznou Velesovi.

Velice podobnou situaci můžeme navíc nalézt v Indii, kde se na vyzdvižení kosmické hory (respektive země) z primordiálních vod podílí opět Velesovi v mnoha ohledech ekvivalentní Varuṇa. Varuṇovou doménou jsou právě tyto primordiální vody, které po vyzvednutí země zůstávají pod ní a je zde situováno i podsvětí.

³⁰⁴ *Edda*, s. 26; „Vědmina věštba“ 4.

³⁰⁵ U. Dronke, *The Poetic Edda, vol. 2: Mythological Poems*, Oxford: Clarendon press, 1997, s. 33.

Domnívám se, že čerta či Satana ze slovanských kosmogonických příběhů, můžeme spojit s Velesem, který v tomto syžetu velmi pravděpodobněpůvodně hrál roli. Nasvědčuje tomu jak fakt, že právě na roveň s čertem byl Veles kladen v pozdních pramenech z českého prostředí, a za druhé pro to hovoří i srovnání s baltským, staroseverským a indickým prostředím, kde podobnou roli zastávají bohové příbuzní Velesovi.

Tím se také z jiného směru potvrzuje blízká spjitost Velese s vodou, do níž jeho nebeský protějšek nemá moc sestoupit. Primordiální vody zde symbolizují i prvotní chaos před stvořením. Z tohoto příběhu vyplývá též Velesova touha tvořit. Na rozdíl od Boha stvoří pro člověka špatně dostupná či nebezpečná území jako hory či skály, jinými slovy onen vnější, nebezpečný svět „Útgarð“, jehož je pánem.

6.2 Spory s hromovládce

V této práci jsme již několikrát narazili na poněkud napjaté vztahy postavy Velesova typu s bohem hromovládce. Ovšem ve slovanské mytologii nic takového přímo doloženo není. Nicméně ruští badatelé Ivanov a Toporov přišli s teorií „základního mýtu“ (*osnovnoj miň*), přičemž oním mýtem je boj hromovládce se *zmejem* (již výše jsem popisovala, co znamená toto slovo a proč jej nechávám v ruském znění). Nalézají pro to příklady jak v různých IE mýtech, tak ve folkloru. Čerpají též z baltské lidové tradice, kde je zaznamenán příběh, v němž bojuje hromovládce Perkūnas s Velniem. Obdobou těchto postav ve slovanském folkloru je Perun a Veles, které také Ivanov a Toporov určují jako hlavní aktéry tohoto hypotetického slovanského „základního mýtu“.³⁰⁶

Je zcela zjevné, že nelze souhlasit s Ivanovem a Toporovem v tom ohledu, že by Veles fungoval ve slovanské mytologii v podobě hada či draka jako protivník Peruna. Nelze si představit, že by se ve jménu jakési zoomorfní příšery skládala přísaha navíc zároveň s jejím protivníkem na život a na smrt.

³⁰⁶ Podrobněji k teorii: В. В. Иванов и В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва: Наука, 1974.

Tato teorie se přesto velice proslavila a mnozí badatelé z ní dodnes čerpají, ovšem je také oprávněně velmi kritizována.³⁰⁷ Pokoušet se tedy oddělit obrazně řečeno zrna od plev a pokoušet se nějak tuto teorii využít by bylo spíše kontraproduktivní. Nicméně ačkoliv o vztahu Velese a Peruna nemáme žádné záznamy, domnívám se, že přesto může být užitečné se jejich možným vztahem zabývat ve světle ostatních IE mytologií, neboť nám to může, domnívám se, pomoci pochopit Velesovu charakteristiku a vývoj.

Indický Varuṇa, jak již bylo řečeno výše, má s hromovládným bohem Indrou poněkud napjatý vztah, do otevřeného boje se však nikdy nepřeklopí. V indické mytologii se však objevuje postava jménem Vṛtra, což je zoomorfni (hadí) bytost, která zdržuje světové vody, s nímž Indra bojuje a zabíjí ho. Bylo již poukázáno na etymologickou souvislost mezi Vṛtrou a Varuṇou, kromě toho jsou však mezi těmito postavami další paralely, jako spojení s vodou a také poutáním.

Seznámili jsme se též s Velniem, který je postavou v mnohém příbuznou Varuṇovi, ovšem podobně jako Vṛtra se stane obětí útoku hromovládce Perkūna. Ten jej však nezabíjí, jako Indra Vṛtru, neboť Velnias se schová do míst, kde na něj Perkūnas již neútočí – často je to voda (připomínám, že voda je element spojený též s Vṛtrou).

Obdobu nalezneme též ve staroseverské mytologii, ovšem tam jde opět, podobně jako v indické mytologii o postavy dvě. Boha Óðina a kosmického hadoidního Jörmunganda (jinak též nazýván Miðgarðsormr), který je v oceánu kolem země. Mezi těmito dvěma postavami ovšem nelze nalézt tolik příbuznosti, jako mezi Vṛtrou a Varuṇou. Ovšem jejich vztah k hromovládcovi – v tomto případě Þórovi - je obdobný jako v indickém případě. Mezi Þórem a Óðinem jsou poněkud napjaté vztahy, jak zaznívá např. v Písni o Hárbardovi (Hárbarðsljóð). Ovšem s Jörmungandem se hromovládce dostává do zcela otevřeného konfliktu v mytologii několikrát tematizovaného, který je však definitivně vyřešen až při Ragnaröku (konci světa), kdy spolu tyto dva bojují a oba zahynou.

Nedá se říci, že by Velnias ve své roli protivníka hromovládce mohl být považován za božstvo, je v onom příběhu spíše negativně chápanou folklorní bytostí. Ostatně takto byl ve svém pozdním období zřejmě chápán i Veles. Dříve však byl Veles naprosto

³⁰⁷ Pro podrobnější kritiku viz např.: Л. С. Клейн, *Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества*, Санкт-Петербург: Евразия, 2004, s. 58-65.

jasně bohem, a z žádného z příběhů nevyplývá, že by k boji na život a na smrt mělo dojít mezi dvěma bohy.

Prozatímní zjištění můžeme tedy shrnout tak, že bůh Velesova typu má obvykle ne příliš dobrý vztah s bohem hromovládce. Existuje též bohu Velesova typu příbuzná akvatická zoomorfní bytost, s níž hromovládce zcela otevřeně bojuje. Ve staroseverské a indické mytologii jde o oddělené bytosti, zatímco u Baltů jde pouze o jednu postavu. Vzhledem k podobnostem vývoje Velnia a Velese se lze domnívat, že se Veles v tomto ohledu podobal spíše Velniovi než bohům jiných mytologií, neboť ve svém pozdním období byl též chápán jako zcela nebožská a negativní bytost. Je ovšem třeba vzít v úvahu nepochybný vliv křesťanství na baltskou i slovanskou mytologii právě v tomto pozdním období.

Za nejpravděpodobnější proto považuji možnost, že i ve slovanské a baltské mytologii v dřívějším období existovaly dvě oddělené postavy – bůh a akvatická zrůda, ovšem onen bůh měl velmi ambivalentní charakter a sdílel s onou příšerou společné charakteristiky a i jejich jména se mohla podobat. S příchodem křesťanství byly u onoho boha posilovány jeho negativní aspekty, a díky tomu se s příšerou mohli stát až záměnnými a splynout do jedné postavy.

Další možnou variantou je, že ke změně oproti dalším IE mytologiím došlo již dříve, před příchodem křesťanství a bůh i příšera splynuli. S příchodem křesťanství se pak vyzdvihl onen negativní charakter a božská část byla zapomenuta.

Tak či onak lze tímto způsobem objasnit, proč se právě z Velese mohla v pozdějším období stát čistě negativní postava, což se obvykle s božstvy až takto přímočaře nedělo. Podílet se na tomto vývoji mohlo též jeho jméno připomínající biblická ďábelská jména, jak již bylo zmíněno.

7 Shrnutí

Jak jsem již několikrát zmínila, více autorů přede mnou se domnívalo, že je Veles příbuzný Varuṇovi, Óðinovi, Velniovi či Volchovi, z čehož též vyplývá jeho zařazení v dumézilovském systému do první funkce.³⁰⁸ Nyní je na místě si rozebrat podrobněji tuto funkci. Dělí se totiž na dva póly, reprezentované dvěma božstvy, Dumézil jejich charakteristiky ukazoval typicky na indických bozích Mitrovi a Varuṇovi, lze je tedy nazývat též jako „mitrovský“ a „varuṇovský“ pól. Mitrovský typ božstev je mnohem bližší a přátelštější k lidem, je spojen se dnem a „vezdejším světem“, zatímco varuṇovští bohové jsou spojení s „oním světem“, nocí a jsou člověku vzdálenější. Mitra je přátelský, blahosklonný, důvěryhodný a uvážlivý oproti divokému, znepokojivému a unáhlenému Varuṇovi.³⁰⁹ Varuṇovský typ bohů je spojen s magií, je nelítostný, násilnický až démonický.³¹⁰

Tato práce byla založena na srovnání Velese s božstvy varuṇovského pólu první funkce, a tedy v podstatě jeho funkční zařazení leží v základu této práce a nedá se říci, že by jen nějak náhodně vyplynulo. Nicméně se podařilo nalézt u těchto postav vysvětlení pro mnoho nejasných či jinak špatně interpretovatelných informací z pramenů o Velesovi.

Naproti tomu prameny, které by se daly považovat za nejzásadnější argumenty pro spojení Velese s třetí funkcí („skotí bůh“ a zavíjení bradky) lze, jak jsme viděli, s přehledem interpretovat i jinak než v plodnostně-hospodářském významu. A hlavní argument pro tuto jinou, ačkoliv možná méně přímočarou interpretaci, spočívá v tom, že umožňuje tyto prameny lépe zapojit do Velesových charakteristik, které vyplývají z jiných pramenů o něm a ze srovnání s dalšími postavami. Proto považuji prvofunkční interpretaci těchto pramenů za smysluplnější.

Pokud se vrátíme k etymologii Velesova jména, zjistíme, že na první pohled nesouvisející významy IE kořene **uel-* se mohou v postavě Velese spojovat. *Zemřít* lze přirozeně dát do souvislosti s funkcí Velese jakožto boha určitého druhu zászvětí, Onoho

³⁰⁸ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006, s. 137-147; M. Golema, *Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo*, s. 157-171.

³⁰⁹ Dumézil, *Mýtus a epos I*, s. 152.

³¹⁰ Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, s. 130.

světa, kam odcházejí duše lidí po smrti. Mohl se v tomto směru projevovat též aktivně a způsobovat nemoc či smrt, které mohly být chápány metaforicky jako poutání, přičemž jeho oblíbenými způsoby zahubení člověka bylo zřejmě udušení – ať už utopením nebo oběšením.

S podobou onoho záhrobního světa souvisí další význam kořene **uel-*, a to *tráva*, odvozeně též *pastvina*. Je totiž pravděpodobné, že Velesův svět nebo jeho část měla podobu pastviny, která se nacházela nejspíše za vodou nebo pod vodou, a kde se zřejmě pásal Velesův skot, což v jednom z významů mohly být duše zemřelých ve zvířecích podobách. Jeho pastvinami mohly však být i *lesy*, což je též význam, který společně s *tráva* náleží do jednoho z významových okruhů kořene **uel-*. Lesní zvěř mohla též být považována za Velesův skot a lovci, kteří si brali z jeho stád, si s ním museli udržovat dobrý vztah a obětovat mu.

Přechodným územím mezi člověku cizími a nebezpečnými lesy, horami, bažinami a divokou přírodou a jím osídleným a bezpečným a známým světem domova, byly pastviny. Ty ještě pravděpodobně náležely z velké části či zcela do Velesovy moci. Pro lidské pastevce bylo výhodné udržovat dobré vztahy s božským pastevcem Velesem, jenž jim za obětiny a dodržování určitých tabu mohl propůjčit magické schopnosti, které mohly být často vázané k hudebnímu nástroji např. píšťalce. Zde přicházíme k dalšímu významu **uel-*, a to *ošálit* a *vidět*, které lze spojit s magickými schopnostmi. Ty však nepropůjčoval jen pastevcům, ale v oblibě měl též básníky a pěvce, věštce a mágy – často v jedné osobě. Ti pochopitelně též mohli mít moc též ve svém hudebním nástroji, hru na něj měl Veles v oblibě. A podobně jako pastevcům mohl též těmto lidem Veles poskytovat neobvyklé schopnosti. Mohlo jít o magické zření do Jiných světů i dob, kam se mohli vydávat (sami či jejich mysl) ve zvířecích proměnách. Tuto schopnost měl pochopitelně i sám Veles, který na sebe mohl brát podobu různých lidí, ale též zvířat. Veles je pánem Jiných světů (zejm. mrtvých a divoké přírody) které jsou člověku cizí a nebezpečné (v kontrastu s jejich domovem) a z pohledu člověka se tyto světy mohly prolínat. Ovšem ti lidé, kteří se naučili s těmito světy (s Velesem) spolupracovat, mohli získat např. neobvyklé schopnosti, ale byli též v neustálém nebezpečí před svým nevypočitatelným až démonickým pánem a zároveň byli do určité míry cizí svým vlastním lidem. Ostatně i Veles byl cizincem mezi bohy.

Pokusila jsem se zde shrnout, co jsme se o Velesovi dozvěděli v této práci, kterou však nelze nazvat nijak pevně ohraničenou a definitivní a témata zde uvedená by mohla být dále rozvedena. Nabízí se spojení s dalšími postavami, lze například zmínit řeckého Herma, psýchopompa a pastýře (jehož spojení s Velesem naznačil Golema)³¹¹ případně jeho syna Pana. Na tomto místě je však třeba se již přesunout k závěru.

³¹¹ Golema, *Středověká literatúra a Indoeurópske mytologické dědičstvo*, s. 162-163.

Závěr

Podobně jako M. Golema se domnívám, že při studiu starých textů je v podstatě jediným možným postupem, v případě, že nechceme zcela rezignovat na uchopení jejich významu, hledání pokusem a omylem jejich správného interpretačního rámce.³¹² Jedním takovýmto pokusem byla tato práce, v níž jsem představila jeden z možných interpretačních rámců textů o Velesovi. Již z podstaty věci a charakteru zkoumaného materiálu je jasné, že nelze nic tvrdit s naprostou jistotou a předložená interpretace je pouze jednou z možných.

Stejně jako je obtížné nějakou teorii v mrtvých a špatně doložených náboženstvích potvrzovat, není jednoduché ji ani spolehlivě vyvrátit, pokud badatel nedělá zřejmé chyby (např. špatné překlady). Dokázat nepravdivost samotné interpretace je přímo nemožné a lze se tomu přiblížit spíše nepřímo, pokud předložíme interpretaci lepší, tzn. takovou, s pomocí níž budou informace z primárních pramenů pochopitelnější a budou dávat lepší smysl v kontextu daného náboženství i ve srovnání s příbuznými archaickými světonázory.

Touto metodou jsem se pokusila nepřímo dokázat menší pravděpodobnost některých dřívějších teorií, zejména těch, které kladly důraz na Velesův plodnostně-hospodářský charakter a potvrdit či rozvést jiné interpretace považující Velese primárně za boha podsvětí a magie.

Domnívám se, že kvalitní bádání v tak špatně doloženém náboženském systému jako je ten slovanský je třeba založit na komparaci s jinými náboženskými okruhy. Ovšem výběr toho, s čím budeme srovnávat, je do značné míry subjektivní a závisí na individuálních znalostech a zaměření badatele. A pochopitelně i z toho vyplývající interpretace je ovlivněna subjektivitou svého autora. Do stejné míry, do jaké je interpretace subjektivní věci autora, je tedy i chápání a případné přijetí či odmítnutí takové interpretace věcí čtenáře a jeho vkusu. Nicméně tato umělecko-interpretační nadstavba musí nutně vyrůstat na pevnějších základech, pokud nechce být jen mazanici dojmů. Tyto základy vidím zejména v etymologických souvislostech a tom, že srovnávané subjekty budou mít společných více rysů a charakteristik a na nich též stojí

³¹² Golema, *Středověká literatúra a indoeurópske mytologické dědičstvo*, s. 9.

tato práce. Výsledek je v tuto chvíli čtenáři již znám a je pouze na něm, aby posoudil kvalitu základů i estetiku na ně navazující interpretace.

Použitá literatura

Bahna, Vladimír, *Slovanská kozmogónia vo východoslovanskom folklóre*, Bratislava: Univerzita Komenského – Filozofická fakulta, 2007 (diplomová práce).

Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai II: XVI amžius, N. Vėlius (sudarė), Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2001.

Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai IV: XVII amžius, N. Vėlius (sudarė), Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005.

Bilovský, Josef, *Coelum Vivum, et Firmamentum Dogmatum Christi*, Opava, 1724.

Brereton, Joel P., *The Rgvedic Ādityas*, New Haven: American Oriental Society, 1981.

Cleasby, Richard and Gudbrand Vigfusson, *Icelandic-English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1874.

Dandekar, R. N., „Asura Varuṇa“, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 21 (1940), s. 157-191.

Dronke, Ursula, *The Poetic Edda, vol. 2: Mythological Poems*, Oxford: Clarendon press, 1997.

Dumézil, Georges, *Mýtus a Epos I: Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*, Praha: OIKOYMENH, 2001.

Dumézil, Georges, *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha: OIKOYMENH, 1997.

Edda, L. Heger (přel.), H. Kadečková (uprav.), Praha: Argo, 2004.

Gieysztor, Aleksander, *Mitologia Słowian*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.

Golema, Martin, *Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo*, Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2006.

Golema, Martin, „Svätý Blažej ako ‘vlčí pastier’ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia“, *Studia Mythologica Slavica*, 11 (2008), s. 147–172.

Malý výbor ze staročeské literatury: Podle rukopisův c. k. knihovny vysokých škol pražských XIV.-XVII. století posud z větší části netištěných, I. J. Hanuš (sestav.), Praha: I. L. Kober, 1863.

Harvánek, Kamil, *Largum sero Jana z Holešova*, Brno: Masarykova univerzita - Filozofická fakulta, 2003 (disertační práce).

Heide, Eldar, „Holy Islands and the Otherworld: Places beyond Water“, in *Isolated Islands in Medieval Nature, Culture and Mind*, G. Jaritz and T. Jørgensen (eds.), Bergen: Central European University, 2011, s. 57-80.

Jakobson, Roman, „The Slavic God Velesъ and his Indo-European cognates“, in: R. Jakobson, R. Stephen (eds.), *Selected Writings: Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology, 1972-1982*, Berlin; New York: De Gruyter Mouton, 1985, s. 33-48.

Jakobson, Roman, „The Slavic Velesъ and his Indo-European cognates“, in: R. Jakobson, R. Stephen (eds.), *Selected Writings: Contributions to Comparative Mythology: Studies in Linguistics and Philology, 1972-1982*, Berlin; New York: De Gruyter Mouton, 1985, s. 24-25.

Johns, Andreas, „Slavic Creation Narratives: The Sacred and the Comic“, *Fabula* 46.3-4 (2005), s. 257-290.

Kaip atsirado žemė: Lietuvių etiologinės sakmės, N. Vėlius (sudarė), Vilnius: Vaga, 1986.

Kaiser, Otto, *Odkaz alexandrijských Židů*, Praha: Vyšehrad, 2006.

Keenan, Edward L., *Josef Dobrovský and the Origins of the Igor' Tale*, Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

Klímová, Dagmar, „Vodník v českém lidovém podání. (Aktuální problémy jeho historického studia.)“, *Český lid: Národopisný časopis*, 59 (1972), s. 130-153

Kniha Gezusa Syracha ginak Ecclesiasticus, Giří Melantrých z Awentýnu, 1574.

Kuiper, F. B. J., „The Bliss of Aša“, *Indo-Iranian Journal*, 8.2 (1964), s. 96-129.

Mallory, James P. and Douglas Q. Adams, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York: Oxford University Press, 2006.

Mencej, Mirjam, *Gospodar volklov v slovanski mitologii*, Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, 2001.

Mencej, Mirjam, „Mitična oseba Šent v slovenskem izročilu“, *Studia Mythologica Slavica*, 2 (1999), s. 197-203.

Mencej, Mirjam, „Pastirji – čarovniki“, *Studia Mythologica Slavica*, 3 (2000), s. 115-124.

Moravské Slovensko, sv. 2. část 2, L. Niederle (red.), Praha: Nákladem Národopisného Musea Československého, 1922.

Niederle, Lubor, *Slovanské starožitnosti: Oddíl kulturní: Život starých Slovanů, díl 2*, Praha: Bursík a Kohout, 1916.

Polívka, Jiří, „Podklad lidových bájí v Jiráskově ‘Lucerně’“, in M. Hýsek a K. B. Mádl (pořádali), *Alois Jirásek: Sborník studií a vzpomínek na počest jeho sedmdesátých narozenin*, Praha: Nakladatelství J. Otto, 1921, s. 305-323.

Polívka, Jiří, „Vlčí pastýř“, in J. Polívka, J. Frček, J. Ježek a J. Horák (pořádali), *Sborník prací věnovaných profesoru dru. Václavu Tillovi k šedesátým narozeninám*, Praha: Národopisná společnost československá: nákladem „Orbis“, 1927, s. 159-179.

Price, Neil S. *The Viking way: religion and war in late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: Department of Archaeology and Ancient History, 2002.

Proto-Indo-European Etymological Dictionary: A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, Dnghu Association, 2007.

Puhvel, Jaan, „‘Meadow of the Otherworld’ in Indo-European Tradition“, in *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 83 (1969), s. 64-69.

Razauskas, Dainius, „Mitiniai vaizdiniai Donelaičio ‚Metuose‘: žolė“, *Tautosakos darbai*, 49 (2015), s. 72-94.

Simek, Rudolf, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge: D. S. Brewer, 1993.

Slovo o pluku Igorově, J. Jungmann (přel.), Praha: Slovanský ústav, 1923.

Smoczyński, Wojciech, *Słownik etymologiczny języka litewskiego*, Wilno: Uniwersytet Wileński, 2007.

Spiegel der Haußucht: Jesus Syrach genandt, Nürnebrg, 1554.

Starý, Jiří a Jan Kozák, „Hranice světů: Staroseverský Midgard a Útgard ve strukturalistických a poststrukturalistických interpretacích“, *Religio* 18.1 (2010), s. 31-58.

Strykowski, Maciej, *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi: Wydanie nowe*, t. 1, Warszawa: Nakład Gustawa Leona Glücksberga, Księgarza, 1846.

Sturluson, Snorri, *Edda a Sága o Ynglinzích*, H. Kadečková (přel.), Praha: Argo, 2003.

Sužeistas vėjas: lietuvių mitologinės sakmės, N. Vėlius (sudarė), Vilnius: Versus aureus, 2012.

Tales of the Narts: Ancient Myths and Legends of the Ossetians, W. May (trans.), J. Colarusso and T. Salbiev (eds.), Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2016.

Téra, Michal, *Perun bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009.

Téra, Michal, „Staroruští volchvové a jejich souvislosti s indoevropskými a eurasijskými duchovními tradicemi“, in M. Příhoda (ed.), M. Téra (red.), *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska: Tradice a alternativy*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2005, s. 13–47.

Váňa, Zdeněk, *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha: Panorama, 1990.

Vėlius, Norbertas, *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis*, Vilnius: Vaga, 1987.

Vries, Jan de, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000.

Vykoukal, František V., *Pestré květy: Obrázky ze života i z knih*, Praha: Alojs Hynek, 1900.

Vyprávění o minulých letech aneb Nestorův letopis ruský, M. Téra (přel., uvodní studií, poznámkami a komentáři opatřil), Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014.

Zámrský, Martin Philadelphus, *Postilla ewangelítska*, Freidenthal (Bruntál), 1592 (na přebalu knihy 1593).

Zíbrt, Čeněk, „Břevnovský mnich Aleš o staročeském slavení Vánoc (o koledě) ve věku 14.“, *Český lid*, 14 (1905), s. 81-89.

Zíbrt, Čeněk, *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk*, Praha: Nákladem Jos. R. Vilímka, 1889.

Абаев, В. И., *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. 1, Москва-Ленинград: Издательство академии наук СССР, 1958.

Аникин, А. Е., *Русский этимологический словарь*, вып. 6, Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2012.

Аникин, А. Е., *Русский этимологический словарь*, вып. 8, Москва: Рукописные памятники Древней Руси, Институт русского языка, 2014.

Введенский, А. М., „Договоры Руси с Греками X в.: Клятва Святослава Игоревича“, in *Труды отдела древнерусской литературы*, т. 57, Санкт-Петербург: Наука, 2006, с. 916-926.

Введенский, А. М., „Почему в пантеоне Владимира не было бога Волоса?“, in *Ладога в контексте истории и археологии Северной Евразии*, Санкт-Петербург: Нестор-История, 2014, с. 220-225.

Гальковский, Н., *Борьба христианства съ остатками язычества въ древней Руси*, т. 2, Москва: Печатня А. И. Снегиревой, 1913.

Дзадзиев, А. Б., Х. В. Дзудев и С. М. Караев, *Этнография и мифология осетин*, Владикавказ: Терек, 1994.

Добровольский, Н. А., „Нечистая сила въ народныхъ верованиях“, *Живая старина*, 17 (1908), с. 3-16.

Древние российские стихотворения собранные Киршею Даниловым, Москва: Художественная литература, 1938.

Зализняк, А. А., *Слово о полку Игореве: Взгляд лингвиста*, Москва: Рукописные памятники древней Руси, 2007.

Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд, вып. 24, О. Н. Трубачев (ред.), Москва: Наука, 1997.

Филин, Ф. П. и Ф. П. Сороколетов, *Словарь русских народных говоров*, вып.5, Военство-выростковий, Ленинград: Наука, 1970.

Иванов, В. В. и В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва: Наука, 1974.

Изъ усть народа, Гринченко, Б. Д. (сост.), Черниговъ: Земская типография, 1901.

Ироическая пѣснь о походѣ на Половцовъ удѣльнаго князя Новагорода Сѣверскаго Игоря Святославича, Москва: Сенатская типография, 1800.

Клейн, Л. С., *Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества*, Санкт-Петербург: Евразия, 2004.

Мансикка, В. Й., *Религия восточных Славян*, Москва: ИМЛИ РАН, 2005.

Песни собранныя П. Н. Рыбниковымъ, т. 1, изд. 2., Москва: Сотрудникъ школь, 1909.

Песни собранные П. Н. Рыбниковымъ, т. 2, изд. 2., Москва: Сотрудникъ школь, 1910.

„Повесть временных лет“, *Библиотека литературы древней Руси*, т. 1: XI.-XII., Санкт-Петербург: Наука, 1997 (dostupné elektronicky – bez číslování stran [online, navštíveno 15. 3. 2017], dostupné z: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4863>)

Померанцева, Э. И., *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, Москва: Наука, 1975.

Словарь русского языка XI.-XVII. вв., вып. 7, Москва: Наука, 1980.

Срезневский, И. И., *Словарь древнерусского языка*, т. 3, ч. 1: Р-С, Москва: Книга, 1989.

Шахматов, А. А., *Корсунская легенда о крещении Владимира*, Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1906.

Творогов, О. В., „Велесова книга“, in *Труды отдела древнерусской литературы*, т. 43, Ленинград: Наука, 1990, s. 170-254.

Терновская, О. А., „Лексика, связанная собрядями жатвенного цикла“, in Бернштейн, С. Б. et al. (ред.), *Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели: Структура балканского текста*, Москва: Наука, 1977.

Тихомиров, М. Н., *Описание Тихомирсовского собрания рукописей*, Москва: Наука 1968.

Толстой, Н. И., *Славянские древности: этнологический словарь*, т. 1: А-Г, Москва: Международные отношения, 1995.

Успенский, Борис А., *Филологические разыскания в области славянских древностей*, Москва: Издательство Московского университета, 1982.

Ostrowski, Donald, *Povešť vremennykh let*, [online, navštíveno 7. 4. 2017], dostupné z: <http://hudce7.harvard.edu/~ostrowski/pvl/>.

Tkadleček: Faksimile rukopisu [online, navštíveno 11.3.2017], dostupné z: http://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-KKPS__DG_IV_68___0AWD0NA-cs#search.

Колодозеро: энциклопедия [online, navštíveno 4.3.2017], dostupné z: <http://www.1553.ru/projects/kolodozero/page52.htm>.

