

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filozofie

DISERTAČNÍ PRÁCE

Mgr. Jiří Dynda

*Bohové a běsi: Konstrukce slovanského pohanství
ve středověkých písemných pramenech*

Gods and Demons: The Construction of the Slavic Paganism in the Medieval Textual Sources

Vedoucí práce: Mgr. Jan A. Kozák, Ph.D.

2021

Poděkování

Chci poděkovat zejména svému školiteli Janu Kozákovi za mnohé učené rady a přátelskou podporu při psaní disertační práce i v průběhu celého doktorátu. Nikdo jiný mě během studia neovlivnil tolik jako on a jsem mu za to nesmírně vděčný. Také děkuji všem kolegům z ÚFaR FF UK a SLÚ AV ČR, v.v.i, kteří se mnou řešili dílčí problémy nebo celou koncepci práce. Jmenovitě děkuji Daliboru Antalíkovi, Františku Čajkovi, Václavu Čermákovi, Martině Čechové, Pavle Gkantziou Drápelové, Michaele Gajdošíkové, Radku Chlupovi, Martině Chromé, Vladislavu Knollovi, Martinu Pehalovi, Štefanu Pilátovi, Petře Stankovské, Lucii Valentinové, Františku Válkovi a Vladimíru Vavřínkovi. Kláře Choulíkové děkuji nejen za obětavé shánění zahraniční literatury, ale i za to, že to celé podloudně přečetla a opoznámkovala, i když jsem ji poprosil jen o vytisknutí (měl jsem to tušit).

Nevýslovně také děkuji své ženě Heleně a dcerám Marušce a Elišce. Bez Heleny, bez její podpory, rad a času, který mi dala na úkor své vlastní skvělé badatelské práce, bych tohle nikdy nevymyslel a nenapsal. Bez holek bych to zase napsal mnohem, mnohem dřív, ale za to o dost, o dost nešťastnější.

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 19. května 2021

Mgr. Jiří Dynda, v. r.

Anotace

Práce se soustředí na analýzu diskurzivní konstrukce slovanského pohanství ve středověkých písemných pramenech. Ve třech kapitolách postupně odpovídá na základní výzkumnou otázku: jak jsou prvky slovanského pohanství (a zejména jeho pojetí božství) popisovány před; krátce po christianizaci; a dlouho po christianizaci. Respektive, jak je pohanství vykreslováno jako aktivní vnější nepřítel, jako poražený nepřítel a jako vnitřní nepřítel středověkého křesťanství. Rozbor diskurzivních strategií je proveden na více než tuctu případových studií konkrétních pramenů nebo jejich skupin. Prameny jsou analyzovány i v komparaci s dalšími prameny textovými, archeologickými i etnografickými. Důslednou identifikací několika diskurzivních strategií (idolatrické, démonologické, ortopraktické, euhémeristické a řecko-římské) v pramenech práce směřuje k detailnímu poznání specifík křesťanské čočky pohledu na pohanská náboženství Slovanů (*interpretatio Christiana*). Tím chce zároveň přispět i k širším možnostem jejich poznání. Zejména srovnání pojetí božství ve fungujících pohanských společnostech s jeho démonologickým uchopením v synkretickém systému lidového křesťanství v pozdním středověku ukazuje směřování dalšího výzkumu: důraz na rituální stránku při studiu symbolických soustav.

Klíčová slova

Slované; pohanství; *interpretatio Christiana*; božstva; panteon; synkretismus; lidová kultura

Abstract

The thesis focuses on the analysis of ways of discursive construction of Slavic paganism in medieval written sources. Three chapters attempt to answer the basic research question: how are the elements of Slavic paganism (and especially its concept of divinity) described before; shortly after; and long after Christianization. In other words, how paganism was portrayed as an active external enemy, as a defeated enemy, and as an internal enemy of medieval Christianity. The discourses analysis is applied to more than a dozen case studies of specific sources or their groups. These written sources are analysed also in comparison with other textual, archaeological and ethnographic sources. By thorough identification of several discursive strategies (idolatric, demonological, ortho-practical, euhemeristic and Graeco-Roman interpretation) in the sources the thesis is directed towards a detailed knowledge of the specifics of the Christian perspective (*interpretatio Christiana*) on the Slavic pagan religions. Thus, the thesis contributes to the possibilities of their understanding. In particular, the concept of divinity in functioning pagan societies in comparison with its daemonological conception in the syncretic system of folk Christianity in the late Middle Ages shows the direction of further research: the focus on the meaning of ritual activities in the study of symbolic systems.

Key words

Slavs; paganism; *interpretatio Christiana*; deities; pantheon; syncretism; folk culture

OBSAH

ÚVOD.....	13
1 PROLEGOMENA.....	13
Ústřední témata a struktura práce.....	14
Zmínka o terminologii.....	15
Disclaimer.....	18
Poznámka k dřívějšímu vydání některých pasáží disertace	19
2 ZÁKLADNÍ DISKURZY O POHANSTVÍ.....	21
a) Démonologický diskurz: Pohanští bohové jsou démoni.....	23
b) Idolatrický diskurz: Úcta k tvorstvu namísto Stvořitele	24
c) Ortopraktický diskurz: Nelegitimní kult pravého Boha	25
d) Syntéza vícero typů kritiky.....	27
A) POHANSTVÍ JAKO VNĚJŠÍ NEPŘÍTEL: KONSTRUKCE POHANSTVÍ JAKO EXISTUJÍCÍHO NÁBOŽENSTVÍ.....	31
A1 PŘEDCHŮDCI V PATRISTICĚ A RANÉM STŘEDOVĚKU.....	31
A2 METODOLOGICKÉ PROLEGOMENON	35
A2.1 <i>Interpretatio christiana</i> a problematika emic × etic	35
A3 PŘÍPADOVÉ STUDIE	44
A3.1 Arabské zprávy o Slovanech a jejich náboženství.....	44
A3.2 Byzantské prameny	47
A3.3 Dětmár z Merseburku	51
A3.4 Adam Brémský	57
A3.5 Helmold z Bosau	63
A3.6 Životopisci biskupa Oty Bamberského	74
A3.7 Saxo Grammaticus.....	93
A4 ZÁVĚRY KAPITOLY	112
A4.1 Pohanství segmentárních společností?	112
A4.2 Existoval slovanský panteon?.....	115
A4.3 Můžeme vůbec nějaký panteon (re)konstruovat?	120

B) POHANSTVÍ JAKO PORAŽENÝ NEPŘÍTEL: TRIUMFÁLNÍ REPORTY O CHRISTIANIZACI.....	123
B1 KRONIKY A LEGENDY	123
B2 PŘÍPADOVÉ STUDIE: KRONIKY	125
B2.1 <i>Pověsti vremennychъ lětъ</i>	125
B2.2 Ioannes Malalas.....	129
B2.3 Kosmas Pražský.....	136
B2.4 Jan Długosz.....	141
B3 PŘÍPADOVÉ STUDIE: HAGIOGRAFIE.....	148
B3.1 <i>Život sv. Konstantina</i> a zbytky velkomoravského pohanství.....	148
B3.2 Svatováclavské legendy	150
B4 ZÁVĚRY KAPITOLY	153
B4.1 Pohanství je mrtvé?.....	153
C) POHANSTVÍ JAKO VNITŘNÍ NEPŘÍTEL: SYNKRETISMUS V LIDOVÉM NÁBOŽENSTVÍ STŘEDOVĚKU	155
C1 POHANSKÉ PŘEŽITKY: NASTÍNĚNÍ PROBLÉMU	155
C2 PŘÍPADOVÁ STUDIE: STARORUSKÁ PROTIPOHANSKÁ HOMILETIKA	157
C2.1 Ruská kazatelská tradice.....	158
C2.2 Teonymické řady a jejich mlčenlivá božstva.....	162
C2.3 Bohové, běsi a démoni	166
C2.4 Numinózní bytosti staroruských kázání	169
C2.5 Kosmolatrické prvky ve staroruských kázáních.....	174
C2.6 Druhý oltář pro Roda a Rožanice.....	178
C2.7 „Bůh Rod“ a tzv. evoluční schéma slovanského pohanství	189
C2.8 Rychlá komparace: Polská a česká kázání jako paralela	194
C3 ZÁVĚRY KAPITOLY: LIDOVÁ KULTURA A PŘEŽÍVÁNÍ NÁBOŽENSTVÍ	200
C3.1 Nižší mytologie?.....	200
C3.2 Přežitky a dvojvěří?	208
C3.3 Synkretismus?	216

Závěr	225
Zhodnocení diskurzivních strategií	225
Shrnutí závěrů tří hlavních částí disertace.....	227
Zakončení	230
POUŽITÉ ZKRATKY.....	233
BIBLIOGRAFIE.....	237
 PRIMÁRNÍ LITERATURA.....	237
Sborníky pramenů	237
Jednotlivé prameny, jejich rukopisy a edice.....	239
 SEKUNDÁRNÍ LITERATURA, SLOVNÍKY A PŘÍRUČKY.....	247
Latinka	247
Cyrilice	265

Eorum cum cultu consortia, lector, fugias.

Dětmar z Merseburku, *Kronika IV*, 25.

ÚVOD

1 PROLEGOMENA

O slovanském pohanském náboženství před christianizací nás bez výjimky zpravují pouze autoři, kteří na tuto tradici nahlíželi zvenčí: naše prameny pocházejí z per učených monoteistů (křesťanů, židů a muslimů) a tato skutečnost s sebou nese celou řadu problémů. Středověcí autoři, jimž se tato práce věnuje, stavějí obraz slovanských pohanství jako do větší či menší míry nepřátelských a nebezpečných ideologií, které nejsou v jejich očích velmi často ničím jiným než pokřivenou d'ábelskou odchylkou od jediné pravé, křesťanské víry. Přinejlepším jsou pro ně pouhou bizarní a směšnou zajímavostí. Pokud je z jejich strany třeba tuto ohavnost či podivnost popisovat, tak jediné za účelem jejího následného zničení, popřípadě pak v situaci, kdy už zničena kdysi byla a toto vítězství je záhodno náležitě oslavit, nejlépe komponováním životopisu světce, jenž se o něj zasloužil, či sepsáním kroniky, jež s náležitou pompou shrne dávné skutky prvních křesťanských vládců.

Tento výkladový rámec za naprostou většinou našich pramenů je dnes obvykle souhrnně nazýván *interpretatio christiana*, „křesťanský výklad“. ¹ Toto převedení do křesťanského diskurzivního rámce pak obvykle spočívá v důmyslných a tradicí prověřených postupech teologizace, démonizace či profanace všeho, co tito autoři pokládali za pohanské. Úkol bádání nad danými texty potom leží ve správném rozpoznání těchto literárních strategií středověkých autorů a v jejich následném náležitém vyhodnocení. Dříve i v současnosti vedla občas tato povaha pramenů badatele k přehnanému skepticizmu a kritickému odmítnutí jakékoliv relevance těchto pramenů – a k závěru, že Slované neměli náboženství ani bohy, a pokud ano, tak si je stejně jen půjčili od jiných pohanských národů, potažmo od křesťanů. ² Je zjevné, že takové závěry nejsou z vědeckého hlediska uspokojivé (už jen pro svou odmítavou tendenci). Právě proto je zapotřebí věnovat se důsledné analýze diskurzivních strategií a literárních stereotypů v pramenech. K tomuto cíli chce přispět předkládaná disertační práce. Nezůstává však pouze na této přímočaré a poněkud nudné rovině analýzy možností našeho poznání.

Na pozadí diskurzivní analýzy pramenů ³ a jejich konceptualizace pohanství a pohanského božství totiž celou práci prosvítají výzkumné otázky právě po rekonstrukci tohoto božství, povahy a podoby slovanského panteonu či panteonů a funkcí jednotlivých božstev.

¹ Autorem termínu je Herbert ACHTERBERG (1930, 169–176); dějiny bádání stručně shrnuje ROSIK 2000, 13–33.

² Tak např. klasicky WIENECKE 1940; měkčeji BRÜCKNER 1985; naposled populárně SIKORSKI 2018.

³ K diskurzivní analýze v religionistice VON STUCKRAD 2015; VON STUCKRAD – WIJSEN 2016; HJELM 2017.

Zejména se pak táhne celou prací červená nit jedné významné otázky: co se s těmito pohanskými božstvy stalo po christianizaci a jakým způsobem je tento proces viditelný v pramenech? Byť se tedy v některých chvílích může zdát, že text této disertace se až příliš věnuje podrobné analýze pramenů a topí se v detailech variantních rukopisných zápisů, kontextů vzniku děl či marginálních zajímavostí z per středověkých autorů, neustále se snažím tuto ústřední otázku neztrácet ze zřetele a doufám, že nejpozději na konci se daří na ni odpovědět uspokojivým způsobem. Jsem ale přesvědčen, že právě důsledný a hluboký filologicko-historický záběr bádání, doplněný o rovněž nezbytné religionistické a antropologické vhledy, umožňuje naplno pochopit a zohlednit situaci, v níž jsou slovanská pohanství poprvé v historických pramenech popisována, a díky tomu nám zprostředkuje možnost pokusit se zodpovědět i další otázky, které vystávají při pokusech o rekonstrukci podoby starého slovanského náboženství.

Ústřední témata a struktura práce

Celkový záměr, zacílení i konečné provedení této disertační práce je možné shrnout několika výzkumnými otázkami: Jak a proč jsou pohanská náboženství popisována křesťany? Jaké jsou styčné body popisu pohanství v různých typech pramenů řazených do kapitol A, B a C? Proměnil se nějak popis pohanství před a po christianizaci, a jak? Jak a proč pohanství skončilo – a mohou vůbec náboženství „skončit“? Jak a proč se v dějinách náboženství navzájem ovlivňují a přelévají jedno do druhého? Jak a proč naše poznání těchto procesů umožňují či komplikují písemné zprávy z druhé ruky, navíc zatížené ideologickým pokřivením *interpretatio christiana*?

Ve středu mojí snahy o diskurzivní analýzu středověkých písemných pramenů tedy leží zájem o rozkrytí křesťanských předsudků o slovanských božstvech, rituálech a náboženství jako takovém – a to předsudků jak ze strany středověkých autorů samotných, tak ze strany moderních badatelů, kteří je vykládali a vykládají. Hlavním zřetelem této práce, jakýmsi ohniskem, které určuje tvář tohoto textu a které nám umožní smysluplně a přehledně projít rozsáhlou a žánrově i obsahově velmi rozmanitou pramennou základnu, je již výše zmíněný důraz na pojetí božství a jeho textové reprezentace. Takto vystavěná perspektiva, v první řadě religionistická, nás donutí projít také hájemstvími filologie, sémiotiky, sociální antropologie, etnografie a historické jazykovědy; doufejme, že řada chlebových kůrek z chleba výzkumných otázek zabrání významnějšímu bloudění.

Jádrem, ohraničeným z jedné strany tímto vymezujícím úvodem sestávajícím z prolegomen a z přehledu základních diskurzivních strategií křesťanů popisujících pohanství, a z druhé strany shrnujícími závěrečnými vývody, jsou tři hlavní části: tři kapitoly, které postupně odpoví na onu úplně základní výzkumnou otázku: jak jsou ne-křesťanské náboženské prvky slovanského pohanství popisovány (A) před; (B) během, nebo krátce po christianizaci; a (C) dlouho po christianizaci. Respektive, jelikož chronologické hledisko není vždy zcela

jednoznačné, jak je pohanství vykreslováno jako (A) aktivní vnější nepřítel, jako (B) poražený nepřítel a (C) jako vnitřní nepřítel.

Zaostření na pojetí božství a jeho konstrukce v pramenech si vyžádá v každé ze tří kapitol poněkud odlišný přístup: kapitola A se soustředí zejména na pojetí polyteistického panteonu a na otázku existence vizuálních reprezentací slovanských bohů, a rovněž na epistemologické a sémiotické otázky s tím spojené. Kapitola B se táže, jak a zda vůbec lze za vybledlými a stereotypními obrazy pozdních post-christianizačních pramenů (kronik a legend) ještě spatřit záblesky představ, o nichž čteme v pramenech řazených do kapitoly A. Kapitola C následně hledá způsoby, jak uchopit pohansko-křesťanský synkretismus popisovaný v pozdních kazatelských a jiných normativních textech, a to zejména s ohledem na ústřední problém koncepce pohanského božství a otázku, co se s ním stalo po christianizaci – kapitola tak polemizuje se zažitou badatelskou koncepcí tzv. „nižší mytologie“ či slovanské lidové démonologie.

Zmínka o terminologii

Na úvod je nutné také vyjasnit volbu a sémantický obsah některých základních pojmů, které jsem se rozhodl v této práci používat. Předně je to samozřejmě termín pohanství, jehož literární konstrukce chci zde sledovat. Tento pojem používám navzdory jeho negativnímu zabarvení, vyplývajícímu z historického vývoje toho termínu i konceptu, který je jím popisován. Pojem *pohanství* je pochopitelně křesťanský a relační: popisuje příslušníka jiné než křesťanské víry – popřípadě jiné než monoteistické víry; v tomto relačním vymezení vůči jinověrcům je křesťanství nepochybně dědicem judaistického pojetí náboženské identity.⁴

Latinské *pāgānus*⁵ (z něhož je české *pohan* odvozeno)⁶ označovalo na sklonku antiky a v raném středověku původně nejspíše člověka, který žije *in pago*, „v kraji“, čili na venkově (*ad pagum pertinens, incola pagi*), v protikladu k městské, převážně křesťanské populaci.⁷ V latině císařského Říma označoval tento termín také zcela obecně „občana“, ale v křesťanském diskurzu z důvodu jeho nejrozšířenější etymologie („venkovan“) došlo k posunu na označení příslušníka před-křesťanského náboženství – protože se nové náboženství šířilo nejprve v městských centrech, ale na venkově pomaleji.⁸ Na pojmenování jiného a odlišného je každopádně založen i další pojem, odvozený ze slova pro „kmen“ (*gens*), tj. *gentes* či *gentiles*, „pohané“, *gentilitas*, „pohanství“;⁹ podobně pak i řecké adjektivum ἑθνικός, „příslušník

⁴ Srov. WOOD 2013; FRAESDORFF 2005; FRANKFURTER 2018.

⁵ Viz DU CANGE 1954/VI, 89–91; NIERMEYER 2002, 979; TLL, s.v. *pāgānus*.

⁶ Resp. z jeho vulgárně-latinské podoby **pagānus*, viz REJZEK 2001, 482.

⁷ Srov. FLETCHER 1997, 34–65

⁸ Srov. CAMERON 2011, 14–32; GASSMAN 2020, 78–83; viz též TLL, s.v. *pāgānus*.

⁹ Do roku 500 termín *gentilitas* mnohonásobně převyšoval užití lexému *paganitas* (cca 500 : 20); srov. GASSMAN 2020, 80.

národa“, ale v křesťanském užití „pohan“ (podobně jako pl. τὰ ἔθνη, „národy, etnika“, ale v křesťanské literatuře – a v Septuagintě – „pronárody, pohané“).¹⁰ I přes problematické aspekty český pojem „pohanství“ považuji za vhodné používat jako referenční termín pro veškerá předkřesťanská náboženství, a to zejména pro jeho zažitost a stručnost.¹¹ Samozřejmě pak je, že mnohem častěji jej budeme mínit implicitně jako plurál *ta pohanství*, ostatně stejně, jako tomu často bude i v případě pojmu *náboženství*.¹²

Poněkud jinou terminologickou i teoretickou potíž představují pojmy spojené se samotným křesťanstvím a s problematikou náboženské změny, k níž dochází při jeho dějinném šíření. Příklon jednotlivce i celého etnického celku ke křesťanství se v bádání označuje často pojmem *konverze*, „obrácení“ (lat. *conversio*, řec. μετανοια). Koncept pochází z teologického diskurzu: příklon ke křesťanství je v tomto pojetí obrácení se „od hříchu“; jde o individuální akt, který je nejen náboženský, ale i morální a světonázorový. Tento „obrat“ je zřetelný jak v etymologii a původním sémantickém náboji latinského *conversio* od slovesa *convertere* („obrátit, otočit“ jak doslova, tak obrazně),¹³ ale i v řeckém μετανοια, které doslova znamená vlastně „změna názoru“, ale změna učiněná ex post: je deverbativem od μετανοέω, „za-myslet se“, „po-myslet si“.¹⁴ V křesťanském diskurzu tak latinský i řecký termín vyjadřují „změnu názoru“, která implicitně zahrnuje pokání, lítost nad něčím, či zpětnou výčitku. Z tohoto křesťanského chápání pak vycházejí (a jsou jím zatíženy) i některá modernější pojetí konverze jako pojmu pro historické bádání nad raným křesťanstvím.¹⁵

V bádání se samozřejmě koncept konverze používá i mimo teologii, ale je třeba si uvědomit, že používání *konverze* jakožto „změny náboženského systému“ v historickém diskurzu je vlastně velmi emocionálně a konfesionálně zatížené. A navíc je takové pojetí křesťansky a koloniálně předsudečné i v tom smyslu, že předpokládá u cílové skupiny náboženský systém nějak analogický křesťanství a proto je možné se od něj vůbec „odvrátit“. Někteří autoři tak hledali alternativní termíny. Docela vlivné v historiografii bylo zejména pojetí Arthura Nocka, který konvenčně a augustinovsky pokládal *konverzi* za proces „reorientace duše

¹⁰ Viz ARNDT – GINGRICH 1952, 217. Srov. i lat. termíny *ethnici, nationes*.

¹¹ Argumentem pro badatelskou neutralizaci pojmu *pohanství* může být i skutečnost, že současní příslušníci vyznávající nějakou obnovenou podobu archaických náboženství Evropy, se sami označují za pohany (či novopohany) a pohané v ČR si u Českého statistického úřadu pro sčítání lidu v roce 2011 prosadili specifickou kolonku „pohanství“ a stejná byla i ve sčítání r. 2021. Srov. <http://www.stezkypohanstvi.cz/scitani-obyvatele-kolik-je-cechach-pohanu/?fbclid=IwAR2MTXlCISRaEMKBJNcpvewx2rrTmdx2U35tJ89LAh3le7lf0T9c5dJBL9U>.

¹² K *náboženství* jako referenčnímu i analytickému pojmu viz mnohem detailněji kap. A2.1.

¹³ GLARE 2012, 483; TLL, s.v.; křesťanský posun dokumentuje DU CANGE 1954/II, 547–548; NIERMEYER 2002, 355–356. Podobně je v tomto smyslu ranými křesťany používán platónský termín ἐπιστροφή, „otočení, obrácení (duše)“; srov. CUSACK 1998, 5.

¹⁴ LIDDELL – SCOTT 1968, 1115; křesťanský posun zaznamenává ARNDT – GINGRICH 1952, 513–514.

¹⁵ Zejména vlivná pojetí psychologa Arthura NOCKA (1933), antropologa Robina HORTONA (1971) či psychologa Lewise RAMBO (1993). Srov. též shrnutí HEFNER 1993; RUSSELL 1996, 26–103; MULDOON 1997; CUSACK 1998, 1–23; WOOD – ARMSTRONG 2000.

jedince“ a proto přišel i s dodatečným konceptem procesu *adheze*.¹⁶ Tu definoval jako „náboženskou modifikaci“, která podle něj nemívá tak dalekosáhlé důsledky jako konverze; cynicky řečeno vlastně jde o vlašnou konverzi, která není ochotná překročit hranice nové víry naplno – například v případě konverzí některých středověkých panovníků, kteří se ke křesťanství přihlásili z ryze pragmatických důvodů, povrchně, a byli za to napomínání svými současníky. Ačkoliv je to pojem užitečnější a je hodně užíván sociology i historiky, stále jde o nepochybný křesťanský diskurz v pojmosloví, které si tak s sebou nese podle mě nadbytečnou ideologickou zátěž. Jako analytické pojmy pro studium změny náboženských systémů tak konverze i adheze selhávají a nebudu je v této práci používat.

Pro religionistické uchopení tématu mnohem užitečnějším a elegantnějším konceptem je *christianizace*. Ta je vnímána jako neukončený proces (a nikoliv moment jednoznačného „obrácení“) a lze ji sledovat nejen na úrovni jednotlivců, ale zejména na úrovni celospolečenské. *Christianizace* je pojem, který umožňuje uchopit proces šíření křesťanství (pl.) a jejich postupné potýkání a převrstvování se s jinými substrátovými náboženstvími. Navazují na něj i další pojmy z hájemství kulturní antropologie, které se zase snaží postihnout spektrum proměn, jimiž prochází samotné křesťanství. Proces není nikdy tak jednoduchý, že křesťanství bezproblémově „christianizuje“ ostatní náboženství a mění je na samo sebe. Dochází vždy k složitým akulturacím, akomodacím a indigenizacím křesťanství, které samo podléhá vlivům, nasává je, transformuje a integruje, popřípadě ovlivněno zvenčí prochází řadou takto indukovaných vnitřních reforem.¹⁷ Po vzoru antropologického zkoumání mnohotvárné „afrikanizace“ křesťanství¹⁸ se po průlomové studii Jamese C. Russella hovoří zejména o rozsáhlé „germanizaci“ křesťanského náboženství, vzniklé postupnou christianizací Gótů, Franků, Sasů a dalších Germánů mezi 5. až 9. stoletím.¹⁹ Tato transpozice křesťanství do společnosti a kultury kontinentálních Germánů měla prý za následek výrazné ovlivnění étosu, teologie i praktické rituální stránky křesťanství, a to prvky i celkovým nastavením původního symbolického systému germánských kmenů. Obecně je však lepší hovořit napříč Evropou povšechně o paganizaci – či s Karolem Modzelewským o barbarizaci – adstrátového systému křesťanství, a až posléze případně konstruovat specifické kategorie jeho germanizace, slavinizace, baltizace či keltizace atp.²⁰

Posledním pojmem zasluhujícím objasnění je označení v práci užitá metody, jíž je výše zmiňovaná diskurzivní analýza. Diskurzivní analýza nebo analýza diskurzu je stručně řečeno přístup k pramennému materiálu, který se ptá po tom, jak je ve vyjádřeních (psaných,

¹⁶ NOCK 1933; pro komplexní zhodnocení Nockova přínosu pro historii a filologii viz např. PRICE 2010.

¹⁷ Viz např. MACMULLEN 1997, 74–149; více viz kap. C3.3.

¹⁸ Srov. např. LINDENFELD – RICHARDSON 2012.

¹⁹ Viz např. RUSSELL 1996, 134–213

²⁰ MODZELEWSKI 2017. Srov. i BROWN 2013, a jeho koncept evropských lokálních mikrokřesťanstev. Viz též PETTS 2011, 27–28. K východním Slovanům viz HAMANT 1992; GASPAROV – RAEVSKY-HUGHES 1993; THOMSON 1993; IVANOV 2012.

mluvených i znakových) utvářena sociální realita a jak jsou jimi konstruovány mocenské vztahy, identita, náboženství a ideologické vazby.²¹ Diskurz samotný pak nechápu v jeho častém užším, foucaultovském významu jakožto sadu pravidel užívaných pro vyjádření společenských norem (a udržovaných určitým mocenským dispozitivem či epistemickou formací). Diskurz je pro mne v nejobecnějším sociálně-konstruktivistickém pojetí zkrátka způsobem výpovědi, který umožňuje o určitých věcech mluvit určitým způsobem a za určitým cílem. Diskurz nikdy nestojí autonomně, nýbrž existuje v rámci „institucionálních a silových vztahů, ideologických praktik [...], které ovšem nehrají roli pouhého kontextu, ale vskutku nutných konstitutivních předpokladů“²² – tyto předpoklady ale konstruktivisticky vzato jsou zároveň spoluvytvářeny diskurzem. Konkrétně v našem případě půjde tedy o rozbor způsobů výpovědi (diskurzivních formací či strategií) o slovanských pohanech, které jsou zakotveny v literární a ideologické tradici středověkého křesťanského písemnictví a jeho společenské reality a které tuto literární tradici i společenskou realitu dále spoluutvářejí.

Disclaimer

Již výše jsem kritizoval a níže budu ještě rozebírat negativa křesťanského zatížení historického bádání o christianizaci a pohanství ve středověku. Z tohoto rozhodnutí pramení i výše zmíněná nechuť k užívání pojmu konverze a adheze. Když ovšem jedním dechem říkám, kterak ryze křesťanský pohled na danou problematiku může bádání zkomplikovat, je třeba dodat, že stejně problematické a konfesionálně zatížené jsou studie, které se problematice christianizace věnují např. z ideologických pozic novopohanských²³ nebo třeba židovských.²⁴

Zároveň ale z řečeného podle mne vyplývá nutnost určité badatelské sebereflexe i patřičnost rozkrytí karet z mé strany. Ostatně, tematicky je pro tuto práci ústřední právě symbolický, epistemologický a náboženský konflikt křesťanství s pohanstvími a toto potenciálně konfliktní téma, kde každý neuváženě použitý odborný termín může spustit přehnanou obrannou reakci jednoho či druhého tábora (byť ten druhý už se dnes tak často nebrání), si podle mne žádá naprostou otevřenost co do náboženských preferencí autora textu. Tak tedy: byl jsem vychován a vyrostl jsem jako klasický zástupce českého postkomunistického „ateismu“.²⁵ V naší rodině se nenajde křesťan tři generace dozadu, byť babiččina maminka, tedy má prababička, asi měla blízko k lidovému katolictví. Je třeba ovšem dodat, že navzdory tomu jsem šel studovat religionistiku. Fascinace symbolickými systémy a archaickými mytologiemi u mne však neměla novopohanské tendence, stejně jako láska ke středověké učenosti

²¹ VON STUCKRAD 2015; HJELM 2016.

²² RŮŽIČKA 2014, 80.

²³ Např. STRMISKA 2003.

²⁴ Odstrašujícím příkladem je monografie KALIK – UCHITEL 2019.

²⁵ K neadekvátnosti termínu srov. zejm. NEŠPOR 2010.

a filosofii mnou nijak nehnula směrem křesťanským. Upřímně doufám, že tato neutrální (ale nikoliv jakkoliv „objektivní“ a už vůbec ne „ateistická“) pozice mi je v této práci užitečná při uchopování ideologicky zatížených popisů pramenů.

Touto autobiografickou vsuvkou bych neplevelil odborný text, kdybych se nesnažil poněkud nemotorně říci, že tato práce chce mít čistě religionistický a zcela *neteologický* zřetel: v otázce pojetí pohanství na pozadí christianizace a šíření systému křesťanství nebude nikterak zohledněna křesťanská misiologie, soteriologie, eschatologie či teleologie. Ani konverze středověkých jednotlivců zde nejsou příliš zohledněny. Naopak se snažím průběžně podrobovat kritice christianocentrický diskurz, který je v bádání o christianizaci logicky dominantní. Ale stejně tak nelze v pojednání o pohansko-křesťanském potýkání stranit prohrávajícím pohanům a doufám, že ani tomuto ideologického svodu jsem nepodleh. Nejsem samozřejmě „moucha na zdi“ a nesnažím se to předstírat. Tématu christianizace Slovanů se věnuji proto, že mne dějiny středověku nevysvětlitelně přitahují již od základní školy, a také proto, že způsoby, jak se daná náboženství potýkají, překrývají a vymezují, mne nesmírně baví a fascinují – lépe svou motivaci k bádání bohužel nedovedu osvětlit.

Pokud opakovaně hovořím o religionistické perspektivě této práce, mám tím na mysli pojetí religionistiky jako široce rozkročeného bádání o symbolických systémech. Religionistiku chápu jako sebereflexivní hermeneutiku kultury, která má silný interpretační potenciál zejména pro ty její aspekty a projevy, které se vážou k idealizaci i realizaci lidského života v rámci symbolických systémů a stavění vlastních konceptuálních světů. Pojem náboženství pak pro religionistiku jako referenční (tj. odkazující, ale i relační, usouvztažňující) konceptuální rámec představuje východisko, díky němuž je možné různé symbolické systémy přítomné v lidské kultuře nějak usouvztažnit a pokoušet se o jejich pochopení.

Religionistika podle mne umožňuje pohlédnout na dané prameny jednak s ohledem na nepochybné teologické kořeny celé středověké literární tradice konstrukce pohanství, ale nikoliv výlučně prizmatem křesťanským, nýbrž pohledem, jenž se uplatněním důsledného filologického ohledu na jednotlivé texty zároveň se sociálně-antropologickým a historickým zřetelem ke konkrétním společensko-kulturním horizontům snaží zohlednit jak východiska samotných křesťanských autorů, ale rovněž hledisko těch „druhých“ – tj. konkrétních lidí, jichž se týkaly popisy kácení model, uctívání válečných zástav, důvěry v moc konkrétních božstev, zádušního kultu, či kárání a zákazy nejrůznějších synkretických náboženských zvyklostí, praktikovaných po generace.

Poznámka k dřívějšímu vydání některých pasáží disertace

Ještě poslední věc je třeba na úvod vyjasnit: jelikož se tématu slovanského pohanství a jeho literární konstrukce věnuji soustavně po celou dobu svého vysokoškolského studia a jelikož se mu věnuji odborně i v rámci svého zaměstnání na Slovanském ústavu AV ČR, v.v.i., je

nasnadě, že řadou témat diskutovaných v této disertační práci jsem se zabýval v mnoha již dříve publikovaných textech. Některá témata, myšlenky i závěry soustředěné do těchto textů vydaných časopisecky či monograficky v průběhu posledních deseti let tedy komplexně zúročuji v této práci. Proto je podle mne vhodné na tomto místě upozornit, že text některých dílčích pasáží této práce představuje upravenou a aktualizovanou podobu částí mých odborných textů již publikovaných, zde však v kompozici, která stylisticky, tematicky i strukturně odpovídá záměru a cílům této disertace.

Zcela konkrétně se jedná o následující pasáže (všechny vydané texty jsou na patřičném místě vždy znovu odkazovány v poznámce pod čarou): Některé odstavce v kap. A2.1 jsou inspirovány tématy diskutovanými v článcích DYNDÁ 2018 a DYNDÁ 2020. Dva odstavce z kap. B2.1 jsou založeny na stránkách z DYNDÁ 2019a, 43–44. Kapitola B2.2 hodně využívá textu o bohu Svarogovi z DYNDÁ 2019a, 60–65. Nemalá část textu v kapitole o staroruských kázáních C2 je postavena na výkladu ze 4. a 5. kapitoly knihy DYNDÁ 2019a (někdy doslova, jindy parafrázovaně); jde o největší porci již publikovaného textu v této práci. Závěry kapitoly C3 jsou také postaveny na DYNDÁ 2019a, konkrétně s. 193–214. Texty jsou vždy upraveny, přestrukturovány a aktualizovány s přihlédnutím k jinému záměru této práce.

Analýza případových studií v kap. A3 pak ústrojně vyrůstá z mých vlastních překladů těchto primárních pramenů a z úvodníků k nim v monografii *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech* (DYNDÁ 2017a; s výjimkou textu Adama Brémského a Helmolda z Bosau v kap. A3.4 a A3.5, které jsem do své antologie tehdy nezahrnul, jelikož již dříve vyšly česky v nakladatelství Argo). Podobně je tomu i v kap. B2.4 a C2.8, kde také pracuji s vlastními překlady z knihy DYNDÁ 2017a. V kap. C2 zas pracuji se svými překlady staroruských homiletických textů v monografii *Slovanské pohanství ve středověkých ruských kázáních* (DYNDÁ 2019a).

Vedle toho jsem také pochopitelně v disertaci zúročil myšlenky svých doktorandských tezí, které jsem předložil a obhájil na státní doktorské zkoušce. Texty těchto tezí jsem dosud nikde nepublikoval. Jsou na nich postaveny části kapitol A2.1 a C3 a samozřejmě se promítají do metodologického a teoretického ukotvení celé disertační práce.

2 ZÁKLADNÍ DISKURZY O POHANSTVÍ

Středověké písemné prameny konceptualizují slovanské předkřesťanské náboženství i jeho božstva a mytologické postavy pomocí několika základních diskurzivních strategií či formací. Jimi vždy sledují nějaké konkrétní ideologické i pragmatické cíle, a proto o nich hovořím jako o *diskurzivních strategiích*, a nikoliv třeba jen jako o pouhých výkladových rámcích či tradičních popisech – toto diskurzivní použití výkladového rámce se snaží něco konkrétního udělat ve světě, s nějakým záměrem spolupůsobit na sociální realitu.²⁶

Tyto jednotlivé strategie se však v jednom a tom samém prameni nemusí nutně vzájemně vylučovat, mohou být aplikovány souběžně. Zároveň též ovšem platí, že určité diskurzivní strategie jsou běžné pro jisté specifické žánry (např. démonologický diskurz pro rané kroniky z oblasti Polabských Slovanů), anebo že se některé objevují v rámci jednoho žánru typicky až v určitém konkrétním období (např. ve staroruské homiletice je až do 14. století přítomen výlučně démonologický diskurz, načež od 15. stol. již v těchto kázáních pomalu nastupuje i diskurz idolatrický). Vše bude patřičně ilustrováno na následujícím přehledu, posléze v případových studiích jednotlivých kapitol a následně posouzeno souhrnným způsobem v závěru.

Pohanství mohlo být křesťany v první řadě líčeno pomocí spektra tří základních teologických výkladových strategií: jako (1) **uctívání démonů**, jako (2) **chybné ctění tvorstva** (modloslužba) či jako (3) **nevhodná úcta k pravému Bohu**. Ty v zásadě představují úhrn výkladového rámce *interpretatio christiana*. První dvě strategie, tedy pojmání pohanských božstev jako démonů (démonologický diskurz) a koncepci pohanství jakožto chybné úcty k tvorstvu namísto Stvořitele (idolatrický diskurz), popsal ruský filolog Jevgenij Aničkov.²⁷ Ve své analýze vycházel z pramenné základny staroruských protipohanských kázání; jak ale chci ukázat, jeho rozlišení je použitelné i pro všechny další středověké písemné prameny, které se pohanství věnují – možná i proto, že Aničkov nejspíš vycházel z rozlišení, které představil už Tomáš Akvinský v *Sumě teologické*, jenž zde definoval i třetí diskurzivní strategii – jak uvidíme.

Vedle těchto tří diskurzivních formací však nalezneme ve středověkých pramenech o pohanských náboženstvích i přístupy, které nejsou vlastním vynálezem křesťanských autorů, nýbrž mají kořeny v antické literární tradici. Jedná se zejména o výkladový princip (4) **euhémérismu**,²⁸ jehož prostřednictvím starověcí autoři ve snaze dehonestovat polyteistická náboženství nebo jejich lokální kultury interpretovali božstva jako dávno zemřelé velké postavy lidských dějin, které byly následně naivními lidmi apoteizovány, zbožštěny.²⁹ Tento přístup byl ve středověku dobře znám, do křesťanské literatury jej uvedl již biskup Lactantius

²⁶ Srov. RŮŽIČKA 2014, 81–82.

²⁷ АНИЧКОВ 1914, 108n; rozdělení navrhl již ve své starší stati АНИЧКОВ 1908, 256–257.

²⁸ Nazvaný podle prvního proponenta, autora Euhéméra z Messiny (4.–3. stol. př. n. l.); viz též kap. B2.3.

²⁹ Srov. např. COOKE 1927.

ve 3. stol.³⁰ a používali jej přinejmenším sv. Augustin, Isidor ze Sevilly či Caesarius z Arles.³¹ V našich pramenech však není zdaleka tak častý, probleskuje v „čisté“ podobě pouze skrze pár staroruských kázání, ale i tam jen zřídka,³² a objevuje se pak až v několika pozdních kronikách³³ – to však již v obrácené podobě tzv. *historizace mýtu*, kdy jsou předkřesťanské mytologické narativy (takto identifikované teprve moderními badateli) uváděny jako dávná historie zapadající do výkladu kronikářova.³⁴ V nejstarších pramenech z oblasti polabských Slovanů není pak euhémerismus přítomen vůbec.

Poslední, tu a tam se ve všech typech pramenů vynořující antickou výkladovou strategií, jsou principy (5) *interpretatio Romana* a *interpretatio Graeca* (někdy souhrnně nazývány *interpretatio classica*).³⁵ Ty spočívají ve zdánlivě jednoduchém „kulturním překladu“ jmen jednotlivých božstev do teonymie známé právě ze starověkého Řecka a Říma. Autoři tak nahrazují autentická indigenní jména božstev jmény římských nebo řeckých bohů a bohyň – klasickým případem jsou v tomto smyslu např. Tacitus či Caesar, když píše o náboženství Germánů a Galů.³⁶ *Interpretatio Romana* bylo specifické zejména pro latinský západ, kdežto *interpretatio Graeca* pak logicky bylo vlastní byzantské literatuře, potažmo z ní vycházející staroruské protipohanské polemice³⁷ (byť se s ním setkáme např. i u latinsky píšícího Kosmy Pražského, samozřejmě zprostředkovaně skrze římskou literaturu³⁸). Tyto římské a řecké výklady však mohou být stejně tak ilustrativní jako zcela zavádějící. Typickým příkladem v pramenech o slovanském náboženství je třeba Widukindova zpráva o slovanském „Saturnovi“³⁹ (kde jinak nevíme vůbec nic dalšího), popřípadě Herbordův údaj o „Jarovitovi, jenž se latinsky nazývá Mars“⁴⁰ (kde víme z dalších zmínek, že toto přirovnání k bohu války postihuje zřejmě jen jednu z mnoha funkcí daného božstva).

³⁰ Lactantius, *Divinarum institutionum* I, 14–15; ed. HECK & WLOSOCK 2005.

³¹ Srov. FILOTAS 2000, 125–129; WELLENDORF 2018, 71–83.

³² Srov. konec kap. B2.2.

³³ Viz Ioannes Malalas (kap. B2.1) či Kosmas Pražský (kap. B2.3).

³⁴ Specifickým projevem historizace mýtu je jeho proměna do epických látek literární nebo orálně předávané epiky. Slovanským příkladem jsou východoslovanské epické písně, *byliny* – jelikož však toto téma nespadá do rámce této práce, pouze odkazují na svou vydanou diplomovou práci, kde jsem se tomuto aspektu věnoval důkladně (DYNDA 2016a).

³⁵ Srov. ASSMANN 1996; WELLENDORF 2018.

³⁶ Tacitus, *Germania* IX, 1 a XL, 3; Caesar, *Bellum Gallicum* VI, 17.1–2 a VI, 21.1–2. Srov. WELLENDORF 2018, 62–67.

³⁷ Srov. DYNDY 2019a, 127–135.

³⁸ Viz kap. B2.3.

³⁹ Widukind, *Knihy o činech Sasů* III, 68 (ed. HIRSCH & LOHMANN 1935; česky v DYNDY 2017, 38–39).

⁴⁰ Herbord III, 6.

a) Démonologický diskurz: Pohanští bohové jsou démoni

Nyní se však podívejme detailněji na uvedené tři odstíny ústředního diskurzivního rámce *interpretatio christiana*. Schopnost pojímat všechny alternativní náboženské systémy a jejich prvky jakožto démonicky Jiné, respektive je chápat jako zvrácenou a nedovolenou součást sebe sama, byla jednou z hlavních raně křesťanských „konceptuálních inovací“, jak to trefně nazval David Frankfurter.⁴¹ Křesťanství, stejně jako raný judaismus, od počátku stavělo svou kariéru na exkluzivistickém odmítání jakýchkoli jiných božstev mimo jediného, monoteistického Boha. A to ačkoliv takové pojetí s sebou nese paradox, kdy monoteismus pro své exkluzivistické sebe-vymezení potřebuje přiznat alespoň nějaký typ existence jiných bohů, aby je následně pohltit jako defektní součást své vlastní kosmologie.⁴²

Středověcí křesťanští autoři, referující o pohanství, mohli v této judaismem a raným křesťanstvím ustanovené strategii uchopování a cenzury jiných symbolických soustav vycházet předně z diskurzu, jenž v souladu s novozákonní teologií vnímal pohanská božstva jako demony křesťanské kosmologie.⁴³ Pohanská božstva proto označovali nejčastěji termínem „démoni“ (z řec. δαίμων, „bůh, božská síla“, popř. δαιμόνιον, „božstvo“; odtud vulgární lat. *d(a)emon*, „božstvo, démon, ďábel“), resp. církevněslovanským *běsi* (бѣси). Toto *interpretatio daemonica* či *diabolica* mohlo buď setrvat pouze na obecné rovině a dostat tak pravidlu, že o pohanských božstvech není radno blíže hovořit, a jestli, tak ne pod jejich pravými jmény. Anebo naopak mohlo konkrétně vypsány jmény a funkcemi jednotlivých démonů naznačovat jejich nedílnou spojitost s nějakými kulturními reáliemi, a poukázat tak na nebezpečnou prorostlost jejich moci do našeho světa.

Literárním praobrazem pohanských bohů jakožto démonů byl bezesporu žalmový verš Ž 96:5 (*dii gentium daemonia*).⁴⁴ Avšak nejproduktivnější v této diskurzivní strategii byly ve středověké literatuře zejména novozákonní aluze, obzvláště epištolní, např. odkazy na Pavlovy zákazy stýkání pohanů s křesťany v 1Ko 5:9–11 či na jeho zvolání o nesouměřitelnosti a nesmiřitelnosti obou náboženských tradic v 2Ko 6:14–16 („*Jaký souzvuk Krista s Belíálem?*“). Stejně jako oba přechodí příklady, velmi vděčným a často se vyskytujícím novozákonním odkazem je ve středověké protipohanské literatuře citace 1Ko 10:20–31, zejména pak verše 21 nabádajícího proti účasti na pohanských obětních rituálech: „*Nemůžete pít kalich Páně i kalich*

⁴¹ FRANKFURTER 2018, 7; srov. DYNDÁ 2015.

⁴² K exkluzivismu URBAŇCZYK 2006; k paradoxnímu vztahu monoteismu k polyteismům viz ASSMANN 2008.

⁴³ Viz zejm. „*dii falsi, hoc est daemones, qui sunt praevaricatores angeli*“ u sv. Augustina (Aurelius Augustinus, *Epistola* CII, §18, ed. MIGNE 1836, col. 418–420) – obraz, jenž měl mnohé pozdější odrazy ve středověké literatuře na téma *superstitia* víry v demony; srov. SCHMITT 2007, 34–37. Viz též FILOTAS 2000, zejm. 143–146.

⁴⁴ Zkratky biblických knih uvádím v disertaci podle ČEP.

démonů. *Nemůžete mít účast na stole Páně i na stole démonů.*⁴⁵ Neméně oblíbené byly pak poukazy na starozákonní kritiku semitských polyteistických božstev, zejména slova Izajášova (Iz 65:8–14), podání Baalova kultu v septuagintní verzi knihy Daniel (Dn 14:1–22) či osten proti nedovoleným náboženským specialistům a mágům (zejména v knize Jb 1:13–21 a Jb 2:7–8, ale i jinde, např. v 2Kr 1:2–18 příběh o králi Achazjášovi).

b) Idolatrický diskurz: Úcta k tvorstvu namísto Stvořitele

Druhou prominentní diskurzivní formací pak bylo pojímat pohanské bohy, demony a běsy jako důsledek jakési „teologické chyby“: nevědomí pohané se podle tohoto pojetí „klanějí a slouží tvorstvu namísto Stvořitele“ (Ř 1:25), neboť z neznalosti a bláznovství „zaměnili slávu nepomíjitelného Boha za zobrazení podoby pomíjitelného člověka, ano i ptáků a čtvernožců a plazů“ (Ř 1:23), v kterémžto bludu je Bůh – poněkud škodolibě – ponechal (srov. Ř 1:24 a 26).⁴⁶ Tato myšlenka je pochopitelně také již starozákonní a nejdůkladněji formulovanou ji nalezneme v deuterokanonické Knize Moudrosti, a to včetně zmínky o tom, že lidé uctívající tvorstvo vlastně jen bloudí ve snaze nalézt Boha (zejm. Mdr 13:1–9).

Myšlenka této ideologické dehonestace pohanství tkví tedy v jádru v tom, že pohanští bohové nejsou ničím jiným než primitivními personifikacemi přírodních jevů – hromu, ohně, slunce, hvězd atd. – a úcta k nim je tudíž chybným uctíváním tvorstva (světa) namísto Stvořitele, jakousi **kosmolatrií**. Vedle velmi často kritizované kosmolatrické úcty k nebeským tělesům (slunce, měsíc, hvězdy) a úcty k přírodním jevům (stromy, skály, kameny, studánky, řeky, prameny) se jednalo o úctu k přírodním živlům (k ohni, zemi, větru a vodě) popřípadě o nevhodné uctívání živých tvorů – ať už zvířat či lidí – a dnů v týdnu.⁴⁷ Ze zde použitých pramenů je tento přístup charakteristický zejména pro Dětmara Merseburského či životopisce biskupa Oty Bamberského, rovněž pro Kosmu Pražského či *Homiliář opatovický*, a potom pro některé pozdní staroruské homiletické texty z 15. století (zejm. kázání *Ned a Post*; nacházíme ho rovněž v kázání *Pohan* – viz kap. C2.5; pro zkratkové označování staroruských kázání viz kap. C2.1, popřípadě bibliografii primárních textů).

Křesťanství již od samého počátku své existence mělo také velmi ambivalentní vztah k zobrazování lidí a bohů.⁴⁸ Zákaz zobrazování Boha byl do křesťanství přenesen opět ze starozákonní židovské tradice: „Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi,

⁴⁵ Např. Caesarius z Arles, *Sermo* č. 52, 6 a č. 54, 5–6 (ed. DELAGE 1978, 442–443 a 461–464) či *Sermo* č. 192, 4 (ed. MORIN 1953, 779–783), popřípadě Rabanus Maurus, *Homilia XLIII: Contra paganos errores* (ed. MIGNE 1852, in: PL 110, col. 80–81).

⁴⁶ Srov. též Pavlovu promluvu k Athéňanům, A 17:22–29.

⁴⁷ Nepřekonatelným katalogem všech těchto zvyklostí v raně středověkých pramenech západní provenience je disertace Bernadette FILOTAS (2000, 101–313).

⁴⁸ K počátkům zobrazivého umění v raném křesťanství a k důvodům této ambivalence viz detailněji BORDINO 2020.

dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit“ (Ex 20:4–5). Nedůvěra vůči obrazům pak byla od počátku spojena s rizikem modloslužby, kterou křesťanství i judaismus zavrhovaly u ostatních pohanských národů. Vedle kosmolatrického kultu přírodních jevů tak bylo podle křesťanských autorů další významnou stránkou zavrženíhodných projevů úcty k tvorstvu právě ctění pohanských model, soch božstev jakožto neživých předmětů – **idolatrie**, „vzývání obrazů“ čili biblické „modloslužebnictví“ (řec. εἰδωλολατρεία, lat. *idololatria* či *idolatria*,⁴⁹ stsl. ИДОЛОЛАТРИЯ, ИДОЛОСЛУЖЕНИЕ, КОУМИРОСЛУЖЕНИЕ).⁵⁰ V kritice pohanství prostřednictvím idolatrického diskurzu byl zcela nenahraditelným literární rezervoár starozákonní kritiky sloužení zpodoběním bohů. Ta upozorňovala zejména na to, že idoly a sochy božstev jsou pouhými bezduchými předměty, „jejich modly jsou stříbro a zlato“, navíc „dílo lidských rukou“ (Ž 115:4). Naivní a bláhová role řemeslníků, kovářů a řezbářů ve vytváření model, jež jsou dílem lidských rukou, ale jsou považovány za bohy, je satiricky zpracována zejména v Iz 44:9–20 a Mdr 13:10–17 (k roli řemeslníků samotných pak viz Mdr 14:9–10).⁵¹ Používány byly také odkazy na verše Dt 29:16, Ž 115:4–8 a 135:15, Mdr 14:29 a 15:15 a na nesčetná žehráni starozákonních proroků; tato myšlenka byla kondenzovaně prostředkována rovněž novozákonním „modly ani bohové tohoto světa nic nejsou a jest jen jeden Bůh“ (1Ko 8:4).

c) Ortopraktický diskurz: Nelegitimní kult pravého Boha

Na pozadí tohoto rozdělení na dva typy křesťanského výkladu pohanství je ovšem možné vypozařovat ještě třetí způsob literárního vykreslování. I ten je příznačný svým diskurzivním převáděním nesrozumitelných nebo cizích náboženských prvků do logiky křesťanské kosmologie, resp. teologie. V tomto případě jde zejména o popis tzv. pohanských přežitků, které jsou vykreslovány jakožto nelegitimní výkon úcty k pravému křesťanskému Bohu. Stejně jako předchozí dva typy, i tento má patrně svůj předobraz v členění různých typů pověr (*superstitiones*), jak jej představil Tomáš Akvinský ve své systematizaci v *Sumě teologické*. Jedním typem je podle Tomáše idolatrie, jež „božskou úctu nenáležitě vzdává tvorů,⁵² druhým pověra, „která se radí s ďábly skrze nějaké smlouvy s nimi učiněné,⁵³ přičemž působení

⁴⁹ Viz FILOTAS 2000, 129–142.

⁵⁰ Viz SJS a ŘSI, s.v. Zajímavostí je, že mnohem širší lexikální spektrum dostaly do vínku stsl. varianty překladu řec. εἰδωλολάτρης, „modloslužebník“ – ИДОЛОДѢЛАТЕЛЬ, ИДОЛОЖЬРЬЦЬ, ИДОЛОЛАТЪРЪ, ИДОЛОСЛУЖИТЕЛЬ, ИДОЛОТВОРЪ, ИДОЛОТЪРЬБЬНИКЪ.

⁵¹ K satirickému rozměru těchto pojednání viz ASSMANN 2008, 130–138.

⁵² Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* IIb, otázka XCII, čl. 2: *divinam reverentiam indebite exhibet creaturae* (ed. BUSA 1980, s. 646; př. s. 750; k modloslužbě samé pak podrobněji IIb, otázka XCIV, čl. 1–4; čes. př. s. 754–762).

⁵³ Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* IIb, otázka XCII, čl. 2: *superstitio divinatoria, quae daemones consulit per aliqua pacta cum eis inita* (ed. BUSA 1980, s. 646; př. s. 750); k věštění jako *superstitio* podrobně pak IIb, otázka XCV, čl. 1–7; čes. př. s. 762–777.

démonů je Tomášem spatřováno i za širším spektrem rituálních pověrečných obyčejů.⁵⁴ Právě tyto dva typy určil – pravděpodobně nikoliv bez Tomášova vlivu – právě Aničkov.

Jiným, třetím typem, který Aničkov pozoruhodně pomíjí (ačkoliv právě ve staroruských kázáních, která Aničkov zkoumal, jej lze spatřovat hojně⁵⁵), spočívá podle Tomáše Akvinského v prokazování božských poct pravému Bohu, „způsobem však nenáležitým“ (*modo tamen indebito*), čili jde o „pověru jakýchsi obyčejů“ (*superstitio quarundam observationum*).⁵⁶ Taková formulace problému zní poněkud záhadně a podrobněji tuto pověru Tomáš osvětluje teprve dále v *Sumě*, v člancích odpovědí na otázku „o pověře nenáležité pocty pravého Boha“ (*de superstitione indebiti cultus veri dei*).⁵⁷ Podle něj sem spadá jednak uctívání obřadů Starého zákona, různé „nesprávnosti ve vnější poctě ze strany uctívajícího“⁵⁸ a cokoliv, co je „mimo Boží a církevní ustanovení, nebo proti obecnému zvyku.“⁵⁹ Nazval jsem jej pro potřeby stručnosti ortopraktický diskurz, neboť polemika proti údajně pohanským praktikám je v něm zaměřena na **nesprávné nebo nelegitimní provedení rituálních úkonů**.

Praktická naplnění této navenek velmi obecné kategorie (kam v zásadě spadají všechny nekanonické rity) představují některé zvyky, jež jsou v *Sumě* popisovány a kritizovány teprve v otázce o „pověře obyčejů“, resp. „pověře vykonávání rituálu“ (*superstitio observantiarum*):⁶⁰ zejména sem podle Tomáše patří věštění, léčebné rituály, získávání dohadů o štěstí či věšení svatých slov na krk (*de suspensionibus sacrorum verborum ad collum*), čili vytváření návazů.⁶¹ Tomášovi tak do kategorie nelegitimního „kultu pravého Boha“ spadají i praktiky, které souvisejí s křesťanským kultem jen velmi volně, nebo vůbec (jako v případě veškeré lidové magie a divinace). Opět zde spatřujeme typickou vlastnost křesťanských diskurzů o Jiném, kdy je vše spatřováno jako stín, pokřivená či nevhodná podoba samotného křesťanství. Navíc, můžeme-li doplnit Tomáše Akvinského, v další středověké kritice do této kategorie podle mne spadá vedle různých zvláštností a folklorních nepravidelností v liturgii v čisté podobě „neligitimity kultu“ zejména různé neoprávněné užívání křesťanských předmětů, tj. hlavně profanace církevních svátostí (hostie, křížmo, svíčky, svěcená voda, popel či oheň, velikonoční paškál...) či rituálu (stavení druhého oltáře, užívání modliteb k zaklínání, užívání svatého písma jako magické propriety pro věštění či jako apotropaion).

⁵⁴ Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* IIb, otázka XCVI, čl. 1–4; čes. př. s. 778–785.

⁵⁵ Viz DYNDA 2019a.

⁵⁶ Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* IIb, otázka XCII, čl. 2.

⁵⁷ Viz Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* IIb, otázka XCIII, čl.1–2; ed. BUSA 1980, 646–647; čes. překlad 751–754.

⁵⁸ *Tamtéž*, čl. 1; čes. př. 752.

⁵⁹ *Tamtéž*, čl. 2, čes. př. 753.

⁶⁰ Český dominikánský překlad *Sumy* překládá *superstitio observantiarum* poněkud zavádějícím a manipulativním způsobem jako „pověru čarování“ (viz čes. př. 778–785). Obsah subst. *observantia* je zde však mnohem širší a obecnější a zahrnuje podle Tomášova výkladu i všechny možné vernakulární (řečeno s moderní antropologií) zvyklosti a obyčeje vykonávané při liturgiích apod.

⁶¹ Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* IIb, otázka XCVI, čl. 1–4; čes. př. 778–785.

Ortopraktický diskurz, čili tato kritika „nelegitimní úcty k pravému Bohu“ jakožto něčeho inherentně špatného či „pohanského“ v konání nedokonalých nebo „hrubých“ (*rudis*) křesťanů,⁶² je pak příznačná ponejvíce pro prameny pozdní, z doby dávno po oficiální christianizaci země. Je to tedy v první řadě kritika nedovolených synkretických praktik a věr lidového náboženství. Právě proto se ortopraktický diskurz uchyluje ke kritice pohanství často skrze starý antický pojem *superstitio* s významem „přehnaný náboženský postoj“, později ve středověku „pověra“.⁶³ Ten už v nejstarších pojetích (např. u Plauta, Cicerona, Plinia, Lucretia, Seneky či Plútarcha a Theofrasta – u posledních dvou jmenovaných v řecké podobě δεισιδαιμονία) označoval přehnané, nemírné nebo nějak nerozumné dodržování náboženských předpisů, zejména těch rituálních.⁶⁴ Podle Plútarcha tak například antická lidová magie jakožto pověrečná *deisidaimonia* nepatřila do souboru toho, co bylo v rámci obce považováno za legitimní rituální jednání.⁶⁵ Jakýsi prolog v tradici užívání pojmu *superstitio* dehonestujícím způsobem pro označení náboženství či tradice jiných, římské civilizaci nepřátelských kmenů, pak napsal Tacitus, když zpravuje o tradici galských druidů jako o *superstitio*.⁶⁶ V křesťanském diskurzu pak v protikladu k pravému *religio* postavil pojem *superstitio* ve smyslu pověrečného, falešného náboženství zejména biskup Lactantius ve 3. stol. n. l.⁶⁷

d) Syntéza vícero typů kritiky

Stejně jako první (démonologický) a třetí (ortopraktický) typ polemiky mohl být použit souběžně (tj. za nelegitimními obyčejí byla spatřována činnost démonů),⁶⁸ tak i první dva způsoby pojmání pohanství se mohly přirozeně prolínat a být aplikovány najednou: démoni v tomto pojetí svádějí lid k uctívání tvorstva a stahují jej k nízkým a světským záležitostem. Bude tedy vhodné uvést nějaké reprezentativní příklady, jimiž bude možné předvést, nakolik jsou do sebe tyto různé diskurzivní rámce vzájemně vrostlé nejen v referátech o slovanském pohanství.

Klasický příklad středověkého pojetí démonů, kteří se jednak projevují jako pohanská božstva, ale zároveň klamou lid prostřednictvím uctívání tvorstva, nalezneme u Martina z Bragy (Martinus Bracarensis, 520–580) v jeho spise *De correctione rusticorum* (*O nápravě venkovanů*). Martin byl arcibiskupem v galicijské Braze a po druhém tamním církevním koncilu

⁶² Jako „hrubé“ např. shledala křesťanství Moravanů mohučská biskupská synoda v r. 852: *rudis adhuc christianitas gentis Maraensium*; cit. dle MMFH IV, 34.

⁶³ GLARE 2012, 2071; NIERMEYER 2002, 1315; DU CANGE 1954/VII, 670.

⁶⁴ Srov. GOTHÓNI 1994; BARTON – BOYARIN 2016, 33–36. Srov. též stsl. termíny *волеслужение*, anebo *зълава* či *различьная вѣра*, srov. SJS s.v.

⁶⁵ Plútarchos, *O strachu z bohů* 3 a 12, ed. ŠEDINA 2013, 207–209 a 249–251

⁶⁶ Tacitus, *Germania* XLV, 3.

⁶⁷ Lactantius, *Divinarum institutionum*, passim, ale viz zejm. IV, 17 a IV, 28; ed. HECK & WLOSOCK 2005.

⁶⁸ Tak Tomáš Akvinský ve všech čtyřech člácích otázky XCVI o „pověře obyčejů“.

r. 572 sepsal formou kázání pokyny k nápravě dosud nepokřtěných venkovanů. Vysvětluje zde, jak po potopě světa začali lidé namísto Stvořitele ctít tvorstvo a klaněli se slunci, měsíci, hvězdám, ohni či vodám.⁶⁹ Martin se však s tímto výkladem nespokojí a spojuje tuto neblahou lidskou úctu k tvorstvu se záludným plánem démonů:⁷⁰

<p><i>Tunc diabolus vel ministri ipsius, daemones, qui de caelo deiecti sunt, videntes ignaros homines dimisso Deo creatore suo, per creaturas errare, coeperunt se illis in diversas formas ostendere et loqui cum eis et expetere ab eis, ut in excelsis montibus et in silvis frondosis sacrificia sibi offerrent et ipsos colerent pro deo [...].</i></p>	<p>Tedy ďábel a jeho pomocníci, démoni, kteří byli svrženi z nebes, uviděli, jak neznalí lidé, oklamáni stvořenými věcmi, opustili Boha, svého stvořitele, a začali se jim zjevovat v rozličných podobách, mluvit s nimi a žádat od nich, aby jim ve vysokých horách a hlubokých lesích kladli oběti a ctíli je namísto Boha.</p>
---	---

Pohanský blud je tak docela důmyslně narativizován a zasazen do širších kontur biblických dějin světa. Následující výčet římských božstev v kap. 8 je navíc kladen do jasně euhémeristického rámce – démoni se sami nazvali jmény „zlých lidí“ (*imponentes sibi vocabula sceleratorum hominum*), aby byli pro pohany důvěryhodnější.⁷¹ Démoni dokonce podle Martina později přesvědčili nevědomý lid, aby jim postavil chrámy, sochy a oltáře.⁷² Po několika dalších obecných frázích se pak Martin dostane i ke kritice některých konkrétních nedovolených zvyklostí, které spadají spíše do naší třetí diskurzivní formace, do Tomášovy *superstitio observantiarum*.⁷³ Jeho pohled tedy spojuje všechny tři fazety *interpretatio christiana* (démonologický, idolatrický i ortopraktický rámeček) a umně je propojuje dokonce i s dalšími dvěma diskurzivními rovinami, s euhémerismem a římským výkladem.⁷⁴

Uctívání tvorstva, které bylo přímo zapříčiněno činností démonů, bývá v nejstarší literatuře obvykle kritizováno například také v souvislosti s nevhodnou úctou k různým dnům roku (např. ve staroruském *Kázání o neděli*), v raně středověkých pramenech pak typicky s ohledem na nedovolené slavení (lednových) kalend.⁷⁵ Že je slavení a uctívání kalend jakožto nevhodná úcta ke dni coby tvorstvu spojeno i s činností démonů zmiňuje v několika svých

⁶⁹ Martin z Bragy, *De correctione rusticorum* 5–6, ed. BARLOW 1950 (podle digitální edice na [Biblioteca Augustana](http://BibliotecaAugustana)).

⁷⁰ Martin z Bragy, *De correctione rusticorum* 7. Pokud není výslovně uvedeno jinak, všechny překlady pramenných textů jsou mé vlastní.

⁷¹ K euhémerismu se dostaneme detailněji v kap. B2.2 na konkrétním příkladu *Kroniky* Ioanna Malaly.

⁷² Martin z Bragy, *De correctione rusticorum* 8.

⁷³ Zejm. Martin z Bragy, *De correctione rusticorum* 10, 16–18 aj.

⁷⁴ Ze starší antické literatury podobné vysvětlení, spojující démonologickou a idolatrickou diskurzivní rovinu kritiky pohanství (navíc často i s euhémerismem), viz např. Justina Mučedníka (*První apologie* 5 a 9, překl. SUŠIL 1874, 254–255, 256–257), Klémenta Alexandrijského (*Pobídka Řekům* IV, 58, 1–4, ed. HAVRDA 2001, 106–109), Óriгена (*Proti K-elsovi* VIII, 3–6, ed. MIGNE 1857 [PG 11], col. 1523–1527) či Aurelia Augustina (*O boží obci*, zejm. VI, 6, překl. NOVÁKOVÁ 2007/1, 213–214). Srov. též přehledově HORÁK 2018, 56–67.

⁷⁵ Obecně k tomu TILLE 1899, 81–106; FILOTAS 2000, 225–234.

kázáních např. Caesarius z Arles.⁷⁶ Již v nejstarších raně středověkých zpovědních knihách se pak objevuje článek kritizující slavení kalend, na nichž lidé obcházejí ves „s jelínkem a kra-
vičkou“ (*cum cervulo aut vecula*; patrně reference k lidovým zvířecím převlekům), kterážto
činnost, jak obvykle zakončuje příslušný penitenciální paragraf, je démonská či náleží demo-
nům (*hoc daemonum est*).⁷⁷

Přístup Martina z Bragy ani pojetí nejstarších kázání a zpovědních knih tedy nebylo
v raném středověku ničím neobvyklým. O úctě k přírodním jevům se jedním dechem spolu
s činností démonů zmiňují i další rané normativní prameny jako jsou kanonická usnesení či
kapituláře.⁷⁸ S tímto propojením různých diskurzivních formací v popisu slovanských bož-
stev se pak setkáme např. u Dětmara Merseburského, u Helmolda z Bosau či – a to velmi
výrazně – u životopisců biskupa Oty Bamberského. Detailně se na tyto texty podíváme v pří-
padových studiích v další kapitole (viz kap. A3.1 až 3.7). Použití *interpretatio Euhemerica*
a *interpretatio Romana et Graeca* pak budeme spolu s dalšími typy kritiky moci sledovat zejména
v textech kronik jako je Kosmas Pražský, Ioannes Malalas či Jan Długosz (kap. B2.2 až 2.4).

⁷⁶ Caesarius z Arles, *Kázání* č. 192, 1 (ed. MORIN 1953, 779), *Kázání* č. 193, 1 (ed. MORIN 1953, 783).

⁷⁷ Viz např. *Poenitentiale XXXV capitulorum*, kap. XVIII, ed. WASSERSCHLEBEN 1851, 504–526; *Poenitentiale Merseburgense*, kap. XXXII, ed. WASSERSCHLEBEN 1851, 387–407.

⁷⁸ Např. *Capitulatio de partibus Saxoniae*, kap. 21, ed. BORETIUS 1883, 69.

A) POHANSTVÍ JAKO VNĚJŠÍ NEPŘÍTEL: KONSTRUKCE POHANSTVÍ JAKO EXISTUJÍCÍHO NÁBOŽENSTVÍ

První ze tří kapitol této práce se bude věnovat analýze těch pramenů, které referují o slovanském pohanském náboženství ještě v době, kdy bylo stále působící, nezaniklou symbolickou soustavou. Půjde tedy o zprávy, které se vztahují ke slovanskému náboženství v době před christianizací daných etnických skupin nebo územních celků a které tak poskytují zprávy bohaté a obsáhlé, ale zároveň velmi postižené ideologickou distorzí, kterou má na svědomí dějinná situace a její diskurzivní formace. Největší porci textů ve zde rozebrané pramenné základně budou tvořit latinsky psané prameny z oblasti polabských Slovanů. Do časově i tematicky vymezeného rámce této kapitoly však samozřejmě spadají i prameny mnohem starší, zejména řecky a arabsky psané texty, které hovoří o Slovanech a jejich kultuře v době od 6. do 10. století.

Před tím ovšem kapitola představí průřez ještě staršími prameny, které se věnují vykreslení pohanských náboženství, ale netýkají se přímo Slovanů – v podkapitole A1 jsou představeny pozdně antické a raně středověké prameny, které tvoří epistemickou, motivickou i stylistickou základnu další literární produkce středověku týkající se pohanství. Zároveň bude třeba předeslat jistá teoretická a metodologická východiska, která jsou pro další práci s prameny nezbytná. Používat totiž na analýzu pramenů o slovanském pohanství *pouze* výše uvedené Akvinského jemné teologické distinkce, beznadějně zaslepené křesťanským diskurzem, s sebou nese zřejmé potíže. Základní rozpoznávání výše uvedených typů diskurzu je sice nesmírně užitečné pro nahlédnutí textových strategií a základních kontur autorského vykreslování pohanství v daných pramenech, ale pro další práci s nimi a pro zhodnocení jejich výpovědní relevance bude vhodné představit epistemologický rámec inspirovaný sociální antropologií a religionistikou (A2). Teprve pak bude možné podívat se na jednotlivé případové studie tvořící největší část této kapitoly (A3) a ústící do dílčích závěrů použitelných dále (A4).

A1 PŘEDCHŮDCI V PATRISTICE A RANÉM STŘEDOVĚKU

Celá středověká protipohanská (a protislovanská) polemika pochopitelně nevisí ve vzduchu-prázdně, nýbrž organicky vychází z ustanovené literární tradice patristiky a raného středověku. Právě v době počátků křesťanství jako státního římského náboženství od r. 313 a ve staletích následujících docházelo k ustanovování literárního tematického i obecně diskurzivního kánonu, jak se vztahovat k pohanskému, polyteistickému dědictví římské a řecké

kultury i k archaickým polyteismům „barbarských“ národů na sever od Středozevního moře.⁷⁹

Křesťanství od počátku své expanze chovalo odpor k náboženským alternativám.⁸⁰ Jakožto exkluzivistické náboženství šířící se zejména z civilizačních center, jakými byla pozdně antická města, mělo výhrady zejména vůči příliš pomalému odumírání antických i barbarských polyteismů mimo tato centra. Nedůvěra vůči lidem z těchto oblastí se možná odráží i v samotné etymologii pojmu *paganus*, jak jsme viděli výše (*paganus* jako ten, kdo žije *in pago*, „vesničan“, resp. vlastně „barbar“).

Již křesťanští autoři pozdní antiky se snažili vyrovnávat s pohanským dědictvím Říma.⁸¹ Celá řada raně středověkých církevních autorů pak v tomto trendu pokračovala během toho, co čelila oněm pohanským „výzvám venkova“, jak to trefně pojmenoval Richard Fletcher.⁸² V tomto směru je pak významné časté využití diskurzivní strategie *interpretatio classica* (*Romana* či *Graeca*), která srovnává veškerá pohanská náboženství s danostmi mediteránních polyteismů.

Nejzásadnějšími ranými prameny tohoto typu jsou zejména nejrůznější **koncilní ustanovení**, tedy výsledky církevních koncilů konaných kolem poloviny tisíciletí na evropské půdě, do nichž již výrazně proniká protipohanská polemika, potírání modloslužby (*idolatria/idolorum cultus*), kritika důvěry v neautorizované náboženské autority (věštce, čaroděje aj.) a potírání tzv. pohanských přežitků a pověr (*superstitio*), zejména divinace a nejrůznější léčebné magie. Jde v první řadě o protipohanské články z kánonů z církevních synod v Agde (*Concilium Agathese*, r. 506), v Orléans (*Aurelianense*, r. 511, 533 a 541), v Tours (*Turonense*, r. 567) či v Rouen (*Rothomagense*, r. 650).

Mimo to pak máme dochováno mnoho **homiletických děl** od konkrétních biskupů (kteří se mnoha výše zmíněných koncilů účastnili). Některé tyto texty budou zmiňovány dále v textu jako komparativní paralely anebo jako přímé literární inspirace analyzovaných pramenů; uveďme si tedy pouze ta nejvýznamnější díla, která formovala literární diskurz protipohanských polemik v raném středověku. Předně je to vlivné kázání sv. Augustina z Hippo, *De catechizandis rudibus* (česky je uváděno nepřiliš přesně jako *O vyučování katechumenů*),⁸³ které mělo velký vliv zejména na kázání Caesaria z Arles či Martina z Bragy. Obzvláště **Caesarius z Arles** (468/470–542) je v raně středověké protipohanské polemice nepominutelnou postavou. Jeho kázání psaná přímočarou a lidovou latinou, určená pro obyvatelstvo jižní Galie na počátku 6. století, byla ve středověku velice často opisována a využívána

⁷⁹ K pojetí severních barbarů srov. FRAESDORFF 2002.

⁸⁰ Srov. např. MACMULLEN 1997, 1–31.

⁸¹ Srov. CAMERON 2011; GASSMAN 2020.

⁸² FLETCHER 1997, 34. Viz též HILLGARTH 1997.

⁸³ Aurelius Augustinus, *De catechizandis rudibus*, viz zejména kap. XIX a XXVII; ed. FAUSSET 1915, 55–57 a 77–80

v následující homiletické tradici.⁸⁴ Z více než dvou set jeho kázání se jich desítky věnují právě kritice pohanství. Hodny zmínky jsou zejména homilie č. 192 (*De kalendis ianuariis*) a č. 193 (*Sermo sancti sedati episcopi de kalendis ianuariis*) kritizující pohanské rituální zvyklosti v souvislosti s novoročním svátkem lednových kalend, potom kázání č. 50 (*De expetenda magis sanitate animae quam corporis, et vitandis sortilegis*), č. 52 (*De martyribus et de lunae defectu et de avorsibus vel filacteriis*) a č. 54 (*Commonitio ad eos qui non solum auguria attendunt, sed, quod gravius est, divinos, aruspices et sortilegos secundum paganorum more inquirunt*) všechna namířená proti lidovým praktikám věštění a magického léčení, anebo kázání č. 53 (*Ammonitio ut fana destruantur*) namířené proti modloslužebnictví a kultu ve svatyních.⁸⁵

Rovněž **Martin z Bragy** (520–580) a zejména jeho výše již citované pojednání *De correctione rusticorum* (*O nápravě venkovanů*) z r. 572 bylo dlouhou dobu inspirací a vzorem dalším autorům.⁸⁶ Na Martinovi postavil svůj *Scarapsus* (*Výtah [z kanonických knih]*) švábský misionář z merovejské éry, **Pirminius** (cca 670–753).⁸⁷ A poplatný raným koncilním ustanovením i rané kazatelské literatuře je pak i další žánr normativní literatury, **zpovědní knihy čili penitenciály**. Z těch nejvýznamnějších, které navíc zanechaly nějaký otisk i v další literatuře, jmenujme např. irský *Cummeanův penitenciál* (*Poenitentiale Cummeani*, 7. stol.), franský *Burgundský penitenciál* (*P. Burgundense*, cca 700–725), spis *De poenitentia* Halitgara z Cambrai (poč. 9. stol.), franský *Hubertův penitenciál* (*P. Hubertense*, cca 850), saský *Merseburský penitenciál* (*P. Merseburgense*, 9. stol.), či *Poenitentium liber* franského benediktina Rabana Maura (1. pol. 9. stol.). V pozdější době měl také velký vliv jedinečný a důkladný penitenciál biskupa **Burcharda z Wormsu**, nazvaný *Corrector sive Medicus* (čili 19. kniha jeho spisu kanonického práva *Decretum*, nazvaná *De poenitentia*, jinak též *Corrector Burchardi*, dokončeno před r. 1023).⁸⁸

Zásadní pro formování náhledu na pohanství byly také rané **životopisy světců-misionářů**, mnohdy popisující právě jejich potýkání s evropskými pohanstvími. Přední místo drží patrně zlomové dílo klasicky definovaného přelomu antiky a středověku, *Vita S. Martini* (*Život sv. Martina*) z pera **Sulpicia Severa**.⁸⁹ Martin z Tours žil a působil ve 4. století, Sulpicius jeho život sepsal na počátku 5. století. Z našich zde analyzovaných textů zanechalo Sulpiciovo dílo nerasmazatelný otisk zejména v prvním anonymním životopise biskupa Oty Bamberského, v tzv. *Vita Prieflingensis* (viz kap. A3.6) a také v Helmoldově *Slovnském Kronice* (viz kap. A3.5). Z raných legendistů Sulpicia Severa četl a nechal se jím ovlivnit zejména Willibald, autor *Vita S. Bonifatii* (8. stol.), popisující potýkání sv. Bonifáce s germánskými pohany na území dnešního Hesenska.⁹⁰ Sám Bonifác částečně navazoval na misionářské dílo sv. Willibrorda

⁸⁴ Srov. FLETCHER 1997, 51–55.

⁸⁵ Viz tato kázání v edicích MORIN 1953 (kázaní č. 192 a 193) a DELAGE 1978 (ostatní).

⁸⁶ Martin z Bragy, *De correctione rusticorum* 5–6, ed. BARLOW 1950 (podle digitální edice na [Biblioteca Augustana](#)).

⁸⁷ Pirminius, *Scarapsus* (čili *Dicta Abbatis Pirminii, de Singulis Libris Canonicis Scarapsus*), ed. HAUSWALD 2005.

⁸⁸ Většinu těchto penitenciálů vydali WASSERSCHLEBEN 1851 a SCHMITZ 1898.

⁸⁹ Sulpicius Severus, *De vita beati Martini*; ed. MIGNE 1845 (PL 20), col. 159–176; přel. Pavel Ryneš, 2003.

⁹⁰ Willibald, *Vita S. Bonifatii*; ed. LEVINSON 1905, in: *MGH SS rer. Germ.* 57. Srov. WOOD 2001, 57–78.

z Northumbrie, který pokřtil pohanské Frísy a jehož dílo je zaznamenáno v Alcuinově *Vita S. Willibrordi* (8. stol.).⁹¹ V Dánsku a Švédsku pak působil hambursko-brémský biskup sv. Ansgar, jehož působení zaznamenal flanderský kněz Rimbert (*Vita S. Anskarii*, 9. stol.).⁹² Z vlivných *vitae* je třeba zmínit také životopis misionáře Flander, sv. Amanda (*Vita S. Amandi*, 7.–8. stol.).⁹³

Všechny výše uvedené prameny představují samozřejmě různé typy textů pocházející z různých dob a vzniklé za různým účelem. Přihlédneme-li vždy k těmto specifikům, budou tyto texty moci být užity ke srovnání s rozličnými prameny, které v této disertaci dělím do tří kapitol právě podle toho, v jaké situaci a v jaké době se vztahují ke slovanskému pohanství. V tomto světle např. díla Rimberta či Alcuina představují vlastně zpětné narativy o rozšíření a konsolidaci křesťanství (a jako *comparanda* tudíž spadají spíše do kapitoly B, kde se mj. zabývám specifickým náhledem hagiografů na pohanství), kdežto většina uvedené normativní literatury, např. rané penitenciály a kázání, jsou texty vypovídající nejvíce o akulturaci a akomodaci křesťanství v dané společnosti a pouze mimochodem nás nějak zpravují i o pohanství (díky čemuž tak patří spíše do kapitoly C, která se zabývá pohanskými přežitky).

⁹¹ Alcuin, *Vita Willibrordi*, ed. LEVINSON 1920, in: *MGH SS rer. Merov.* 7. Mezi Frísy působili i sv. Řehoř z Utrechtu (hagiografie *Vita Gregorii abbatis Traiectensis* od Liudgera) a jeho současník a autor jeho životopisu sv. Liudger z Zuilenu (hagiografie *Vita S. Liudgeri* z pera Altfridova); srv. též WOOD 2001, 100–122.

⁹² Rimbert, *Vita Anskarii*; ed. WAITZ 1884, in: *MGH SS rer. Germ.* 55; český překlad BEDNAŘÍKOVÁ 2021.

⁹³ *Vita S. Amandi*; ed. KRUSCH 1910, in: *MGH SS rer. Merov.* 5.

A2 METODOLOGICKÉ PROLEGOMENON

A2.1 *Interpretatio christiana* a problematika emic × etic

Středověké prameny popisují náboženství Polabských Slovanů výše popsány modalitami své křesťanské interpretace pohanství (*interpretatio christiana*). Vidí slovanské náboženství tudíž v první řadě jako nízké, barbarské pověry, pustou modloslužbu či přímé působení ďábla. Tím, jak je křesťanství exkluzivistické a univerzalistické, je pro něj užitečné každou náboženskou alternativu nahlížet prizmatem vlastní kosmologie, zkrátka jako určitou deviaci svého vlastního systému.

Středověké prameny nazývají slovanské náboženství křesťansky zabarvenými termíny: Vedle velmi pejorativně zabarvených pojmů, jako je „blud“ (*error*), „pověra“ (*superstitio*), „bezvěří“ (*infidelitas*) či biblické „modloslužebnictví“ (*ydolatria* či *idolatria*), nacházíme i obecné „pohanství“ (*paganitas*, resp. *gentilitas*) a od něj odvozené složeniny jako „pohanský obřad“ (*ritus paganorum*), „pohanský blud“ (*error paganorum*) či „pohanský zvyk“ (*consuetudo* či *mos paganorum*). Časté je také označení nekřesťanů metonymicky za „uctívače model“ (*cultores idolorum*). Pozoruhodné rovněž je, že užití pojmu *religio* bylo vyhrazeno víceméně čistě pro křesťanství – pro pohanství jsem jej identifikoval jen u kronikáře Helmolda (I, 6 a 47) a hagiografa Herborda (III, 6). I jako termín pro křesťanské náboženství byl nicméně pojem *religio* poměrně málo častý a křesťanství samotné se mnohem obvykleji označovalo spíše jako křesťanský „zákon“ nebo „víra“ (*lex/fides christiana*; srov. csl. *christianeskъ zakonъ*).⁹⁴

Jedna velmi důležitá věc se však v badatelských diskuzích o problému *interpretatio christiana* často ztrácí za pouhou nutností identifikovat křesťanskou tendenčnost pramenů a potřebu s nimi zacházet obezřetně. Jde o způsob, jakým se diskurz samotných Slovanů ukrývá za diskurzem dochovaných pramenů, a zároveň na druhé straně mechanismus, jakým se my jakožto badatelé tento diskurz z pramenů snažíme vyčíst (nebo se alespoň snažíme pochopit, o čem to křesťanský autor vlastně mluví a proč). A v této otázce je ústřední kulturně-antropologický a epistemologický problém tzv. emic-etické distinkce. O ní je zde třeba se trochu obšírněji zmínit.

Obvykle se tato otázka definuje binárně v rámci insider/outsider problému, tedy v rámci problematiky toho, jak vypovídá o kultuře někdo mimo ni a jak někdo jí vlastní. *Emický* diskurz je tedy chápán způsob vyjádření daností způsobem srozumitelným pouze tradentovi (insiderovi dané kultury), tedy v jeho jazyce a pojmech. *Etický* popis je pak popisem outsidera, který převádí emickou výpověď na obecná, všeobecně srozumitelná tvrzení. S touto distinkcí přišel poprvé lingvista Kenneth L. Pike v 60. letech a debata okolo ní je

⁹⁴ Termín *lex*, „zákon“ (resp. *lex sua* v opozici k pohanskému *lex eorum*), byl definicí pro „křesťanství“ již v pozdní antice, srov. GASSMAN 2020, 77.

úctyhodná.⁹⁵ Je tomu tak patrně proto, se týká samotné podstaty antropologického bádání – rozumění jiným kulturám.

Pike dichotomii utvořil na základě paralely ke konceptům fon-emického a fon-etického popisu jazyka v lingvistice: fonemický popis označuje zvuky samotné z vnitřního hlediska systému jazyka, fonetický pak z vnějšího vědeckého, komparativního pohledu popisuje znaky a systémy, kterými jsou tyto zvuky reprezentovány. Aplikací tohoto principu na zkoumání kultury samotné vzniká řada binárních distinkcí:

emický	etický
insider	outsider
relativní	absolutní
„domorodý“	„vědecký“

Úkolem vědce (lhostejno, zda lingvisty či antropologa) je pak podle Pikea emická data představovat etickým jazykem a skrze etický systém – ovšem vždy se zdůrazňováním podstatnosti emického diskurzu. Tato bifurkace diskurzů se dá shrnout rovněž klasickým Malinowského výrokem, že je rozdíl v tom, co domorodci říkají, že dělají (*emic*), a co skutečně dělají – a co tudíž vidí/interpretuje antropolog (*etic*).

Možnou ilustrací tohoto principu by mohlo být uchopení východoslovanských mytologických bytostí, např. rusalek, jak bylo traktováno ve folkloristickém bádání počátku 20. stol. Domorodci podle folkloristů chápali rusalky jako duše tragicky zesnulých dívek (tj. emický pohled), ale folkloristé rusalky chtěli klasifikovat do jedné z kategorií různých *geniorum loci* a určili je jako lidovou personifikaci vodního živlu, spojenou skrze déšť a výskyt rusalek na jaře s plodností (tj. etický pohled); tato klasifikace jim umožnila rusalky zařadit po bok stejně (násilně) zaškatulkovaných nymf, najád, víl, laimé a dalších podobných bytostí, vymezit je proti ostatním místním duchům v rámci systému své etické klasifikace (lesním, polním, domácím) – a apriorně tak pokřivila jejich interpretaci v badatelské diskuzi na několik desetiletí dopředu.⁹⁶

Antropologický diskurz je v tomto pojetí v jádru hylémorfický: výpověď domorodce je beztvářá a nesmyslná „hmota“, zatímco interpretace antropologa je „forma“, která s hmotou pracuje a dává jí smysluplný tvar.⁹⁷ Antropologové tak v tomto klasickém emicko-etickém (objekto-subjektovém) vztahu s domorodci páchají na jejich pólu vnímání „epistemocidu“,⁹⁸ když jej považují za poznání jiného druhu či řádu, než poznání antropologovo.

⁹⁵ PIKE 1967; k debatě srov. např. MCCUTCHEON 2005.

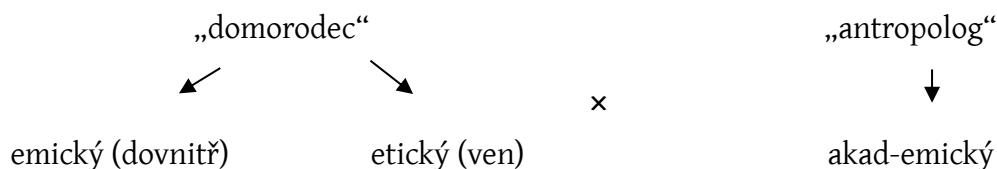
⁹⁶ Srov. k tomu DYNDA 2017b.

⁹⁷ Srov. VIVEIROS DE CASTRO 2015, 6.

⁹⁸ Termín je Scholteho, viz SCHOLTE 1984, 964.

Inspirován Håkanem Rydvingem a Eduardem Viveiros de Castrem⁹⁹ jsem však přesvědčen o trochu větší složitosti tohoto základního problému a domnívám se, že je docela vhodné pokusit se překročit tuto jednoduchou distinkci. Oba způsoby výkladu, emický i etický, bude totiž vhodnější přiřknout již *diskurzu samotného insidera* – ten buď hovoří, myslí či jedná *emicky*, v rámci vlastní tradice, tj. vpleteně do imanentní a bezpodmínečně srozumitelné sítě vlastní kultury, anebo o ní hovoří *eticky* s outsiderem z jiné (sub)kultury (obvykle s antropologem, který ho zkoumá; anebo obecně s členem jiné [sub]kultury). V tomto okamžiku již nutně uplatňuje postoj etický, tedy vnější, reflexivní, zobecňující, překládající, vysvětlující – na základě svých vlastních schopností a možností. V případě ilustračních rusalek si to můžeme ukázat na výpovědi samotných tradentů, kteří v zápisech z 90. let 20. stol. a nultých let 21. stol. podávají antropoložkám na dotaz po mytologických bytostech svědectví, v nichž tradiční sadu poznatků a věr o rusalkách,¹⁰⁰ o jejich výskytu, vzhledu, charakteru, chování, vztahu k liturgickému roku apod., doprovázejí jakýmsi „domorodě-etickým“ metakomentářem o tom, že v tyto věci už stejně dávno nikdo nevěří, že se to jen tak říká, že ve skutečnosti jsou rusalky jen svatojánské mušky a že Ivan se v bažině utopil ne proto, že ho zardousila rusalka, nýbrž že byl opilý a spadl do vody – podezřelé ovšem je, že Ivanova snoubenka přece jen nešťastně zesnula krátce před svatbou, takže...¹⁰¹

Výpověď samotného outsidera, tedy antropologa, jde tak nutně mimo tyto dvě úrovně popisu v rámci výpovědi domorodce, neboť teprve v tomto okamžiku dochází k „překladu“ získaného popisu do jazyka západněvědecky akademického (jenž je sám o sobě pro antropologa jeho „emickým“ diskurzem; nazvěme jej proto akad-emickým):



Ovšem takový přístup nás stále nezabavuje výše zmíněné Malinowského distinkce. Antropologův diskurz se stále jeví jako poznání jiného řádu, jehož samotný domorodec není schopen, a nebere v potaz jeho hledisko dostatečně. Takových akad-emických studií, zahleděných do objektivnosti své terminologie, známe z 19. a 20. století spoustu. Jeho příkladem je ono zařazování rusalek do nějaké srovnávací kategorie mytologických bytostí, popř. jejich výklad jako „lidové vysvětlení a personifikace přírodních jevů“. Tuto zapouzdřenost a nafoukanost akad-emického diskurzu je třeba si uvědomovat a nechat

⁹⁹ RYDVIING 2011; VIVEIROS DE CASTRO 2015.

¹⁰⁰ Tradiční proto, že můžeme zápisy dnešních etnografů srovnat se 150 starými zápisy prvních terénních folkloristů.

¹⁰¹ K těmto metakomentářům srov. ВИНОГРАДОВА – ЛЕВКИЕВСКАЯ 2012; PREISSOVÁ KREJČÍ – MÁČALOVÁ – SKOTÁKOVÁ 2015.

interpretace měl umožněno vstupovat do diskurzu akad-emického a ovlivňovat jej – tím se z něj stane hledisko akad-etické. Akad-etický diskurz je komparativní, ovšem s vědomím toho, že pro své komparativní a „univerzální“ koncepty používá pouze jednu možnou emickou (totiž onu akad-emickou) terminologii a prisma. Uvědomuje si podmíněnost a zatíženost svých pojmů stejně jako nepředstírá nadřazenost svého pohledu.

Jeho přijetím uznáváme nejen, že také samotný antropologův vědecký diskurz má svou emic-etic distinkci, s níž je třeba počítat (totiž platí: „všichni jsou vlastně svým způsobem *domorodci*“ – i antropolog, jehož „nereflektovaný, domorodý“ emický diskurz je třeba brát v potaz), ale zároveň uznáváme stejnou bifurkaci v případě diskurzu domorodců (tudíž platí: „všichni jsou vlastně svým způsobem *antropologové*“ – i domorodcův reflexivní etický diskurz je třeba brát v potaz).¹⁰⁶

Jaké jsou konkrétní dopady této epistemologické odbočky pro studium předkřesťanského náboženství Polabských Slovanů? V našem případě je situace ještě o jeden stupeň komplikovanější v tom, že čistě emický („domorodý“, slovanský) pohled nemáme v pramenech nijak dochován. Již bylo několikrát zmíněno, že v tomto úsilí můžeme pouze zkoumat odrazy slovanského etického diskurzu v pramenech psaných středověkými křesťany.

Pokud tedy dále v této práci zmiňuji, že některá představa, doložená v pramenech, by mohla být odrazem slovanského pohanského emického pojetí, mám tím na mysli právě onu úroveň (2). Je ale třeba pamatovat na to, že skutečně pohansko-emický diskurz (totiž úroveň 1) je pro nás navždy ztracen a tudíž epistemicky nepřístupný. Pokud můžeme v něco doufat, je to právě ono občasné problesknutí slovanského diskurzu v jeho vnějškově-etické reflexi – tedy v situaci, kdy je zjevné, že o něm již nějaký Slovan (kněz, překladatel, diplomat) referoval navenek slovansko-eticky pro křesťanské autory – a ti jej navíc podávají svým specifickým, christiano-emickým pojmoslovím, které se snaží christiano-eticky reprodukovat v prameni. A právě toto vše je dobré si plně uvědomit a na pozadí popsané problematiky vidět onu emicko-etickou distinkci v rámci každého výpovědního diskurzu:

- 1 (slovansko-emický) = diskurz Slovanů o sobě samých
- 2 (slovansko-etický) = diskurz Slovanů, když o sobě referovali křesťanům
- 3 (christiano-emický) = diskurz křesťanů, kdy uchopovali slovanské pohany
- 4 (christiano-etický) = diskurz křesťanů, když o Slovanech referovali navenek skrze literární tradici = **diskurz většiny zde citovaných pramenů**
- 5 (akad-emický) = diskurz badatele uchopujícího, jak křesťané referovali o Slovanech
- 6 (akad-etický) = badatelova sebereflexe vlastních předpojatostí vzhledem k diskurzům 1 až 4, zejména s přihlédnutím k neustálému přehodnocování úrovně 5

¹⁰⁶ Srov. VIVEIROS DE CASTRO 2015.

Nutno ovšem předeslat, že diskurz 6 není a nemůže být v žádném ohledu kvalitativně nadřazen ostatním diskurzům. Je podle mne pouze nejhodnější k zodpovědnému čtení daných pramenů a tak i nejlépe přispěje k nahlédnutí do všech ostatních úrovní diskurzů, které jsou uvedeny výše. Přesto ale platí, že náš současný sebereflexivní („akad-etický“) přístup k problematice, jakkoliv bohatě může být poučen dřívějším bádáním o Slovanech i dalšími společenskovedními disciplínami, je beztak závislý na summě současných znalostí a vědění dané západní, akad-emické tradice, jíž byl formován. Stejným způsobem byli křesťané referující pohanech neodlučně závislí na summě tradičního uchopování pohanských náboženství v antické a středověké literatuře. V tomto relativistickém pohledu¹⁰⁷ spočívá rozdíl mezi badatelem a středověkým pramenem v nejzazším smyslu skutečně jen v úhrnu možných vědomostí a znalostí o dějinách lidských kultur, které badatel může mít. Jinak ale oba činí v zásadě totéž: svými emickými pojmy uchopují kulturně odlišné danosti a snaží se je uvést v soulad se svou vlastní tradicí.

Již na počátku této kapitoly v soupisu křesťanských emických termínů, jimiž se snažili středověcí autoři uchopit problematiku slovanského náboženství, jsme viděli, že tak nečiní s bezelstným záměrem – páchají na něm svou křesťanskou epistemocidu. Důvody tohoto nenávislného přístupu jsme také již viděli ve třech možných diskurzích užívaných pro protipohanskou polemiku a v jejich vzájemném prolínání.

Tváří v tvář pramenně zoufalé situaci, kdy máme dochovány jen křesťanským etickým diskurzem ideologicky pokřivené zprávy (často ještě navíc zprávy z druhé ruky, které se nedají ani zdaleka srovnávat s bezprostředním antropologickým pozorováním), nelze ovšem propadat dvěma extrémním reakcím, které tvoří dva protichůdné tábory akad-emického bádání o slovanském náboženství: kritickému, pozitivistickému skepticizmu, který všechny tendenční zprávy křesťanů odvrhuje jako nespolehlivé prameny, ani naivnímu romantizmu, jenž si naopak zlomkovitě zprávy domýšlí na základě vlastních tužeb.¹⁰⁸

Novověká důvěra v ponižující rétoriku pramenů vedla bohužel často k tomu, že řada badatelů považovala slovanské pohanství (obecně, nejen polabské) za statické, nevyvinuté, rustikální a prosté náboženství – vlastně za něco, co by si označení „náboženství“ ani nezasloužilo, protože to bylo z hlediska dějinné nutnosti nahrazeno „vyvinutějším“ křesťanstvím, tedy teprve skutečným náboženstvím.¹⁰⁹ Problémem je zde samozřejmě často i skutečnost, že moderní badatelé v 19. a 20. století vycházeli vlastně ze stejného

¹⁰⁷ Srov. GEERTZ 1984.

¹⁰⁸ K těmto dvěma táborem a nastínění střední cesty srov. DYNDÁ 2018.

¹⁰⁹ Tato myšlenka viz LÁŠEK 1997, 99 (a TÝŽ 2002, 178n). Jedná se o argumentační faul tzv. „No good Scotsman fallacy“. Lášek je jistě v tomto extrémní případ, srov. ale prosakující vliv tohoto diskurzu i v pracích jiných českých badatelů (viz např. ZÍBRT 1995 (1895), 3–5; VÁŇA 1990, 7; ŠOLLE 1996, 41). K tomu hlavně DYNDÁ 2018 a DYNDÁ 2020.

myšlenkového rámce jako autoři pramenů – v našem případě křesťanského. Jejich akademický diskurz byl vlastně do jisté míry identický s christiano-emickým diskurzem. Z toho důvodu bylo moderní studium zpráv o slovanském pohanství, ale i o tzv. pohanských přežitcích ve středověku od počátku výrazně ovlivněno tímto apriorním křesťanským a koloniálním nastavením vůči pohanství samotnému, což mělo pro všeobecný diskurz vědeckého bádání o pohanství dalekosáhlé důsledky.¹¹⁰

Právě sama otázka užití pojmu *náboženství* pro symbolický systém starých Slovanů před christianizací budí v tomto bádání vášně. Tázání, co za „slovanské pohanství“, „slovanské archaické náboženství“ nebo „slovanský předkřesťanský systém“ vlastně považujeme, jaký „náboženský systém“ se snažíme najít, či zda je účelné jej takto postulovat a jakou roli v tom všem hrají naše předpoklady a předsudky a konstrukty staršího bádání, je pro téma této disertace nejen ilustrativní, ale naprosto ústřední.

K používání pojmu *náboženství* právě v souvislosti s problematikou emic × etic distinkce probíhala a probíhá v religionistice debata mezi zastánci náboženství jako univerzálního lidského fenoménu *sui generis* a zastánci konstruktivistů, kteří považují tento koncept za západní konstrukt, násilně aplikovaný na kultury jiného typu.¹¹¹ Námitky vznesené konstruktivistickou kritikou proti používání pojmu *náboženství* jsou podle mne podstatné a významné právě proto, že jsou součástí otázky používání akad-emického jazyka, obecných pojmů jako takových a jejich vztahu k popisovaným či zkoumaným kulturám. Je proto nepochybně užitečné si na popud zmíněné kritiky uvědomit, že za každým použitým pojmem, jenž chceme používat jako referenční rámec bádání, stojí jednak (1) jeho úzce daný a historicky specifický etymologický význam,¹¹² ale pak také (2) širší kontext jeho používání (= denotace) v domovské „kultuře“ (tj. včetně akad-emické kultury), jenž se už často primárně neváže k přesnému etymologickému vymezení slova. A v posledku (3) se na něj rovněž lepší

¹¹⁰ Ke koloniálním aspektům vymezení pohanství z pohledu křesťanství viz PETTS 2011, 37-40, 74. Medievalistický diskurz bádání nad christianizací se mění vlivem sociální antropologie teprve od přelomu 80. a 90. let 20. stol. Srov. dnes zejména práce Przemysława URBAŃCZYKA (2008; 2011) či Christiana LÜBKEHO (2008; 2019); jinak též FLETCHER 1997; WOOD 2001; BERENDOVÁ 2013.

¹¹¹ Extrémní stanovisko, že koncept náboženství není kulturní univerzálií, nýbrž jen západním křesťanským konstruktem, představil S. N. BALAGANGADHARA (1994), a to zejména v návaznosti na W. C. SMITHE (1962). Podobně, ale méně kategoricky odmítavě vůči konceptu náboženství, také píše Jonathan Z. SMITH (1982) či Daniel DUBUISSON (1998). Významným proponentem tohoto směru uvažování je v generaci současných religionistů zejména Russell T. MCCUTCHEON (1997; 2003; 2013), anebo Timothy FITZGERALD (zejména 2000), podle nichž je náboženství ideologicky motivovaný společenský konstrukt a jeho užívání v religionistice je projevem expanzivního (protestantského) eurocentrismu. Debatu pěkně shrnuje Jakob DE ROOVER (2014) a staví se na stranu konstruktivistů. Proti extrémním důsledkům konstruktivismu se rozumně staví v poslední době zejména Kevin SCHILBRACK (2012; 2013a; 2013b; 2017; 2018; 2019).

¹¹² Pro důsledky srov. BARTON – BOYARIN 2016, kteří např. upozorňují, že se západní pojem *náboženství* plně neprotíná s žádným libovolným lexémem používaným v kulturách archaické Evropy (např. s lat. *religio* nebo řec. *thréskeia* apod.).

celé hrozny dalších historicky vzniklých sekundárních významů a mocenských nároků (= konotace). Tím se vytváří široké, ale ve většině případů mapovatelné (historicky i synchronně) konceptuální sémantické (a diskurzivní) pole, jehož rozsahu si badatel musí být vědom.

Je tedy možné v našem akad-etickém diskurzu vzít na vědomí základ např. námitek Russella McCutcheona či Timothyho Fitzgeralda o problematičnosti používání pojmu *náboženství* (a dalších pojmů) v akad-emickém jazyce a o existenci jeho mocenských konotací,¹¹³ ale zároveň odmítnout jednak McCutcheonovo absurdní vyřešení tohoto vážného problému utíkaním se k pouhému vědeckému zkoumání akad-emických rétorických prostředků západní vědy, a jednak Fitzgeraldův pokus o zahození pojmu *náboženství* jako deskriptivního konceptu, což již výborně odůvodnil Schilbrack.¹¹⁴

Přítomnost nebo nepřítomnost „náboženství jako takového“ (ono *sui generis*), jakožto scelující synergie za rozmanitými projevy lidské kultury, které označujeme pojmem *náboženství*, je samozřejmě nutné v bádání uzávorkovat, neabsolutizovat, neesencializovat, nýbrž používat tento pojem jako pouhý referenční rámec bádání, uvědomující si jeho původ, konotace i denotace – a zároveň účel, s nímž ho používáme. Jedině tak je totiž možné vyprostit religionistiku z ideologického dědictví evropské křesťanské teologie a jejích (nepřímých?) důsledků – eurocentrismu, kolonialismu, imperialismu ad. Jelikož se historicky a filologicky zaměřená religionistika (v jejímž rámci se v této práci pohybují) při své práci s primárními prameny setkává i s řadou mrtvých, archaických *náboženských* systémů, prohlédnout eurocentrickou iluzi tvořenou slepě synchronním pohledem na živá, tzv. „světová náboženství“, není pro ni obtížné.

Osobně ale odmítám přistoupit na argumentaci konstruktivistů, že je třeba zcela opustit termín *náboženství* jako takový. Inspiruji se méně extrémním náhledem, který v podobě „kritického realismu“ zastává právě již zmiňovaný Kevin Schilbrack.¹¹⁵ Ten uznává sociální konstrukci zastřešujících kategorií jako je např. *náboženství* (uznává tedy jejich akad-emický původ), ale kritikou těchto pojmů hledá lepší možnosti popisu a poznání daných fenoménů – poučené a reflexivní užívání pojmu *náboženství* jako analytického (dodejme: akad-etického) nástroje.

Pokud se vrátíme k našim pramenům a k otázce *interpretatio christiana*, je zřejmé, že ve světle výše řečeného nelze na společenskou realitu pohanského středověku pokládat automaticky a bez upozornění náš koncept *náboženství* – to ostatně nejde ani v případě středověkého křesťanství jako takového, jež bylo oproti zdání velmi pluralitní

¹¹³ Viz např. MCCUTCHEON 2003, 54n či FITZGERALD 2000.

¹¹⁴ Např. SCHILBRACK 2012, 101–102.

¹¹⁵ SCHILBRACK 2013a; 2013b; 2017; 2019.

a nehomogenní.¹¹⁶ Nejenže nejde „náboženské“ projevy tehdejších lidí (pohanů ani křesťanů) přísně oddělovat od „sekulárních“ aspektů, jako je způsob odívání, stravování, válečnictví, stavitelství, ekonomika, politika, poezie apod.¹¹⁷ Nelze ani oddělovat sféry „posvátného“ a „profánního“ v rámci těchto různých domén. Velmi úzká vzájemná provázanost a obousměrná propustnost těchto dvou pomyslných sfér (v polské historiografii polabských Slovanů je zvykem nazývat je *sacrum* a *profanum*) je totiž v archaických náboženských systémech jevem natolik všeprostupujícím, že zpochybňuje samu analytickou užitečnost vyčleňování těchto dvou kategorií v této historické epoše.¹¹⁸ Je zjevné, že to, co si věda zvykla vydělovat z kulturního kontinua jako samostatné akad-ematické „náboženství“, hraje v kulturách nezápadního a neabrahámovského typu velice komplexní úlohu v celku jejich systému klasifikace světa a je neoddělitelně vevázáno do rozmanitých domén, které běžně pojímáme jako nenáboženské, a tudíž sekulární, spojené s praktickými horizonty působení člověka – a to musíme neustále zohledňovat.

Slovanské pohanství tedy nesmíme apriorně chápat esencialisticky jako homogenní, vnitřně koherentní a monolitické *náboženství*; to by zcela jistě nebyla pravda. Už jen areálová pestrost a v každém koutě jiná míra provázanosti a zapletenosti „náboženských“ aspektů slovanského „náboženství“ do sfér válečnictví, ekonomiky a politiky dává tušit, že obraz, který se snažíme akad-ematicky pochopit a následně akad-eticky popsat a interpretovat, byl velmi mnohotvárný. Jeho úplné rozkrytí je navíc komplikováno již zmíněnou epistemologickou distorzí, totiž nutností pochopit nejprve emický diskurz samotných našich zpravodajců, středověkých křesťanských písařů a jejich diskurzivních strategií při vyrovnávání se s jinými symbolickými systémy.¹¹⁹ Přesto a právě proto se domnívám, že přidání akad-ematické a akad-etické úrovně (resp. obou těchto úrovní do každé výpovědi) v tomto už tak epistemologicky náročném procesu umožňuje vytvoření o mnoho jemnějších nástrojů a reflexivního prismatu, jímž můžeme tyto prameny zkoumat a nahlížet na ně.

¹¹⁶ Viz např. MILIS 1998, 7–8; PLUSKOWSKI – PATRICK 2005; PETTS 2011, 27–28. Srov. také koncept různých „mikro-křesťanstev“ Petera BROWNA (2013).

¹¹⁷ Srov. URBAŃCZYK 2005; PETTS 2011, 40; BARTON – BOYARIN 2016.

¹¹⁸ Klasicky je teze o dichotomii posvátného a profánního vyjádřena v pracích Émila Durkheima a Mircei Eliadeho.

¹¹⁹ Velkou pomocí mi zde byl subtilní filologický i historický přístup k *interpretatio christiana*, který představil polský historik Stanisław Rosik. Důkladně analyzoval přesně tyto případy popisu pohanského náboženství křesťanskými autory a stopoval jejich literární původ i ideologické, resp. teologické předpoklady. Viz zejm. ROSIK 2000 (tato monografie vyšla po dvaceti letech i v anglickém překladu v r. 2020) a 2010.

A3 PŘÍPADOVÉ STUDIE

Nyní se můžeme naplno věnovat rozboru vybraných pramenů hovořících o slovanském pohanství v době, kdy se jednalo ještě o existující náboženství. Jejich autoři psali v době, kdy Slované ještě svou symbolickou soustavu neměli nijak zásadně narušenou křesťanskými vlivy, a monoteističtí autoři na ně tedy mohli biblickým prismaem nahlížet jako na nebezpečné pronárody, povětšinou aktuálně a palčivě ohrožující nábožensky či státně definovanou komunitu vlastních souvěrců.

Je nutné na tomto místě upozornit na skutečnost, že následující řádky jsou v první řadě diskurzivní analýzou toho, jak o slovanském pohanství a jeho bozích referují křesťanští, židovští či arabští autoři ve svých dílech. Snaží se tedy postihnout specifika etických (christiano-emických) diskurzů a literárních strategií, které pro popis slovanských božstev používají ideologicky velmi předpojatí monoteisté. Na druhém místě pak ovšem vystupuje na hladinu otázka, jak hypoteticky mohli pojímat své náboženství a svá božstva samotní Slované před svou christianizací. To, že se tato otázka objevuje až v druhém plánu, je však dáno zejména nutností podchytit v prvním kroku nejprve ony diskurzivní strategie na christiano-emické úrovni, a až poté se případně přiklánět k výpovědím a interpretacím, jež by se z hlediska akad-etického pokoušely proniknout až na úroveň porozumění pohansko-etického, resp. snad i k ozvukům pohansko-emické úrovně.

Představeny zde budou jednak z hlediska tázání této disertace poněkud zvláštní skupiny pramenů psaných arabsky a řecky. Jak uvidíme, tyto autory netrápily tolik problémy, které byly ústřední pro německé pisatele setkávající se s náboženstvím západních polabských Slovanů. Přesto jsou pro úplnost našeho obrazu slovanského pohanství a jeho konstrukci v literatuře nezbytné a je třeba je alespoň stručně analyzovat. Oblasti polabských Slovanů se ovšem věnuje zbylá a hlavní část této kapitoly. Prochází díla Dětmara z Merseburku, Adama Brémského, Helmolda z Bosau, Saxona Grammatika a tří životopisců bamberského biskupa Oty: prüfeninského anonyma, Ebona a Herborda. Nejedná se samozřejmě o jakkoliv vyčerpávající předvedení pramenů jak co do šíře představených památek, tak co do hloubky jejich jednotlivých analýz; stejně jako v předchozích úvodních kapitolách (viz A1) i v kapitolách následujících jde o předvýběr reprezentativních a nejdůležitějších vzorků, z nichž nicméně v kolaci se zlomky dalších, zde v úplnosti neanalyzovaných pramenů, i tak vyplývají zásadní zjištění.

A3.1 Arabské zprávy o Slovanech a jejich náboženství

Jak bylo řečeno, poměrně specifickou a samostatnou skupinu pramenů představují na prvním místě texty arabských, perských a židovských geografů, cestovatelů a obchodníků, kteří buď sami navštívili slovanská území mezi 9. a 11. stoletím, anebo kompilovali své zprávy z očitých

svědectví jiných osob a ze starších historicko-geografických textů.¹²⁰ Hypotetickým pramenem společným velké části arabských zpráv o Slovanech (arab. *ṣaqāliba*) byla tzv. *Anonymní relace o tureckých a východoevropských národech*.¹²¹

Svébytný je již celkový ráz a určení těchto spisů. Jejich záměrem je zejména poznat a popsat zvláštnosti obchodních cest v Evropě a ekonomická a společenská specifika jednotlivých kmenů a národů, které obývají daná území. V těchto pramenech proto nalezneme zejména popisy krajiny, hospodářství, zemědělství, státní správy a obchodních cest ve středověku. Pokud se objevují údaje o kultuře, společnosti, zvyklostech, oděvech, hudbě a dalších aspektech nejrůznějších evropských kmenů, vždy je to nedílně spjato právě s ekonomickou a politickou zúčastněností těchto informací. I s ohledem na to se v arabských zprávách o středověké Evropě objevují jedinečné a zcela vzácné údaje, které z pramenů jiné provenience není možné vyčíst.

Velká část autorů byla nějakým způsobem zaměstnána ve službách umajjovských či abbásovských chalífů anebo seldžuckých sultánů. Jejich díla vznikala pro potřeby vládců a proto se také věnují zejména vojenskému a hospodářskému potenciálu daných kmenů. Nejvýznamnější jsou z hlediska údajů o slovanském náboženství zejména následující autoři: arabský historik, encyklopedista a geograf ibn Rusta a jeho zpráva o Slovanech v *Knize vzácných drahocenností* (cca 903–913);¹²² arabský polyhistor al-Mas‘ūdī a jeho dílo *Rýžoviště zlata a doly drahokamů* (cca 947);¹²³ židovský obchodník z muslimského Španělska ibn Ja‘qūb (jehož zpráva ovšem byla zachována pouze nepřímo, např. prostřednictvím geografa al-Bakrīho a dalších autorů),¹²⁴ arabský diplomat ibn Faḍlān (o Varjazích během cesty k povolžským

¹²⁰ Sborníky těchto pramenů: ГАРКАВИ 1870 a 1874; *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny* (ŽADS 1–4); MMFH III; PAULINY 1999. K informačním zdrojům arabských autorů viz stručně PAULINY 1999, 52–54. Pro přepis arabštiny do latinky používám zjednodušenou transkripci užívanou Paulinym (PAULINY 1999, 16–18).

¹²¹ *Anonymní relaci* jakožto vzor pozdějších zpráv mnoha autorů (ibn Churdāḡbil, ibn Rusta, al-Gardīzī, al-Bakrī) předpokládal Josef Marquart. Hypotetická existence této *Anonymní relace*, vzniklé snad někdy po r. 870 a patrně z pera autora, který cestoval z Persie přes východoevropské stepi až k západním Slovanům, měla vysvětlit určité kompendium nesporně shodných údajů v řadě mladších pramenů. Marquartova hypotéza však není přijímána bezrozporně a obsahuje příliš velké množství proměnných; viz Ivan Hrbek v MMFH III, 301; PAULINY 1999, 26–27, 63–64.

¹²² Abu ‘Alī Aḥmad ibn ‘Umar ibn Rusta, *Knih vzácných drahocenností* (*Kitāb al-a‘lāq al-nafisa*), ŽADS 2/2, 19–47; MMFH III, 304–305; PAULINY 1999, 97–104; HRAUNDAL 2013, 71–76.

¹²³ Abu l-Ḥasan ‘Alī ibn al-Husajn al-Mas‘ūdī, *Rýžoviště zlata a doly drahokamů* (*Murūḡ ad-ḡahab wa ma‘ādin al-ḡawāhir*), MMFH III, 361–366; PAULINY 1999, 105–112; HRAUNDAL 2013, 76–80.

¹²⁴ Celým jménem Ibrāhīm ibn Ja‘qūb al-Isrā‘īlī aṭ-Ṭurṭūšī; zpráva zachována zejména v díle Abu ‘Ubajd ‘Abdallāḡ al-Bakrī al-Qurṭubī, *Knih království a cest* (*Kitāb al-mamālik wa l-masālik*), MMFH III, 367–376; srov. HRAUNDAL 2013, 84–85.

Bulharům v letech 921–922),¹²⁵ perský historik Gardīzī (cca 1050–1053),¹²⁶ několika informacemi též dvorní lékař seldžuckých sultánů al-Marwazī (konec 11. stol.)¹²⁷ anebo anonymní perské dílo *Kraje světa*.¹²⁸

Pokud hovoří arabští a perští autoři o Slovanech a jejich kulturních zvycích či o náboženství, bývá to obvykle jen okrajově v rámci plynutí ekonomicko-geografického reportu, do nějž náhle proniká etnografická zajímavost, která autora zaujala navzdory její nesporné nezobchodovatelnosti. Tak například ibn Rusta, autor jednoho z nejstarších dochovaných arabských děl zmiňujících se o Slovanech, vzápětí po popisu lesnaté krajiny Slovanů a po zmíncech a hojnosti medu a „pasení vepřů“ uvádí rozsáhlou informaci o slovanských způsobech pohřbívání, jen aby se vzápětí vrátil ke sklizni prosa a popisu typů louten, kytar a píšťal, jež se u Slovanů nacházejí.¹²⁹

Všudypřítomnými informacemi (patrně tradovanými již v *Anonymní relaci*) jsou pak zejména údaje o tom, že Slované byli uctívači ohně, respektive že holdují kremačnímu způsobu pohřbívání,¹³⁰ že některé ženy se nechávaly při pohřbu svého manžela rituálně zabít a pohřbít s ním,¹³¹ anebo že v době žní Slované pozvedají k nebi naběračku plnou zrní a pronášejí přímluvné modlitby.¹³²

Když se arabští autoři zmiňují o slovanském náboženství obecně nad rámec těchto drobných faktických zmínek a kvazi-etnografických odboček, jedná se o zcela všeobecné fráze o bezvěreckých kulturách. Tak např. al-Mas‘ūdī píše, že „[Slované] mají vládcy, z nichž někteří se hlásí ke křesťanství [...] a mají jiné, kteří nemají žádné knihy a neposlouchají žádné náboženské zákony. A to jsou nevědomí, neznalí ničeho z náboženských zákonů. A těch je [mnoho] kmenů.“¹³³ Termín pro pohany je zde představován arabským pojmem „nevědomí [lidé]“ (*wa-hum ġāhilijātun*).

¹²⁵ Aḥmad ibn Faḍlān ibn al-‘Abbās ibn Rāšid ibn Ḥammād, *Kniha či Zpráva (Kitāb či Risāla)*, ed. MONTGOMERY 2014, in: KENNEDY – TOORAWA 2014, 165–298; ŽADS 3, 23–114.

¹²⁶ Abu Sa‘īd ‘Abd al-Ḥajj ibn aḍ-Ḍaḥḥāk ibn Maḥmūd Gardīzī, *Ozdoba dějin (Zajn al-ahbār)*, MMFH III, 381–385; PAULINY 1999, 130–138.

¹²⁷ Šaraf az-Zamān Ṭāhir al-Marwazī, *Kniha o přirozených vlastnostech živočichů (Kitāb ṭabā‘i‘ al-ḥajawān)*, PAULINY 1999, 139–143.

¹²⁸ *Kraje světa (Ḥudūd al-‘ālam)*, MMFH III, 377–380; PAULINY 1999, 125–129; HRAUNDAL 2013, 85.

¹²⁹ Viz ibn Rusta (MMFH III, 304–305); PAULINY 1999, 97–104; HRAUNDAL 2013, 71–76.

¹³⁰ Údaj má ibn Rusta (MMFH III, 304), al-Mas‘ūdī, kap. 6 (MMFH III, 364), Gardīzī, kap. 2 (MMFH III, 383), al-Marwazī, kap. 14 (MMFH III, 389) a anonymní perské dílo *Kraje světa* (MMFH III, 378).

¹³¹ Viz ibn Rusta (MMFH III, 304), al-Mas‘ūdī, kap. 6 (MMFH III, 364), ibn Faḍlān (ed. MONTGOMERY 2014, in: KENNEDY – TOORAWA 2014, 247–251), *Kraje světa* (MMFH III, 378); údaj má rovněž dílo *Stručné podání o válečné taktice* připisované císaři Leonu VI. Moudrému (viz Leon Moudrý, *Válečná taktika* 105; MMFH III, 321, přel. Dagmar Bartoňková); pasáž patrně pochází z Pseudo-Maurikiova *Strategikonu* XI, 4; SSPCR 30–31.

¹³² Viz ibn Rusta (MMFH III, 304), Gardīzī, kap. 2 (MMFH III, 384).

¹³³ Kap. 2 (MMFH III, 362, překlad Ivan Hrbek); srov. lehce odlišný překlad in: PAULINY 1999, 104.

Pozoruhodnou informaci pak přináší al-Mas‘ūdī o kmeni *S.r.bīn*, což je patrně označení lužických Srbů. O nich uvádí, že je to kmen „u Slovanů obávaný z důvodů, jejichž výčet by byl příliš dlouhý, a kvůli vlastnostem, jejichž komentování by bylo obširné, a také proto, že nemají žádného náboženství, které by vyznávali.“¹³⁴ Nepřítomnost náboženství u lužických Srbů je však u tohoto autora spíše pouhým literárním obrazem, jímž chtěl nahradit zjevný nedostatek vlastních informací o tomto slovanském kmeni (odtud asi pramení i nepříliš důvěryhodná apologie nepřítomnosti detailů o obávanosti Srbů). Že se zčásti asi jedná o bezobsažné topos, naznačuje i následující kap. 6 jeho pojednání, kde se již o kmeni *S.r.bīn* hovoří znovu v souvislosti se spalováním mrtvých a jeho zvyky jsou přirovnány ke zvykům Indů – tolik tedy k údajnému „nemají žádného náboženství“ sám al-Mas‘ūdī.

Jinak ale arabské prameny neposkytují žádné detailnější údaje o slovanském náboženství a o podobě či pojetí božstev pak už vůbec ne. Tyto informace jejich obchodnickému a válečnickému diskurzu zdárně zcela unikaly. Jedinou výjimečnou zmínkou o úctě k bohům je pouze skromný údaj v ibn Faḍlānově *Zprávě*, kde píše o ruských obchodnících, kteří v očekávání zdaru a božské podpory obětují před jakýmsi zpodoběním božstev, konkrétně před „velkým kusem dřeva, zasazeným do země“, čili „před kusem dřeva“. Tato socha měla mít „tvář jako tvář muže a byla obklopena malými postavami, za nimiž jsou do země zasazená dlouhá prkna“.¹³⁵ O těchto menších postavách prý ruští obchodníci říkali: „To jsou manželky, dcery a synové našeho pána.“¹³⁶ Tato pozoruhodná slovansko-etická zmínka o explicitním panteonu strukturovaném do podoby božské rodiny je srovnatelná snad jen s Helmoldovým údajem o záhadném „bohu bohů“, z jehož krve pocházejí všichni ostatní, nižší bohové, jak uvidíme níže.¹³⁷ Časově i teritoriálně jsou však tyto zmínky bohužel poměrně vzdálené.

A3.2 Byzantské prameny

Svébytný typ pramenů o slovanském náboženství i kultuře představují rovněž řecky psané prameny byzantské provenience. Tyto texty ve vztahu ke Slovanům naplno přejaly starou řecko-římskou koncepci „barbarů“ (βαρβάροι), která chápala naprostou většinu etnik žijících mimo vlivovou sféru říše jakožto podřadné, divoké a necivilizované bytosti.¹³⁸ Evangelia se sice tuto exkluzivistickou koncepcí pokoušela narušit výzvami z úst samotného Ježíše ke kázání všem národům (Mt 28:19: πάντα τὰ ἔθνη) či Pavlovým pojetím šíření křesťanství mezi

¹³⁴ Kap. 4 (MMFH III, 363, překlad Ivan Hrbek).

¹³⁵ Ibn Faḍlān, kap. 77, ed. MONTGOMERY 2014, in: KENNEDY & TOORAWA 2014, 243.

¹³⁶ Ibn Faḍlān, kap. 77, ed. MONTGOMERY 2014, in: KENNEDY & TOORAWA 2014, 245.

¹³⁷ Helmold I, 84; více viz kap. A3.5.

¹³⁸ Viz IVANOV 2012.

všemi lidmi a národy světa (zejm. Kol 3:11; srov. ale i 1Ko 14:11; Ř 1:14),¹³⁹ přesto však v byzantském náhledu na misie přetrvalo toto pojetí barbarů dlouho do středověku.

Pro byzantské autory bylo jasné, že barbaři za hranicemi říše obvykle nemají křesťanskou víru. Na druhou stranu ale Byzantinci většinou nepovažovali nikterak za nutné vyzdvihoval jejich nevíru jako vyloženě negativní vlastnost a nekonstruovali tudíž pohanství jako nějaký démonický a vůči vlastnímu křesťanství nepřátelský systém. Převažuje u nich spíše náhled na barbary, potažmo Slovanů, jako na skoro-křesťany, jimiž, pokud budou patřit do říše a budou romanizováni, není nijak zvlášť třeba se jakkoli detailně zabývat. Drobnou výjimku z tohoto úzu nalezneme například v dopise konstantinopolského patriarchy Nikolaa I. Mystika (852–925), který si stěžuje na „pohanské a helénské oběti“ zvířat (ἡ θυσία ἐθνικὴ τε καὶ Ἑλληνικὴ) v protikladu ke křesťanské oběti chleba a vína v eucharistii,¹⁴⁰ popřípadě v pojednání Leona Diakona, který reportuje o tom, jak Slované nakládali s padlými v bitvě: spalovali je a podřezávali nad hranicí rituálně zajatce, což prý byla oběť pro zemřelé.¹⁴¹

Obecný nezáměr o nekřesťanské náboženství, o jeho mravní status i jeho detaily ale vykazuje např. císař Konstantin Porfyrogennetos, když ve svém pojednání *O spravování říše* v rámci popisu kmenů za severní hranicí Byzance v 10. stol. hovoří na jedné straně o pokřtěných Chorvatech a na druhé o tzv. „bílých“ Chorvatech usazených na horním toku Dněstru (ἡ μεγάλη Χρωβατία, ἡ καὶ ἄσπρη ἐπονομαζομένη). Jedinou pro něj zaznamenanou hodnou skutečností je rozdíl v tom, kolik jsou jedni a druzí schopni postavit vojska. Odlišnost ve vyznáváním náboženství je tak jen druhotným a nepodstatným kritériem: „Velké Chorvatsko [...] je podnes nepokřtěno (ἀβάπτιστος τυγχάνει μέχρι τῆς σήμερον), stejně jako i Srbové, kteří s ním sousedí. [Tito Chorvaté] stavějí ve srovnání s pokřtěným Chorvatskem méně jízdy a podobně i méně pěchoty, neboť jejich země je častěji pustošena Franky, Turky a Pečeněhy.“¹⁴²

Zaměření na čistě válečné aspekty kulturních odlišností je pak z pochopitelných důvodů vlastní i spisu *Stručné podání válečné taktiky*, k jehož kompilaci dal podnět byzantský císař Leon VI. Moudrý (886–912), jenž je občas nesprávně označován přímo za autora tohoto díla. Tento kompilační spis popisuje bojovou a válečnou taktiku nejrozličnějších kmenů na hranicích říše. Náboženské kritérium je pro něj mnohdy určující v tom, zda vůbec o konkrétním kmeni z tohoto hlediska obšírněji pojednávat. Tak např. o turkických Bulharech, kteří byli pokřtěni, uvádí, že „[...] z toho důvodu zatím nezamýšlíme popisovat ani jejich způsob bojového řazení proti nám, ani náš proti nim, jelikož jsou našimi bratry podle téže víry.“¹⁴³ Ostatně i samotná christianizace je v pojetí tohoto spisu chápána zejména jako „převedení na řecký způsob života“ (γραικώσας) a „podřízení vládcům podle římského vzoru“ (κατὰ τὸν Ῥωμαϊκὸν

¹³⁹ Srov. IVANOV 2012, 19–32.

¹⁴⁰ Nikolaos Mystikos, *Dopis* 66 (SSPCR 35–36).

¹⁴¹ Leon Diakonos, *Historia* IX, 6 (SSPCR 42–43).

¹⁴² Konstantin Porfyrogennetos, *O spravování říše* 31 (MMFH III, 348, přel. Dagmar Bartoňková a Lubomír Havlík).

¹⁴³ Leon Moudrý, *Válečná taktika* 44 (MMFH III, 310, přel. Dagmar Bartoňková).

τύπων).¹⁴⁴ Jediná konkrétní náboženská informace, kterou *Stručné podání* uvádí, je zmínka o rituálních sebevražďách vdov, kterou má ale spis doslova převzatý z již výše zmiňované pasáže z Pseudo-Maurikiova *Strategikonu*.¹⁴⁵

Nejvýznamnější a také relativně nejstarší zprávu o slovanském náboženství v raných dobách podává zejména slavná pasáž z kroniky byzantského učenca a historika Prokopia z Kaisareie (490–507 až asi 565). Ten byl od r. 526/527 poradcem ve štábu byzantského vojevůdce Belisaria a pod jeho velením se také zúčastnil řady vojenských výprav a podal o nich zprávu. Ve 14. kapitole III. knihy *O gótské válce* (*De bello Gothico* III, 14) tak Prokopios popisuje zápas Východořímské říše s Ostrogóty v Itálii. Hovoří zde rovněž o slovanských kmenech, které v té době pořádaly nájezdy na severní hranici říše na Balkáně. Tažení proti Slovanům se Belisarios a tudíž ani Prokopios patrně osobně neúčastnili, nicméně slovanské zvyky Prokopios mohl znát i z Itálie, kde byzantská vojska pod Belisariovým velením využívala slovanské vojáky jako nájemné žoldáky. Prokopiov pověstný etnografický zájem o obyčeje a zvyky barbarských národů¹⁴⁶ se projevuje i zde – ve svém exkurzu popisuje styl života, náboženství i mravy Slovanů i Antů. Klíčová pasáž se věnuje úctě k bohu blesku – uvádím ji v řeckém originále na základě čtení v základním rukopisu *Codex Laurentianus* 69.8 ze 14. stol. a překladu Pavla Beneše:¹⁴⁷

<p>θεὸν μὲν γὰρ ἓνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἀπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα πάντα.</p>	<p>Domnívají se, že je jediný bůh, tvůrce hromu a je sám jediným pánem všech věcí, a obětují mu býky a jiné zvířecí oběti.</p>
---	--

Tento Prokopiov text je v bádání o slovanském náboženství takřka všudypřítomný, jelikož se jedná patrně o nejstarší relevantní informaci o kultu slovanského hromovládce, jehož známe z pozdějších dob z Rusi pod jménem *Perunъ*.¹⁴⁸ Zavdala také příležitost k řadě spekulací ohledně teologické podstaty nejstaršího slovanského náboženství – zejména k úvahám o tzv. slovanském prototeismu (prvotnímu monoteismu), jenž se údajně až později měl vyvinout ve „standardní“ indoevropský polyteismus,¹⁴⁹ popřípadě k úvahám o tom, nakolik Prokopios vkládá do textu své křesťanské monoteistické předporozumění, či nakolik naopak aplikoval na pojetí slovanského hromovládce skutečnosti známé o řeckém pohanském bohu Diovi.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Leon Moudrý, *Válečná taktika* 101 (MMFH III, 319, přel. Dagmar Bartoňková).

¹⁴⁵ Pseudo-Maurikios, *Strategikon* XI, 4; SSPCR 30–31. Pasáž v Leon Moudrý, *Válečná taktika* 105 (MMFH III, 321; SSPCR 37–38).

¹⁴⁶ Slov. GKANTZIOS DRÁPELOVÁ 2021.

¹⁴⁷ Ed. WEBER 1933, 334–335; ed. ИВАНОВ & ЛИТАВРИН 1994, 183–185; překl. BENEŠ 1985, 211. Pozn.: Pokud je před jménem bibliografického odkazu „ed.“, záznam není uveden samostatně v sekundární literatuře, nýbrž pouze v soupisu edic a překladů pod jednotlivými záznamy příslušných primárních pramenů.

¹⁴⁸ Viz NIEDERLE 1924, 100–101; BRÜCKNER 1985, 99–100; URBAŇCZYK 1991, 21–23; TÉRA 2009, 66; Клейн 2017, 221.

¹⁴⁹ Zejm. ŁOWMIAŃSKI 1978; 1979 a 1984.

¹⁵⁰ BRÜCKNER 1918, 108–109; BRÜCKNER 1985, 101; ŁOWMIAŃSKI 1979, 86.

Důležité je poukázat zde na skutečnost, že překlad spojení ἀστραπῆς δημιουργος jako „tvůrce hromu“ není přesný, neboť řec. ἀστραπή znamená „blesk“ – jde tedy doslova o „tvůrce blesku“. Další – a podstatnější – věc, na niž se sluší upozornit, je ovšem skutečnost, že θεὸν μὲν γὰρ ἕνα [...] νομίζουσιν εἶναι by bylo vhodnější přeložit jako „Domnívají se, že **jeden** bůh je tvůrce blesku...“ a nikoliv „**jediný** bůh...“ – pokud by tomu tak bylo, očekávali bychom na tomto místě spíše číslovku μόνος, jež je pak ostatně použita vzápětí (κύριον μόνον). Jak ale navíc upozornili ruští badatelé Trubačev, Ivanov a Litavrin,¹⁵¹ variantní rukopisné čtení této pasáže v *Codexu Vaticanus graecus* 1690 (z přelomu 13. a 14. stol.¹⁵²) umožňuje výklad ještě zcela jiný. Rukopis zde totiž uvádí: θεῶν [a nikoliv θεὸν] μὲν γὰρ ἕνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν [...] νομίζουσιν εἶναι, totiž: „Domnívají se, že **jeden z bohů** [θεῶν, gen. pl.]¹⁵³ je tvůrce blesku...“

Prokopiova zpráva by tak v tomto výkladu¹⁵⁴ nehovořila o monoteistické úctě k hromovládci, ale ukazuje spíše na jakýsi kultický henoteismus, blízký polabskému uspořádání panteonu – který uvidíme v následujících kapitolách.¹⁵⁵ Tedy mluví o úctě k hromovládci jako význačnému bohu, jenž je „sám jediným pánem všech věcí“ a jemuž Slované obětují, když jdou do války, ale který je jen jedním z vícero božstev (θεῶν ἕνα).¹⁵⁶ Prokopios navíc velmi podobným způsobem hovoří na jiném místě o národu *Skrihifinů* žijících na ostrově *Thulé* (pravděpodobně Skandinávie): ti údajně také uctívají více bohů, ale nejvyšší oběť byla určena hlavnímu bohu, kterého Prokopios prostřednictvím *interpretatio graeca* označuje jako Aréa.¹⁵⁷ Pro jižní Slovary samotné určitou formu polyteismu ostatně dokazuje i znění Prokopiova textu hned několik vět po informaci o bleskotvůrci: „Uctívají (σέβουσι) řeky, vodní víly (νύμφας) a různá další božstva (ἄλλα ἄττα δαιμόνια), obětují jim všem a z těchto obětí vyvozejí věštby.“ Kult těchto dalších numinózních entit byl v bádání často shazován ze stolu s poukazem na údajnou „nízkou“ povahu těchto bytostí – aby tak nebyla rozporována umělá

¹⁵¹ ТРУБАЧЕВ 1994, 7; ИВАНОВ & ЛИТАВРИН 1994, 12–13 a 221–223.

¹⁵² Srov. KALLI 2004, 21–22.

¹⁵³ Gramaticky jde o tzv. genitiv partitivní, čili celkový – bezpředložkový způsob vydělení části z celku.

¹⁵⁴ Pokud připustíme, že alternativní rukopisné čtení rukopisu *Vat. Gr. 1690* (a na něj navazující rodiny rukopisů ve stemmatu) je relevantní, byť je v současných edicích považováno obecně za spíše odvozené oproti rukopisné rodině y, jak ukazuje KALLI 2004, 6n.

¹⁵⁵ K termínu henoteismus viz definici Henka Versnela: „the privileged devotion to one god, who is regarded as uniquely superior, while other gods are neither depreciated nor rejected and continue receiving due cultic observance whenever this is ritually required“ (VERSNEL 2011, 244).

¹⁵⁶ Na militaristický henoteismus, jenž vyzdvihl hromovládce jako hlavní božstvo, upozorňuje КЛЕЙН 2017, 235.

¹⁵⁷ Prokopios, *O válce gótské* VI, xv, 23 a 25; za upozornění na tuto skutečnost děkuji Pavle Gkantziou Drápelové. Její jazyková analýza ostatně ukazuje (GKANTZIOS DRÁPELOVÁ 2021), že slovní zásoba použitá pro popis náboženství Sklavenů i Skrihifinů je ve srovnání s Prokopiovými zmínkami o náboženství dalších pohanských barbarských kmenů (např. Gepidů, Gótů, Vandalů, Herulů, Franků, Samaritánů ad.) shodně výjimečně bohatá (srovnatelná jen s popisem kultury Peršanů či Abasgů) a poukazuje tak snad na autorovu lepší informovanost v případě kulturních daností těchto etnik, respektive na jeho rozhodnutí věnovat se náboženství těchto národů ve svém popisu systematičtěji než u ostatních.

teze o praslovanském monoteismu. Domnívám se však, s ohledem na možný výklad řeckého textu, uvedený výše, tato Prokopiova pasáž jako celek (i v kontextu toho, jak ve svém díle referuje o náboženství jiných kmenů) hovoří zcela jistě o slovanském henoteismu již v nejranější dobách, kdy se poprvé Slované objevují v písemných pramenech.

Dále v této práci v úvahách o podstatě panteonů a o povaze slovanského polyteistického systému se k Prokopiově zprávě a ke spekulacím o prototeismu a o „nižší“ mytologii ještě vrátíme, až budeme moci nahlédnout tyto údaje v celkovém kontextu.

Ve všech případových sondách následujících v této první sekci se budeme věnovat již geograficky i časově poměrně úzce vymezenému tématu náboženství západních Slovanů žijících mezi 9. a 12. stol. mezi Labem a Sálou na území dnešního Německa. Pramenná základna bude až na výjimky latinská. Prameny vztahující se k pohanství Polabských Slovanů jsou relativně bohatou zásobárnou relevantních a mnohdy nezávisle na sobě ověřitelných faktických údajů, ale zároveň i mnoha příkladných využití výše klasifikovaných diskurzivních strategií křesťanských autorů při popisování pohanských kultur. Je tedy vhodné věnovat jim náležitý prostor.

A3.3 Dětmar z Merseburku

Jedním z nejvýznamnějších zpravodajců informujících nás o náboženství západních Slovanů na přelomu milénia byl Dětmar z Merseburku (*Thietmarus Merseburgensis*, česky dříve také *Meziborský*), který žil mezi lety 975–1018. Dětmar pocházel z východosaského šlechtického rodu Walbecků, byl třetím synem Siegfrieda z Walbecků a Kunegundy z rodu Stade. Vzdělán byl v katedrální škole v Magdeburgu, kde byl jeho spolužákem i jeho vzdálený příbuzný Bruno z Querfurtu. Prostřednictvím magdeburského arcibiskupa Taginona se Dětmar seznámil s německým králem a pozdějším císařem Jindřichem II. (vládl 1002–1024), jemuž dělal vojenského poradce. Později se pak roku 1009 ve věku třiceti čtyř let stal biskupem v Merseburku (původně slovanská osada Mezibor), kde jeho diecéze zahrnovala část rozlohy slovanského kmene Chudiců.

V letech 1012–1018 sepsal – či přesněji nadiktoval – obšírnou kroniku německých biskupů a králů (*Thietmari episcopi Merseburgensis Chronicon*), jež se skládá z celkem osmi knih a popisuje ve svém úhrnu období let 908–1018. Pro starší období, jež sám nezažil, se Dětmar opřel především o *Tři knihy o činech Sasů* Widukinda z Corvey, *Kroniku* Reginona z Prümü, *Quedlinburské letopisy* ale i další prameny. Druhou část své kroniky, knihu čtvrtou až osmou, jež se týkají panování císařů Oty III. (vládl 983–1002) a Jindřicha II., psal Dětmar již na základě vlastních zkušeností a podle zpráv informátorů a očitých svědků popisovaných událostí. Původní autograf *Kroniky*, tzv. Drážďanský kodex, shořel roku 1945 během bombardování Drážďan;

jsou však k dispozici (digitalizované) xerokopie¹⁵⁸ a rovněž opis vzniklý kolem r. 1120 v klášteře Corvey a dochovaný v pozdějším rukopise ze 14. století.¹⁵⁹

Dětmar se ve své kronice často projevuje jako nadšený sběratel zajímavých historek, šlechtických drbů a zákulisních informací o politickém dění. Údaje o slovanském náboženství nepochybně tvořily součást tohoto jeho shromažďování pozoruhodností a zajímavostí. Většina Dětmarových popisů slovanského náboženství se týká slovanského kmenového svazu Luticů a Dětmar se vůči jejich pohanství vyjadřuje vcelku nepříznivým způsobem. Jeho odsudek však nejspíše nemá etnický, tj. protislovanský základ, nýbrž spíše teologický – a také velmi politický, jak uvidíme.

Opozice a nesmiřitelnost obou náboženství se v Dětmarově textu objevují na vícero místech. Například věštný pramen jménem Glomač příslušníci kmene Dalemniců „uctívají, byť v pochybné naději, a bojí se jej více než církve“ (*plus quam aeclesia timet*; I, 3). Rovněž krátká Dětmarova zmínka o údajné slovanské víře v jakýsi konečný charakter pozemské existence ([*Sclavi*], *qui cum morte temporali omnia putant finiri*; I, 14), která zavdala příčinu celé řadě badatelských spekulací ohledně údajně chybějících slovanských představ o zsvětí, spíše také ukazuje pouhou protikladnost slovanských a křesťanských kosmologických představ.¹⁶⁰ Pasáž navazuje na Dětmarovy historiky o zjevení mrtvých lidí, které mají ilustrovat jeho katechismus o vzkříšení mrtvých (srov. I, 11–13). Námitka proti „nevzdělaným Slovanům“ (*inlitterati Sclavi*) tudíž nepoukazuje na to, že by Slované snad neměli žádné představy o zsvětí, nýbrž že pouze nesdílejí křesťanskou nauku o vzkříšení a posmrtném životě.¹⁶¹

Proslulé a pro dějiny regionu významné pohanské povstání roku 983,¹⁶² při němž Stodorané a Lutici zaútočili na havelberská a braniborská biskupství a odvrátili tak na dalších sto let další pokusy o svou christianizaci, je také Dětmarem líčeno zejména s důrazem na barbarské jednání Slovanů, znesvěcování hrobů, rozkrádání kostelního majetku a zabíjení křesťanů, jež je posléze završeno slavením „různých zvrhlých kultů démonů“ (*varia demoniacae heresis cultura*; III, 17). Jak podotkl Stanisław Rosik, více než kde jinde zde vystupuje na povrch Dětmarova zaujatá emocionálnost, s níž o daných dějinných událostech referuje.¹⁶³ Nepochybně zde ale také promlouvá i jeho nepochybná snaha o dehumanizaci a demonizaci

¹⁵⁸ <http://www.mgh-bibliothek.de/thietmar/fol.0001.html>

¹⁵⁹ Tzv. *Codex Bruxellensis*, Bibliothèque royale de Belgique, sig. 7513, 14. stol. Dětmarova *Kronika* vyšla v mnoha edicích již v 19. století. Stále reprezentativním vydáním je edice Roberta Holtzmanna z r. 1935, jež byla revidovaná publikována v letech 1992 a 2007. Dostupný je také český překlad Bořka Neškudly z r. 2008. Všechny citace zde uvádím podle Neškudly ve mnou revidované podobě tak, jak byla vydána v DYNDA 2017, 42–54.

¹⁶⁰ Srov. URBAŃCZYK 1995, 57; ROSIK 2000, 79–80.

¹⁶¹ Srov. NIEDERLE 1924, 39–40; ROSIK 2000, 80; DRAGNEA 2019, 20.

¹⁶² Srov. ŚLŪPECKI 1994, 51n; ROSIK 2000, 85–96; HRABOVÁ 2006, 71–73; LÜBKE 2008.

¹⁶³ ROSIK 2000, 96.

ideového a geopolitického protivníka. Navzdory nesporné emocionalitě i jisté kaleidoskopičnosti jsou však Dětmarovy zprávy všeobecně považovány za historicky věrohodné.¹⁶⁴

Ještě mnohem více však, domnívám se, Dětmarovi ležely v žaludku případy, kdy se křesťanští panovníci politicky spojovali s lutickými pohany, využívali jejich vojenských sil a v důsledku toho byli nuceni činit ústupky jejich náboženskému jednání. Jde za prvé o případ z roku 990, kdy se český kníže Boleslav spojil s Lutici proti polskému knížeti Měškovi. Když společně obsadili hrad Němčí, předal Boleslav Luticům velitele hradu, aby jej obětovali svým ochranným bohům (*diis fautoribus*; IV, 13). Patrně se zde jedná o příklad „obětování hlavy křesťana pod zástavou démonů“, tedy o praktiku, kterou kritizoval Dětmarův současník a příbuzný, Bruno z Querfurtu.¹⁶⁵ Dětmar i Bruno shodně kritizovali zejména pak pozdější spojenectví mezi Lutici a říšským císařem Jindřichem II., který využil slovanská pohanská vojska proti tehdejšímu polskému knížeti Boleslavu Chrabrému (VI, 22; VII, 64).

Boleslav Chrabrý v roce 1003 dobyl Lužici a řadu dalších hradů. Tím rozlítl císaře Jindřicha, jenž v reakci na to „sladkými dary a líbeznými sliby“ uplatil Lutice a zejména pak jejich vůdce Ratary, aby se přidali na jeho stranu proti Polákům. Spojenectví obou vojsk ovšem komplikoval právě střet odlišných náboženství. Lutici totiž při tažení do boje před sebou nosili své bohy (VI, 22), zpodobené na vojenských zástavách (viz též III, 19, kde Lutici jdou do boje *auxilio suorum deorum*). Dětmar například popisuje konflikt, který nastal při tažení do Slezska r. 1005 poté, kdy jeden z družiníků markraběte Hermanna hodil kamenem po lutické bohyni „zpodobené na zástavách“ (*in vexillis formata*) a poškodil ji (VII, 64). Lutičtí kněží (*ministri*, „služebníci“, což je termín, jenž Dětmar pro pohanské kněží používá systematicky) si rozhněvaně stěžovali císaři na urážku své bohyně a obdrželi od něj kompenzaci dvanácti hřiven. Když pak při přechodu rozvodněné řeky Muldy ztratili Lutici vedle houfu padesáti bojovníků také „druhou bohyni“ (*deam alteram*), brali to jako zlověstné *omen* a toto císařovo tažení raději opustili. Na sněmu pak byli opět přesvědčeni, aby dál sloužili císaři; tato epizoda nicméně naplno ukazuje, jak problematické spojenectví to bylo a jakou roli v něm hrálo náboženství.

Ona problematická vojenská aliance mezi císařem a pohany je však vlastně nejzazším důvodem proč Dětmar o slovanském pohanství vůbec obšírněji hovoří. Jednu z nejslavnějších pasáží, která se věnuje slovanskému předkřesťanskému náboženství, uvozuje Dětmar upozorněním pro křesťanského čtenáře, v němž ovšem zároveň prozrazuje vlastní zvědavost a touhu po popisování kuriozit (VI, 22):

<p><i>Quamvis autem de hiis aliquid dicere perhorrescam, tamen ut scias, lector amate, vanam eorum supersticionem, inanioremque</i></p>	<p>Ačkoliv se děsím o těchto [bozích] říkat něco víc, tak abys mohl poznat, milý čtenáři, prázdnotu jejich pověr a vyprázdňenost</p>
---	--

¹⁶⁴ HRABOVÁ 2006, 71; ROSIK 2020, 46–49.

¹⁶⁵ Bruno z Querfurtu, *Dopis císaři Jindřichovi II*; viz DYNDA 2017a, 40–41.

*populi istius executionem, qui sint vel unde huc
venerint, strictim enodabo.* konání onoho lidu, stručně objasním, co jsou
zač a odkud se vzali.

V kapitolách VI, 23–25 pak následuje obširný popis hlavní svatyně vůdčího lutického kmene Ratarů na hradišti (*urbs*), jež Dětmar jmenuje jako *Riedegost*. Adam Brémský, jak uvidíme níže, jej nazýval *Rethra*.¹⁶⁶ Toto hradiště stálo uprostřed posvátného pralesa a bažin a uvnitř se nenalézalo „nic než ze dřeva umně zbudovaná svatyně, která stojí na základech z rohů různých zvířat.“ Při jejím detailním pozorování pak Dětmar poskytuje jedinečné údaje o hmotném pojetí slovanských božstev. Zvenčí byla svatyně vyzdobena vyřezávanými reliéfy božstev (*variae deorum dearumque imagines mirifice insculptae*), zevnitř pak stály sochy bohů (*dii manu facti*)¹⁶⁷ oděné do vojenských zbrojí a rovněž zde bývaly uloženy ony vojenské zástavy či standarty „používané pouze v případě válečné výpravy, kdy jedině mohou být vyneseny ven pěšími bojovníky.“ Následuje popis věšteb, které tamní kněží prováděli před vojenským tažením vrháním losů a za pomoci hippomancie – převáděním posvátného koně přes na zem položená kopí¹⁶⁸ – a v posledku i stručné informace o politickém uspořádání lutické kmenové federace a jejích kulturně-spoločenských obrysech.

Dětmarovými informátory bylo v případě této zprávy nejspíše poselstvo císaře Jindřicha II., jež se vydalo do Retry/Riedegosti vyjednávat s lutickým kmenovým sněmem a bylo tam patrně svědky popisovaných reálií a rituálů.¹⁶⁹ Lokalizovat hradiště Retra/Riedegost se dosud archeologům ani historikům nepodařilo.¹⁷⁰ Jisté je pouze, že ono hradiště bylo centrem kultu boha, jehož Dětmar jmenuje jako *Zuarasici* a jenž měl mít výsadní postavení mezi ostatními božstvy retranské svatyně. Jako první Pavel Josef Šafařík interpretoval Dětmarovo *Zuarasici* jako slov. **Svarožicъ* a ztotožnil jej s teonymem vyskytujícím se ve staroruských kázáních.¹⁷¹ Tento výklad je obecně přijímán dodnes navzdory tomu, že válečnické lutické božstvo nemá až na vzácnou fonetickou shodu teonym prakticky nic společného se staroruským bohem domácího ohně.¹⁷² Šlo nejspíše o hlavního, vojensky zaměřeného boha Ratarů, kteří vedle kmenů Chyžanů, Črezpěňanů a Dolenců tvořili čtvrtou a ústřední složku lutického

¹⁶⁶ Adam Brémský, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* II, 21, používá pro toto hradiště název Retra (*Rethra*) a hlavního boha, zde uctívaného, jehož Dětmar jmenuje Svarožic (*Zuarasici*), uvádí Adam jako *Redigast*. V literatuře se tedy o hradišti hovoří jako o Retře/Riedegosti.

¹⁶⁷ Srov. biblická *idola manufacta*, o nichž Dětmar hovoří v kapitole III, 19 (v aluzi na Ž 113:12, resp. na Sk 19:26). K diskuzi ROSIK 200, 103.

¹⁶⁸ Tento divinační rituál má rozsáhlé západoslovanské i obecně indoevropské paralely, srov. DYNDA 2016b.

¹⁶⁹ MODZELEWSKI 2017, 385–386. Dětmarův popis ratarského hlavního chrámu v Riedegosti je potvrzen i dalšími prameny, srov. ROSIK 2000, 101–102.

¹⁷⁰ Uvažuje se o více než deseti možných polohách, srov. ŚLUPECKI 1994, 56–61. Naprosté zmizení hradiště může podle Libuše Hrabové být důsledkem snahy zapomenout na dominanci Ratarů, možná i na celý lutický kmenový svaz (HRABOVÁ 2006, 111), potažmo na pohanskou „teokracii“ všeobecně – ze strany křesťanské propagandy po zničení Retry biskupem Burchardem z Halberstadtu.

¹⁷¹ ŠAFAŘÍK 1865, 110–114

¹⁷² Podrobněji k tomu uzlovému tématu DYNDA 2020, 133–143.

kmenového svazu. Jeho výsadní postavení v centrální svatyni tak odráží mocenské uspořádání v rámci kmenové federace a jedná se zcela zjevně o projev henoteistických tendencí v polabském pohanském náboženství:¹⁷³

Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur, et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur, inter quae civitas supramemorata principalem tenet monarchiam. Hanc ad bellum properantes salutant, illam prospere redeuntes muneribus debitis honorant, et quae placabilis hostia diis offerri a ministris debeat, per sortes ac per equum, sicut prefatus sum, diligenter inquiritur. Hominum ac sanguine pecudum ineffabilis horum furor mitigatur.

Kolik je v té zemi krajů, tolik mají chrámů a v každém z nich jsou tam pohany uctívány podobizny démonů. Mezi těmito [chrámy] drží výše zmíněné město svrchovanou moc. Zde vzdávají pocty těm, kteří se vypravují do války, sem ukládají žádané dary, když se šťastně navracejí, a zde kněží losováním a věštbami s koněm, jak už jsem výše řekl, bedlivě zkoumají, jakou oběť nabídnout k uspokojení bohům. Lidskou i zvířecí krví uklidňují jejich nevýslovný hněv.

Pouze jednou v celé *Kronice* použije Dětmár také diskurzivní strategii *interpretatio Romana et Graeca*. Když hovoří o pohanském povstání mezi Obodrity r. 1018, zmiňuje, že se událo „v měsíci únoru, který je mezi pohany uctíván očišťováním a odevzdáváním darů bůžkům a který nese jméno podle podsvětního boha Plútóna, rovněž nazývaného Februus.“¹⁷⁴ Pasáž o odevzdávání darů bůžkům byla identifikována jako citace Macrobiovy *Satyr* (I, 13, 3), samotná zmínka o bohu Februovi/Plútónovi bude však již výsledkem Dětmárovy učené konstrukce. Vyskytly se návrhy na ztotožnění „Plútóna“ s nějakými slovanskými božstvy,¹⁷⁵ ba i pokus o výklad pasáže o očišťování čistě prizmatem křesťanského liturgického roku, resp. poukaz na to, že Dětmár tušil o římsko-pohanském původu únorových rituálů Očištění Panny Marie.¹⁷⁶ Nicméně o slovanském náboženství žádná z hypotéz nic konkrétního neřekne; pasáž je cenná jen jako Dětmárovo užití řecko-římského výkladu pohanství v konkrétní souvislosti s povstáním, které bylo pochopitelně v jeho *kronice* hodnoceno velmi negativně.

Slovanské pohanství na přelomu tisíciletí nebylo totiž pro Dětmara *jenom* odlišným náboženstvím postaveným do protikladu s křesťanstvím. Bylo jeho samotným popřením. Obě pohanská povstání kupříkladu, tedy to luticko-stodoranské r. 983 a to obodritské r. 1018, Dětmár chápal a popisoval v první řadě jako odpadlictví od víry, jako jakýsi pohanský relaps kmenů, které již formálně náležely do lůna církve, a tudíž jako jejich hříšnou apostazi.¹⁷⁷ Ta

¹⁷³ Dětmár VI, 25. K henoteismu viz důkladně závěr této části, kap. A4.1–2.

¹⁷⁴ Dětmár VIII, 5; překl. NEŠKUDLA 2008, 263.

¹⁷⁵ Tak trochu z nouze s obodritským Provem, nebo poměrně bizarně s ruským Pereplutem; teorie shrnuje ROSIK 2020, 184–185.

¹⁷⁶ DRAGNEA 2021, 50–51.

¹⁷⁷ Srov. ROSIK 2000, 172.

byla podle něj jednak důsledkem rozvratné činnosti démonů, jednak nevědomosti a bludné zaslepenosti Slovanů.

Navzdory zdání totiž Dětmár ve své *Kronice* nepoužívá při popisu slovanských bohů pouze *interpretatio daemonica*. Činnost či postavy démonů a d'áblů sice za slovanským pohanstvím rétoricky mnohokrát naznačuje, nicméně se zdá, jakoby pro něj význačnějším rysem slovanského pojetí božstev byla spíše sama idolatrie, tedy nevhodné zbožšťování tvorstva. Pohanští bohové jsou podle něj uctíváni skrze své podobizny, sochy ve svatyních (*simulacra daemonum; dii manu facti*), skrze reliéfní vyobrazení na nich (*deorum dearumque imagines*) či skrze malby na bojových zástavách či standartách (*in vexillis formata*). Všechna tato vyobrazení božstev byla Dětmárem patrně chápána jako výlučná reprezentace božství, jehož materiálnost, pragmatičnost a fyzičnost byla zásadní, zatímco o nějaké abstrakci konkrétních bohů, kteří za jednotlivými reprezentacemi „stojí“, nemůže být u Dětmára řeč.

V tomto svém „materialistickém“ pohledu na slovanské bohy si Dětmár nepochybně vypomáhal arzenálem biblických obrazů idolatrického diskurzu, jak skvěle ukázal Stanisław Rosik.¹⁷⁸ Byť tento modloslužebný rozměr slovanského pohanství nebyl pro Dětmára jediný, jak ukazují jeho jedovaté zmínky o démonech, byl nesmírně funkční právě proto, jak snadno proti němu může vzdělaný křesťanský autor argumentovat. Na druhou stranu a fakticky vzato, význam soch božstev u Polabských Slovanů, tedy např. jejich fyzickou účast na rituálech i jejich posvátnou nedotknutelnost, potvrzují nezávisle na Dětmárovi i další soudobé prameny, takže za biblickým krytím je hledání fragmentů konkrétních rysů emické slovanské symbolické soustavy zcela oprávněné, byť v tuto chvíli pro nás nedohlédnutelné.

Stejně tak je u Dětmára patrné, že významnou složkou slovanského pohanství pro něj byla sakralizace či rituální užívání přírodních útvarů, opět odkazující ke kosmolatrické modloslužbě: jde zejména o kult pramene Glomač (*fons Glomuzi*; I, 3), háj (*lucum*) zvaný Zutibore (patrně „Svatý bor“, psl. **svętъ borъ*),¹⁷⁹ jež dal zničit biskup Wigbert (VI, 37),¹⁸⁰ či o náboženskou úctu k „velmi vysokému a rozlehlému kopci“ ve slezském kraji, patrně k hoře Ślęza (VII, 59).¹⁸¹ Jejich symbolická významnost tkvěla podle Dětmára právě v jejich materiálnosti, v konkrétních vlastnostech a projevech přírodních útvarů či míst.

Jestli byla tato místa nějak spojena s působností nějakých konkrétních božstev, to v těchto posledních třech případech potvrzeno v pramenech nijak nemáme. Můžeme se tak ale opatrně domnívat na základě výše uvedených případů materializace božství v případech

¹⁷⁸ ROSIK 2000, 104–107 et passim.

¹⁷⁹ MOSZYŃSKI 1994, 19 a 93.

¹⁸⁰ SROV. ŚLUPECKI 1994, 161–162; ROSIK 200, 134–137.

¹⁸¹ ROSIK 2000, 137–149. Co se týče lexikální zásoby používané Dětmárem k popisu náboženské úcty, Rosik (2000, 179) identifikoval několik takových sloves. Pro úctu ke zpodoběním božstev to bylo *colere, inmolare, iram placare, timere, venerare*; sloveso *honorare* bylo pak používáno pouze pro nejvýznamnější prvky symbolické soustavy: Svarožice, Riedegost, Zutibore, Ślęzu.

numinózních vyobrazení, ať už malířských, dřevoryteckých či sochařských. V těchto případech se pravděpodobně jedná spíše o dva poněkud odlišné typy symbolické reprezentace božství – o úctu k božství skrze přírodní jevy a konkrétní místa na jedné straně (kritizovanou skrze diskurz kosmolatrie) a o úctu k božství skrze řemeslné, ručně zhotovené artefakty (idolatrie). Bez ohledu na nepopíratelné odlišnosti, pro Dětmara byly oba tyto typy souměřitelnými a stejně nebezpečnými projevy slovanského pohanství a byly nastejno provázány s jeho politickými a mocenskými aspekty.

Dodávám ovšem znovu, že zde spatřujeme pojetí Dětmara, nikoliv pohansko-emické pojetí samotných Slovanů – to je v těchto výpovědích přítomno jen jako ztracený negativ fotografie, kterou Dětmara předpojatě a poněkud humpolácky „vyvolal“ na svůj christiano-emický papír. My se jej nyní snažíme reprodukovat jazykem akademickým, plným slov jako materialita, reprezentace či abstrakce, z nichž by patrně Lutici ani Dětmara shodně neměli žádný epistemologický užitek.

A3.4 Adam Brémský

Neoddělitelný politický rozměr slovanského pohanství měl na paměti i další autor, saský kronikář, původem z Pomohani, působící ale jako kanovník v Brémách a vyučující v Magdeburku, mistr Adam, zvaný obvykle v literatuře Adam Brémský (*Adamus Bremensis*).¹⁸² Jeho kronika nazvaná *Činy biskupů hamburského kostela* (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*), sepsaná někdy mezi lety 1066–1085, v zásadě navazuje v líčení dějin regionu tam, kde Dětmara s rokem 1018 skončil. Pramenem Adamovi byly různé kroniky z klášterních a katedrálních knihoven blízkých Brémám, měl přístup do arcibiskupského archivu a rovněž jsou u něj patrné dobré znalosti antické literatury; Dětmarovu kroniku však neznal.

Adamova kronika se na rozdíl od Dětmara díla nedochovala v autografu. Nejranější rukopis pochází z přelomu 11. a 12. století, nicméně zachovaly se i rukopisy dalších verzí, do nichž nejprve sám Adam a potom i další opisovači a čtenáři přidávali vysvětlující přípisky, tzv. scholia. V reprezentativní edici vyšla Adamova kronika péčí Bernarda Schmeidlera r. 1917; poslední autoritativním vydáním je edice Wernera Trillmicha z 60. let 20. století, revidovaná Rudolfem Buchnerem a Volkerem Scioem na sklonku milénia.¹⁸³

Celkové zaměření Adamova díla je od úmyslů Dětmarových poněkud odlišné. Zatímco Dětmara ve svém kaleidoskopu událostí a pozoruhodností sleduje děje soustředěné kolem „svých“ diecézí v Merseburku/Meziboru a v Magdeburku, Adam se snažil sepsat rozmáchlou, ale systematicky pojatou kroniku severských států a usouvztažnit jejich dějiny zejména s vývojem

¹⁸² HRABOVÁ 2006, 77–92; HRABOVÁ 2009, 10–15.

¹⁸³ Viz bibliografii.

diecézí hamburské a brémské – od činů jejich zakladatelů Anskara a Rimberta až po skutky zadavatele kroniky, arcibiskupa Adalberta. Dětmara soustředil svou pozornost ponejvíce na Srby, Stodorany a posléze na Lutice, Adam se oproti tomu nejvíce zmiňuje o severněji položených Obodritech, byť hranice lutické federace se stýkaly s pomezím hamburské diecéze, takže do Adamova zájmu Lutici spadli rovněž. Významný je též Adamův historicko-geografický přesah až do Skandinávie, Pobaltí, Grónska a Islandu (to zejména ve čtvrté knize).

Obrázek 1. Lutický kmenový svaz v době Dětmara z Merseburku a Adama Brémského. Mapu vytvořil Tomáš Rataj (2017) podle HRABOVÁ 2006, 81; publikováno v DYNDA 2017a, 33.



Zatímco pro Dětmara byli slovanští pohané modloslužebnými apostaty, jejichž spojenectví s císařem musel kronikář nějak ideologicky překousnout, Adam chápal všechny pohany – od Sasů přes Slované až po Seveřany – jako potenciální křesťany, kteří pouze musejí být zdárně přivedeni k víře.¹⁸⁴ Hamburské arcibiskupství bylo misijně zaměřené a Adam svou kroniku chápal primárně jako popis dějin šíření církevních institucí, pokud možno mírovými prostředky.¹⁸⁵ Pohané měli podle něj obdržet spásu (*salus*) již v tomto pozemském životě, nikoliv po smrti. To vše s sebou neslo i jistou benevolenci a nestrannost v jeho názoru na pohany a toto misijní hledisko pak uplatňoval i na popisy jejich náboženství, kultury a zvyklostí. Tyto

¹⁸⁴ K tomu aspektu viz HRABOVÁ 2006, 78–79.

¹⁸⁵ Ovšem uměl rámcově uznat i výsledky šíření křesťanství vojenskými prostředky, srov. HRABOVÁ 2009, 25.

zmínky jsou většinou psané s pozoruhodným nadhledem a otevřeností, s nimiž Adam vyhledává cokoliv, za co by nepokřtěné barbary mohl alespoň trochu pochválit. Za čistotu mravů a život podle přirozeného zákona chválí Adam například pruské Sambijce (IV, 18) či Sasy (IV, 26), stejně jako Slovany z města Iumne (II, 22). Když jsou pak Slované „nespravedlivě utlačováni“ křesťany, Adam považuje jejich boj za svobodu za oprávněný a správný (II, 42).

Velice cenná je rovněž skutečnost, že Adam neznal jak dílo Dětmárovo, tak ani Wídukindovo. To je podstatné zejména ve zprávě o hlavní svatyni lutického kmenového svazu, kde se Adam faktograficky setkává s Dětmárem, ale jejich zprávy se poněkud odlišují. Předně jde o názvy hradiště samotného: zatímco Dětmár jej nazýval *Riedegost*, Adam ho uvádí pod názvem *Rethre*. Boha zde uctívaného, jehož známe již jako *Zuarasici*-Svarožic, pak Adam jmenuje *Redigast*.

Tabulka 1. Srovnání popisu ratarského hradiště

DĚTMAR MERSEBURSKÝ, <i>Chronicon</i> VI, 23	
<i>urbs Riedegost</i>	<i>deus Zuarasici</i>
↓	
ADAM BRÉMSKÝ, <i>Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum</i> II, 21	
<i>urbs Rethre</i>	<i>deus Redigast</i>

Je možné, že Adam si vyložil jméno města jako jméno tam uctívaného božstva, zatímco název *Rethre*, jenž se běžně přepisuje jako *Retra*, bude nejspíše odvozen od jména kmene Ratarů, kteří, jak jsme uváděli, drželi nad centrální svatyní kmenové federace patronát. Jméno *Redigast* (u Adama božstvo), popřípadě *Riedegost* (u Dětmara hradiště) každopádně též může být prostě odvozeno od ratarského etnonyma. V literatuře se každopádně běžně přijímají oba názvy a o hradišti je tak referováno jako o *Retře/Riedegosti*, zatímco o tamním hlavním božstvu se hovoří jako o *Svarožici-Redigastovi* (resp. často nesprávně, „počeštěně“, *Radegastovi*).

Dětmár i Adam se však shodují na hodnocení místa jako takového: jednalo se o hlavní svatyni kmenové federace, kterou ovládali Rataři, „nejmocnější ze všech“ (*potentissimi omnium*).¹⁸⁶ Adam hradiště uvozuje dokonce velice specifickým titulem „nejpohanštější *Retra*“ (*vulgatissima Rethre*), označuje ji za „sídlo modloslužebnictví“ (*sedes ydolatriae*; II, 21) nebo za „metropoli Slovanů“ (*metropolis Sclavorum*; III, 51). Shodují se i v situování hradiště na ostrov obklopený jezerem, rozcházejí se však v počtu bran: zatímco Dětmár hovořil o *urbs tricornis*, Adam uvádí bran devět.¹⁸⁷ Vstup do hradiště byl pak podle Adama dovolen jen těm, kteří nesli

¹⁸⁶ České překlady Adamova textu uvádím podle vydání Libuše Hrabové (2009).

¹⁸⁷ K možné teologické i literární symbolice této volby (Adam zde odkazuje na klasickou literaturu a na devět proudů řeky Styx) viz ROSÍK 2000, 198–201.

obětiny či přicházeli k věštbám, jež se u svatyně konaly: tedy těm, kdo „žádají odpověď“ (*responsa petentibus*).¹⁸⁸

Podle Adama je v Retře „vystavěn velký chrám démonům, jejichž knížetem je Redigast“ (*templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast*). Ani Dětmara, ani Adam hradiště a svatyni neviděli naživo, Adamův neznámý informátor mu však poskytl patrně méně hodnotné informace, než jakými obdařilo Dětmara císařské poselstvo, a Adamovy údaje o podobě Svatožicovy/Redigastovy sochy i svatyně (socha měla být ze zlata, její lůžko z purpuru – *lectus ostro paratus*) tak musíme považovat spíše za méně spolehlivé. Ostatně, několik autorů upozornilo na skutečnost, že Adam v líčení těchto barevných detailů nemusel stavět jenom na biblických aluzích („jejich modly jsou stříbro a zlato“), ale rovněž na vlastním popisu švédské svatyně v Uppsale (IV, 26).¹⁸⁹

Nicméně, na Adamovu obranu,¹⁹⁰ kovová zpodobení božstev jsou v prostředí západních Slovanů doložena i jinými písemnými prameny (archeologicky nikoliv) – o měděné (*ex aere fuso*) soše „Saturna“ ve vágerském Stargardu se zmiňuje Widukind z Corvey¹⁹¹ a o zlaté sošce pomořanského Triglava zase podávají zprávu životopisci biskupa Oty Bamberského.¹⁹² Nutno také dodat, že Adam psal o Retře/Riedegosti a o podobě jejího hlavního božstva někdy po roce 1066, tedy více než padesát let poté, co tamní chrám a sochu spatřilo poselstvo císaře Jindřicha II.¹⁹³ Nelze tedy vyloučit, že se za tu dobu mohla změnit jak podoba svatyně a jejích vnitřní výzdob (včetně pokovování ústřední sochy), tak i jméno či epiteton samotného božstva: ze *Zuarasici* na *Redigast* ve smyslu eponymního božstva Riedegosti.¹⁹⁴ Nemusí jít jen o Adamovo nepochopení, naopak.

V každé případě, Retra/Riedegost padla brzy poté, co o ní Adam podal zprávu. V důsledku vnitřních mezikmenových rozbrojů v lutické federaci došlo k občanské válce a krizi vyřešila až intervence saských vojsk, která zapříčinila rozpad celého kmenového svazu. Zprávu o konci Retry nám podávají pouze *Augšpurské letopisy (Annales Augustani)* k r. 1068 – na začátku tohoto roku prý do *civitas Rheda* po zamrzlých močálech vstoupilo vojsko halberstátského biskupa Burcharda, který svatyni i její okolí vyplenil a vypálil a odvedl si odtamtud jako kořist „koně, jehož v Retře uctívali jako boha“ (*equo, quem pro Deo in Rheda colebant*), na

¹⁸⁸ Adamovo podání o Retře a o podobě Redigastovy sochy doslovně přebírá i Helmold I, 2.

¹⁸⁹ Např. hyperkritický WIENECKE 1940, 21.

¹⁹⁰ Srov. ROSIK 2000, 192.

¹⁹¹ WIDUKIND, *Knihy o činech Sasů* III, 68 (ed. HIRSCH & LOHMANN 1935; česky v DYNDA 2017, 38–39). Znovu připomínám, že Adam Widukindovo dílo neznal. Diskuzi k Widukindovu *interpretatio Romana* a neprůkazné spekulace o identitě „Saturna“ shrnuje ROSIK 2020, 55–56.

¹⁹² Viz níže, kap. A3.6.

¹⁹³ Jedinou další zprávou, kterou Adam o retranském Redigastovi podává, je lidská obětina v podobě hlavy umučeného veligardského biskupa Jana, která prý byla nabodnutá na kopí nabídnuta 10. listopadu 1066 právě Redigastovi (III, 51).

¹⁹⁴ O polyonymii slovanských božstev ŁUCZYŃSKI 2020, 25–29; ke *Zuarasici* viz 166–175.

něž se vítězně sám posadil, zabrav tak v sedle místo lutickému válečnému božstvu, ať už se jmenovalo v tu chvíli jakkoliv.¹⁹⁵ Zajímavé je, že Adam Brémský *Augšpurské letopisy* prokazatelně znal,¹⁹⁶ avšak zprávu o konečném osudu „nejpohanštější“ Retry ani náznakem neuvádí – snad proto, že triumf halberstadtského biskupa spadl pod magdeburskou, a nikoliv pod hamburskou arcidiecézi?

Hned následující Adamova kapitola se rovněž zmiňuje o slovanském pohanství (II, 22), když uvádí na scénu záhadného „Neptuna trojí přirozenosti“ (*Neptunus triplicis naturae*), jehož lze prý spatřit ve městě *Iumne*. Toto město bylo podle Adama „nepochybně největší ze všech měst, která leží v Evropě“ a vyprávělo se o něm „mnoho významného a stěží uvěřitelného.“ Šlo o významný přístav u ústí řeky Odry a v současnosti není sporu o tom, že šlo nejspíše o lokalitu poblíž dnešního města Wolin v Polsku. Toto město pozdější životopisci biskupa Oty Bamberského nazývají *Iulin* (Julín) a odvozují jeho jméno učeneckou etymologií od Julia Caesara (srov. VP II, 6; Ebbo II, 1; III, 1), jenž prý město kdysi založil.¹⁹⁷ V soudobých listinách a jiných právních dokumentech se lokalita nazývá *Wolin*, *Velin*, *Vulin* či *Willin*. Helmold jej nazýval *Vineta* a převzal většinu Adamových informací (Helmold I, 2). V uvádění Caesarova jména v souvislosti s tímto místem však nejsou Otovi životopisci sami: Saxo Grammaticus město jmenuje jako *Iulinum*. V severských pramenech se pak nazývá buď *Jómsborg* (např. v *Sáze o Jómských Vikinzích*; *Jómsvíkinga saga*) či *Jomne* (v *Historia Norwegiae*); nejstarší dochovaný název města je zapsán v básních skalda Arnóra Þórðarsona (z poč. 11. stol.) v dativní formě *at Jómi*.¹⁹⁸

Pozoruhodný „Neptunus trojí přirozenosti“ spočíval podle Adama v tom, že „ostrov obklopuje trojí moře. O jednom říkají, že je tmavozelené barvy (*viridissimae*), druhé je bělavé (*subalbidae*) a třetí v divokém pohybu zuří věčnými bouřemi (*motu furibundo perpetuis saevit tempestatibus*)“.¹⁹⁹ Pokud je ztotožnění *Iumne* s Wolinem správné, pak se v případě záhadného výjevu dost možná může jednat o důmyslnou aluzi na kult tamního hlavního božstva (*summus deus*), trojhlavého Triglava, jenž podle legendisty Herborda, který zaznamenal jedinečnou teologickou reflexi samotných pohanských kněží, „má tři hlavy proto, že se stará o tři říše, to jest o nebe, zemi a podsvětí“ (*tria habere capita, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae*

¹⁹⁵ *Annales Augustani*, ed. PERTZ 1839, 128; česky v DYNDÁ 2017, 61.

¹⁹⁶ ROSIK 2000, 204.

¹⁹⁷ Helmold (I, 38) zmiňuje juliánskou zakladatelskou legendu v souvislosti s Wolgastem/Volhoští, pravděpodobně v důsledku chybné záměny s Wolinem (jejž uvádí jako *Vinetu*).

¹⁹⁸ Jde o dvě drápy (oslavné skaldské básně) na počest krále Magnúse I.: *Hrynhenda*, strofa 12 a *Magnúsdraþa*, strofa 8 (ed. WHALEY 1998, 116 a 120). V drápě *Hrynhenda* Árnorr uvádí, že ve městě Jóm dlel *heiðit folk*, „pohanský lid“. Důkladně k otázce toponymických variant názvu Wolina viz SŁUPECKI 2000; PETRULEVICH 2009. K otázce tradičního vykládání založení města „kulturním hrdinou“ Juliem Caesarem viz blíže ROSIK 2010, 238–246.

¹⁹⁹ Překlad HRABOVÁ 2009, 94–95.

et inferni).²⁰⁰ Ponecháme-li stranou úvahy o úloze Triglava jakožto *axis mundi* světa,²⁰¹ popřípadě komparativní úvahy o typologických podobnostech antického Neptuna a pomořanského Triglava,²⁰² barvy Adamových „tří moří“ vsutku mohou být odkaz na Triglavovy tři říše. První si toho povšiml již Karel Jaromír Erben, jenž bílou, zelenou a černou (bouřnou) barvu moří ztotožnil s třemi světy z Ebbonovy zprávy o Triglavových kompetencích – nebem, zemí a podsvětím.²⁰³

Ačkoliv tedy Adam dost možná oplýval dostatkem informací pro to, aby mohl použít jednak velice funkční *interpretatio classica antiqua* (v případě jména Neptuna) a jednak tajnosnubně poukázat na trojhlavost či trojvládnost wolinského Triglava, více se o tomto kultu nedozvídáme – ani o tom, jak na toto božstvo nahlížel sám mistr Adam. Stejně tak je za antickým literárním odkazem poněkud ztracena Adamova záhadná zmínka o „kotli Vulkánově“ (*olla Vulcani*), tedy o řeckém ohni, jenž se prý v *Iumne* rovněž nacházel. Patrně se jednalo o přístavní maják, avšak Adamovo užití jména boha Vulkána naznačuje jeho náboženský rozměr.²⁰⁴ Opět si můžeme tuto informaci hypoteticky spojit s tím, co víme o Triglavově kultu z pomořanských pramenů: wolinský Triglav měl pomáhat námořníkům při nebezpečných cestách na moři a za účelem díky za přežití námořních výprav mu také bývalo obětováno (Ebbo II, 13).

Poslední Adamovou zprávou o Slovanech a jejich náboženství, u níž se zastavíme, je jeho zmínka o Rujáně. Při popisu severních krajů se Adam dostává i k ostrovu Rujána a k pár slovům o jeho obyvatelích, Ránech čili Rujáncích. Ti po pádu Retry a rozpadu lutického svazu získali nad oblastmi polabských kmenů dominanci. To potvrzuje i Adam, když je prohlašuje za „nejsilnější ze všech slovanských kmenů“ (*gens fortissima Sclavorum*; IV, 18). O jejich náboženství, o němž více uslyšíme vzápětí od Helmolda z Bosau a zejména od Saxona Grammatika, dodává pouze toto:

[...] *ita [illi] metuuntur propter familiaritatem deorum vel potius demonum, quos maiori cultum venerantur quam ceteri.*

Tak jsou obáváni kvůli svému důvěrnému vztahu k bohům, nebo spíše démonům, jež uctívají mnohem mocnějšími obřady než jiní.

²⁰⁰ EBBO III, 1, překlad DYNDÁ 2017a, 118–119. K trojhlavosti srov. Jindřich z Antwerp, *Tractatus de captione urbis Brandenburgensis*, in: *MGH Scriptores* 25, 482; nebo *Fragmentum genealogiae ducum Brunsvicensium et Luneburgensium*, ed. LEIBNIZ 1710, 18–19; srov. DYNDÁ 2017a, 175; a Přibík Pulkava z Radenína, *Kronika česká*, ed. FRB V, 89; srov. DYNDÁ 2017a, 176.

²⁰¹ Srov. obsáhleji DYNDÁ 2014, 59–64; k duméziliánské trojfunkční interpretaci tohoto místa *tamtéž*, 63.

²⁰² DYNDÁ 2014, 71–74.

²⁰³ ERBEN 2009 (¹1857), 276–277, 282.

²⁰⁴ Srov. WIRSKI 1997, 313; ROSIK 2000, 207–208.

Navzdory Adamově misionářské otevřenosti a nestrannosti vůči pohanům jsou pro něj jejich božstva napříč jeho dílem jednoduše démony, kteří svádějí barbary na scestí a odvádějí je od pravé víry. Jakkoliv občas Adam nalezne slova chvály pro pohanské mravy, zákony či tradice, jejich polyteismus je pro něj nepřekonatelnou překážkou na cestě ke spáse – ale proto je pro něj také naprosto nezajímavý a Adam zřejmě neviděl smysl v tom, aby se o něm rozepisoval jinak než několika málo slovy okořeněnými *interpretatio daemonica* a hrstkou učených odkazů na antické pohanství v rámci diskurzu *interpretatio Romana* – na rozdíl od Dětmara, jehož pohanství Luticů rozčilovalo natolik, že se o něm na základě zpráv několika očitých svědků musel rozepsat důkladněji a snažil se ho učeně kritizovat.

Adamovy zmínky o pohanských božstvech jsou tak mnohem řidší a zdaleka ne tak detailní jako ty Dětmarovy. Už jen z tohoto důvodu nelze z jeho zpráv o pojetí slovanského božství nic dalšího usuzovat. Cena jeho údajů spočívá zejména v tom, že snad nezávisle na jiných pramenech potvrzuje kult wolinského Triglava (a hodnověrnost zpráv Otových životopisců), a rovněž v tom, že nezávisle na Dětmarovi potvrzuje i lutický henoteismus: oba autoři se shodují ve skutečnosti, že kromě hlavního boha bylo ve svatyni v Retře vícero dalších božských postav (naznačuje to Adamovo *templum [...] constructum est demonibus*, byť zde může jít o řečnický obrat); Redigast byl mezi ostatními bohy či démony *princeps*, stejně jako to uváděl Dětmar o Svarožicovi (*primus*).

A3.5 Helmold z Bosau

Zatímco Adam si mohl dovolit být ve vztahu ke Slovanům i v popisu jejich náboženství relativně nestranný, Helmold psal svou kroniku ve zcela jiné politické atmosféře – ve stínu křížových výprav proti Slovanům. Helmold žil přibližně v letech 1120 až 1177. Narodil se nejspíše v Holsatsku, studoval v augustiniánském klášteře v Segerbergu a posléze v Brunšviku. Podílel se na misijní činnosti oldenburského biskupa Vicelina i jeho nástupce Gerolda (od r. 1154) a někdy po roce 1156 se stal farářem (či přesněji proboštem) na faře v Bosau u Ploňského jezera (Ploner See) v obodritské Vágrii.²⁰⁵ Osada Bosau, jejíž jméno bývá někdy v literatuře počesťováno na Božov,²⁰⁶ ležela na slovansko-saské hranici; jednalo se o výjimečnou farnost, která byla jediným církevním úřadem široko daleko. Její hospodářský dvůr zajišťoval důchody oldenburským biskupům, kteří v Bosau dokonce až do r. 1163 sídlili, než byl biskupský stolec přenesen do Lübecku.²⁰⁷

Po smrti biskupa Gerolda r. 1163 začal Helmold na své faře psát dílo, jež bylo posléze pojmenováno *Slovanská kronika (Chronica Slavorum)*. V událostech do roku 1066, tj. v prvních pětadvaceti kapitolách, se Helmold opíral zejména o díla Adama Brémského, jehož kroniku

²⁰⁵ KLÁPŠTĚ 2012, 7.

²⁰⁶ Tak zejm. HRABOVÁ 2006.

²⁰⁷ ROSIK 2000, 224–226; HRABOVÁ 2006, 133–137; KLÁPŠTĚ 2012, 6–8.

zřejmě na faře v Bosau vlastnil, v dalších událostech pak vycházel patrně z ústní tradice a vlastních zkušeností.

Helmoldova kronika se věnuje zejména christianizaci velkokmene Obodritů.²⁰⁸ Knížata Obodritů sice flirtovala s křesťanstvím již od druhé poloviny 10. století,²⁰⁹ přesto ale většina obyvatelstva křesťany v pravém slova smyslu nebyla, k čemuž nepochybně přispěla i několika protikřesťanská povstání a s nimi související pohanské relapsy v letech 983, 1018 a 1066. Ideologické rámování jeho díla není tak výrazné jako u Adama či Dětmara. Helmold na faře v Bosau žil na hranici, kde se střetávala etnika slovanská a saská, a on tak měl možnost jejich potýkání celých 20 let sledovat a popisovat ve své kronice. Vypomáhal si sice Adamem Brémským a některé události zasazoval do kontextu dějin Říše pomocí Ekkehardovy kroniky (viz např. I, 40), ale jinak byla jeho rámuje literaturou zejména Bible, popřípadě několik klasických literárních aluzí, které si pamatoval ještě z dob svých brunšvických studií.²¹⁰ Kronika byla vydána několikrát, reprezentativní edice pochází z 60. let 20. stol.²¹¹ Existují rovněž dva kompletní české překlady, jeden z pera Karla Vrátného z r. 1947, druhý moderní od Jana Zdichynce, jenž vyšel péčí Magdaleny Moravové r. 2012 – podle něj zde cituji.²¹²

Kontext celého Helmoldova líčení obodritských dějů je jasný. Roku 1147 byla zahájena tzv. druhá křížová výprava, jež měla za úkol vojensky si podrobit rovněž poslední pohany ve střední Evropě, Polabské Slované. Hlavním ideologem a podněcovatelem této výpravy byl cisterciák Bernard, opat z Clairvaux. Mimo jiné právě on byl strůjcem teologického ospravedlňování neuvěřitelného násilí a vraždění nekřesťanů jak v první křížové výpravě Franků do Jeruzaléma (viz zejm. jeho spis *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, napsaný někdy po r. 1120),²¹³ tak ve výpravách proti Slovanům. Nijak nepřekvapí, že násilné šíření křesťanství prostřednictvím nemilosrdného prolévání krve pohanů bylo Bernardem rámováno do diskurzu *interpretatio diabolica* – pohané nebyli v tomto pojetí ničím jiným než

²⁰⁸ K obodritskému kmenovému svazu, jemuž dominoval právě velkokmen Obodritů, viz stručně KLÁPŠTĚ 2012, 10–11; jinak detailně zejména TOMÁŠEK 2013. K vládě posledních Mestivojovců, kterou měl Helmold možnost pozorovat a popisovat, viz detailně HRABOVÁ 2006, 137–146.

²⁰⁹ Obodritská centralizace moci po r. 931 k jednomu ústřednímu kmenovému hradišti a podřízení ostatních kmenů jednomu (křesťanskému) knížeti v rámci jakéhosi „kmenového státu“ (*Stammenstaat*, k němuž vedle Obodritů patřili také Vágrové a Polabané) byla nejspíše poněkud podobná centralizačním tendencím v raném přemyslovském nebo piastovském státě, viz HRABOVÁ 2006, 80–84 a 114; srov. též TOMÁŠEK 2013, 93n, 102n.

²¹⁰ Srov. HRABOVÁ 2006, 136–137; ROSIK 2000, 226, uvádí, že Helmold znal minimálně *Dialogy* Řehoře Velikého, Boetia i Aristotela, z hagiografií pak zejména Sulpiciovu *Vita S. Martini* a starší *Vita Anskarii*.

²¹¹ Původní edici Georga Lappenberga pro MGH z r. 1869 upravil nejprve Heinrich Pertz a později i Bernhard Schmeidler pro nové vydání v rámci MGH r. 1909 a v reedici 1937 (ed. LAPPENBERG & SCHMEIDLER 1397). Schmeidlerovu edici pak upravil r. 1963 Heinz Stoob a vydal ji i s německým překladem (SCHMEIDLER & STOOB 1963).

²¹² Viz bibliografii, sekci „Jednotlivé prameny“, sub Helmold.

²¹³ <https://www.amazon.com/Praise-New-Knighthood-Treatise-Jerusalem/dp/0879071206>

nástroji nespravedlnosti samotného ďábla a jakékoliv kruté a násilné skutky proti nim byly „nástroji Božími“ a byly proto ospravedlnitelné.²¹⁴

Roku 1147 Bernard dokonce dorazil na frankfurtský sněm, kde prý – „nevím, jakými znameními poučen“, jak říká Helmold (I, 59) – plamennými řečmi vyburcoval krále Konráda i se všemi knížaty a vévody nejen k účasti na druhé křížové výpravě do svaté země a do muslimského Španělska, ale rovněž k vyslání vojsk do země Slovanů.²¹⁵ Sněm bezpodmínečně zakázal uzavírat s pohany smlouvy či příměří: Bernardovo pojetí „christianizace“ nedávalo totiž na výběr mezi křtem či smrtí, ale bylo jasnou výzvou ke zničení pohanského „obřadu i národa“ (*donec aut ritus aut natio delatur*).²¹⁶ Knížata a vévodové s výzvami ke genocidní výpravě do země svých pohanských sousedů souhlasili bezpochyby nejen v důsledku váhy Bernardových teologických argumentů. Jeho apel dopadl především na dobře předoranou půdu politických a válečných ambicí saské šlechty. Bernard nesliboval pouze misionářské získávání duší ke spáse, nýbrž i získání další země ku její kolonizaci: vykořenit slovanské nepřátele z jejich území a přivlastnit si jejich zemi krví a v Božím jménu. A to navzdory tomu, že obodritští²¹⁷ nebo pomořanští²¹⁸ panovníci byli tou dobou již dávno křesťany.

Tento rozměr křížových výprav proti evropským pohanům je zajímavě vidět i v dalším dobovém dokumentu, datovaném k roku 1108, v tzv. *Epistola Adelgotti*.²¹⁹ V tomto dopise údajně magdeburský arcibiskup Adelgot spolu s dalšími východosaskými církevními představiteli píše západoevropským biskupům a světským vévodům se žádostí o pomoc – totiž o pomoc při útoku na polabské Slovany a o ochranu před nimi. Jedná se patrně o propagandistický pamflet, navíc nejspíše o několik desetiletí pozdější falzum, dílo jakéhosi anonymního flanderského klerika.²²⁰ List využil právě dobové nálady křížových výprav k vytvoření obrazu pohanského ohrožení Evropy a tím k ospravedlnění útoků na Slovany. Po všem pohanském strašení, prosení a povzbuzování k válce (motivačním příkladem je i nešťastný osud Jeruzaléma po první výpravě) pak ovšem v textu přichází zřejmě pravý důvod výzvy k tažení proti Slovanům – vyjmenovávání kvalit jejich země a příslib, že vedle získání spásy duše můžou vévodové a biskupové obdržet i mimořádně kvalitní zemědělskou půdu: „Tito pohané jsou velmi špatní (*gentiles isti pessimi sunt*), ale jejich země je výtečná, [oplývá]

²¹⁴ Viz zejm. LOTTER 1977; HRABOVÁ 2006, 164–149; naposled monograficky DRAGNEA 2020.

²¹⁵ Helmold I, 59; překlad ZDICHYNEC 2012, 113–114. HRABOVÁ (2006, 147) zmiňuje, že vyslání vojsk i do země Slovanů bylo zřejmě Bernardovým ústupkem požadavkům saských velmožů, kteří se nechtěli vypravovat zabíjet pohany do vzdáleného Jeruzaléma, když měli sveřepé pohany ve svém sousedství.

²¹⁶ Cit. dle HRABOVÁ 2006, 149.

²¹⁷ HRABOVÁ 2006, 166.

²¹⁸ HRABOVÁ 2006, 149–150.

²¹⁹ *Epistola Adelgotti*; ed. LABUDA 1975, 233–269.

²²⁰ HRABOVÁ 2006, 169.

masem, medem, obilím, ptáky, a jestli bude obdělávána, i všemi hojnými výnosy půdy, takže žádná se jí nemůže rovnat.²²¹

Zpět ale k Helmoldově *Kronice*. Bosauský farář ve svém díle o křížových výpravách a o násilí proti pohanům sice referuje, násilí proti obyvatelstvu ovšem odmítá (o nesmyslnosti a zbytečnosti násilných křížových výprav se výslovně zmiňuje např. v kap. I, 65). Jeho náhled na pohany je sice v mnohém o dost příkřejší než ten Adamův, nicméně do protipohanského hysterického běsnění Bernarda z Clairvaux má stále dost daleko. Pohanství je pro Helmolda na mnoha místech zejména pověra (*supersticio*), blud (*error*) či pověrečný obyčej (*supersticionis consuetudo*; I, 84).²²²

V první části, poplatné Adamovi, jsou Slované v odmítání křesťanství popisováni jako „zatvrzejší než ostatní“; vůči misionářům prý prokazovali „nezdolnou nepoddajnost“ (I, 6). Ratarské hradiště označuje Helmold v návaznosti na Adama jako *Retra*, boha jménem *Radigast*; chrám byl ale samozřejmě „vystavěn démonům“ (*constructum demonibus*; I, 21). Pohanství Slovanů bylo pro Helmolda, podobně jako pro Dětmara, opovrženímhodným odpadlictvím od víry (I, 22 a 24) – opět v zrcadle pohanských povstání a rovněž vlády několika pohanských obodritských knížat ještě na sklonku 11. století (např. knížete Kruta). Podobně jako Adam také Helmold ovšem zmiňuje, že to bylo právě bezohledné vybírání desátků a mocenský útlak Slovanů ze strany saských markrabat, co vedlo Slovary „zpátky k přijetí pohanství“ (I, 16), a má tedy pro jejich pohanskou recidivu jisté pochopení.

Pohanství barbarských kmenů, kteří ještě v jeho době vzdorovaly christianizaci, bylo pro Helmolda temné, divoké a neoblomné (srov. I, 4).²²³ Když například popisuje, jak biskup Vicelin převzal do správy kostel ve Faldeře (dnešní Neumünster), zmiňuje se, že „zdejší [saští] obyvatelé jsou hrubí a nevzdělaní (*agreste et incultum*)“ a že „nemají z náboženství nic než pouhé jméno křesťanů“ (*nichil de religione nisi nomen tantum Christianitatis habentes*), jelikož stále uctívají háje a studánky (I, 47).

Výslovně se pak o nevhodné úctě k tvorstvu jako o jádru pohanského, nyní již výslovně slovanského náboženství, zmiňuje v podání tzv. corveyské legendy, čili ve vlastní reprodukci falšovaných dokumentů, které měly opravňovat benediktiny z Corvey k nároku na rujánskou diecézi.²²⁴ Text corveyské legendy líčí, jak Ránové vyhnali corveyské, kteří jim údajně přinesli víru spolu s úctou ke svému řádovému světci, sv. Vítovi. Ránové pak úctu k němu údajně změnili na kult pohanského božstva Svantovita, jemuž postavili svatyni

²²¹ Viz edici a překlad v DYNDÁ 2017, 57–60.

²²² Srov. FRAESDORFF 2005, 319–322; ROSIK 2000, 280–281.

²²³ Analogii temného a chladného pohanství s temným a chladným severem (v protikladu k vroucnosti křesťanské víry) užívá i *Vita Anskarii*, kap. 13; srov. FRAESDORFF 2002; 2005, 205.

²²⁴ Debatu k tomuto falzu shrnuje výtečně ROSIK 2000, 238–348.

a sochu.²²⁵ Tak Ránové „odpadli od víry a „náboženství změnili v pověru“ (*Christicolis religionem verterunt in supersticionem*), čímž rovněž dali „stvořenému přednost před Stvořitelem“ (*creaturam antepontes creatori*; I, 6).²²⁶

V obou případech, jak u Vicelinova povzdechu nad úrovní falderských, tak v případě tzv. corveyské legendy o původu jména boha Svantovita však Helmold referuje o událostech z druhé ruky.²²⁷ Pokud ovšem píše o slovanském náboženství, s nímž se sám setkal, nastupuje oproti modloslužebnictví spíše diskurzivní pojetí božstev prizmatem *interpretatio daemonica*:

228

Invaluitque in diebus illis per universam Slaviam multiplex ydolorum cultura errorque supersticionum. Nam preter lucos et penates, quibus agri et opida redundabant, primi et preecipui erant Prove deus Aldenburgensis, Siwa, dea Pelaborum, Radigast deus terrae Obotritorum. His dicati erant flamines et sacrificiorum libamenta multiplexque religiosus cultus.

V těchto dnech²²⁹ se v celé Slavánii rozmohlo uctívání rozmanitých démonů a pověrečné bludy. Venkov i města oplývaly háji a domácími bůžky a kromě nich byli prvními a předními bohy *Prove*, bůh oldenburské země, *Siwa*, bohyně Polabanů, a *Radigast*, bůh země Obodritů.²³⁰ Jim byli zasvěceni kněží, úlitby a oběti a [určeny] rozmanité náboženské obřady.

Vedle velice cenných informací ohledně henoteistických tendencí v rámci obodritského kmenového svazu (Helmold naznačuje existenci „prvního a předního“ boha či bohyně pro každý z kmenů ve federaci), dostává se kronikář i k popisu rituální stránky slovanského náboženství. To je rovina, již jsme u Adama postrádali a kterou jsme zatím měli možnost spatřit pouze okrajově v Dětmarově pojednání o lutické ústřední svatyni.

²²⁵ Helmoldovo podání corveyského nároku na Rujánu stavělo patrně na ozvěnách tradice, která je zaznamenána v tzv. *Registrum Sarachonis* (zápisky opata Sarachona z Corvey) a na zmínce v *Annales Corbeienses* k r. 1114 (srov. analýzu pramenů v OSIĘGŁOWSKI 1967; SOSZYŃSKI 1984); tuto tradici reprodukuje, byť trochu zmateně, i Saxo Grammaticus (IV, 39.13; srov. DYNDA 2017, 210, pozn. 54 a 55). Že byl kult Svantovita přejatým a polyteizovaným kultem sv. Víta považovali za bernou minci např. MIKLOSICH 1886, 393; WIENECKE 1940 či ŁOWMIAŃSKI 1979, 190–195. Opačně to viděli OSIĘGŁOWSKI 1967, 252–254, SOSZYŃSKI 1984, 137–138; URBAŃCZYK 1991, 41; GIEYSZTOR 2006, 119–120: za ztotožnění slovanského Svantovita s křesťanským sv. Vítem mohlo nepochopení křesťanských kleriků, kteří se setkali s rujánským teonymem a špatně jej vyložili. K produktivnosti teonymické a antroponymické koncovky *-vitъ* v záposlovanských jazycích viz MOSZYŃSKI 1992, 60–63; ROSIK 2000, 245–247; ŁUCZYŃSKI 2020, 150–166.

²²⁶ Aluze na Ř 1:25. Srov. podobnou formulaci na konci kroniky, v kap. II, 108: *servierunt creaturae potius quam creatori*.

²²⁷ Byť Helmold sám někdy po r. 1134 několik let ve Faldeře žil v komunitě místních augustiniánů (viz HRABOVÁ 2006, 135), tudíž až tak druhotné jeho údaje o nátuře místních obyvatel být nemusí.

²²⁸ Helmold I, 52; překlad ZDICHYNEC 2012, 104.

²²⁹ Tj. v období po nástupu Pribyslava a Niklota do čela kmenové federace Obodritů, Vágrů a Polabanů po r. 1131.

²³⁰ Nepochybně se jedná o Helmoldovu chybu; pokud byl *Radigast* vskutku apelativem božstva (a nikoliv názvem ratarské svatyně), byl božstvem lutickým, a nikoliv obodritským; viz už BRÜCKNER 1985, 73–74.

Helmold uvádí zvířecí, ba i lidské oběti božstvům – v tom je jistě částečně poplatný Adamovi – a zdůrazňuje význam, jaký měla pro slovanská božstva-démony krev obětí, kterou rituálně ochutnával kněz, „aby účinněji přijímal věštby“ (*ut sit efficacior oraculis capescendis*; I, 52). Po obětech navíc podle Helmoldových zpráv docházelo ke slavnostnímu hodování: Helmold doplňuje i na poměry křesťanského kronikáře nezvykle detailní a „pohansko-teologicky“ zaměřenou glosu o rituálním pronášení slov nad kolující miskou s nápojem. Nad ní měli Slované podle kronikáře pronášet nikoliv „slova posvěcení (*verba consecrationis*), nýbrž znesvěcení (*execrationis*).“ Položíme-li stranou latinskou slovní hříčku, pozoruhodné je, že podle Helmolda jsou tyto rituální invokace pronášeny „ve jménu bohů dobrých a zlých“ (*sub nomine deorum, boni scilicet atque mali*), a to proto, že.²³¹

[...] *omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant.*

[...] vyznávají, že všechen zdar a štěstí řídí dobrý bůh, zlý bůh pak všechno neštěstí. Proto také zlého boha svým jazykem nazývají Ďábel čili Zcerneboch, to jest černý bůh.

O uvedeném teonymu Zcerneboch – „Černobůh“ – nevíme nic bližšího, nevíme ani, k jakému regionu či kmeni se tato zpráva vztahuje, neboť pasáž je součástí Helmoldova širšího shrnutí pojednání o slovanském náboženství. Víme pouze to, že slovtvorně se jedná o typické slovanské kompozitum, které Helmold nejspíše správně vykládá.²³²

V literatuře nicméně vedla tato Helmoldova pasáž k tvůrčímu vynalézání konkrétního jména onoho „dobrého boha“ v podobě **Bělobogъ* nebo **Bělъbogъ* – analogicky k Černobohovi, jehož je možné rekonstruovat v psl. podobě **Čъnъbogъ*.²³³ Helmoldova zmínka tak nahrála spekulacím o tzv. slovanském dualismu. O něm se jinak v literatuře hovoří zejména v souvislosti s možnostmi rekonstrukce slovanských kosmogonických představ – ve folkloru a různých apokryfních látkách se na stvoření světa podílí dvojice pasivního Boha a aktivního Satana.²³⁴ Ani v jednom případě nicméně nemusí nutně jít o vliv křesťanství na slovanské náboženství (tj. o přenesení postavy ďábla do symbolické soustavy slovanského pohanství), jak se domnívali někteří badatelé.²³⁵ Určitá polarita mezi různými božstvy u Slovanů mohla existovat už předtím. V symbolické soustavě slovanského pohanství máme přinejmenším doklady o konceptualizaci binární opozice černá × bílá v případě věštění: hodnota obou barev byla velmi

²³¹ Helmold I, 52; překlad ZDICHYNEC 2012, 105.

²³² Srov. ÁLVAREZ-PEDROSA 2009; ŁUCZYŃSKI 2020, 187–189.

²³³ Nicméně jedná se jen o spekulace založené pouze na nejasné toponymii: mj. bývá argumentováno názvem vsi *Bělbožice* v Čechách (další toponymii i další dialektální lexikum uvádí ŁUCZYŃSKI 2020, 186). Srov. zejm. ZNAYENKO 1991; MOSZYŃSKI 2006; KAJKOWSKI 2017, 137–146. Diskuzi k problematice „Černoboh a Bělboh“ vyčerpávajícím způsobem shrnuje ŁUCZYŃSKI 2020, 180–194; staví se za autentický původ teonyma **Bělъbogъ* (stejně jako ROSIK 2000, 267–272).

²³⁴ Více k tomu КУЗНЕЦОВА 1998; DYNDÁ 2019b.

²³⁵ Např. WIENECKE 1927; ŁOWMIAŃSKI 1979, 188–189; URBAŃCZYK 1991, 26.

banální – bílá zdar, černá nezdar.²³⁶ Může se tedy v případě Helmoldova dobrého a zlého boha, ovládajících štěstí a neštěstí, jednat o nějakou původní slovanskou (nebo ještě starší indoevropskou²³⁷) symbolickou koncepci, je ale nepochybné, že na tomto místě je toto hypoteticky archaické pojetí silně filtrováno Helmoldovým prizmatem křesťanským, jímž nebylo nic jiného než *interpretatio diabolica*.

Co se týče identity Černoboha, je samozřejmě možné, že Helmoldův *Zcerneboch* bylo pouze apativem, jakýmsi druhotným jménem pro boha, jehož „pravé jméno“ znělo jinak a bylo buď tabuizováno, nebo z nějakého jiného důvodu přeznačeno. To bychom samozřejmě mohli tak trochu říci o každém polabsko-slovanském božstvu (zejména u všech *-vitū*; viděli jsme to i u Svarožice-Redigasta). Máme nicméně i jiné konkrétní doklady o tom, že v západo-slovanském prostoru existovala božstva, u nichž černá barva hrála významnou roli – jde zejména o zprávy o sochách bohů údajně pomazaných černou smolou, které se měly vyskytovat v Brandeburku a někde u Míšně.²³⁸ Rovněž je nutné zmínit zprávu o soše boha, jehož jméno severská *Sága o Knutovcích* (13. stol.) uvádí v podobě *Tjarnaglófi*, což se obvykle rekonstruuje jako **Črznoglovъ*, tedy „Černohlav“;²³⁹ o něm však víme pouze to, že byl jasmundským „bohem vítězství“ (*sigrgoð*) a že „měl vous ze stříbra“ (*hann hafði kanpa af silfri*).²⁴⁰

Jinou nesmírně zajímavou, významnou a rozsáhlou pasáží je Helmoldovo líčení vizi- tační cesty biskupa Gerolda po Vágrii. Helmold byl této cestě osobně přítomen jako jeho spolupracovník a jeho informace proto v tomto případě spolehlivě pocházejí z jeho vlastního očitého svědectví (pro následující viz kap. I, 84). V zimě na přelomu let 1154 a 1155 Geroldova výprava z obodritského Stargardu/Oldenburgu, kde byla hoštěna tehdy již křesťanským knížetem Pribyslavem, vyrazila „dále do slovanské země“, doprovázena vágerským velmožem Těšimírem (*Thessemar*). Zbytek země byl stále pohanský, tamní obyvatelé křesťanství odmítali a – můžeme-li v tomto věřit Helmoldovi – ke křesťanům se chovali velice krutě (srov. I, 48 či 52). Na cestě výprava míjela, údajně náhodou (*accidit autem...*), posvátný háj (*nemus*), jehož líčení věnuje Helmold v kapitole 84 významné místo. V lese, jenž byl prý jediný v celé zemi, mezi prastarými stromy členové výpravy „uviděli posvátné duby (*sacras quercus*), které byly zasvěceny (*dicatae fuerant*) bohu té země Provenovi“, o němž jsme již slyšeli výše. Celý posvátný okrsek obklopoval dřevěný plot se dvěma branami. Náboženský význam tohoto háje byl podle Helmolda nesporný: „Mimo domácích bůžků (*penates*) a model (*ydola*), jimiž oplývala každá vesnice, bylo totiž toto místo svatyní celé země (*locus ille sanctimonium fuit universae*

²³⁶ Viz Saxo Grammaticus, *Činy Dánů* XIV, 39.11; k binárnímu principu při věštění losy viz též DYNDÁ 2016b, 66–69.

²³⁷ Srov. DUMÉZIL 1948.

²³⁸ Viz Herbert z Clairvaux, *De miraculis libri tres* III, 35: *simulacrum enorme, intrinsecus ligneum, extrinsecus pice linitum...*; ed. MIGNE 1860 (PL 185), col. 1381.

²³⁹ Ze staršího psl. **tʹrn-o-golv-ъ*; srov. MOSZYŃSKI 1992: 74–75; ŁUCZYŃSKI 2020, 176–197.

²⁴⁰ Viz *Knýtlinga saga* 122; ed. a překlad v DYNDÁ 2017a, 238.

terrae),“ mělo vlastního kněze a konaly se tam slavnosti a obětní obřady.²⁴¹ Vedle toho se zde za účasti kněze i knížete „každý druhý den v týdnu“ (*omnia secunda feria*) konalo soudní shromáždění – tedy podle latinského počítání dnů každé pondělí (možná ale každé úterý).²⁴² Navzdory předchozím slovům o obětech pak Helmold dodává, že Slované dbali na to, aby okrsek nebyl nikdy poskvrněn krví – z toho důvodu mohl háj skýtat posvátný azyl „lidem ve smrtelném nebezpečí“.

Posvátný háj, „místo znesvěcení“ (*profanacionis locum*), následně na rozkaz biskupa Gerolda členové výpravy zničili a celý jej spálili, „nikoliv bez obav, aby se neseběhli domorodci a nezasypali nás kameny“, jak nepřiliš statečně podotýká Helmold, jenž se na ničení háje vlastníma rukama podílel. Pak všichni pokračovali do Lübecku a Artlenburgu, kde na shromáždění knížat biskup pokračoval ve snaze obrátit celý kmen na křesťanství.

Celá příhoda s objevením a zákeřným zničením „hlavní svatyně“ vágerské země však Helmoldovi poskytla příležitost pro další líčení obecných kontur polabského pohanství. Jelikož se jedná o pasáž naprosto zásadní, uvádím ji zde opět v úplnosti:²⁴³

Est autem Slavis multiplex ydolatriae modus, non enim omnes in eandem supersticionis consuetudinem consentiunt. Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis, veluti Plunense ydolum, cui nomen Podaga, alii silvas vel lucos inhabitant, ut est Proveus deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae. Multos etiam duobus vel tribus vel eo amplius capitibus exsculpunt. Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristicias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum

Slované mají rozličné způsoby modlářství, neboť se neshodnou ve stejném pověrečném obyčeji. Jedni totiž vystavují v chrámech sochy vybájených tvarů, jako plošská modla, která se nazývá *Podaga*, jiní bozi přebývají v lesích nebo hájích, jako *Proveus*, bůh Oldenburgu, a nejsou jasně zobrazováni. Mnohé [bohy] vyřezávají se dvěma nebo třemi nebo ještě více hlavami. Mají mnohobytostné božské bytosti, jimž přisuzují pole a lesy, smutky a rozkoše, nepopírají však, že je jeden bůh na nebesích, který poručí ostatním, je nad jiné mocný a stará se jen o věci

²⁴¹ Víme odjinud (kap. I, 69), že Provenův kněz v Oldenburku se – přinejmenším za Vicelinových časů – jmenoval Mike a jednal s biskupem po boku knížete.

²⁴² Otázkou je totiž identifikace sněmovního dne s pondělím – Martin Golema upozornil na to, že sněmovní dny v germánském náboženství byly zasvěceny bohu práva a sněmů Týrovi (Týrsdag/Tuesday – čili úterý), a že by tudíž bylo u slovanského Provena možné uvažovat o tomtéž – že šlo také ve skutečnosti o úterý (GOLEMA 2006, 183–187). Zdánlivě tomu brání latinské (římské) počítání dní, v němž druhý den (*secunda feria*) je pondělí, neboť se počítá od neděle. Ovšem v původním slovanském počítání dní bylo patrně úterý dnem *druhým* – viz etymologie *úterý*: stsl. *wtorъ* z psl. **wtorъ*, „druhý, jiný, další“ (ESJS 1109–1110). Je tedy možné, že Helmoldův informátor skutečně mluvil o druhém dni v týdnu (o úterý) a Helmold to „správně“ převedl do latiny, avšak rozdílným systémem počítání dní došlo k posunu významu na pondělí. Pravdu by měl tedy Golema. Karol MODZELEWSKI (1996) se naopak domnívá, že se Helmold mýlil zcela a že šlo spíše o každoměsíční, dle lunárního kalendáře stanovené sněmovní schůze.

²⁴³ Helmold I, 84; překlad ZDICHYNEC 2012, 150.

*preponentem celestia tantum curare, hos vero
distributis officiis obsequentes de sanguine eius
processisse et unumquemque eo prestantiorem,
quo proximiozem illi deo deorum.*

nadpozemské. Ostatní bohové, kteří vzešli z jeho krve, vykonávají úkoly, které jim byly přiděleny. Jeden každý je tím vznešenější, čím blíže stojí bohu bohů.

V první řadě je zde významný Helmoldův poukaz na nejednotnost slovanského pohanství. Na tuto skutečnost jsme narazili výslovně už u Dětmara (VI, 25) a budeme se s ní potýkat i nadále. Helmoldovo pojednání ovšem Dětmara v jednom ohledu i částečně popírá a ukazuje, že materialistické pojetí slovanských božstev u merseburského kronikáře bylo zřejmě pouze jeho chybnou teologickou spekulací způsobenou nedostatkem informací. Viděli jsme, že Dětmar pokládal ve svém textu důraz na fyzičnost a materiálnost slovanských soch božstev, na onu stvořenost „model“ (snad, aby je mohl lépe kritizovat), ale že si zároveň nevěděl příliš rady, jak pojednat o slovanském náboženství v případě, kdy se mu kult božstev „skrýval“ za kosmolatrickou úctou k posvátným místům nebo přírodním jevům. Helmold oproti tomu jasně uvádí, že stejně jako mohly u Slovanů existovat sochy božstev „vybájených tvarů“ vystavené v chrámech (*simulachrorum ymaginarias formas*; jako příklad uvádí záhadné plošské božstvo jménem *Podaga*²⁴⁴), ba že dokonce Slované vyřezávali zpodobení božstev s mnoha hlavami (dvojité hlavy máme doloženy archeologicky,²⁴⁵ tři hlavy měl Triglav²⁴⁶ a čtyř-, pěti- či sedmihlavé sochy bohů pak dokládá Saxo Grammaticus pro Rujánu²⁴⁷), tak některá božstva nebyla zpodobována prostřednictvím vůbec žádného materiálního vyobrazení (*nullae sunt effigies expressae*) – právě tak jako například oldenburský/starigardský Prove, jehož posvátný *nemus* Geroldova družina vypálila.

Jednou z nejdůležitějších vlastností slovanského pohanství s ohledem na jeho pojetí božstev je tak podle Helmolda „mnohotvárnost božských bytostí“ (*multiformia deorum numina*). To je logické obzvláště v návaznosti na jeho slova o místních bůzcích (*penates*) a sochách bohů, jejichž existenci staví Helmold do protikladu centralizovaného kultu hlavních kmenových božstev jak zde v kapitole 84, tak již, jak jsme viděli výše, v kapitole 52: rozličnými bůžky oplývaly venkov i města, kdežto nadkmenová henoteistická božstva měla vždy svou

²⁴⁴ Srov. MOSZYŃSKI 1992, 78–79; ROSIK 2000, 291–293; ŁUCZYŃSKI 2020, 201–207.

²⁴⁵ Viz dubový, tzv. blíženecký idol z 11.–12. stol. nalezený na ostrově Fischerinsel v Tollensee. Srov. HERRMANN 1985, 310–312; ŚLUPECKI 1994, 205; BIERMANN 2017, 132–133.

²⁴⁶ Jak dosvědčují legendisté biskupa Oty Bamberského, viz více následující kap. A3.6; srov. Jindřich z Antwerp, *Tractatus de captione urbis Brandenburgensis*, in: *MGH Scriptores* 25, 482; nebo *Fragmentum genealogiae ducum Brunsvicensium et Luneburgensium*, ed. LEIBNIZ 1710, 18–19; srov. DYNDÁ 2017a, 175; a Přibík Pulkava z Radenína, *Kronika česká*, ed. FRB V, 89; srov. DYNDÁ 2017a, 176.

²⁴⁷ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* XIV, 39.3 a 39.39–40. Archeologicky doložené čtyřhlavé sošky: tzv. Swiatowid woliński (jen 9,3 cm vysoký idolek z přelomu 9.–10. století nalezený nedaleko od předpokládané svatyně boha Triglava), čtyřhlavá příruční soška ze Svenborgu v Dánsku (interpretuje se v souvislosti s Arkonou); čtyřhlavý amulet z bulharské Preslavi z 10. stol.; šestihlavý parohový amulet z polské Wiślice z 11.–12. stol.; čtyřhlavý kamenný Zbručský idol z Ukrajiny (z 11.–13. stol.)

ústřední svatyni. Je to opět v souladu i s tím, co o povaze centrální svatyně lutického kmenového svazu napsal Dětmár: „kolik je v té zemi krajů, tolik mají chrámů...“ (VI, 25). Všechny tyto náboženské rozdíly patrně tvořily významnou součást kmenové sebeidentifikace a diferenciace v rámci celé soustavy polabských slovanských kmenů.²⁴⁸

Podobný Helmold líčí i rujánské náboženství. V pasážích z první části kroniky Helmold (stejně jako Adam) líčí význam jejich svatyně, postavení kněze nad králem i význam rituálních věšteb pro vojenskou výpravu (I, 36; srov. II, 108).²⁴⁹ O významu arkonského Svantovita a jeho výsadním henoteistickým postavení se pak Helmold zmiňuje v pojednání o náboženských obyčejích Slovanů v kapitole 52: „Mezi mnohotvárnými božstvy Slovanů (*multiformia Slavorum numina*) zvláště vyniká Svantovit (*Zuantevith*), bůh země Rujánců,“²⁵⁰ přičemž ostatní jsou v porovnání s ním vlastně jen polobohy (*cuius intuitu ceteros quasi semideos estimabant*).

Zajímavý je v této souvislosti Helmoldův údaj o významném postavení „boha bohů“ (*deus deorum*) v kap. I, 84. Tento nejvyšší „bůh na nebesích“ rozkazuje ostatním (*unum deum in celis ceteris imperitantem*) a stará se jen o nebeské záležitosti. Mohlo by se zdát, že jde o jasnou křesťanskou aluzi – použitý slovník by tomu napovídá. Ve světle všech nashromážděných údajů je však docela dobře možné, že se v tomto případě jedná o Helmoldův výklad, jímž se snažil znovu nějak teologicky uchopit právě významný polabsko-pomořanský fenomén henoteizovaných bohů. Každé takové božstvo, ať už se jednalo o ratarského Svarožice, pomořanského Triglava, obodritského Provena či arkonského Svantovita, bylo vždy jen jedním z několika bohů uctívaných daným kmenem či kmenovým svazem, pouze se nejspíše v důsledku mocenských a politických bojů ocitl v postavení prvního boha mezi všemi, kteří jsou v porovnání s ním „polobohy“ či jeho dětmi.²⁵¹

Nevíme ovšem, zda v případě obodritského „boha bohů“ šlo konkrétně o Provena, či nějaké jiné božstvo.²⁵² Prove by částečně dával smysl: ostatně, jak víme, nebýval prý materiálně vyobrazován a seděl by tak do profilu nebeského, odtažitého boha, jenž se stará pouze o nebesa a je předkem ostatních bohů. Na druhou stranu víme, že Prove skrze svůj posvátný háj – a patrně i skrze etymologii svého jména²⁵³ – držel patronát nad výkonem práva a soudnictví, tudíž jistý významný zájem o věci tohoto světa mu rovněž upřít nelze. O Helmoldově

²⁴⁸ KLÁPŠTĚ 2012, 19; ROSIK (2000, 274–275) ovšem skepticky považuje Helmoldovy spekulace o božské hierarchii za do určité míry pouhé literární obrazy poplatné Adamovi a Dětmárovi, popřípadě vynucené křesťanskou potřebou klasifikovat a konstruovat nepřátelský systém „antisacrum“ analogicky ke křesťanství a jeho hierarchické struktuře, aby s ním bylo možné bojovat; podle mého názoru ale nelze Helmoldovy vhledy takto snadno shodit se stolu.

²⁴⁹ Srov. Adam II, 18 a Saxo IV, 39, 1n. Vyjednávání rujánskému knězi s Jindřichem Lvem, jehož vojsko Rujánu oblehlo, viz I, 38. Viz slova o knězi v I, 84.

²⁵⁰ Srov. Adam IV, 18.

²⁵¹ Srov. NIEDERLE 1924, 77–84.

²⁵² MOSZYŃSKI (1992, 78–79) uvažoval na základě lingvistických spekulací o božstvu Podaga.

²⁵³ MOSZYŃSKI 1992, 174; ŁUCZYŃSKI 2020, 194–198.

„bohu bohů“ tak víme jen to, že byl předkem všech ostatních, jemu podřízených božstev („ostatní bohové [...] vzešli z jeho krve“), a že mezi nimi a jím existovala nějak určená hierarchie (každé božstvo je „tím vznešenější, čím blíže stojí bohu bohů“) – což je ve zprávách o slovanském pohanství naprosto jedinečná informace, kterou odjinud dochovánu nemáme. A stejně jako Helmoldova zmínka o hodném a zlém bohu zavedla v badatelské obci příčinu ke spekulacím ohledně slovanského dualismu, tento jedinečný údaj o „bohu bohů“ je pak příčinou mnoha diskuzí o možné existenci božstva eliadovského typu *deus otiosus* mezi Slovy – a klíčem k dalekosáhlým srovnáním tohoto západoslovanského bezejmenného boha s jihoslovanským Svarogem (o němž jako jediném dalším slovanském bohu výslovně víme, že byl něčím – Dažbogovým – otcem) a s Prokopiovým „tvůrcem blesku“ (ἄστραπῆς δημιουργός). Tyto spekulace ovšem na tomto místě ponechávám stranou.²⁵⁴

Helmold se místy pokoušel pochopit slovanské náboženství v jeho společenské rovině a s ohledem na přesahy náboženského kultu do každodenních životů lidí. Odtud patrně pramenila jeho snaha popisovat a vykládat například slovanské chápání božství a způsoby jeho vyobrazení. Úcta k jednotlivým kmenovým božstvům i odlišnosti ve způsobech jejich zobrazování či ctění (od rukodělných soch, přes přírodní reprezentace až po ty zcela anikonické) byly totiž souvztažné se společenskými a politickými aspekty života slovanských kmenů. Helmold analyzuje a popisuje možnosti jejich christianizace a z toho důvodu nejspíše chtěl některým důležitým projevům slovanského pohanství lépe rozumět.

Zajímavé je, co si z Helmoldových údajů o anikonickém kultu „bohyně Polabanů“ jménem *Siwa*²⁵⁵ či starigardského *Provena* vzali moderní autoři a interpreti slovanského pohanství. Aleksander Brückner a ve shodě s ním Stanisław Urbańczyk naprosto bez ohledu na návaznost kultu na většinu oblastí života společností polabských Slovanů tak považovali chybějící vyobrazení těchto božstev pouze za známku toho, že jednalo o bohy „nižšího řádu“.²⁵⁶ To je velice spekulativní a lehce absurdní, uvážíme-li pravděpodobnou ústřední kmenovou roli obou zmiňovaných božstev. Ostatně onomu umělému a nepřilíživému rozdělení na „vyšší“ a „nižší“ božstva se budeme důkladně věnovat dále v této práci.²⁵⁷

Otázkou bez toho stále zůstává, nakolik jsou Helmoldovy teologické vsuvky v kapitolách 52 (o dualismu a Černobohovi) a 84 (o Provenově lesní svatyni a o „bohu bohů“) jen jeho učenými spekulacemi, a nakolik mohou mít svůj původ v indigenním, emickém diskurzu

²⁵⁴ Srov. kap. A4.2 a B2.2. Částečně jsem se tomuto problému věnoval v DYNDA 2019a, 60–65; detailněji pak v DYNDA 2020.

²⁵⁵ MOSZYŃSKI (1992, 86) se pokusil spojit kult polabské bohyně s Dětmarovými zmínkami o lutické bohyni, vyobrazené na zástavách, nicméně taková domněnka nemá žádnou oporu u Helmolda ani nikde jinde – u Obodritů o válečných zástavách nevíme nic.

²⁵⁶ BRÜCKNER 1985, 100; URBAŃCZYK 1991, 154; *contra* ROSIK 2000, 263–264.

²⁵⁷ Srov. kap. C3.1.

slovanského pohanství, a jestli se je tedy Helmold nemohl dozvědět během své osobní účasti na Geroldově výpravě po Vágrii. Stavím se kladně spíše k druhé možnosti. Jeho přístup k dané látce totiž prozrazuje, že v důsledku svého blízkého kontaktu se Slovy ve své diecézi a dost možná i své účasti na biskupské vizitační cestě měl Helmold do slovanského náboženství poměrně dobrý a informovaný vhléd. Svědčí o tom i skutečnost, že ačkoliv v několika případech použije ve své kronice *interpretatio daemonica* i poukaz na úctu k tvorstvu namísto ke stvořiteli, záhy od těchto diskurzivních rámců upouští a věnuje se několikrát podrobně tomu, co sám nazýval „mnohotvárností božských bytostí“ (*multiformia deorum numina*) a zejména pak významnému jevu, jenž jsme si nazvali henoteizací polabských nadkmenových božstev. To je na jeho zprávách cenné, o dost cennější než stereotypní opisy démonského spiknutí, hloupých pohanů uctívajících tvorstvo, či krutých pohanů, kteří násilím stíhají křesťany – byť právě tento poslední výjev nemůžeme v kontextu probíhajících protislovanských křížových výprav brát jen jako literární obraz, ale musíme jej chápat v propagandistické (a v Helmoldově případě snad i v dokumentaristické) rovině.

A3.6 Životopisci biskupa Oty Bamberského

Výrazně dokumentaristický ráz mají oproti žánrovým očekáváním i tři dochované hagiografie svatého biskupa Oty Bamberského (1060/1061 – 30. června 1139), jenž podnikl v letech 1124 a 1128 dvě misijní výpravy – jednu neúspěšnou a druhou úspěšnější – ke kmeni slovanských Pomořanů.

Triptych literárních životů bamberského biskupa je dílem tří mnichů. Dva z nich – Ebbo a Herbord – byli benediktini z kláštera sv. Michaela na Michelsbergu pod Bamberkem; anonymní autor třetí hagiografie byl pak mnichem v klášteře sv. Jiří v Prüfeningu, jež biskup Oto založil v diecézi řezenské. Ačkoliv každý z těchto životů oplývá vlastními problémy a specifiky, na něž zde průběžně upozorním (žánr *vita* obecně je výsostně politický a propagandistický), a ačkoliv se v lecčems liší jak ideologicky, tak faktograficky, přesto považuji za vhodné pojednat jejich pojetí slovanského náboženství v jedné kapitole synteticky najednou.

Dílo anonymního mnicha z prüfeninského kláštera nese sice název *Život biskupa Oty Bamberského* (*Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*), tedy stejný, jako o něco pozdější legenda Ebbonova, ale v literatuře bývá obvykle označován termínem **Vita Prieflingensis**, tedy *Život prüfeninský* – i zde budu toto dílo uvádět takto, pod zkratkou **VP**. Dříve se uvažovalo, že se autor této hagiografie jmenoval Boto a že byl řeholníkem kláštera v Prüfeningu mezi lety 1130–1170.²⁵⁸ Přijímanější je ale hypotéza, že autorem byl tamní knihovník Wolfger.²⁵⁹ S definitivní platností však ani tento návrh přijat nikdy nebyl a v literatuře se proto i nadále hovoří

²⁵⁸ ENDRES 1905, 603.

²⁵⁹ Na základě paleografických a stylistických argumentů ji předložil FICHTENAU 1937, 313–357.

spíše o prüfeninském anonymovi než o Wolfgerovi.²⁶⁰ Dříve se také tento životopis Oty Bamberkého považoval za nejmladší a tudíž nejméně hodnotný ze tří nám známých.²⁶¹ Vznik VP tak byl kladen mezi léta 1159–1163. Tento názor byl později vyvrácen²⁶² a současné bádání jej má za nejstarší a zřejmě i neověřenější hagiografii biskupa Oty, která vznikla snad mezi lety 1140–1146.²⁶³ Její sepsání tedy předchází frankfurtskému sněmu a Bernardovu svolání k druhé křížové výpravě z r. 1147, což je pro její étos významná skutečnost. VP se zachovala pouze ve velkém hagiografickém kompendiu *Magnum Legendarium Austriacum*, kam byla začleněna po Otově svatořečení po r. 1189; vycházet můžeme ze čtyř rukopisných recenzí, které jsou na sobě vzájemně nezávislé.

Cílem mnicha z Prüfeningu bylo předně oslavit zakladatele svého opatství a zaznamenat jeho činy pro nadcházející generace. Přesto napsal paradoxně nejcivilnější ze všech tří Otových biografii, biskup zde vystupuje zejména jako zkušený organizátor a diplomat a např. zázraky typické pro Ebbonovo i Herbordovo pojetí zde takřka nenajdeme.²⁶⁴ Dílo je psáno prostým a srozumitelným jazykem, který prozrazuje znalost Bible, klasických autorů i středověkých hagiografií, především pak martinských spisů Sulpicia Severa,²⁶⁵ které byly pro autora VP důležitým inspiračním rámcem. První kniha VP vypráví o Otově mládí v Polsku a na císařském dvoře, kniha druhá zpravuje o jeho misijní výpravě k pomořanským Slovanům roku 1124 a kniha třetí pak pojednává o jeho výpravě druhé z roku 1128. Autor výpravám osobně přítomen zřejmě nebyl a svoje ústní informátory nejmenuje (ostatně stejně jako sebe), ale jedním z nich byl snad Adalbert-Vojtěch, pozdější pomořanský biskup.²⁶⁶

Chronologicky druhým životopisem biskupa Oty z Bamberka je dílo mnicha benediktinského kláštera sv. Michaela v Michelsbergu pod Bamberkem jménem **Ebbo** (podle klášterních nekrologií zemřel 16. května 1163). Jeho životopis *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, napsaný snad někdy mezi lety 1151–1159,²⁶⁷ má o něco silnější hagiografické tendence než VP a cílevědoměji směřuje k biskupovu svatořečení. Ebbonův *Život* se rovněž skládá ze tří knih, z nichž údaje o misijních cestách do Pomořanska obsahují knihy II. a III. Rukopisně je Ebbonův *Život* dochován částečně v excerptech v několika rukopisech ze 13. stol. a kompletně pak ve třech rukopisech z konce 15. stol., z velké části však v kompilačních opisech, v nichž se jeho dílo prolíná s Herbordovým *Dialogem*.²⁶⁸

²⁶⁰ Ed. PETERSOHN 1999; ROSIK 2010; BIERMANN & RUCHHÖFT 2017.

²⁶¹ Srov. KÖPKE v edici z r. 1856: 721n; JAFFÉ 1869: 703n; tak i překlad ROBINSON 1920, jenž jej ani nezařadil do svého výběru.

²⁶² Definitivně HOFMEISTER v edici z r. 1924.

²⁶³ ŚLUPECKI 1994, 72; ROSIK 2010; WIKARJAK 1979, 21n.

²⁶⁴ Srov. PETERSOHN 2004.

²⁶⁵ LIMAN 1966, 21–39, 45–46, 52–85; WIKARJAK 1979, 24–26.

²⁶⁶ LIMAN 1966, 47.

²⁶⁷ Ed. WIKARJAK & LIMAN 1969, v-xxiv.

²⁶⁸ Srov. ed. WIKARJAK & LIMAN 1969, xxii–xxiv.

Ebbo pravděpodobně Otu osobně potkal, neboť musel být přítomen v kostele sv. Michaela, když tam Oto r. 1139 zemřel, ale nikde o této skutečnosti nemluví. Podle svých slov (III, 1) vycházel v líčení misie ve druhé a třetí knize z vyprávění kněze Udalricha, jenž byl dvěma Otovým výpravám osobně přítomen. Ebbonův *Život* tedy poskytuje mnoho poměrně spolehlivých informací ohledně politiky, společnosti, hospodářství a náboženství pomořanských Slovanů. Přesto jsou jeho líčení pohanského náboženství a procesu jeho nahrazování křesťanstvím často silně podřízena celkovému hagiografickému ladění spisu. Oto zde obvykle vystupuje jako nepřemožitelný světec a řada situací je zjevně silně přibarvena, přičemž je zřejmé, že jejich skutečný průběh musel být bez „Božích zásahů“ mnohem složitější, než Ebbo líčí.

Třetí biografii biskupa Oty napsal **Herbord** (zemřel 27. 9. 1168), mnich z kláštera sv. Michaela v Michelsbergu. Svůj *Dialog o životě biskupa Oty Bamberkého* (*Dialogus de Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*) napsal někdy mezi lety 1158–1159. Biskupa Otu patrně osobně neznal, neboť do Bamberku přibyl až šest let po jeho smrti. Informace tak čerpal primárně od dvou biskupových společníků, ale třetí kniha prozrazuje též znalost Ebbonova spisu. Herbord cituje nejen Bibli, ale rovněž Cicerona, Sallústia či Vergilia. I zvolená forma dialogu prozrazuje Herbordovu zběhlost v antické literární tradici. Dochován byl Herbordův *Dialog* primárně ve dvou rukopisech ze 14. a 15. stol. a potom fragmentárně ve skupině navzájem provázaných sedmi kodexů, které podávají jeho dílo ve zkrácené a zjednodušené formě.²⁶⁹

Herbordovo dílo je koncipováno jako dialog mezi dvěma Otovými společníky, Sefridem a Thiemonem, kteří byli osobně přítomni Otovým misijním cestám, občas ale do textu vstoupí jako mluvčí i autorovo ego. Thiemo byl mnich ze stejného kláštera a podává o Otovi informace rázu klasického svatopisu; Sefrid byl zase člověkem vychovaným ve šlechtickém prostředí a v jeho pasážích se mluví o Otově mládí v prostředí švábské šlechty, o pobytu na císařském dvoře a také o misijních aktivitách (v zásadě všechny pro nás relevantní pasáže pocházejí „z úst“ Sefridových, proto ze zde citovaných úryvků není struktura dialogu patrná). Herbord také oproti ostatním dvěma hagiografům text vystavěl nechronologicky a píše o Otových cestách spíše podle řádu tematického a geografického. Herbordův pohled na církevní struktury je vzhledem k době vzniku poměrně liberální a reformní, vůči pohanství je však nesmiřitelný jako ostatní autoři. Jeho text také, nejsou vlastně hagiografií v pravém slova smyslu, oplývá mnoha záměrně humornými a vypointovanými pasážemi. Herbord je také mnohem úsečnější než Ebbo, který je často hodně emotivní a patetický. Informace o pomořanské kultuře tak dávkuje s až etnografickou faktičností a misionářským patosem šetří. Navíc v situacích, kdy hovoří o pohanském kultu, opouští zcela tradiční hagiografický sloh složený z citací Písma a aluzí na spisy církevních otců, což činí jeho informace o něco cennějšími.

²⁶⁹ Pro jejich soupis viz ed. WIKARJAK & LIMAN 1974, xxix.

Vzhledem ke kodikologicky i textologicky složité situaci rukopisného dochování všech tří *vitae* je velmi důležité, že jsou k dispozici moderní kritické edice všech těchto hagiografií od polských filologů Kazimierza Limana a Jana Wikarjaka. Všechny tři vyšly v nové sérii ediční řady *Monumenta Poloniae Historica – Pomniki Dziejowe Polski* na přelomu 60. a 70. let 20. stol.,²⁷⁰ VP vedle toho vyšel nově i péčí Jürgena Petersohna na sklonku milénia.²⁷¹ Starší edice z 19. století nepracovaly ještě se všemi dochovanými rukopisy a jsou proto z dnešního odborného hlediska nepoužitelné.²⁷² Překlady všech tří otonských hagiografií v celku neexistují. Kompletně byla přeložena pouze VP a to do němčiny; úryvky ze tří legend byly přeloženy do polštiny a do angličtiny (zde naopak s výjimkou VP).²⁷³ V následující kapitole tak vycházím primárně ze svých vlastních komentovaných překladů podstatných pasáží těchto textů, které byly vůbec prvním českým převodem částí těchto legend,²⁷⁴ a zároveň z Limanových a Wikarjakových edic (pro pasáže, jež v českém překladu nejsou vydány).

Misijní působení Oty z Bamberka v Pomořansku ve 20. letech 12. století nejlépe vynikne v kontrastu se zvěrstvy, které přinesla druhá křížová výprava o dvacet let později. Zatímco v tomto podniku saské šlechty, mimo jiné teologicky zaštitěným plamennými slovy Bernarda z Clairvaux, šlo v první řadě o násilné vybití slovanských pohanů za účelem získání jejich území, biskup Ota jel na pokyn polského krále Boleslava III. Křivoústého Pomořany „standardně“ christianizovat, totiž obrátit na křesťanství mírovými a diplomatickými cestami (byť pochopitelně s mocenskými ambicemi polského knížete, který se snažil Pomořansko získat pod svou vládu).

Otovo mírné a opatrné počínání, které vyzdvihují všechny tři jeho *vitae*, stálo v opozici nejen vůči pozdějšímu protipohanskému přístupu křížáků a vévody Jindřicha Lva, ale i vůči jiné tradičnější formě obrácení pohanů. Tak např. Ebbo popisuje na počátku druhé knihy (II, 1), jak Pomořany neúspěšně navštívil asketický a charismatický Bernard ze Španěl, jenž se pokoušel Slované přesvědčit ke křtu tím, že jim navrhoval, ať jej na způsob ordálu spálí v nějakém domě – že zůstane Božím slitováním živ, zatímco stavení shoří na popel. Wolinští jej považovali za blázna, což Bernard, „planoucí touhou po mučednictví“ následně potvrdil tím, že se v nestřežené chvíli vrhl se sekyrkou na jeden z idolů. Pomořané jej důrazně vyprovodili ze země a požádali jej, aby se už nevracel.²⁷⁵ Právě s počínáním bosého a otrhaného free-lance misionáře Bernarda s několika málo společníky pak kontrastuje výprava Oty z Bamberka, jenž

²⁷⁰ Ed. WIKARJAK & LIMAN 1966 (VP); ed. WIKARJAK & LIMAN 1969 (Ebbo); ed. WIKARJAK & LIMAN 1974 (Herbord).

²⁷¹ Ed. PETERSOHN 1999. Bohužel zbylé dvě legendy již Petersohn nestihl vydat.

²⁷² Viz soupis edic v seznamu pramenů a literatury.

²⁷³ Německý překlad HOFMEISTER 1928; polské úryvky WIKARJAK 1979; anglické úryvky ROBINSON 1920 (všechny položky uvedeny pouze v bibliografii primárních pramenů).

²⁷⁴ Viz DYNDÁ 2017a, 68–174.

²⁷⁵ Srov. text v úplnosti v DYNDÁ 2017a, 104–107.

se k Pomořanům vydal se vší pompou, s početnou družinou, s překladateli a kleriky – a podpořen polskými i českými vládci a spojen s pomořanskou pokřtěnou šlechtou, zejména se santockým vévodou Pavlem a s pomořanským knížetem Vartislavem I.²⁷⁶

Na první misijní cestu se Ota vydal na výzvu Boleslava III. Křivoústého a s papežským svolením v květnu 1124.²⁷⁷ Přes Čechy a Polsko a skrze menší pomořanská hradiště Pyrice (dnešní Pyrzyce) a Kamin (Kamień Pomorski) dojel posléze do větších měst, jakými byl Štětín (Szczecin) a Wolin. Ve Wolinu však nepochodil s návrhem vykoupit od místních jejich posvátné kopí (VP II, 6) a raději odjel do Štětína. Tam po několikátýdenním působení – a zásahu poslu polského knížete – přesvědčil místní, aby se vzdali pohanství a zničili své svatyně, poklad v nich uschovaný rozdal lidem a zlatou sošku boha Triglava údajně odvezl do Říma poté, co ještě pokřtil Kolobřeh (Kołobrzeg) a Bělohrad (Białogard) na březích Baltu (VP II, 11–21; Ebbo ; Herbord).

Jenže po pouhých čtyřech letech, r. 1128 se Ota (a zřejmě i kníže Boleslav) dozvěděl nejen, že jím pokřtění Pomořané nedodržují pravidla a nařízení, jež jim ustanovil, ale že dokonce došlo k několika otevřeným pohanským revoltám, které vedli zneuctění pohanskí kněží (VP III, 1–3, 5; Ebbo III, 1; Herbord III, 16–17). Tentokrát se Ota vydal přes Magdeburg a Havelberg,²⁷⁸ potom přes dávná území Luticů na severovýchod odtud, s evangelizačním úspěchem prošel skrze ratarský Dymin (Demmin), čezpěňanský Uznoj (Usedom na ostrově Uznam), Chockov (Gützkow) a Volhošť (Wolgast/Wołogoszcz) a následně se vydal do Štětína, jenž byl zřejmě centrem pohanské vzpoury. Zde dokonce kněží přistoupili k jakémusi synkretickému kompromisu, kde v nově vystavěném kostele ve strachu před „Teutonským bohem“ neodstranili jeho oltář, avšak vedle nich postavili oltáře démonům naplnivše tak definici apostaze a synkretismu najednou.²⁷⁹ Tomu Ota učinil přítrž, když navzdory nepřizní ze strany pohanských kněží vedených veleknězem přesvědčil obyvatele Štětína k návratu ke křesťanství a v polovině srpna 1128 pak promluvil na všeobecném sněmu, svolaném knížetem Vartislavem. Tam diplomaticky – i mírným vyhrožováním klatbou (Ebbo III, 17; viz také níže) – přesvědčí velmože, knížata a předáky, aby přijali křesťanství a definitivně vyhnali pohanské kněze ze země.

²⁷⁶ K pomořanským „kryptokřesťanům“ více ROSÍK 2010, 126–133.

²⁷⁷ Viz VP II, 1.

²⁷⁸ V dosud pohanském Havelberku, kde kvetl kult boha Gerovita/Jarovíta, bylo Otovi zakázáno hlásat evangelium kvůli sporu s magdeburským arcobiskupem Norbertem, jenž si na území Havolanů činil se svou diecézí misijní nárok. Viz VP III, 4; Ebbo III, 3.

²⁷⁹ Srov. VP III, 5; Ebbo III, 1; Herbord III, 16.

Obrázek 2. Kmeny a významná hradiště polabských Slovanů. Mapu vytvořil Tomáš Rataj (2017) podle HRABOVÁ 2006, 109; publikováno v DYNDA 2017a, 66.



Údaje, které nám Otovy životopisy poskytují o reáliích slovanského pohanství, jsou skutečně s ostatními prameny nesrovnatelně bohaté a mnohdy i velmi detailní. Není proto možné ani žádoucí v této práci postihnout všechny momenty a pasáže, v nichž se o slovanském náboženství cokoliv drobného dozvídáme, jako jsme to mohli do velké míry udělat např. u Adama či Dětmara. Spíše je zapotřebí postupovat tematicky. Podíváme se tedy postupně na to, jak Otovi legendisté přistupují k pohanství obecně, jak líčí jeho kněží, svatyně, sochy božstev i jejich symbolické atributy, jaké nám poskytují informace o rejstříku vizuálních reprezentací božství a o strategiích ničení model a svatyní, jak k němu přistupoval diplomat Ota Bamberský.

Je dobré zdůraznit, že ve všech třech hagiografiích jsou jako nositelé pohanského náboženství označováni zejména zlovolní pohanskí kněží. Ti proti biskupu Otovi a jeho družině neustále brojí, kují pikle a organizují veřejné davové útoky i tajná přepadení a na sněmech otevřeně oponují názoru šlechty a dalších předáků kmene, kteří jsou většinou povolnější k přijetí „jha křesťanství“ (*iugum Christianitatis*). Pohanští kněží zde vystupují jako nepochybně typizovaní literární záporáci: jsou vyobrazováni jako tlustí, zpocení a dýchaviční, a když mluví, tak buď krákorají, či křičí vysoce posazeným hlasem (méně výrazně ve VP, expresivněji u Ebona a Herborda). Během první Otovy výpravy to byli právě kněží, kdo „v obavě o své výhody“ ukradli Triglavovu sochu a jiná zpodobení božstev, aby je buď ukryli na nějakém alternativním kultovním místě (viz historku v Ebbo II, 13), nebo je uschovali a odhalili při příležitosti nejbližších veřejných slavností (Ebbo III, 1). Jsou to kněží, kdo po odjezdu

biskupa Oty vedl (zázrakem nezdařený) útok na nově postavený kostel ve Štětíně (Herbord III, 16; Ebbo III, 1; VP III, 5).

Pohanství samotné, resp. přístup pomořanského lidu k němu, je (v protikladu k zjištěnému jednání kněží) během první výpravy líčeno povětšinou jako nevědomá osidla, do nichž jsou Pomořané lapeni, když jsou „tíženi pohanským bludem“ (*paganitatis errore depressi*; Ebbo II, 1). Zcela nejčastější je právě opis „blud“ (*error*), jemuž Pomořané propadli. Mnohem menší pochopení mají pak pro pohanství životopisci v popisu druhé výpravy. Je to pochopitelné, neboť tehdy se už v jejich očích jedná nikoliv o pouhé pohanství, nýbrž o odpadlictví od víry, o odvržení křesťanství, které jim bylo zvěstováno – a taková apostaze, jak jsme už viděli u Adama i Helmolda, byla neprominutelná. Štětínští se tak slovy hagiografů „navracejí ke svým dřívějším ohavnostem“ (*ad feces pristinas devoluti*; VP II, 5), „k odpornostem svého dřívějšího modloslužebnictví“ (*ad pristinas idolatriae sordes rediere*; Ebbo III, 1)²⁸⁰ či jsou podněcováni ke „slavení starého pohanského obřadu“ (*ad antiquum paganizandi ritum*; Ebbo III, 1). Herbord, jenž nedrží chronologickou linii první a druhé výpravy, uvádí ovšem „hříšnost a špínu“ (*scelerum et spurcitarum*; Herbord II, 34) jako základní vlastnost pohanství už u vyprávění o prvním pokřtění Štětína.

Pozoruhodné ovšem napříč životopisy je, jak v nich popisují svou náboženskou tradici pohanští kněží, když – slovy křesťanských hagiografů, samozřejmě – vystupují ke svému lidu a snaží se jej přesvědčit, aby se starých tradic nevzdával. Soubor toho, co by mělo být s příchodem misionářů ztraceno a nahrazeno křesťanstvím, opisují jako „prastaré zákony“ (*leges antiquae*; Ebbo II, 7) či „zákony otců“ (*leges patris*; VP II, 5) a samotný náboženský život kmene je popisován jako „uctívání bohů našich otců“ (*deos patrum nostrorum colere*; Ebbo III, 16), anebo – zde již samotným hagiografem – jako „dávný zvyk otců“ (*prisca patrum consuetudo*; Herbord II, 32) či „dávná tradice svých otců“ (*parentum suorum vetus traditio*; Herbord II, 23), jež spočívá v „uctívání bohů svého kraje“ (*patrios deos colere*), resp. „uspokojování starých bohů“ (*antiquos deos placare*; Ebbo III, 1). Jako zděděné a odvěké zákony vlasti (*patrias leges*; Herbord II, 26) a tradici minulých pokolení pak popisují své pohanské náboženství lidé ve Štětíně při první výpravě, když svému apoštolovi Otovi vysvětlují, proč nechtějí přijmout křesťanství (tamtéž):²⁸¹

At illi: „Nichil,“ inquit, „nobis et vobis! Patrias leges non dimitemus; contenti sumus religione quam habemus. Apud christianos,“ aiunt, „fures sunt, latrones sunt, truncantur pedibus privantur oculis, et omnia genera scelerum et poenarum christianus exercet in christianum. Absit a nobis religio talis!“ Haec et

„S vámi nemáme nic společného! Zákony vlasti neopustíme. Jsme spokojeni s náboženstvím, jež máme. Mezi křesťany,“ pravili, „jsou zloději a lupiči, uřezávají se nohy a vy lupují oči – všemožné druhy zřůdností a trestů vykonává křesťan na křesťanovi. Táhněte od nás s takovým náboženstvím!“

²⁸⁰ Ke kolokaci *idolatria a sordes* srov. 1Kr 15:12 a Ez 24:13.

²⁸¹ Viz DYNDÁ 2017a, 148–149.

his similia protestantes, obturaverunt aures suas, ne audirent verbum. Omnibus igitur obstinatis, per duos menses et plus ibi morantes, nichil paene profecimus.

Činili taková a další podobná prohlášení a uzavřeli své uši, aby neslyšeli Slovo.²⁸² Jelikož zůstalo při tom, téměř ničeho jsme nedosáhli, ačkoliv jsme tam setrvali více než dva měsíce.

Začlenění této pasáže kritizující samo křesťanství, respektive nehodné křesťany, se může z Herbordovy strany zdát činem poměrně odvážným. Velice pravděpodobně se ale jednalo jen o kritiku jednání saských knížat a jejich brutálního přístupu k pohanským etnikům na hranicích říše – kritiku, kterou si Herbord mohl dovolit právě jako hagiograf budoucího světce z *Bavorska*, jehož diplomatická strategie byla od chování Sasů zcela odlišná a nesla také mnohem zajímavější plody. Neutrální popis pohanského náboženství jako tradice otců a uctívání – byť bludné – místních bohů pak může být přirozenou součástí tohoto obrazu Oty jako chápavého misionáře, jenž sice spatřuje chybu, v níž Pomořané žijí, ale pouze nenásilně (ale autoritativně) jim nabízí alternativní náboženský systém a snaží se jim vysvětlit chybnost toho předcházejícího.

Celý tento vstřícný diskurz, domnívám se, vedl k tomu, že v rámci tří dochovaných životů biskupa Oty máme zaznamenáno tolik jedinečných detailů náboženského života pomořanských Slovanů, že je to možné srovnávat snad jen s ojedinělým nadšením pro drobný detail u Dětmara z Merseburku či s důkladným dokumentaristickým přístupem Saxona Grammatika (jak uvidíme hned vzápětí).

Nejvíce údajů máme o hlavním pomořanském bohu Triglavovi a o jeho svatyni, která se nacházela v „metropoli“ pomořanských Slovanů, ve Štětíně. Zde stály celkem čtyři tzv. *kontiny* – shromažďovací, sněmovní síně, z nichž některé sloužily i jako svatyně uchováující válečnou kořist a sochy božstev.²⁸³ Slovanský termín pro tento typ sakrální stavby uvádějí Herbord i VP v latinizované formě *contina* a dokonce jej etymologizují od slovesa *continere*, „obsahovat“, jelikož prý obsahují sochy bohů (viz Herbord II, 31; VP II, 11). Nejspíše je však toto slovo přepisem slovanského *kořina*, snad od psl. **kořa*, „kout, místnost“.²⁸⁴

Ze čtyř štětínských kontin byla jedna nejdůležitější (Herbord II, 32) a ta náležela právě „nejvyššímu bohu pohanů“, zvanému Triglav (*summo paganorum deo Trigelawo dicatus*; Ebbo III, 1) – podle Ebbona stála na prostředním a nejvyšším ze tří návrší, která v sobě Štětín uzavíral. Samotná svatyně byla prý zvenčí nádherně zdobená reliéfními a barevnými „vyobrazeními lidí, ptáků a zvířat“ (Herbord II, 32). Jedná se o citaci novozákonního verše (Ř 1:23), která je zde ovšem s nejvyšší pravděpodobností jen literárním topem, kterého

²⁸² Srov. PŘ 21,13: *qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis*; Iz 33,15: *qui obturat aures suas, ne audiat sanguinem*.

²⁸³ VP II, 12 uvádí kontiny pouze dvě a nijak mezi nimi nerozlišuje; Herbordova informace (1 svatyně a 3 kultické síně) je nejspíše pravděpodobnější. Srov. k tomu SSS IV, 487, kde je další bibliografie k otázce.

²⁸⁴ Viz MOSZYŃSKI 1992, 117–120; SŁUPECKI 1994, 12–13.

Herbord užil – dále totiž popisuje již nebiblickou péči, jakou prý slovanští řemeslníci věnovali dřevěným polychromovaným řezbám, stejně jako detaily o tom, jak byl uvnitř chrámu chován poklad z válečné kořisti, posvátné poháry, používané k věštění a vynášené ve svátečních dnech ven ze svatyně, a další zbraně, nábytek i zdobené picí rohy zvířat. Všechny tyto předměty prý Ota po zničení svatyně r. 1124 pokropil svěcenou vodou a nařídil rozdat obyvatelům města – až na *simulacrum triceps*, trojhlavé zpodobení boha Triglava (*in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur*; Herbord II, 32).²⁸⁵ Tu jedinou si Ota ponechal a údajně odvezl do Říma, aby se s ní pochlubil papeži Kallixtovi II.

Popis Triglavovy sochy ve všech třech *vitae* nezavdává pochyb o správnosti etymologického rozboru tohoto teonyma jakožto kompozita sestávajícího z psl. **trьje-* a **golv-* a sémanticky znamenajícího „Trojhlavý“.²⁸⁶ Dokonce máme v bamberských legendách zachován i údajně autentický, slovansko-etický výklad toho, proč je tento bůh polykefální. Již jsme si jej citovali výše, když jsme Triglava srovnávali s Adamovým „Neptunem trojí přirozenosti“ ve Wolinu; výklad uvádí Ebbo (III, 1) následovně: „podle ujištění pohanských kněží má nejvyšší bůh tři hlavy proto, že se stará o tři říše, to jest o nebe, zemi a podsvětí“. Ebbo však na tomto místě dodává ještě něco dalšího, co jsme zatím neuvedli: „Jeho oči a ústa byly zakryty zlatými páskami“ (*aurea cidari oculos et labia contegebat*) a to ze zcela konkrétního, byť poněkud záhadného důvodu: „tvář má zakrytu páskami proto, aby si – jakoby slepý a mlčenlivý – nevšiml hříchu lidí“ (*faciem cidari operire pro eo quod peccata hominum, quasi non videns et tacens, dissimularet*).

Nakolik je tento detail a popis důvodů symbolického zakrytí úst a očí pomořanského boha v pramenech jedinečný a mimořádný, neobjevilo se mnoho moderních badatelských výkladů tohoto místa. Řada badatelů shazuje tento *passus* ze stolu s tím, že jde podle nich o Ebbonovu ryze křesťanskou interpretaci něčeho, čemu nerozuměl.²⁸⁷ Ostatně, několik moderních vykladačů chápalo Triglava samotného jako slovanskou mutaci konceptu křesťanské Svaté Trojice,²⁸⁸ navzdory tomu, že (a) analogická trojhlavá ikonografie křesťanské Trojice je v Evropě doložena nejdříve od 13. a 14. století,²⁸⁹ že (b) trojhlavé numinózní postavy jsou archeologicky doloženy např. již z pozdně římské Galie,²⁹⁰ anebo z Thrákie,²⁹¹ a (c) samozřejmě navzdory tomu, že polykefalita obecně je u pobaltských Slovanů archeologicky i písemně doloženým symbolickým jevem při zobrazování božstev.²⁹² Ale i badatelé, kteří trojhlavost či

²⁸⁵ Srov. VP II, 12 a Ebbo II, 13 a III, 1.

²⁸⁶ Srov. ŁUCZYŃSKI 2020, 175–180.

²⁸⁷ MERIGGI (1970, 49) měl toto pojetí hříchu za křesťanský vliv, za koncepci cizí slovanskému náboženství. Stejně tak ŁOWMIAŃSKI (1979, 235) měl za to, že zde promlouvá spíše Ebbo jako křesťan nežli pohanští kněží.

²⁸⁸ WIENECKE 1940; BRÜCKNER 1985.

²⁸⁹ ŁOWMIAŃSKI 1979, 195; GIEYSZTOR 2006, 152.

²⁹⁰ Srov. VENDRYES 1935; PETTAZZONI 1946; POITRENAUD 2014, 55–72.

²⁹¹ Srov. vyobrazení tzv. Thráckého jezdce; viz DIMITROVA 2002.

²⁹² SZCZEPANIK 2013.

obecně konceptuální trojnost štětínského boha považují za autenticky slovanskou, potažmo indoevropskou symbolickou reprezentaci, se konkrétní interpretaci této zmínky o Triglavových zakrytých očích a ústech zcela vyhýbají, či ji prostě přecházejí mlčením.²⁹³

Sám jsem pokusil vyložit motiv zakrytého obličej božstva (v návaznosti na stručnou komparativní zmínku Michala Téry²⁹⁴) v souladu s Dumézilovým konceptem „paradoxního zmrzačení“.²⁹⁵ Mnozí indoevropští bohové trpěli podle zjištění francouzského komparatisty zvláštním funkčním zmrzačením, které paradoxním způsobem podtrhovalo nějakou jejich výsostnou kvalitu: příkladově staroseverský Óðinn obětoval jedno oko, aby získal věštné schopnosti, anebo Týr obětoval svou pravici, ačkoliv byl bohem práva a uzavírání smluv. Typicky věštná nebo vševidoucí božstva mají oči buď nějak deformovány (Óðinn, Lugh), divně barevné (Velinas, Varuṇa) nebo hypertrofované (tisíc očí védského Varuṇy). Společné mají jedno – jedná se o božstva Dumézilovy první funkce, funkce vlády, práva, magie, poezie a posvátnosti.²⁹⁶ Proto jsem navrhl, že zlaté pásky (*cidari*) přes Triglavova ústa a oči mohou být paradoxním zmrzačením nejen orakulárního a vševidoucího boha (oči), ale i boha práva, jenž ústně artikuluje právní nařízení a odsuzuje jejich přestoupení (ústa).²⁹⁷ Tak lze podle mne rozumět enigmatické, ale klíčové Ebbonově formulaci, že Triglavův obličej je zakrytý proto, „aby si – jakoby slepý a mlčenlivý – nevšimal hříchů lidí“. Za prvé, Ebbonem užitě slovo *pecatum* nemusíme chápat nutně v souvislosti s křesťanským konceptu hříchu, ale spíše jako chybu, zločin, překročení zákona.²⁹⁸ Za druhé, Triglav je slepý a mlčenlivý jen „jakoby“ (*quasi*), z čehož vyplývá, že kdyby pásky na obličej neměl, „hříchů“ lidí by si zcela jistě všimal. Pásky proto buď určují jeho svrchovanou vševidoucnost²⁹⁹ a z ní pramenící patronát nad právem a trestáním jeho porušování oním zmíněným paradoxním způsobem. Anebo, s trochou fantazie, mohlo snad jít o zvláštní způsob jak štětínský kněží mohli manipulovat Triglavovou kompetencí nad výkonem práva a regulovat ji – zakryté oči a zakrytá ústa by tak nebyla analogií slepé a tudíž nepředpojaté Spravedlnosti, která má měřit všem stejně, ale spíše ukázkou boha spravedlnosti, jenž je připouštěn do služby jen ve chvíli, kdy jsou jeho nespoutané schopnosti potřeba (např. při věštbách nebo soudech). Pro podložení takové hypotézy však nemáme žádnou oporu v pramenech – snad jen s výjimkou detailů o rituálním sedlání Triglavova koně, aby na něj neviditelný bůh mohl usednout; toto sedlání bylo totiž také pouze situační (viz dále).

²⁹³ Např. ŁOWMIAŃSKI 1979, 195; GIEYSZTOR 2006, 152; SZYJEWSKI 2003, 69–71.

²⁹⁴ TÉRA 2009, 322.

²⁹⁵ DYNDA 2014. Pro koncept paradoxního zmrzačení viz DUMÉZIL 1948, 163n.

²⁹⁶ Srov. DUMÉZIL 1997, 98–160, zejm. 129–134 a 150–153.

²⁹⁷ Srov. DYNDA 2014, 64–68; zde i rozsáhlá indoevropská komparativní evidence pro Triglavův případ.

²⁹⁸ O slovanském pojetí práva a jeho souvislosti se sakrální sférou důkladně MODZELEWSKI 2017.

²⁹⁹ K vševidoucnosti svrchovaných a trojných božstev viz PETTAZZONI 1946; 1956.

Necháme-li stranou pokusy o interpretaci Triglavova zakrytého obličejce, které mohou snadno hraničit se svévolným vynalézáním teologie pomořanských Slovanů, víme zcela jistě alespoň to, že zpodobení Triglava bylo bezesporu ikonické, figurální a polykefální – mnohohlavost slovanských model dosvědčují ostatně i Helmold a Saxo, ba i archeologie. Co se týče ikonických, figurálních a antropomorfních vyobrazení pomořanských bohů, vedle prominentního Triglava i jeho menších idolků (viz Ebbo II, 13) víme ještě o sochách bohů v Chockově, které jsou před zničením popisovány jako „obdivuhodně velká zpodobení a umělecky neuvěřitelně krásně vyřezávané sochy“ (*simulacra mirae magnitudinis et sculptoria arte incredibili pulchritudine caelata*; Ebbo III, 10). Nic dalšího o chockovských božstvech ale nevíme.

Pozoruhodné je, že zatím jsme v popisech Otových životopisců nenarazili na ani jeden z námi definovaných literárních diskurzů, jimiž bylo pohanství, resp. jeho božstva uchopována a vykládána: ani výklad skrze mylné uctívání tvorstva, ani démonickou interpretaci pohanských božstev totiž Otovi hagiografové příliš často nepoužívali,³⁰⁰ případně je používali čistě rétoricky v běhu řeči. Když už ovšem na tyto výkladové strategie narazíme, spatřujeme je obě najednou v rámci jedné věty.

Když například v průběhu první výpravy poselstvo Boleslava Křivoústého doručí do Štětína jeho podmínky k uzavření míru, přesvědčí to konečně představitele kmene, aby přijali křesťanství. Biskup Ota posléze na sněmu promluví a pronáší zásadní řeč, jež je jakýmsi uvítáním Pomořanů do hájemství středověké *Christianitas*, v níž dlouho díky svému bludu chyběli. A má pro pohany řadu rad a pokynů, v nichž obě výše uvedené interpretace pohanství dokonce dvakrát za sebou směšuje:³⁰¹

Et primo ipsis deceptoribus, diis vestris surdis et mutis, sculptilibus, et inmundis spiritibus qui in eis sunt, signo crucis armati, quantocius renunciate, fana diruite, simulacra centerite. [...] Nisi enim omnes alios abiciatis ipsum habere propitium non potestis. Fugit enim et indignum sibi reputat aliorum consortium deorum, et nulla communicatio templo eius cum idolis. Sed scio, quia nondum satis confiditis; scio, quod timetis demones,

A v první řadě, ozbrojení znamením kříže, okamžitě zavrhněte ony zrádce, vaše hluché a němé bohy, vaše sošky i nečisté duchy, kteří v nich přebývají. Svatyně zbořte a modly odvrhněte. [...] Jestliže totiž neodvrhnete všechny ostatní [bohy], on k vám nebude moci být příznivý. On totiž odmítá a považuje za nečestné spojenectví s jinými bohy a jeho chrámy nemají nic společného s modlami.³⁰² Víím však, že ještě nevěříte

³⁰⁰ Jedním význačným příkladem *interpretatio daemonica* je jeden výjev či „zázrak“, který popisuje Ebbo (III, 11). Když došlo ke zničení svatyní v Chockově, z jedné z nich se najednou vyvalil obří oblak ohavných much, které zahalily světlo a trápily obyvatele, dokud nebyla kolem nesena zástava se znamením kříže. Pak se mouchy odebraly směrem na Rujánu. Podle Ebonova jednoznačného výkladu ono znamení ukazovalo na to, že byli vyhnáni démoni, kteří „nemohli snést milost křesťanství“. Srov. DYNDÁ 2017, 129–130. Potom se *interpretatio daemonica* objevuje pouze tehdy, když VP několikrát cituje Život sv. Martina.

³⁰¹ Herbord II, 30; viz DYNDÁ 2017, 151.

³⁰² Aluze na 1Kor 6:16: *Qui autem consensus templo Dei cum idolis?*

*inhabitores fanorum et sculptilium vestrorum,
et idcirco non audetis ea comminuere.*

dostatečně. Víím, že se bojíte démonů, obyvatel vašich svatyň a sošek, a kvůli tomu se neodvážíte je zničit.

Následně Ota navrhuje, že on sám se svými spolubratry přistoupí k ničení soch a svatyň, aby obyvatelé Štětína viděli, že je to zcela bezpečné a posléze je mohli ničit sami (níže se na ničení a jeho symbolický význam podíváme detailněji).

Sošky jsou v této pasáži vlastně hluší a nemí bohové, neživé, mrtvé předměty, zcela v duchu biblických předobrazů kritiky modloslužebnictví (Ž 115:4 a Mdr 13:10–17)³⁰³ – ale jedním dechem Ota dodává, že v těchto soškách přebývají nečistí duchové (*inmundi spiriti*). Démoni, kteří svádějí lid na scestí, nejsou jen anonymní ďáblovi pohůnci, nýbrž zcela konkrétní „obyvatelé svatyň a sošek“ (*inhabitores fanorum et sculptilium*). Dochází tedy k záměrnému a promyšlenému mísení obou diskurzivních strategií. Obě dvě sice chytře integrují kultický systém slovanského pohanství do kosmologie křesťanství (jde podle nich o modloslužbu, ale zároveň o činnost démonů, podobně jako u Martina z Bragy), ale rovněž poměrně subtilním způsobem umožňují Otovi brát slovanské pohanství a jeho bohy vlastně vážně – a zároveň je definitivně ponížit. Samotná biblicky inspirovaná prohlášení o tom, že modly jsou jen hluché a němé dřevěné sochy, nejsou ničím jiným, domnívám se, než dobře promyšlenými ilokučními akty, tedy v zásadě magickým a performativním prohlášením, které má deklarativně znevážit či alespoň neutralizovat moc pohanských božstev.³⁰⁴ V následném rituálním performativu veřejného zničení daných soch je pak ilokuční akt prohlášení jejich bezmocnosti demonstrován i prakticky (viz závěr kap. A3.7).

Povšimněme si totiž, že k jednoznačné identifikaci slovanských bohů s démony přistupuje v legendě Ota teprve ve chvíli, kdy je vítězství jeho věci jisté – na sněm dorazilo poselstvo polského knížete a biskup již ví, že se na stranu christianizace přiklonili všichni významní předáci kmene. S nadsázkou lze říci, že teprve když má vše jisté, přistupuje Ota k zásadnímu „dějovému zvratu“, kdy Pomořanům odhalí, kdo jejich bohové ve skutečnosti jsou.³⁰⁵ Do té doby ovšem Ota jedná k symbolické soustavě pomořanských Slovanů na poměry

³⁰³ Herbord navíc používá velmi specifické deminutivum *sculptilia*, „sošky“, které ve Vulgátě nalezneme na několika místech, viz např.: Dt 7:5 a 25, Ž 97:7 (v ČEP je překlad „tesané sochy“; Septuaginta má τὰ γλυπτὰ τῶν θεῶν).

³⁰⁴ Jak v jiné souvislosti podotkl FRANKFURTER 2018, 79. Ilokuční a perlokuční řečové akty rozlišil AUSTIN 1962; na antropologické studium verbální magie toto pojetí přelomově aplikoval TAMBIAH 1968. Ve zkratce: ilokuční akt působí ve světě to, co říká; perlokuční akt je pak reakcí adresáta, který se zachová na základě ilokučního aktu.

³⁰⁵ Stejně tak na úplně posledním sněmu, který se konal r. 1128 ve Štětíně a který ukončil druhou výpravu: když pohanský velekněz stále vzdoruje pokřtění Pomořanů, vytáhne teprve v této krizové chvíli biskup Ota nejtěžší zbraň ze svého arzenálu: nasadí si na krk štólu a začne pronášet církevní klatbu, jejímž prostřednictvím odezdává Pomořany do moci Satana, pro něž se sami svobodně rozhodli. Taková možnost (ne snad duchovní klatba, ale spíše politické konotace takového činu) vyděsí na sněmu přítomné velmože, kteří se bez kněží

křesťanského misionáře poměrně decentně a uctivě. Když např. dorazí k hradišti Pyrice, kde se zrovna konají pohanské slavnosti, raději počká do rána před branami, než aby svou přítomností způsobil rozbroje (viz Herbord II, 13). Pohanské svatyně sice ničí z obavy o apostazi Slovanů, nicméně poklady z jejich nitra rozdává obyvatelům. Když chce zničit posvátný strom a je žádán obyvateli, aby to nedělal, nakonec ustoupí a strom nechá neporušený (Ebbo III, 18; VP III, 11; Herbord II, 32), stejně jako když nabízí odkup posvátného wolinského kopí, je mu sděleno, že je pro kmen a jeho ochranu natolik významné, že ho nikdy neprodají – a Ota se s tím smíří (VP II, 6).³⁰⁶ Domnívám se, že právě tento aspekt byl jádrem a příčinou nebývalé a jedinečné úspěšnosti Otovy diplomatické a mírové misijní strategie.

Ostatně právě díky tomuto benevolentnímu přístupu k slovanským projevům numinózní a díky tomu, že Otovi hagiografové musejí tento postoj před čtenářem obhajovat a vykládat, dostáváme se v jejich textech za obvyklý závoj *interpretatio christiana* a tudíž velice blízko k ohledání kontur emického pojetí slovanského božství. V případě popisu figurálních, antropomorfních zobrazení se sice zajímavě stírají rozdíly mezi *interpretatio idolatrica* a *dæmonica*, přesto si zrovna u těchto vizuálních reprezentací božství nemůžeme být jisti tím, zda ve všech případech „dlících démonů“ nejde jen o ryze křesťanské uchopení problematiky v rámci ponižujícího ilokučního aktu – snad jen s výjimkou výkladu o Triglavově zakrytém obličejí, který vyhlíží celkem autenticky pohansky, ale kde nám však, jak jsme viděli, schází dostatek dat pro soudržnou vnitřní rekonstrukci smyslu této symboliky. Zajímavější je to u vizuálních reprezentací numinózní, jež nejsou antropomorfní, anebo jež nejsou vůbec ikonické, ale pouze indexické či symbolické (řeceno pojmoslovím Peirceovy sémiotiky).

V případě anikonických zobrazení božství se první řadě jedná opět o ctění numinózních sil prostřednictvím přírodních jevů. Takovým kosmolatrickým prostředníkem kultu byl zejména již zmiňovaný štětínský posvátný strom (podle VP a Ebbona ořech, podle Herborda dub). Podle Herborda (II, 32), je strom se studánkou posvátný, protože v nich „dlí jakési božstvo“ (*numinis alicuius inhabitatione sacram aestimans*); podle Ebbona byl strom „zasvěcen modle“ (*idolo consecrata*; Ebbo III, 18). VP tvrdí, že lid posvátný ořech navštěvoval „jakoby pod záminkou náboženství“ (*quasi sub religionis obtentu*; VP III, 11), ale následně si vypomáhá obřadní citací ze 13. kapitoly *Života sv. Martina* od Sulpicia Severa: svatý Martin se musel totiž u pohanských Sasů rovněž vypořádat s kácením posvátného stromu.³⁰⁷ Tato literární výpůjčka zavedla příležitost k pochybám, zda můžeme v případě štětínského kultu stromu a studánky hagiografům – nebo přinejmenším autorovi VP – věřit. Formulace VP

odeberou ven ze sněmovní síně a „jednomyslně přijmou víru“; kněží jsou následně vyhnáni ze země. Srov. Ebbo III, 15; viz DYNDÁ 2017, 133–136.

³⁰⁶ Hagiografie pochopitelně nejsou stoprocentně důvěryhodným historickým pramenem, přesto se domnívám, že toto líčení diskurzivního pojetí pohanství ze strany biskupa Oty není jen prostředkem literární gradace vyprávění (jelikož ho nacházíme napříč jednotlivými legendami),

³⁰⁷ Sulpicius Severus, *Život svatého Martina* 13, překl. RYNEŠ & PUTNA 2003, 132–133.

ospravedlňující pokácení posvátného stromu je sice zcela zjevně převzatá ze Sulpiciovy hagiografie, nicméně vyústění celé situace je ve VP radikálně odlišné: strom není nakonec pokácen, neproběhne zkouška misionářovy víry a pokus o jeho zavraždění je vykonán explicitně. Jedná se tedy zjevně o literární výpůjčku k motivu kácení pohanského stromu, který autor VP znal ze Sulpiciova *Života sv. Martina*, není to ale nutně důvod k pochybnostem o autenticitě historiky.³⁰⁸ Nehledě na to, že ostatní dvě hagiografie, založené na očitéch svědectvích, údaj o přerušeném kácení stromu uvádějí rovněž a textem *Martinovy vita* si na rozdíl od VP nevypomáhají ani doslovně, ani tematicky.³⁰⁹ Jaké konkrétní božstvo však ve štětínském stromě „dlelo“, to s jistotou nevíme.³¹⁰

Zajímavým nefigurálním zobrazením božství je pak též wolinské posvátné kopí, údajně zasvěcené legendárnímu zakladateli města Juliu Caesarovi (*Iulii Caesari lancea*; VP II, 6; srov. Herbord III, 26). To bylo podle Ebona navíc uchovávané jako zařaté do obdivuhodně velikého sloupu (Ebbo III, 1; pouze o „Caesarově sloupu“ bez kopí mluví Ebbo II, 1).³¹¹ Otázka návaznosti „Caesarova kopí“, zasazeného do mohutného sloupu, na předkřesťanské náboženství wolinských, zůstává otevřená, objevily se dokonce různé návrhy o příslušnosti sloupu s kopím ke kultu konkrétního božstva, o jehož zrovna probíhajícím svátku se zmiňuje Ebbo (III, 1).³¹² Můžeme ale opět uvažovat zejména o Triglavovi, jenž byl wolinským – stejně jako štětínským – hlavním bohem, v blízkosti jeho svatyně (či přímo v ní?³¹³) sloup patrně stál a s Triglavem jsou úzce spojena také kopí, která se používala k divinaci.³¹⁴ Můžeme se

³⁰⁸ Srov. SŁUPECKI 2016, 98–99.

³⁰⁹ Významná pro výše řečená zjištění ohledně takřka chybějící *interpretatio daemonica* v Otových životopisech je i skutečnost, že strom je jako „zasvěcený démonům“ identifikován pouze v doslovné citaci ze Sulpiciova svatopisu ve VP, kdežto Ebbo i Herbord přistupují k výkladu posvátnosti stromu a studánky mnohem opatrněji – pouze Ebbo III, 18 mezi řečí zmiňuje (když uvádí výmluvy štětínských, proč strom nekáčet), že tam kdysi vykonávali „oběti démonům“ (*sacrificia daemioniis*) – ale příznačně opět až ve chvíli, kdy je již hrozba pohanství jistě potlačena.

³¹⁰ Některé detaily mohou poukazovat na Triglava, srov. DYNDA 2014, 60–64.

³¹¹ Srov. ROSIK 2010, 239–246.

³¹² NIEDERLE (1924, 203–204) sloup považoval za přejímku germánského *Julblocku*; oponoval mu BRÜCKNER (1985, 228–229), který kopí chápal jako atribut Velesa (203). ŁOWMIAŃSKI (1979, 179) se domníval, že šlo o pohanský, apotropajní městský amulet, který se původně jmenoval „volyňské kopí“, ale v důsledku juliovské legendy došlo k jeho reinterpetaci na „juliovské kopí“. MERIGGIHO (1952, 168) úvahu o Gerovitovi/Jarovitovi odmítl ŁOWMIAŃSKI (1979, 179) a ROSIK (2010, 241), vrátil se k ní ovšem KUZCKOWSKI (2008, 417–419).

³¹³ SŁUPECKI (1993, 41) a ROSIK (2010, 242–243) rozvažovali, jestli je možné vůbec rozhodnout, zda sloup s kopím stál ve svatyni, anebo venku vedle ní, jak by mohl naznačovat Ebbo II, 1 a jeho popis útoku Bernarda ze Španěl na dotčený sloup (tam však není jasné, zda se scéna odehrává venku anebo v jedné z *kontin*).

³¹⁴ Srov. DYNDA 2016b, 66. K Triglavovi nás vede i přítomnost symbolického komplexu „kov ve dřevě“, který můžeme vidět v historce o jeho soše zasazené do kmene stromu (viz Ebbo II, 13; k argumentaci viz DYNDA 2014, 61–62 [tam je také bohužel chybně uvedeno, že sloup byl zničen sv. Bernardem z Clairvaux, což je mylná interpretace přejatá neopatrně z NIEDERLEHO 1924, 158]). Na Triglava ale poukazuje rovněž přítomnost komplexu osy světa (*axis mundi*), který zde nejspíše spatřujeme a který byl s Triglavem také spojen – srov. Ebbo III, 1 o třech vrstvách světa (viz KUZCKOWSKI 2008, 415; ROSIK 2010, 244; DYNDA 2014, 62–64).

každopádně domnívat, že kopí a sloup měly ve Wolinu spojitost s mocí a integritou města, s jeho centrální autoritou a vládou. Jak totiž tvrdí wolínští, když své kopí nechtějí Otovi prodat za 50 talentů stříbra: „to kopí má božskou podstatu a nic pomíjivého nebo nestálého jej nevyváží“ (*lanceam diviniore esse naturae, nichil ei transitorium vel caducum posse conferrri*; VP II, 6). Jeho božská a nenahraditelná podstata spočívala v tom, že se v něm „zjevně nacházela jejich ochrana, hradby jejich vlasti i odznak vítězství“ (tamtéž).

Sloup ani kopí nejsou přímou reprezentací boha, ale zcela nepochybně nějakým nepřímým způsobem k božství odkazují. Nevíme, zda se jedná o klasický božský atribut, božskou zbraň, zbraň kulturního hrdiny, zakladatele Wolinu, odkaz na Triglavova věštná kopí, anebo spíše o zcela abstraktní symbolické vyjádření božství – to zejména v případě anikonického Juliova sloupu jako takového. Jisté však je, že máme celou řadu dokladů o tom, že samo božství nemuselo být v pomořanském pojetí ve své konkrétní vizuální reprezentaci nijak jasně viditelné – ba nemuselo být viditelné vůbec.

To pěkně ilustruje pozoruhodná a slavná Ebbonova historka o tom, jak štetínští pohanští kněží během prvního ničení svatyně uschovali Triglavovu zlatou sošku a odvezli ji někam mimo hradiště, kde ji dali do opatrování „jakési vdově“ (Ebbo II, 13).³¹⁵ Ta sošku zabalila do plátna a schovala ji do kmene dutého stromu, jenž byl patrně umístěn v nějaké improvizované svatyni. Nikomu tak „nebyla dána možnost [Triglavovo zpodobení] spatřit, neřkuli na ně sáhnout,“ nicméně dírkou v kmene bylo možné vhazovat oběti. Na místo byl inkognito vyslán Otův družiník jménem Hermann, jenž uměl slovansky a za Slovana se převlékl („zakoupil si barbarskou čapku a plášť“). Hermann přijel pod záminkou obětování Triglavovi za svou záchranu na moři, kdy prý unikl z rozbouřených vln údajným vzýváním tohoto božstva. Vdova, střežící detašovanou svatyni, jej vpustila dovnitř; biskupský družiník ale shledal, že „Triglavovo zpodobení je do kmene zasazeno tak pečlivě a pevně, že nebylo možné ho žádným způsobem vytáhnout“. Hermann proto ukradl alespoň Triglavovo sedlo (*sellam Triglawi*), visící na jedné ze stěn, uprchl a vzal ho na důkaz své částečně neúspěšné mise.

Na tomto příběhu není pozoruhodné jen to, že Triglavův kult mohl do jisté míry pokračovat potajmu a navíc doslova „pod pláštíkem“: oběti mu bylo možné vzdávat, aniž by uctívač musel božstvo nutně vidět. Vrcholně zajímavý je ale zejména způsob uložení Triglavovy sochy – malá a nepochybně přenosná zlatá (nebo dřevěná a pozlacená) soška byla umístěna do kmene dutého stromu a zakryta plátnem. Tento symbolický komplex nejenže podle mne znovu odkazuje na Triglavův zakrytý obličej, jenž byl zřejmě klíčový pro jeho numinózní působení ve světě, ale rovněž odkazuje na symbol štetínského stromu, v němž „dlí božstvo“, potažmo pak na symbolický komplex kovu ve dřevě, který jsme viděli v případě wolinského kopí, jež bylo uchovávané zařaté v dřevěném sloupu a tudíž také nebylo možné jej odtud

³¹⁵ V úplnosti viz DYNDÁ 2017a, 109–112.

vyjmout. Může se samozřejmě jednat o náhodu, nicméně všechny tyto údaje konsistentně zapadají do sebe a zdá se, že vykreslují alespoň hrubé obrysy toho, jak bylo vnímáno božství mezi Pomořany. A veškerá evidence pocházející z Otových životopisů tím ještě zdaleka nekončí.

Zajímavou symbolickou reprezentací týkající se opět štětínského i wolinského Triglava je rovněž jemu zasvěcený posvátný kůň, o jehož chovu poblíž svatyně se zmiňují VP a Herbord. Oba také víceméně shodně popisují divinační rituál hippomancie, při němž byl

Tabulka 2. Srovnání popisů rituálu hippomancie u západních Slovanů (pro komparaci doplněn o Tacitovu zprávu)

	Dětmár	VP	Ebbo	Herbord	Saxo	Tacitus
božstvo	Svarožic (Riedegost)	Triglav (Štětín)	Triglav (Štětín)	Triglav (Štětín)	Svantovit (Arkona)	?
posvátný kůň	ANO	ANO	×	ANO	ANO	ANO (pl.)
hippomancie	ANO	ANO	×	ANO	ANO	ANO
paralelní divinace?	předchází vrhání losů; "tiché mumláni" kněží	následuje vrhání losů	×	následuje "počítání jakýchsi dřívěk"	předchází "slavnostní modlitba"; následně hovoří o losování	předchází losování s větvíčkami; následně ptakopravectví nebo hippomancie
překračování kopí?	2 kopí zapíchnutá; metoda nezmíněna	na zemi rozmístěno "několik kopí"	×	9 kopí na zemi; přechází 3× tam a zpět	3×2 zapíchnutá kopí; překročení pouze pravou nohou	NE; věští se "z jejich řehtání a ržání", když táhnou vůz
cíl divinace	vykonání činu	výprava vojska	×	výprava vojska	výprava vojska	odhalení výsledku
barva koně	×	×	×	černý, statný	bílý	bílí koně
posvátné sedlo	×	ANO	ANO	×	ANO	×
tabu ohledně koně	"v posvátné účtě"	×	×	"nikdo na něj nesmí usednout"	krmí a sedlá ho pouze kněz, "vytrhávat žíně" je hříšné	chování v posvátných hájích, nevykonávají práci

tento černý kůň vyváděn ze svatyně a musel překračovat na zemi položená kopí (VP II, 11; Herbord II, 32–33). Tímto rituálem se za doprovodu divinačního losování kmen rozhodoval o vedení válečných a kořistnických výprav. To je rituál, jež známe od Dětmara z Retry (VI, 24) i od Saxona z Arkony (XIV, 39.9–11) a jenž má řadu indoevropských analogií.³¹⁶ Víme, že štětínský Triglavův kůň byl chován v posvátné účtě, že na něj nikdo nesměl usednout a že se o něj staral k tomu určený kněz. Ten také osedlaného a uzdou vybaveného koně (*strato atque frenato caballo*) vyváděl ze svatyně ven při příležitosti veřejného věštění (Herbord II, 33). Údaj o osedlání koně během divinačního rituálu potvrzuje i VP: v jedné ze štětínských kontin prý bylo uchováváno Triglavovo zlatem a stříbrem zdobené sedlo, jímž „osedlán byl božský kůň (*equus divinus*) vyváděn na určené místo v daný čas, když se [...] lid scházel k získávání věštek“ (VP II, 11).³¹⁷ O Triglavově sedle se pak zmiňuje i Ebbo – ukradl jej špeh Hermann z jeho prozatímní venkovské svatyně (Ebbo II, 13).

³¹⁶ Viz důkladně DYNDÁ 2016b.

³¹⁷ Viz DYNDÁ 2017, 78–79.

Ačkoliv biskup Ota jednou Herbordovými slovy označuje Triglavova koně za „vaše živoucí věštné božstvo“ (*vivum numen sortium vestrarum*; Herbord II, 32)³¹⁸ a ačkoliv tento mohutný černý „božský kůň“ byl nepochybně s Triglavem nedílně spjat, nešlo v jeho případě o přímočarou reprezentaci tohoto božstva. Zmínky o zákazu jízdy a o sedláni koně pouze před prováděním hippomantické divinace spíše poukazují na to, že na koni, osedlaném posvátným sedlem, měl sedět během rituálu sám bůh a vést tak jeho kroky, které při překračování kopí rozhodovaly o tom, zda a jak bude podniknuta vojenská výprava.³¹⁹ Kůň i sedlo jsou tak Triglavovými atributy, či spíše nástroji jeho moci a jejího výkonu ve světě, ale nejsou jím samotným ve smyslu ikonické reprezentace. Jsou s Triglavem spjaty pouze metonymicky – sedlo na hřbetě posvátného koně nepochybně indexicky (tudíž metonymicky) poukazuje na aktuální přítomnost božstva a jeho podíl na průběhu divinačního rituálu. Bůh sám je však spatřitelný jen skrze své indexy – sedlo a koně.

Ještě poněkud odlišný přístup k zobrazování a reprezentování numinózní však ilustrují poslední dvě historiky z Otových životopisů, jež si zde uvedeme. Ty se netýkají štětínskému Triglavu, nýbrž kultu boha Gerovita (*Gerowitus*) ve Volhošti (Wolgast) – jeho jméno se nejčastěji interpretuje jako latinský zápis slov. **Jarovitꝛ*; i já o něm budu tedy mluvit jako o Jarovitovi. Když se tamní Jarovitův kněz dozvěděl o rozhodnutí sněmu v Uznojmu, rozhodl se pro „vychytralý krok“ (VP III, 8): ze svatyně si vzal „roucho modly“ (*vestis idoli*) a jiné insignie,³²⁰ ukryl se v lese, kde v noci nad ránem k smrti vyděsil jednoho kolemjdoucího následujícími slovy (Herbord III, 4):

„*Sta!*“ inquit, „*et accipe quae dico. Ego sum deus tuus, ego sum qui vestio et graminibus, campos et frontibus nemora; fructus agrorum et lignorum, fetus pecorum, et omnia quaecumque usibus hominum serviunt, in mea sunt potestate. Haec dare soleo cultoribus meis, et his qui me contempnunt auferre. Dic ergo eis qui sunt in civitate Hologostensi, ne suscipiant deum alienum, qui eis prodesse non possit; mone etiam, ut alterius religionis nuncios, quos ad eos venturos praedico, vivere non patiantur.*“

„Stůj a poslouchej, co říkám. Já jsem tvůj bůh,³²¹ já jsem ten, který pokrývá pole obilím a lesy listím, v mé moci jsou plody luk a stromů, plodnost stád a vše, co slouží k užítku člověku. To vše daruji těm, kteří mne ctí, a odnímám těm, kteří se ode mne odvracejí. Pověz tedy obyvatelům města Volhošti, ať nepřijímají jiného boha, jenž jim nijak nemůže prospět; rozkaž jim také, ať ne nechají naživu žádného z poselů cizího náboženství, kteří, jak předvídám, k nim brzy přijdou.“

³¹⁸ Dětmar VI, 24 uvádí, že zvíře bylo „jakoby božské“ (*quasi divinum*).

³¹⁹ Podobné údaje o knězem vedené hippomancii a o „setřásání“ křesťanského boha, jenž se posadí do sedla na místo livonského pohanského božstva, vypráví *Livonská kronika* Jindřicha Lotyšského (*Chronicon Livoniae* I, 10; ed. in: BRMŠ I, 275–277). Srov. též DYNDA 2016b, 67–69.

³²⁰ Herbord III, 4 však uvádí, že byl kněz oděn ve svém vlastním kněžském rouchu.

³²¹ Možná aluze na Ex 20,2: *Ego sum Dominus Deus tuus*.

Vyděšený vesničan se vrhl před tím výjevem na zem a podle Herborda se ihned vydal do města, aby o tomto zjevení vyprávěl na trhu lidem. Historiku jakoby vyslechne i onen kněz, jenž celé vystoupení zinscenoval, a využije nálad lidí, které štvavým proslovem („náš bůh je spravedlivě znepokojen a rozhněván!“) přesvědčí, aby zabili kohokoliv z Otovy družiny, kdo do Volhošti vstoupí.

K tomu se schyluje, když o pár dní později do města dorazí Otovi misionáři, a vedeni mnichy Udalrichem a Albwinem, kteří se ve slovanském hradišti dosud skrývali (srov. Herbord III, 5 a Ebbo III, 7–8), se všichni vydají „prohlédnout si pohanskou svatyni“ (Herbord III, 6 a Ebbo III, 8). Zastoupí jim však cestu rozzuřený a ozbrojený dav místních, který je obrátí nazpět až na jednoho klerika jménem Dietrich, jenž už došel až ke svatyni a nezbylo mu než se do ní rychle ukrýt. Ve svatyni vyděšený Dietrich spatří obrovský zlacený štít, jenž byl prý pro volhoštské nedotknutelný, neboť „na něm bylo cosi nesmírně posvátného (*sacrosanctum*) a pro pohanské náboženství (*paganæ religionis*) věštného (*auspicium*)“, v důsledku čehož nebyl štít vynášen jindy než v čase války (Herbord III, 6).³²² Ebbo uvádí, že štít byl „zasvěcený Jarovitovi, jejich bohu války“ (*deus militiae*; Ebbo III, 8), což potvrzuje i Herbord: „Byl zasvěcen jejich bohu Jarovitovi, jenž se latinsky nazývá Mars, a věřili, že budou-li ho nést před sebou, přinese jim to vítězství ve všech bitvách.“ Dietrich si štít nasadí a jím vyzbrojen vyrazí ze svatyně. Volhošští ho v úleku považují za vtělení samotného boha, popadají v děsu na zem a následně se rozutečou, čímž dají klerikovi příležitost štít zahodit a zachránit se.

Obě historiky, ta o knězi, jenž se záměrně vydává za boha, i o klerikovi, jehož za boha Slované omylem považují, se v obou životopisech vyskytují ihned po sobě (u Ebona v rámci jedné kapitoly, u Herborda rozděleny do dvou po sobě jdoucích kapitol) a je nepochybné, že pro hagiografy měly ilustrovat stejný princip: Slované jsou natolik hloupí, že se nechají ošálit někým, kdo nese nějakou příznačnou numinózní insignii jejich boha (roucho nebo štít) a považují jej za zjevení boha samotného. V případě pohanského kněze je tento princip použit proti misionářům, aby mohli pohanští kněží poštvat dav proti nim. Převrácením a protikladem této historiky je pak příběh Dietrichův, kde je tento princip využit naopak ve prospěch misionářů tím, že jim dá naději na útěk před běsnícím davem. V obou případech jde nepochybně o literární vyobrazení téhož „pohanského bludu“, s jehož pomocí jsou nebozí měšťané manipulováni. Ale při hlubším pohledu obě scény poukazují na princip metonymické přítomnosti božstva, které zpřítomňuje sám užitý atribut (štít) nebo rituální oděv (roucho modly) – snad podobně jako tomu bylo v případě Triglavova sedla během divinačního rituálu s koněm.

Viděli jsme na mnoha výše uvedených příkladech, že hagiografové bamberského biskupa Oty zaujímali při popisu pohanského náboženství poměrně jedinečný přístup. Ačkoliv se v detailech i nuancích od sebe navzájem odlišují, všechny tři životopisy prokazují, že do nich

³²² Srov. Dětmarovy údaje o válečných zástavách v retranské svatyni.

navzdory občasné rétoricky klišovitě přítomnosti *interpretatio daemonica* proniká poměrně tolerantní misijní étos diplomata Oty. Tím snad lze vysvětlit i nevídanou míru detailu a kvaziteologických odboček i vysvětlivek, jež v jejich textech můžeme najít a které možná opět poukazují na emergenci pohansko-emického diskurzu. Pozoruhodný je rovněž rejstřík vizuálních reprezentací slovanského numinózní, jenž nám legendy představují: od antropomorfních soch, jež jsou zároveň bezduchými předměty i příbytky démonů, přes anikonické reprezentace typu stromu či sloupu, až po rituální atributy a předměty, jež přítomnost božstva evokovaly jednoduchým metonymickým způsobem (kůň, sedlo, kopí, štít).

Ačkoliv je tedy zjevné, že podstata božství netkví podle Otových hagiografií pouze v materiálnosti jeho vyobrazení (jak se domníval Dětmar), přesto má materiální a předmětná povaha pomořanské numinózní ikonografie velkou váhu. Bohové jsou přítomni v samotných sochách: jsou v nich přítomni jak pro biskupa Otu a jeho hagiografy a snad i pro samotné Pomořany. Zároveň ale mohou být přítomni i neviditelní, prostřednictvím svých atributů, a mohou se zjevovat i zcela mimo kontext svatyně a jejich soch – jako lidské postavy, nesoucí ovšem opět nějaký rozeznatelný atribut božstva.³²³

Tohoto přesvědčení o hmotné podstatě božstev, respektive přesvědčení o významu model a jejich obsahu, bezpochyby využili misionáři. Ti do jisté míry takticky přistoupili na predualistické pojetí Slovanů, které nemuselo striktně odlišovat mezi hmotou a duchem, totiž mezi sochou božstva a bohem samotným, byť toto pojetí mohlo být částečně v rozporu s jejich vlastní ideologií (zejména s koncepcí modloslužebnictví a *idola manufacta* a též s pojetím hřísného světa a hmoty, z nichž křesťanské transcendentní božství ustoupilo³²⁴).

Otovi samotnému muselo být každopádně zřejmé, že fyzická přítomnost model, které pohanští kněží ukryli, byla příčinou snadného odpadlictví Pomořanů od víry a jejich návratu k pohanství, nebo alespoň k synkretickému uctívání model i Krista. Proto se také tolik snažil získat např. onu Triglavovu sochu ukrytou v kmeni stromu (Ebbo II, 13). A proto v případě své druhé misijní cesty přikročil k demonstrativnímu ničení božských soch před zraky Slovanů, které přesvědčil o tom, že jejich modly jsou bezbranné a bezduché a donutil je, aby je sami zničili – viz jeho výše citovaný proslov u Herborda (II, 20).³²⁵ Když pak obyvatelé Štětína vidí, že se křesťanským ničitelům svatyně nic nestane, vyřknou úvahu, jež je nepochybně častým topem christianizační literatury: bohové, kteří nedovedou pomoci sami sobě, nepomohou ani jim a zároveň jim od nich nic nehrozí. Štětínští se tedy ujmou ničení svatyně a model a dřevo z nich nasekané si odnesou domů a použijí je na něco užitečného: k pečení chleba a uvaření jídla (Herbord II, 31). Podobnou statusovou potupu utrpí i sochy božstev z nákladné svatyně v Chockově: sochy jsou s vydloubanými očima a uraženými nosy potupně taženy z města, ke

³²³ Vedle výše uvedených historek o impersonaci božství viz též zmínku o tom, jak pohanští kněží ujišťují své souvěrce, že před nimi jejich bohové stanuli „strašně postavou i vzhledem“ (VP III, 5).

³²⁴ Srov. DODDS 1997, 13–51.

³²⁵ A viz též závěr podkapitoly věnované Saxonu Grammatikovi.

spálení u jakéhosi mostu, přičemž Ebbo (III, 10) také zdůrazňuje, že si tito údajní bohové nemohou sami pomoci, neboť „postrádají smysly a dech života“.³²⁶ A to paradoxně navzdory tomu, co o pohanských dřevořezech říká na jiném místě – ale hned po zmínce o zatápění modlami – Herbord (II, 32): že jsou „vyvedené tak věrně vůči svému předobrazu, že by ses domníval, že dýchají a žijí“. Zjevně se tedy s potenciálním smyslovým vnímáním božských soch nějak pracovalo ze strany pohanů i křesťanů. Možná, že za uráženými nosy a vydloubanými očima mohlo být i něco víc – vidět tu můžeme třeba analogii k svrchu rozebíranému motivu záměrného zakrývání očí a úst Triglavovy sochy...

A3.7 Saxo Grammaticus

Ničení soch pohanských božstev jakožto triumfální symbol pádu pohanského symbolického systému je ústředním motivem i pro poslední z latinských středověkých pramenů, jež v této kapitole analyzujeme: nalezneme jej v rozsáhlé kronice *Činy Dánů* z pera dánského učence Saxona Grammatika.

Saxo Grammaticus žil přibližně mezi lety 1150 až 1220. Byl kronikářem a sekretářem lundského arcibiskupa Absalona, přičemž jeho původ, rodinné pozadí i vzdělání jsou zahaleny tajemstvím, stejně jako sama skutečnost, zda byl vlastně klerikem, nebo pouze vzdělaným laikem.³²⁷ Jeho *Činy Dánů* (*Gesta Danorum*), dokončené někdy po roce 1208,³²⁸ patří mezi nej-skvostnější díla středověké latinské narativní historiografie. Dánský učenec v něm podává nejprve v devíti knihách unikátní prozimetrické přepracování severských mytologických a ságových narativů, tedy historii „mytologickou“. Knihy I–IX jsou tak jedním z nejdůležitějších zdrojů pro bádání o severské mytologii. Zbylá část díla, totiž knihy X–XVI (napsané však pravděpodobně dříve než knihy I–IX), se věnuje historii „skutečné“ – historickému vývoji Dánska a jeho sousedů v době povikinské. Pro nás nejdůležitější kniha XIV, vůbec nejdelší z celého Saxonova díla, popisuje období mezi lety 1134 až 1178 a z velké části se věnuje také vojenským výpravám dánských králů proti západoslovanským kmenům usazeným na březích baltského moře na území Německa a Polska.³²⁹

Nejdůležitějším pramenem pro údaje obsažené ve čtrnácté knize *Činů Dánů* se Saxonovi stal jeho vlastní nadřízený, arcibiskup Absalon z Roskilde (1128–1201). Absalon byl v letech 1158–1192 biskupem v Roskilde, od roku 1178 až do své smrti pak také arcibiskupem v Lundu.³³⁰ Pocházel z dánského šlechtického rodu Hvide a jakožto významná postava

³²⁶ Tato pasáž je *in extenso* citována v kap. A3.7, viz s. 106–107.

³²⁷ Srov. SKOVGAARD-PETERSEN 2000.

³²⁸ Srov. ed. FRIIS-JENSEN & FISCHER 2015, xxxiii–xxxv.

³²⁹ Pro úvod ke knize XIV viz ed. CHRISTIANSEN 1981, 671–710.

³³⁰ K Saxonovu obrazu Absalona viz ed. CHRISTIANSEN 1981, 681–684; ed. FRIIS-JENSEN 2000; ed. FRIIS-JENSEN & FISHER 2015, xxix–xxx.

dánského církevního světa a důvěrný rádce krále Valdemara I. se osobně účastnil Valdemara triumfálního tažení proti Rujáně, k němuž došlo r. 1168 nebo 1169. Absalon byl tedy nejen očitým svědkem, ale i iniciátorem a hybatelem probíhajících událostí. Učenec Saxo v něm tedy našel dokonalý ústní pramen pro líčení průběhu dánských válek se Slovy – a my v Saxonově díle nacházíme bohatou studnici pozoruhodných údajů.

Zajímavé je, že *Gesta Danorum* obsahují naprosté minimum odkazů na Bibli nebo na jiné křesťanské spisy (což také zavrželo příčinu k úvahám o Saxonově laickém stavu); Saxo spíše cituje či navazuje na klasické antické autory. Saxonova latina je také často neobyčejně květnatá, spleťtá, pompézní a pleonastická a z těchto i dalších důvodů také náchylná k rozdílné interpretaci některých míst, jak uvidíme.³³¹

Saxonovo ohromné dílo se nedochovalo v autografu; jediným dokladem Saxonova rukopisu je tzv. Angersův fragment pracovního autografu první knihy s mnoha přípisky. Nejstarší autoritativní verze textu – *editio princeps* – Saxonovy kroniky je tedy až její prvotisk z roku 1514.³³² Z této inkunábule pak vycházejí všechny další pozdější edice, ať už Stephaniova (1644), či dlouhou dobu užívaná edice Holderova (1886). V normalizované latině a s mnoha emendacemi pak vydali Saxonův text Jørgen Olrik a Hans Ræder r. 1931. K nenormalizované středověké latině Pedersenova a Badiova prvotisku se pak vracejí nejmodernější dvousvazkové edice významného saxonovského badatele Karstena Friis-Jensena z roku 2005 (vyšla paralelně s dánským překladem Petera Zeeberga) a z roku 2015 (paralelně s anglickým překladem Petera Fishera) – tuto edici zde používám. Do doby vydání dvousvazkové edice z r. 2015 také existoval jen jediný překlad druhé části Saxonovy kroniky (knih X–XVI) do západního jazyka – anglický překlad Erica Christiansena s podrobným komentářem z let 1980–1981; knihy I–IX byly do moderních jazyků přeloženy mnohokrát. Do češtiny žádný ucelený převod Saxona neexistuje a ještě asi dlouho existovat nebude. Pouze fragment XIV. knihy týkající se bezprostředně Svantovitovy svatyně byl pořízen do Niederleho monografie před takřka sto lety.³³³ Všechny pasáže týkající se bojů Dánů se Slovy v souvislosti se slovanským pohanstvím jsem vydal (podle Olrika a Rædera) v novém komentovaném překladu jako součást již zmiňované antologie v r. 2017.³³⁴

Co je podstatné pro nás na tomto místě, ve XIV. knize se Saxo věnuje útokům několika dánských králů na slovanská území. Slovanští Rujánští (či Ránové) obývali oblast dnešního ostrova

³³¹ K Saxonovu jazyku a stylu viz ed. CHRISTIANSEN 1981, 693–700; ed. FRIIS-JENSEN & FISCHER 2015, xlvi–xlvi.

³³² Ed. PEDERSEN & BADIUS 1514.

³³³ Viz NIEDERLE 1924, 289–292 (překlad pouze kapitol XIV, 39.2–13).

³³⁴ S velkou pomocí Jana A. Kozáka, jemuž za pomoc s rozplétáním ornamentálního Saxonova jazyka mohu poděkovat toliko nedostatečně, spíše než bych byl s to mnohými slovy za jeho nemalou pomoc a nezměrný vklad vzdát díky dostatečným a vhodným způsobem. Srov. DYNDA 2017a, 189–233.

Rujána (Rügen) a kontinentální území jižně od něj kolem řeky Pěny (Peene). V 11. století byli součástí nám známého veletsko-lutického kmenového svazu, ovládaného Ratary z Dymina a Retry. Po zničení Retry Sasy v r. 1068 a po svržení dyminské knížecí dynastie Pomořany okolo roku 1120 nabyła Rujána výhradního postavení v regionu, zejména v oblasti námořního pirátství a obchodu s otroky a rybami. Konec retranského kultu Svarožice zapříčinil také nárůst důležitosti kultu rujánského boha Svantovita ve svatyni Arkona. Rujánci se tak stali nejvýznamnějším kmenem z bývalé veletsko-lutické konfederace, a to nejen ekonomicky, ale i nábožensky a vojensky, přičemž slovanské pohanství nelze od válečnictví přísně oddělit, jak jsme již několikrát viděli. Celková bojová síla Rujány byla odhadována na 12 000 mužů a centrální arkonská svatyně na dávkách z válečných výprav velmi rychle bohatla a nabývala ještě větší náboženské i politické moci. Z toho důvodu také Rujána snadno odolala dřívějším pokusům o christianizaci, ať už ze strany biskupa Oty z Bamberku r. 1128, ale i ze strany dánského krále Erika II. r. 1135.³³⁵

Nejdůležitější údaje o rujánském náboženství však Saxo poskytuje pro období druhé poloviny 12. století, pro vládu dánského krále Valdemara I. Velikého v době jeho potýkání se Slovaný. Uvádí např. jedinečný a obvykle opomíjený doklad slovanské rituální přísahy (XIV, 25.1–2), popisuje zničení chyžanského města Roztoky (dnešní Rostock) a poskytuje skromný údaj o tamní soše božstva (XIV, 25.17) či zmiňuje slovanské užívání válečných zástav s podobiznami bohů (XIV, 30.4).

Saxo se na tomto posledním jmenovaném místě věnuje společnému tažení Dánů, Sasů a Braniborů r. 1164. Tehdy se saský vévoda Jindřich Lev, svého času nejmocnější říšský kníže, spojil s Valdemarem I. a braniborským markrabětem Albrechtem I. Medvědem, aby vytáhli jednak proti Obodritům na západ od Rujány, ale rovněž na území Dymina (Demmin), Chockova (Gützkow) a Volhošti (Wolgast) na jihovýchod od ostrova.³³⁶ Obodrité se o tomto tažení však dozvěděli a napadli potají předvoj saského vojska, aby ho demoralizovali:

Cumque summa cura ac flagrantissimo studio ad eos opprimendos contenderent, daemonem horrendae formae superne verticibus imminentem uidere. Quo monstro tamquam divinitus dati ducis adventu firmati, sumptis victoriae auspiciis, ex improviso hostium se castris immergunt eosque imparatos confodiunt.

Když se ve vsí opatrnosti a planouce horlivostí [Slované] chystali k útoku na ně [tj. Sasy], nad jejich hlavami byl spatřen visící démon strašlivé podoby. Tímto znamením byli jako příchodem božského vůdce posilněni, považující jej za předzvěst

³³⁵ Jak ukazuje Saxo XIV, 1, 6–7, referující právě o tomto Erikově tažení.

³³⁶ S výpravou táhly proti Slovanům i jednotky rujánského krále Tetislava, neboť rujánští byli tehdy ještě zavázáni příměřím s Dány. V tomto světle není pak překvapivá skutečnost, že o čtyři roky později táhli s Dány proti Rujáně zase pomořanští vojáci.

vítězství, a nečekaně se objevili v táboře nepřátel a nepřipravené je napadli.³³⁷

Klíčová je zde formulace *daemonem horrendae formae superne verticibus imminentem videre*, kterou jsem přeložil jako „nad jejich hlavami byl spatřen visící démon strašlivé podoby“. Jedná se o jedno z mnoha míst, kde Saxonova spletitá latina nabízí vícero možných výkladů. Eric Christiansen³³⁸ i Peter Fisher³³⁹ překládají v tom smyslu, jakoby strašlivého démona spatřili sami Slované, což jim dodalo kuráž – šlo by tedy o nadpřirozené věštné zjevení, jak naznačují i slova *monstrum* a *omen* hned v další větě, jimiž Saxo tuto interpretaci podporuje (Fisher: „they spied a demon, of dreadful appearance, hanging in the air over their heads“; Christiansen: „they caught sight of a hideous demon threatening them from above“). Domnívám se však, že se zde může jednat o již Saxonem nepochopenou nebo poeticky formulovanou narážku na slovanské válečné zástavy se zpodobeními bohů (odtud tedy „visící démon strašlivé podoby“), o nichž jsme slyšeli u Dětmara (VII, 64). Šlo by tedy v tomto případě o bojové rituální využití válečné zástavy s podobou nějakého božstva; jí si útočící Slované dodali odvahy před zahájením samotného útoku – byť se zde jedná pouze o důvodnou domněnku, založenou na komparaci s jinými prameny.

Nejzásadnější informace ohledně slovanského náboženství nalezneme pak v Saxonově díle v rozsáhlé pasáži (XIV, 39.1–46), která pojednává o dobytí Arkony a dalších rujánských měst králem Valdemarem I. a jeho arcibiskupem Absalonem z Roskilde za účasti vojsk saského knížete Jindřicha Lva a za spolupráce pomořanských knížat. Dataci tohoto vojenského tažení Saxo neuvádí a též v jiných pramenech se údaje liší: Helmold (II, 109) uvádí rok 1168, *Annales Magdeburgenses* rok 1169, stejně jako tvrdí (nepřímo) *Sága o Knutovcích* (kap. 122), zatímco dánské anály uvádějí rok 1170. Nejpravděpodobnější možností se nicméně zdá červen roku 1168.³⁴⁰

Saxonův popis pádu patrně poslední slovanské pohanské svatyně na světě má velice reportážní ráz. Předtím, než Saxo začne dopodrobna líčit vojenské obléhání, dobytí, vyjednávání a převzetí města a následně celé Rujány, věnuje několik stran popisu tamního náboženského kultu a jeho specifik, stejně jako deskripci samotného místa. Hradiště se svatyní, nazývané Arkona, stálo na skalním křídovém mysu vybíhajícím do baltského moře, jímž bylo chráněno ze tří stran, od pevniny pak bylo odříznuto obrovským opevněným valem.³⁴¹

³³⁷ K tomuto útoku viz také Helmold II, 100 (překlad ZDICHYNEC 2012, 179–180). Zahynuli při něm mj. hrabata Adolf Holštýnský a Reinhold z Dithmarschen.

³³⁸ Ed. CHRISTIANSEN 1981, 474.

³³⁹ Ed. FRIIS-JENSEN & FISHER 2015, 1231.

³⁴⁰ Viz k tomu viz OSIĘGŁOWSKI 1967, 283; ed. CHRISTIANSEN 1981, 834.

³⁴¹ Jméno je považováno za záhadně „neslovanské“ (SSS I, 47; SŁUPECKI 1994, 36). V pramenech dokladováno jako *Arcun*, *Arkun*, *Arcune*, *Arkon*, *Arcon*, *Archon*, *Archona*. Jerzy NALEPA (1977) se domnívá, že toponymum je

Uprostřed města, na vyvýšené plošině, stála výstavní svatyně (stejně jako ta retranská údajně zvenčí zdobená dřevořezy) a v ní, skryté za rituální látkovou zástěnou na čtyřech sloupech, bylo umístěno zpodobení boha Svantovita v nadlidské velikosti.³⁴² Socha byla čtyřhlavá, hlavy hleděly každá na jednu světovou stranu a jejich obličej napodobovaly úpravu vlasů a vousů běžnou mezi Rujánci (patrně šlo o knír a krátce střižené vlasy³⁴³). V jedné ruce socha držela picí roh, druhou měla opřenu v bok. Podobně jako u Triglava bylo v arkonské svatyni uchovááno sedlo a uzda náležící bohu, stejně jako jeho zdobený meč. Ostatně o způsobu hippomantické divinace v Arkoně se dočteme u Saxona hned vzápětí.

Saxo pokračuje líčením každoročního obřadu tohoto božstva. Po nezbytné purifikaci chrámu se přímo před ním konala hostina a zvířecí oběti. Následoval divinační výroční obřad, který řídil Svantovitův velekněz: vzal z rukou sochy picí roh naplněný při minulém obřadu vínem (*merum*) a podle přirozeného úbytku tekutiny v rohu věstil o hojnosti úrody na následující rok a určil, jak zacházet s letošními zásobami.³⁴⁴ Když pak po úlitbě k nohám božstva doplnil pohár a nabídl soše přípitek, tak podle stejného přímo-úměrného sympatetického klíče (čím více hmoty, tím lepší věštba) věstil kněz z velikosti medovo-vinného koláče, za nějž se rituálně schovával a přál svým krajanům, aby jej stejně jako letos i na další rok nemohli za koláčem, symbolizujícím nepochybně letošní úrodu, spatřit.³⁴⁵

Svantovitovy kompetence však zjevně neležely jen v garanci úrody a plodnosti, ale i v zaručení dalších vojenských vítězství. Naznačují to „slavnostní slova“ (*solemnia uerba*), jimiž kněz žádá pro lid zmnožení vítězství (Saxo XIV, 39.5), ukazují to knězovy sliby „vítězství na zemi i na moři“ (XIV, 39.6) a zcela jasně pro to hovoří veřejná koňská divinace, konaná „když se jim zachtělo zahájit válku proti nějaké zemi“ (XIV, 39.10) – stejně jako jsme to viděli

etymologicky spjato s PIE **arg-*, ‚bílý, zářivý‘, odvozeně od bělostných křídových útesů. Zároveň předpokládá, že jméno *Arkona* je etymologicky příbuzné i se samotným názvem ostrova: slovanskou metatezí likvid musel kořen **arg-* být transformován na **rag-* či **rog-*; odtud tedy *Rugia*, *Rügen*. Srov. ŁUCZYŃSKI 2020, 164–165.

³⁴² Saxonův *Suantouitus* odpovídá Helmoldovu *Zuanteuith* (I, 52) a také theonymu *Svanraviz* nebo *Svantaviz* ze *Ságy o Knýtlingích* (kap. 122) a *Szuenteuit* (a dalším variantám) z *Codexu Pomeraniae diplomaticus*. Rekonstruovaná psl. podoba by byla **Svętovitъ < *svętzъ*, ‚svatý, mocný, silný‘ + **vitъ*, ‚pán, vládce, vítěz‘. Srov. důkladně ŁUCZYŃSKI 2020, 150–152, 155–164.

³⁴³ Svantovitův velekněz je Saxonem o něco dále popisován, že má „oproti běžné zvyklosti své země podivuhodně dlouhé vlasy a vousy“, což představuje negativní obraz právě pro běžný způsob úpravy vlasů a vousů Rujánců, který můžeme *cum grano salis* aplikovat i na Svantovitovo zpodobení.

³⁴⁴ K podobnému rituálu srov. William z Malmesbury, *Gesta regum Anglorum* II, 12, ed. STUBBS 1887, 230–231, čes. překlad viz DYŇDA 2017a, 183–184 (srov. ŚLUPECKI – ZAROFF 1999). K Svantovitovu kultu viz také Helmold I, 52 a 108, který trvá na tom, že jeho součástí byla oběť křesťana. Že Saxo tuto oběť nezmiňuje, neznamená, že Helmold nutně nemluvil pravdu – ostatně Helmold psal, na rozdíl od Saxona, v době, kdy byl ještě Svantovitův kult v plné síle. Jedná se nicméně o tvrzení proti tvrzení. Co se týče termínu *merum*, patrně šlo spíše o medovinu či pivo a Saxonovo „neředěné víno“ je tak zástupnou metaforou pro alkoholický nápoj; srov. GIEYSZTOR 2020, 103–104.

³⁴⁵ Rituální skrývání se za koláč má své paralely v pozdějším slovanském folkloru, srov. GAVAZZI 1939, 37–40; TŘEŠTÍK 2008, 7–27; BELAJ 2007, 15–16, ad.

u retranského Svatožice i pomořanského Triglava.³⁴⁶ Aleksander Gieysztor navrhl Svantovita ve světle jeho patronátu nad válečnictvím i nad dožínkovým obřadem považovat za božstvo ochraňující zásoby a zdroje kmene proti útokům zvenčí.³⁴⁷ O jeho božském koni a jeho souvislosti s válečnými kompetencemi arkonského božstva pak mluví nejen zmínky o tom, že Svantovitově svatyni náležela třetina vší válečné kořisti a že samo božstvo mělo „přiděleno tři sta koní a stejný počet jezdců na nich bojujících“ (XIV, 39.7), ale i následující pozoruhodná pasáž týkající se „hlavního“ Svantovitova bílého posvátného koně, chovaného u svatyně:³⁴⁸

In hoc equo opinione Rugiae Suantouitus (id simulacro vocabulum erat) adversum sacrorum suorum hostes bella gerere credebatur. Cuius rei praecipuum argumentum exstabat, quod is nocturno tempore stabulo insistens adeo plerumque mane sudore ac luto respersus videbatur, tamquam ab exercitatione veniendo magnorum itinerum spatia percurrisset.

Na tomto koni podle názoru rujánských Svantovit (tak se zpodobení jmenovalo) prý válčil proti nepřátelům svého kultu. Toho bývalo obzvláštním důkazem to, že ačkoliv po celou noc zůstával [zavřený] ve stáji, býval obvykle z rána vídán tak skropen potem a blátem, jakoby při návratu z tažení proběhl velké množství cest.

Obraz nočních výprav Svantovitova koně balancuje na hraně popisu banální historky o uprchlém koni a fragmentárního odrazu nějakého dříve smysluplného mytického narativu o nočních jezdeckých výpravách božstva.³⁴⁹ Objevily se pokusy tuto zmínku v souvislosti s údajem o družině tří set elitních jezdců, podřízených přímo svatyni, spojit s některými indoevropskými mýty týkajícími se bojovníckých družin (tzv. *Männerbünde*)³⁵⁰ a zejména pak s mýtem o boji hromovládce s mytickým protivníkem – kde hromovládcem má být samozřejmě Svantovit.³⁵¹ Nicméně slova o tom, že Svantovit na svém koni „válčí proti nepřátelům svého kultu“ patrně nemusí naznačovat žádný mytologický kontext, ale může jít jen o aluzi na válečnou moc boha, s níž garantoval zdar vojenských výprav proti křesťanům v regionu.

³⁴⁶ Srov. DYNDÁ 2016b.

³⁴⁷ GIEYSZTOR 2020, 106.

³⁴⁸ Saxo XIV, 39.9.

³⁴⁹ Srov. pro zajímavost formulaci pasáže ze *Ságy o Hrafnkelovi, Freyově knězi*, kap. 5, kde kněz Hrafnkel najde ráno svého nejlepšího koně, ježž zasvětil Freyovi a na němž zakázal komukoliv jezdit, zabláceného a zpoceného: „Kůň byl tak zkropený potem, že ten kapal z každého jeho chlupu, byl velmi zablácený a velice unavený. Asi sedmkrát se překulil a poté vstal a mocně zařehal; potom velkou rychlostí odběhl po cestě pryč.“ (*Hestrinn var votr allr af sveita, svo at draup ór hverju hári hans, var mjök leirstokkinn ok móðr mjök ákaflega. Hann veltist nokkrum tólf sinnum, ok eftir þat setr hann upp hnegg mikit; síðan tekr hann á mikilli rás ofan eftir götunum.* Viz *Hrafnkels saga Freysgoða* 5.) Je tudíž možné, že hypotetická zmínka o slovanském mýtu o Svantovitových nočních výpravách (ať už proti světským, nebo mytickým nepřátelům) asociovala sečtělému Saxonovi výjev ze severské ságy a jemu pak podřídil literární stavbu této pasáže.

³⁵⁰ Srov. HÖFLER 1934. Höflerovo pojetí bylo velmi vlivné a koncept *Männerbund* byl popularizován zejména v mnoha pracích Stiga Wikandera, Georgese Dumézila a Mircea Eliadeho. Srov. nedávno např. KERSHAW 2000; k dějinám a recepci Höflerovy teorie (a k jejím nepominutelným politickým podtextům) viz BURRELL 2020.

³⁵¹ Tak zajímavě, ale naprosto neprůkazně SZCZEPANIK 2015.

Dalším a posledním významným atributem spojeným s arkonským kultem Svantovita je bezpochyby údaj o neobvyklé úctě, jíž se těšily válečné zástavy či praporce (*signa a aquilae*), umístěné nad jednou z hradištních bran:³⁵²

Inter quas erat Stanitia magnitudine ac colore insignis, cui tantum venerationis a populo Rugiano tributum est, quantum omnium pene deorum maiestas obtinuit. Eam enim prae se ferentes in humana divinaque grassandi potestate habebant, nec quicquam iis, quod libitum foret, illicitum habebatur: populari urbes, aras demoliri, fas ac nefas in aequo ponere, cunctosque Rugiae penates aut ruinis aut incendiis evertere potuissent, tantumque superstitioni indultum est, ut exigui panni auctoritas regiae potestatis vires transcenderet. Plectenti se signo perinde ac divino gestamini honorem habebant, officiis damna, iniurias obsequiis rependentes.

Mezi nimi [tj. zástavami a korouhvemi] byla jedna veliká a barevná zástava [nazývaná] *Stanitia*, jíž náležela taková úcta rujánského lidu, jako by oplývala majestátem snad všech bohů. Tu když před sebou nosili, byli schopni útočit na lidský i boží majetek, a nic z toho, co se jim zlíbilo, nepovažovali za zapovězené: Byli schopni plenit města a ničit oltáře, právo i zločin pokládat na roveň a všechny domácnosti na Rujáně obrátit v ruiny nebo popel. Byla to natolik bezuzdná pověra, že autorita malého kusu látky překračovala [i] síly královské moci. Trestanci měli tu čest na sobě nosit toto božské znamení, splácejíce tak příkoří službou a bezpráví úctou.

Vynášení zástav s vyobrazením božstev, anebo v tomto případě s božskými insigniemi, pro nás není žádnou novinkou – viděli jsme tuto praxi již u zpráv o lutickém kmenovém svazu, o Pomořanech, i na jednom místě u Saxona samotného.³⁵³ I z této poslední informace o arkonském praporci je navýsost zjevné, že tato posvátná zástava zpřítomňovala lidem jiný, rituální mód jednání: zvyšovala morálku a bojechtivost vojska a poskytovala mu numinózní oporu pro zdárný průběh válečných výprav.

Co se týče samotného názvu nejvýznamnější arkonské zástavy, na tomto místě se v prvotisku *Gesta Danorum* nachází tzv. *crux filologorum*, čili „filologický kříž“, označující nejasné čtení. Přesto se zdá, že uvedené čtení *Stanitia* je velmi pravděpodobné. Je totiž blízko zejména polskému lexému *stanica*, tedy ‚zástava‘ (srov. st. rus. *stjagъ* > snad z st. sev. *stōng*, ‚stožár [na zástavu či vlajku]‘). Ohledně konkrétních ikonografických vyobrazení na arkonské zástavě spekuloval například Jacek Banaszkiwicz o úloze eponymních *aquilae* (dosl. ‚orlů‘, tedy přen. ‚vlajek, korouhví‘) a uvažoval o tom, že šlo možná o dvě vlajky či korouhve s orly na obou stranách centrální zástavy.³⁵⁴ Byť je to přitažlivá hypotéza, Saxonovo *signis ... aquilisque* může být docela dobře jen pleonastickým obratem, pro něj tak typickým, a nemusí tudíž

³⁵² Saxo XIV, 39.15.

³⁵³ K úctě k vojenským zástavám (*vexilla* či *aquila*) srov. Dětmár VI, 22 a 23; Bruno z Querfurtu, *Dopis císaři Jindřichovi II* (viz DYNDÁ 2017a, 40–41); Ebbo III, 3; a výše také Saxo XIV, 30.4.

³⁵⁴ BANASZKIEWICZ 2002, 57–70.

naznačovat několikasožkovost *Stanice*.³⁵⁵ Příhodně ale Banaszkiwicz poukázal na možnost, že arkonská zástava mohla mít pro rujánské posvátné hradiště podobný symbolicko-náboženský význam jako wolinské kopí (srov. VP II, 6) či volhošský štít (Ebbo III, 8) – jako numinózní zástita kmene, popřípadě jeho ústředního posvátného místa.³⁵⁶

Zajímavá je pak poslední zmínka této pasáže o roli božského znamení (*signum divinum*) vyobrazeného na zástavě, kterou na sobě „měli tu čest“ nosit trestanci. Ti samozřejmě nenesli přímo originál *Stanice*, ale nejspíše nějaký symbol, který byl na *Stanici* samotné vyobrazen. Je každopádně pozoruhodné, že údajně nejposvátnější a nejuctívanější symbol byl užíván rovněž jako vyjádření trestu. Snad to poukazuje na skutečnost, že v rámci symbolické soustavy může to nejposvátnější být zároveň vnímáno jako vrcholně nečisté, klaté a poskvřňující – anebo naopak očišťující.³⁵⁷

Samotné vojenské dobytí Arkony a její pád ponechme na tomto místě stranou. Postačí zde říci, jak k němu došlo: Dánům se podařilo víceméně nedopatřením zapálit hradby, Rujánci následně vzniklý požár nejprve podcenili, načež jim nezbylo než vyjednat s dobyvateli svou kapitulaci a následně i kapitulaci hradiště Korenice, kde také došlo k dohodě s vládnoucími rujánskými knížaty. Pohanství Rujány padlo stejně jako její politická autonomie.

Nejzajímavější na Saxonově zprávě o rujánském náboženském kultu jsou jedinečné popisy rituálního jednání se samotným zpodoběním božstva. Jedná se zejména o rituální manipulaci s jeho atributy: kromě osedlávání koně při hippomantickém obřadu (které známe i z Triglavova a Svarožicova kultu) jde o pozoruhodné zacházení s picím rohem plným vína, který Svantovitova socha držela v pravé ruce. Kromě samotného věštění založeného na sympatických principech (čím více nápoje, tím lepší věštba) Saxo zaznamenává veřejnou rituální úlitbu (*libamentum*) k nohám sochy. Je možné, že v samotné formulaci může jít o vliv starozákonních veršů Jer 7:18, kde je na jednom místě řeč o obětním koláči a libacích a rituální úkon úlitby tak mohl Saxo aplikovat i na Arkonu při popisu rituálu s obětním koláčem. Nicméně – bez ohledu na to, že biblické aluze nejsou u Saxona vůbec časté – v Jer 7:18 není ani slovo o věštění z ulévaného vína nebo z velikosti obětního koláče, tudíž alespoň tyto prvky si Saxo nevymyslel. Navíc, rituální libace jsou v archaických náboženstvích všudypřítomné a u slovanského polyteismu, vyrůstajícího z indoevropských rituálně-náboženských kořenů, není přítomnost úliteb božstvu nikterak překvapující, byť ji z jiných pramenů doloženo explicitně nijak nemáme.

³⁵⁵ A bez toho je lat. *aquila*, dosl. sice „orel“, ale jinak přeneseně standardní opis „vlajky“ či „praporce“, odznaku římských legií; viz TLL, s.v.

³⁵⁶ Srov. BANASZKIEWICZ 2002, 63–65.

³⁵⁷ Srov. DOUGLAS 1966.

Pozoruhodná je také následující zpráva o tom, že kněz nabídl před zraky přihlížejících přípitek samotné soše – přiložením poháru k ústům jedné ze čtyř Svantovitových hlav. I tento moment je komparativně znám z celé řady starověkých náboženství: Manipulace se sochou božstva, její přenášení, omývání, převlékání nebo krmení nacházíme např. v náboženství mezopotámském nebo egyptském.³⁵⁸ V této souvislosti není také od věci poukázat na jednu nesrovnalost v Saxonově textu. Pokud totiž platí, že socha byla trvale umístěna ve svatyni za dvojí řadou zástěn a že do svatyně nesměl s výjimkou kněží nikdo vstupovat, ba ani samotný velekněz uvnitř nesměl dýchat, aby božstvo neposkvrnil,³⁵⁹ je pak otázkou, jak se vlastně celý veřejný obřad odehrával. Byla nadživotně veliká socha pro tuto příležitost vynášena ven, aby obřady kolem ní mohly probíhat pod širým nebem? Anebo snad stál velekněz jediný ve svatyni a lidu shromážděnému před ní předváděl rituální úkony otevřenými dveřmi? (V takovém případě se pak nabízí i otázka, zda v tomto případě směl v blízkosti zpodobení boha dýchat – obřadní promluvy k lidu jsou bez dechu stěží představitelné.) Zde patrně narážíme na výpočetní limity pramene. Saxo Grammaticus si s logikou popisovaných obřadů hlavu nelámá asi i proto, že sám do detailu nevěděl, jak rituál probíhal – a druhotně zprostředkovanou zprávu o tomto obřadu musel mít i sám Saxonův informátor, arcibiskup Absalon, jenž byl sice přítomen dobytí Arkony a samu sochu osobně pokácel, nicméně že by v obleženém městě Absalon na přelomu května a června sledoval probíhající (pravděpodobně podzimní a dožínkovou) veřejnou slavnost je nesmyslné – musel o této slavnosti pouze slyšet. Informace, které máme, nakolik jsou sice jedinečné a v kontextu ostatních pramenů i nesmírně bohaté na detaily, musíme stále vykládat s určitou opatrností.

Moc a význam Svantovitova kultu můžeme odvozovat z řady zmínek a náznaků, ať už se jedná o třetinu vši válečné kořisti, která jeho svatyni náležela, o každoroční poplatky ode všech obyvatel (XIV, 39.7) anebo o údaje o tom, že i někteří křesťanští dánští králové posílali Svantovitově svatyni dary „bez ohledu na svatokrádežnost“ (XIV, 39.8). O klíčovosti Arkony byl přesvědčen i sám král Valdemar, který – jak Saxo líčí – uvažoval o tom, že dokud bude stát Svantovitova socha, dánské vojsko sice „snadno zdolá hradby města, ale nikoliv jeho pohanství (*sacrilegia*)“ (XIV, 39.12).

Archeologicky arkonská svatyně nebyla nalezena a ani nalezena už nikdy nebude.³⁶⁰ Archeolog Schuchhardt se před sto lety (1921) domníval, že našel na zbytku arkonského mysu základy svatyně, ale jeho teorie byla v 70. a 80 letech vyvrácena revizními výzkumy: tato budova, Schuchhardtova údajná „svatyně“, totiž stála teprve na místě druhého vnitřního valu. Skutečná svatyně se již před stovkami let propadla do moře spolu s ustupujícím

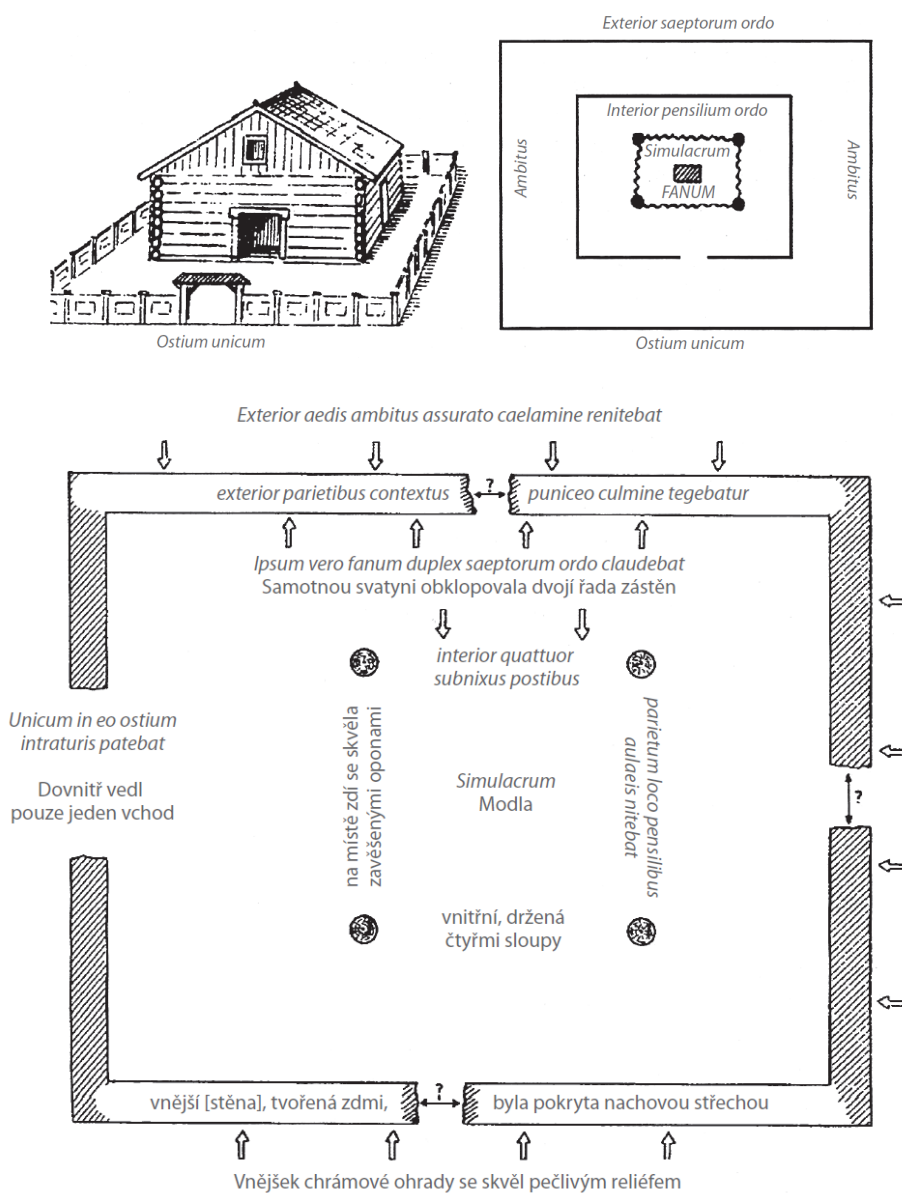
³⁵⁸ Srov. HUNDLEY 2013, zejm. s. 270–276. K rituálním přípitkům *na jména* bohů či světců ve středověkém lidovém náboženství, viz DYNDÁ 2019a, 149–152.

³⁵⁹ Viz XIV, 39.4. K tabuovým nařízením v pomořanských svatyních srov. Helmold I, 52; II, 108.

³⁶⁰ Shrnutí dějin bádání má ŠLUPECKI 1994, 34–36.

křídovým útesem. K dispozici tak máme pouze přibližné kresebné rekonstrukce utvořené na základě Saxonova detailního vylíčení svatyně i umístění sochy v ní (viz obr. 3).³⁶¹

Obrázek 3. Rekonstrukce Svantovitovy svatyně na základě údajů Saxon Grammatika (XIV, 39.3 a 39.31–32) podle NIEDERLEHO (1924, 289; nahoře) a HERRMANNA (1985, 314; dole – přel. DYNDY 2017a, 202).



Navzdory tomu, že velká část hradiště takto skončila v moři, víme, že Arkona musela být skutečně pouze menším opevněním určeným jen pro zajištění provozu svatyně obklopené několika málo domy. V souvislosti s Arkonou a v jejím širším sídelním kontextu se pak hovoří zejména o nedaleké lokalitě dnešní vesnice Puttgarten (snad *Podgardno, „Předhradí“); arkonský námořní přístav byl pak zřejmě umístěn v místě dnešní lokality Vitt jižně od mysu.³⁶²

³⁶¹ NIEDERLE 1924, 289; HERRMANN 1985, 314; obé přetištěno v ŠLUPECKI 1994, 39 a DYNDY 2017a, 202.

³⁶² ŠLUPECKI 1994, 37.

Víme také, že sídlem knížat ránského kmene bylo hradiště Korenica v rujánském vnitrozemí, což podporuje „pouhou“ politicko-náboženskou roli Arkony jako centrální a nejvýznamnější svatyně. Této ústřední svatyni pak byly nepochybně podřízeny svatyně „spravované kněžími nižší důstojnosti a menší moci“ (XIV, 39.9). To koreluje s tím, jak menší svatyně podřízené jedné centrální popisuje také Herbord II, 32 ve Štětíně. O hierarchii bohů, podřízených jednomu nejvyššímu, mluví též Helmold I, 84. Zdejší informace u Saxona může snad znamenat obojí.

O jaké nižší svatyně konkrétně mohlo jít, si můžeme udělat obrázek na základě líčení kapitulace Korenice a popisu ničení tamních svatyň a soch bohů (Saxo XIV, 39.38–41). Podle Saxona se v Korenici nacházely hned tři svatyně, přičemž úcta k jejich jednotlivým božstvům „v sobě slučovala skoro takovou vážnost, jakou měla u arkonských autorita obecného božstva“ (*publici numinis auctoritas*), to jest autorita Svantovitova. Božstva se podle Saxona jmenovala *Rugiaevitus*, *Porevitus* a *Porenutius*. *Rugiaevitus*, jehož jméno nejspíše znamenalo „pán Rujány“ (lat. *Rugiae* + slov. **vitъ*),³⁶³ měl dubovou sochu, „ohromnou a směšně ohavnou“, neboť podle Saxona si pod krkem božstva udělaly hnízdo vlaštovky a kálely mu na hrud'. „Opravdu důstojné božstvo, jehož podobizna je tak ostudně zohyžděna ptáky!“ podotýká Saxo. Zmínka o vlaštovkách kálejících na pohanské sochy může být literární reminiscencí antických autorů,³⁶⁴ nicméně údaj o *Rugiaevitových* sedmi hlavách a sedmi mečích (šest na opasku a jeden taseň v ruce) už musí být autentickou rujánskou reálií. Rujánští podle Saxona věřili, že byl *Rugiaevitus* „nadán stejnou mocí jako Mars a že řídí války“, čili kompetenčně se shoduje nejen se Svantovitem (může být ostatně pouhým Svantovitovým alonymem), ale i s havelberským a volhošským Jarovitem/Gerovitem. U zbylých dvou korenických božstev jejich kompetence neznáme. Víme jen, že *Porevitova*³⁶⁵ socha měla pět hlav a prázdné ruce, zatímco rovněž pětihlavý *Porenutius*³⁶⁶ měl na krku čtyři hlavy a pátou držel oběma rukama ve výši své hrudi.

Korenica byla dříve ztotožňována s hradištěm u dnešní obce Garz na Rujáně. Tři svatyně popisované Saxonem ale nikdy nebyly archeologicky lokalizovány.³⁶⁷ Naposled tak

³⁶³ Může ale také jít o Saxonovu (des)intepretace jména *Rujevit*/Říjevít, ale je to málo pravděpodobné. Srov. SŁUPECKI 1994, 49–50; GIEYSZTOR 2006, 131–133.

³⁶⁴ Srov. Klémens Alexandrijský, *Pobídka Řekům* IV, 52, 4; ed. HAVRDA 2001, 100–101; Lactantius, *Divinarum institutionum libri septem* II, 4; ed. HECK & WLOSOCK 2005; Arnobius, *Adversus nationes* VI, 16; ed. VAN DER PUTTEN 1970.

³⁶⁵ *Porevitus* (srov. *Puruvit* v *Sáze o Knutovcích*, kap. 122) – snad z **pora*, „síla, nápor“ + **vitъ*, tedy „silný pán“; srov. SŁUPECKI 1994, 49–50; GIEYSZTOR 2006, 131–133; ŁUCZYŃSKI 2020, 151–153, 163. Další hypotézy odvozují jméno boha buď od keltského božstva *Borvo* (což je velmi nepravděpodobné), od slov. **pravo*, ‚právo‘ (a sblížíjí jej s obodritským božstvem teonymem *Prove*, o němž mluví Helmold I, 84), či jej vykládají jako **Borovitъ*, ‚vítězný pán‘, analogicky k vlastním jménům *Bořivoj* (**Borivojъ*) či *Ratibor* (**Ratiborъ*); ke všem viz MOSZYŃSKI 1992, 51–54.

³⁶⁶ *Porenutius* – snad psl. **P'orenitjъ*, tedy „Perunic“ analogicky k teonymu Svarožic. Formant **-itjъ* by zde označoval buď patronymikum, anebo deminutivum. Tento výklad uvedl již BRÜCKNER 1985, 136, 214, 343; srov. naposled důkladně ŁUCZYŃSKI 2014 a 2020, 166–175.

³⁶⁷ Srov. SŁUPECKI 1994, 44–50.

navrhl Andrzej Miś, v návaznosti na myšlenky Janisława Osieğłowského, ztotožnit Saxonovu Korenicu spíše s lokalitou Rugard, resp. s jejím přímořským tržištěm Ralswiek, na němž v 80. a 90. letech došlo k objevení hned několika pravděpodobných kultických míst a obětíšť.³⁶⁸ Otázka zůstává otevřená.

V *Činech Dánů* jasně vidíme, že náboženství Rujánců je Saxonem líčeno soustavně jako přirozená, ústrojná součást života kmene – rozhoduje o vojenských výpravách, které jsou nejvýznamnějším zdrojem ekonomického blahobytu, projevuje se zejména úctou k centrální svatyni a božstvu, které ji obývá, a slavnostmi, které jsou s tímto božstvem spojené. Pohanští kněží, jak víme od Helmolda a komparativně též z životopisů Oty Bamberského, měli i na Rujáně naprosto výjimečné postavení ve společnosti i v politickém zřízení kmene.

Co se týče Saxonova slovníku, situace je poměrně bohatší než u jiných autorů – a užití výrazy jsou mnohem častěji také nezvykle sémanticky neutrální. Vizuální reprezentace božstva je například zcela důsledně *simulacrum*, tedy „zpodobení“ či *statua*, „socha“. Termín „modla“ (*idolum*) Saxo vůbec nepoužívá. Náboženský obřad a vše s ním související u něj obvykle spadá pod slova *cultus*, „úcta, kult“, *veneratio*, „uctívání“ či *ritus*, „obřad, rituál“. Ale jelikož se Saxo nerad opakoval, objevují se i konkrétnější opisy jako „uctívání božstva“ (*numinis veneratio*), „nesvatý kult“ (*profanus cultus*), „posvátná úcta“ (*solemnis cultus*), „svatokrádežný kult“ (*sacrilegus cultus*), nebo „obětní obřad“ (*sacrificii ritus*); soše byla „prokazována úcta“ (*statuam cultam prosequabantur*). Když pak socha „božstva otců a dědů“ (*patrium avitumque numen*) padla, jednalo se už podle Saxona o „bývalé náboženství“ (*pristina religio* – lépe snad přeložitelné v Saxonově dikci jako „stará/bývalá pověra“), anebo o „tupý kult“ (*stolidus cultus*); úcta k božstvům se po jejich svržení „proměnila v opovržení“ (*religionem mutavere contemptu*). Svatyně v Arkoně byla uctívána *simulacri numine reverendum*, tedy kvůli „božskosti“ (abl. absol. *numine*) samotné sochy, která oplývá „božskými silami“ (*numinis vires*) či „božskou mocí“ (*numinis maiestas*).

Finálním a významným motivem v líčení dánského dobytí Rujány byl pro Saxona zejména popis pádu božských soch. Tímto momentem končila kapitola o biskupu Otovi a začali jsme s ním kapitolu o Saxonovi. Mám totiž za to, že i ve způsobu, jakým se s těmito sochami vypořádali dánští vojáci a misionáři pod vedením biskupa Absalona, je z určitého hlediska vlastně součástí onoho rituálního zacházení se samotnou fyzickou podobou božských zpodobení, o němž byla řeč výše při zmínce o výročních slavnostech. Sochy bohů bylo podle Absalona zjevně třeba zničit exemplárně a za užití rituálního rámce, který máme dochován i z pramenů o christianizaci jiných pohanských lokalit, nicméně u Saxona je tato

³⁶⁸ MIŚ 1997; OSIEĞŁOWSKI 1967.

strategie popsána velice detailně – a není tedy pochyb, že by se snad jednalo o pouhé literární aluze – a navíc i s explicitními zmínkami o motivacích chování misionářů.

Když například dostali den po kapitulaci Arkony Valdemarovi vojevůdci Esbern Snare a Sóni Ebbason (bratr a bratranec biskupa Absalona) za úkol svrhnout Svantovitou sochu, své pomocníky nabádali, „ať se vůči pádu toho kolosu chovají velmi obezřetně, aby nebyli jeho vahou rozmáčknuti a lidé se nemohli domnívat, že byli potrestáni za zneuctění božstva“ (XIV, 39.31). Důvod byl zřejmý: během kácení sochy božstva se kolem svatyně shromáždil dav, jenž dychtivě očekával, že „Svantovit bude svými rozhořčenými božskými silami pronásledovat původce takového bezpráví“. Kolosální socha ale padla k zemi bez potíží a přihlížející obyvatelé Arkony dostali za úkol ji potupně vytáhnout provazy z hradiště.³⁶⁹ Ti se ovšem stále zdráhali, obávající se trestu božstva, a postoupili tento úkol „zajatcům a cizincům“ (XIV, 39.33). Když pak byla socha tažena ven, Saxo se zamýšlí nad tím, zda někteří prozíravější Slované v tu chvíli neprohlédli blud modloslužebnictví, totiž, že „jejich prostoduchost byla po tolik let šálena tak tupým kultem“.

I ničení model korenických božstev probíhalo jako performativ vítězství nad bezmocnými reprezentacemi starého náboženství. Nečteme zde sice znovu o rituální opatrnosti dánských likvidátorů tak jako u Svantovity sochy, nicméně i kácení Rugiaevitovy sochy započne „za zděšení celého města“, ale je posléze korunováno úlevným posměchem a opovržením Slovanů vůči vlastnímu zneuctěnému božstvu, jež se nedokáže samo bránit (XIV, 39.40). Nicméně když je jim nařizeno vytáhnout sochy tří bohů z města ke spálení, zdráhají se tak učinit stejně jako arkonští a „omlouvají svou neposlušnost náboženstvím“ (XIV, 39.42).

Opovržení božstvům bylo předvedeno i způsobem jejich naprosté destrukce. Svantovita socha byla neuctivě rozsekána na kusy topného dřeva, které posloužilo k uvaření jídla pro dánské dobyvatele. „Věřil bych, že tehdy rujánští cítili, jak byl jejich dřívější kult pokořen, když pozorovali, jak božstvo jejich otců a dědů, které byli zvyklí s velkou zbožností oslavovat, bylo hanebně vrženo do ohně,“ podotýká Saxo (XIV, 39.34). Stejně tak dřevo z arkonské svatyně bylo spáleno a nový kostel na jejím místě byl postaven z materiálu dánských obléhacích strojů – rovněž přílehlavý symbol vojenského i náboženského porobení Arkony. Podobně pak korenické sochy byly vytaženy z města ke spálení a zatímco je poražení Slované táhli, aarhuský biskup Sven se rozhodl na jednu z nich triumfálně postavit. Ultimátní pokořující symboliku tohoto činu trefně shrnuje Saxo: „Touto urážkou zvýšil váhu [tažené sochy] a

³⁶⁹ Saxo zde v podivuhodné poznámce následující po technickém popisu kácení Svantovity sochy a rozkradení chrámových pokladů uvádí, že „démon byl viděn, jak v podobě tmavého zvířete vyběhl ze svatyně, a náhle se vytratil okolostojícím z dohledu“ (XIV, 39.32). Opět jde tedy o souběžné a vzájemně se nevyvracející užití diskurzu démonického i modloslužebnického, jako jsme to viděli u Otových životopisců; byť tedy Saxo s těmito diskurzivními strategiemi vůbec nijak neplýtvá a spíše zůstává na obecné a rovině zmínky o „božské úctě“ či „moci“, kterou sochy vzbuzovaly v rujánských obyvatelích. Srov. např. roj démonických much, který vylétl ze svatyně v Chockově (Ebbo III, 2).

nejenže přinutil táhnoucí lidi se třást námahou, ale také studem, když sledovali domácí božstvo (*domestica numina*) pošlapané nohama cizího kněze“ (XIV, 39.44).

Identický motiv rituálního pokoření pohanských božstev jsme mohli vidět i v hagiografiích biskupa Oty Bamberského. Např. Herbord líčí, kterak v závěru první Otovy misijní cesty štětínští obyvatelé tváří v tvář tomu, že se jejich bohové nikterak nebrání, když němečtí kněží ničí jejich svatyně, se sami prý nadšeně vrhli do jejich boření a „dřevěný materiál si mezi sebou rozdělili a odnesli si jej do svých domovů, aby jej použili do ohnišť k pečení chleba a přípravě pokrmů“ (Herbord II, 31). Tento motiv známe i od Saxona, zřejmě se jednalo o efektivní symbolické i praktické vypořádání se s nábožensky nečistým materiálem svatyň a soch bohů. Tažení rituálně zmrzačených model z města pak popisuje barvitě Ebbo při líčení konce druhé Otovy výpravy v Chockově:³⁷⁰

Et re vera iocundum erat spectaculum, cum simulacra mirae magnitudinis et sculptoria arte incredibili pulchritudine caelata, quae multa boum paria vix movere poterant, abscisis manibus et pedibus, effossis oculis ac truncatis naribus, z per descensum cuiusdam pontis ignia cremanda trahebantur; astantibus ydolorum fautoribus, et magno eiulatu, ut diis suis succurreretur ac iniqui patriae subversores per pontem demergerentur, acclamantibus; aliis vero sanioris consilii e contra protestantibus, quia, si dii essent, semet ipsos defendere possent, sed cum ipsi taceant, nec de loco nisi tracti moveantur, omni sensu ac vitali spiritu penitus carere probentur.

A byla to podívaná vpravdě radostná, když obdivuhodně velká zpodobení [bohů] a umělecky neuvěřitelně krásně vyřezávané sochy, s nimiž i početná spřežení volů mohla sotva pohnout, byly s uřezanýma rukama a nohama, vydloubanýma očima a uraženými nosy taženy ke spálení dolů k jakémusi mostu, zatímco tomu přihlíželi uctívači model a s velikým nařikáním volali, aby byla jejich bohům poskytnuta pomoc a aby byli svrženi z mostu zlí rozvraceči vlasti. Avšak jiní, rozumnější, oproti tomu namítali, že kdyby to byli [opravdoví] bohové, byli by schopni ubránit sami sebe, ale jelikož mlčí a nehnou se z místa, dokud z něj nejsou odtaženi, je prokázáno, že naprosto postrádají všechny smysly a dech života.

Je dost možné, že v podobnou roli rituálně-performativní podívané hrálo Widukindem zmiňované *spectaculum*, k němuž prý byla použita vágerská socha „Saturna“, když její hradiště dobylo saské vojsko Hermanna Billunga.³⁷¹ Paralely k takovému okázalému ničení pohanských symbolů nacházíme u řady misionářů (např. sv. Bonifác kácející „Iovův dub“ v Geismaru,³⁷² či sv. Martin, jenž z kácení posvátné borovice udělal ordál osvědčující moc

³⁷⁰ Ebbo III, 10.

³⁷¹ Widukind, *Knihy o činech Sasů* III, 68 (ed. HIRSCH & LOHMANN 1935; česky v DYNDÁ 2017, 38–39): *simulacro Saturni ex aere fuso, quod ibi inter alia urbis spolia repperit, magnum spectaculum populo prebuit victorque in patriam remeavit*. Použitého termínu *spectaculum* u Widukinda i Ebbona v podobném kontextu si povšiml ROSÍK 2020, 56.

³⁷² Willibald, *Vita S. Bonifatii* 6, ed. LEVINSON 1905, in: *MGH SS rer. Germ.* 57, 30–32.

křesťanského Boha³⁷³) a obecně u monoteistických horlivců, kteří se pokoušejí zničit doklady předchozích polyteismů (srov. ničení mezopotámských soch vojáky tzv. Islámského státu v Mosulu v únoru 2015).³⁷⁴ Ve středověkém kontextu se s tímto rituálním mrzačením nepřátelských symbolů setkáváme i na druhé straně konfliktu: křesťanští autoři se zmiňují o tom, jak Slované dloubali oči a lámali údy zpodobením Ježíše Krista,³⁷⁵ či kterak znesvěcovali křesťanské kostely.³⁷⁶ Stejně tak skutečnost, že materiál pohanských posvátných prostor byl v pokořujícím momentu využit na stavbu či výbavu křesťanského svatostánku, známe od starších autorů: sv. Bonifác si prý z pokáceného geismarského dubu postavil kapli; sv. Barbatus se zase s lombardským hadím kultem vypořádal tak, že kovový obraz posvátné zmije (*viperæ simulacrum*) nechal roztavit a vyrobit z něj paténu a mešní kalich.³⁷⁷

Pozoruhodné však je, že i další zprávy o pádu slovanských model mají řadu společných prvků jak s líčením Saxonovým, tak se zprávami Otových životopisců, a prokazují společně jakýsi jasný a patrně křesťany i pohany sdílený rituální rámec, v němž toto zbavování se starých božstev bylo prováděno. Skvělým komparativním příkladem je konec kyjevského hlavního boha Peruna, jehož nechal kníže Vladimír pokácet (spolu s dalšími božstvy, o nichž bude ještě řeč), vyvléci z města a vhodit do řeky:³⁷⁸

ІАКО ПРИДЕ ПОВЕЛѢ КУМИРЗИ ИСПРОВРЕЦИ
 • ѠВЪЗИ ѠСѢЧИ • А ДРУГИНА ѠГНЕВИ ПРЕДАТИ •
 ПЕРУНА ЖЕ ПОВЕЛѢ ПРИВАЗАТИ • КОНЕВИ ІЗ
 ХВУСТУ • И ВЛЕЦИ С ГОРЗИ ПО БОРИЧЕВУ НА
 РУЧАИ • ЪІ • МУЖА ПРИСТАВИ ТЕТИ ЖЕЗЛЪЕМЪ •
 СЕ ЖЕ НЕ ІАКО ДРЕВУ ЧЮЮЩІО • НО НА ПОРУГАНЬЕ
 БѢСУ • ІЖЕ ПРЕЦІАШЕ СИМЪ ѠВРАЗО ѠЛѢКЪЗІ •
 ДА ВЪЗМЕЗДЪЕ ПРИИМЕТЬ Ѡ ѠЛѢКЪЗ •

Když se vrátil, přikázal povalit modly, jedny rozsekat a jiné spálit. Také Peruna přikázal přivázat ke koňskému ocasu a vléci jej z hory Boričevem na Ručaj; postavil k němu dvanáct mužů, aby ho bili holemi. Nedělali to proto, že by dřevo něco cítilo, ale na potupu běsu, který touto podobou obelstil lidi, aby od lidí přijal pomstu.

Perunova socha je následně vhozena do Dněpru a kníže nařídí lidem, aby ji odstrkovali od břehů, dokud neodpluje až „za prahu“, za symbolickou hranici obce. Stejně naložili místní obyvatelé i s novgorodskou sochou stejného božstva: tamního Peruna pokáceli, svázali provazy, táhli bahnem a bili pruty; po vhození do řeky Volchov jej odstrkovali od břehů.³⁷⁹

³⁷³ Sulpicius Severus, *De vita beati Martini* 13; ed. MIGNE 1845 (PL 20), col. 167–168; přel. RYNEŠ 2003, s. 132–133.

³⁷⁴ Viz <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-31647484>.

³⁷⁵ Wipo, *Činy císaře Konráda II.* II, 33, ed. BRESSLAU 1915, 53; srov. DYNDA 2017a, 56.

³⁷⁶ Srov. např. Dětmar III, 17.

³⁷⁷ *Vita Barbati* 8, ed. WAITZ 1878, in: *MGH SS rer. Langob.* 1, 561–562. Podobně, ale důmyslněji potupí heligolandskou svatyni s posvátným pramenem, kolem něhož se pase posvátný dobytek, misionář Willibrord, když pramen pokřtí ve jménu Trojice a posvátný dobytek si nechá uvařit k jídlu; viz Alcuin, *Vita Willibrordi* I, 10; ed. LEVINSON 1920, in: *MGH SS re. Merov.* 7, 124–125.

³⁷⁸ PVL ad 988; text podle rkp. Lavr, fol. 40v; přel. TĚRA 2015, 117; kolace OSTROWSKI 2003, 905–907.

³⁷⁹ *Novgorodskaja pervaja letopis*, in: *ПСРЛ* 3, 159. Srov. další redakce citované v TĚRA 2009, 28.

Vidíme zde opět staré známé mísení démonologického i idolatrického diskurzu („nedělali to proto, že by dřevo něco cítilo, ale na potupu běsu, který touto podobou obelstil lidi“). V popisech staroruských kronikářů také spatřujeme stejný záměr ničitelů pohanských model – jimiž jsou v tomto případě sami Slované, donedávna ještě pohané, nyní již nominálně křesťané – jako u Saxona a u Otových hagiografů: násilné pokácení, tažení z města (s pozoruhodným rituálním motivem přivázání Peruna na koňském ocasu), potupné bití sochy holemi či pruty a následné potopení do řeky a vyprovození za hranice města vykazuje řadu styčných strukturálních prvků s rituálním zbavením se Svantovita, Rugiaevita, chockovských božstev (která byla zničena „na jakémisi mostě“, tedy opět na liminálním místě spojeném s vodou) a mnoha dalších.

Pozoruhodně se o tomto způsobu zbavování se pohanských bohů zmiňuje vrcholně středověký polský kronikář Jan Długosz ve svém díle *Letopisy čili kroniky slavného Království Polského* sepsaném mezi lety 1455 až 1480. Vedle svého specifického „polského panteonu“, o němž bude krátce řeč v jedné následující kapitole (B2.4), totiž v druhé knize *Letopisů* reflektuje zvláštní vesnický zvyk a dává ho do souvislosti s historickou událostí starou v jeho době již takřka půl tisíciletí; pasáž si zaslouží citaci v úplnosti:³⁸⁰

Et quoniam fere in omnibus civitatibus, oppidis et vicis insignioribus Poloniae, simulacra deorum et dearum idola atque luci habebantur, quae lentius tardiusque, quam iussio habebat Myeczslai Principis, succidebantur, confringebanturque: septima dies Martii ad confringendum, abolendumque ea in universis Polonorum regionibus a Myeczslao indicta est. Qua adveniente, qualibet civitas et quaeque villa suorum deorum simulacra confringere, et confracta in paludes, lacus et stagna, prosequente populi utriusque sexus multitudine, demergere, saxisque obruere, cultoribus deorum, dearumque et his praesertim, quibus sacra eorum erant quaestui, profusius ingemiscentibus, illacrimantibusque, non tamen quicquam metu praefectorum ducalium mutare audentibus, coacta est. Quae quidem falsorum deorum, deorumque confractio, demersioque tunc facta, apud nonnullas Polonorum villas, simulacrum Dzyewany et Marzyany in longo ligno extollentibus, et in paludes in Dominica Quadragesimae Laeta-

A jelikož takřka ve všech významnějších městech, hradech a vesnicích Polska mívali sochy bohů a modly bohyň a také háje, které byly rozsekávány a ničeny spíše zdráhavě a pomaleji než nařídil kníže Mečislav, proto sedmý den v březnu nakázal Mečislav jejich zničení a zavržení ve všech krajích Polska. Když nastal ten den, každé město a všechny vesnice byly přinuceny zničit sochy svých bohů a rozbité je za přítomnosti množství lidu obojího pohlaví topit v bažinách, jezerech a rybnících a svrhávat se skal, zatímco uctívači bohů a bohyň a především ti, kterým z obětí [bohům] plynul zisk, hojně naříkali a plakali a ze strachu z knížecích úředníků se neopovážili nijak zasáhnout. Ačkoliv tedy došlo k tomuto zničení a utopení falešných bohů a bohyň, v několika polských vesnicích se zvyk vrhání a topení soch *Dzyewany* a *Marzyany* – vyrobených z dlouhých klád – v bažinách během neděl čtyřicetidenního postu uchoval a opakoval až do dnešních

³⁸⁰ Jan Długosz, *Letopisy II*; ed. 177–178; srov. DYNDA 2017a, 304–305.

re proiicientibus et demergentibus, repraesentatur, renovaturque in hunc diem, nec huius consuetudinis vetustissimae effectus usque modo apud Polonos defluxit.

časů, a vykonávání této prastaré zvyklosti u Poláků stále ještě neopadlo.

Vidíme, že Długosz uvádí shodné prvky se zprávami předchozích autorů: zpodobení bohů jsou topena a svrhávána do vod a bažin za přítomnosti početného obecnstva a část diváků nad zkázou božstev rituálně naříká. Vrcholně pozoruhodné ale je, že Długosz tuto údajnou historickou událost spojuje s folklorními zvyklosti, které znal ze své doby, a snaží se tvrdit, že obyčej jarního, postního vynášení zpodobení smrti je odrazem či vzpomínkou lidu právě na tuto traumatizující dějinnou událost...

My skutečně máme zvyk vynášení figurín zpodobňujících smrt či končící zimu za hranice obce a jejich topení ve vodách či bažinách doložen z celé řady textových i etnografických pramenů od středověku po modernitu, od západních po východní Slovanů. U západních Slovanů se jedná o vynášení Smrti, které zmiňují česká *Pražská synodální statuta* v článku č. 7 z roku 1384 (*ymagines in figura mortis*),³⁸¹ polské kázání Stanislawa ze Skarbimierze z r. 1390 (*imaginem, quam vocant mortem, de finibus villarum cum cantu educunt*)³⁸² či *Poznaňská synodální statuta* z let 1420–1426 (*imaginem, quam mortem vocant, et in lutum postea proiiciunt*)³⁸³ a které je pak hojně doloženo i v novověkém folkloru jako vynášení Mary, Morany či Mařeny.³⁸⁴ U východních Slovanů jde pak o celou sérii výročních slavností jarně-letního cyklu, které jsou typické opakováním strukturálně izomorfních rituálů s loutkami, které byly zpodobeními svátků; tyto figuríny byly obvykle vynášeny nebo vyháněny z obce (tzv. *provody*) a pohřbívány či topeny v parodických pohřebních rituálech.³⁸⁵ Jde o figuríny postav jako např. Maslenica, Kupalo, Kostroma či Jarylo, anebo u jižních Slovanů (Bulharů a Makedonců) pak German či Peperuda.

Długoszova myšlenka, že jsou tyto folklorní zvyklosti vzpomínkou na primordiální zničení model po christianizaci, je samozřejmě naivní. Ve všech případech se s největší pravděpodobností jedná o strukturálně shodný rituál, jenž měl pokaždé zabezpečit zbavení se zlé, nečisté nebo již jinak nevhodné (přežití) síly.³⁸⁶ Je celkem pochopitelné, že takto rituálně naložili s nutností zbavit se starého božstva sami Slované – to v případě staroruského Peruna či Velesa. Velmi pozoruhodné ale je, že za podobně produktivní a efektivní považovali tyto

³⁸¹ *Pražská synodální statuta*, ed. POLC – HLEDÍKOVÁ 2002, 222; přel. DYNDÁ 2017a, 265.

³⁸² Stanisław ze Skarbimierze, *Sbírka kázání na „Sláva na výsostech“*, kázání XII, ed. ZAWADZKI 1978, 103–105; přel. DYNDÁ 2017a, 279.

³⁸³ *Synodální statuta poznaňského biskupa Ondřeje XXXV*, ed. SAWICKI 1952, 34; přel. DYNDÁ 2017a, 327.

³⁸⁴ ZÍBRT 2006 (1950).

³⁸⁵ Srov. ЧИЧЕРОВ 1957, 19; ПРОПП 1963, 90–94; АГАПКИНА 2002.

³⁸⁶ Srov. обеснѣ Виноградова – Толстая 1990; k zničení Peruna a jiných božstev vztáhl tento lidový obřad v tomto smyslu již Васильев 1999, 79–84; srov. též Клейн 2017, 281–343 (zejm. 333–343); ТѢРА 2009, 138–144. Srov. též komplex „obětního beránka“ (angl. Scapegoat) u FRAZERA 1994.

rituální úkony povětšinou germánští křesťanští dobyvatelé, kteří se také potřebovali nějak zbavit oněch nečistých démonických sil, sídlících v sochách pohanských božstev polabských Slovanů. Možná šlo o pokus nabídnout přihlížejícím a dosud nerozhodnutým pohanům rituální performanci, která pro ně bude srozumitelná a přesvědčivá natolik, že budou o to snadněji přijímat nové náboženství (odtud tedy v pramenech častý motiv bezmocných bohů). Ale ještě pravděpodobněji šlo jednoduše o oboustranně velice dobře srozumitelnou rituální strukturu zbavování se nepříznivých sil, která byla jak využitelná křesťanskými misionáři pro potvrzení svého nároku na převzatou, nově christianizovanou symbolickou soustavu (odtud triumfální gesta a mrzačení a tupení soch), tak dobře pochopitelná samotnými Slovy, nebo dokonce přímo jimi aplikovatelná, jako v případě Kyjeva a Novgorodu (odtud snaha doprovodit zpodobení boha mimo hranice obce po vodní cestě a rituálně se s ním rozloučit). Proto také myslím byly tyto rituální struktury tak často a tak podobně popisovány našimi středověkými autory.

Popularitu této rituální struktury pak ostatně nedosvědčují pouze prameny písemné, ale nepřímo možná i prameny archeologické. Velká část dřevěných předmětů archeologicky identifikovatelných jako zpodobení božstev z oblasti polabských Slovanů byla totiž nalezena pod vodou (která je shodou okolností také zakonzervovala) – viz obr. 4. Tak například byla během regulace toku Rýna r. 1857 nalezena poblíž města Altfriesack jedna 162 cm vysoká dubová socha, zobrazující patrně antropomorfní božstvo. Radiokarbonovým datováním bylo určeno její zhotovení někdy v 6.–7. století.³⁸⁷ V roce 1950 vyvrhla řeka Warta v Dąbrówce u Radomska v Polsku ošklivý, 45 cm vysoký fragment sochy z olšového dřeva (hlava s částí trupu); hlava měla knír a ulomený nos. U vsi Jankowo (poblíž Mogilna v Polsku) byla v 70. letech během čistění kanálu, který odděluje ostrov na Pakoském jezeře od pevniny, nalezena hlava z dubového dřeva, která zřejmě náležela idolu. Zobrazuje muže s plnovousem, na výšku má 22,5 cm a v jejím krku se nachází otvor, patrně na spojení hlavy s nedochovaným tělem sochy. Na ostrově se jinak nacházelo raně středověké slovanské hradiště, které není blíže prozkoumané.³⁸⁸

³⁸⁷ SŁUPECKI 1993, 49; vyobrazení též HERRMANN 1985, 311.

³⁸⁸ K Dąbrówce i Jankowu viz SŁUPECKI 1993, 49, kde je i další literatura.

Můžeme se tedy oprávněně ptát, zda tyto idoly neskončily ve vodních tocích právě v důsledku provedení podobného rituálu, kterým se jich obyvatelé zbavovali po přijetí křesťanství. Odpověď je to samozřejmě čistě hypotetická a patrně neverifikovatelná, ale nesmírně lákavá. Ostatně i tzv. Zbručský idol, vápencový, 257 cm vysoký sloup, je-li skutečně autentickou slovanskou památkou, byl v roce 1848 nalezen na dně říčky Zbruč (poblíž vesnice Ličkivcy na Ukrajině). V 80. letech archeologové Rusanova a Timoščuk zkoumali hradiště Bogit nad Zbručí a přišli s hypotézou, že právě tam, v oblasti jimi identifikované jako vydělená sakrální část hradiště, tento idol stával – a odsud byl svržen.³⁸⁹ Jejich čtení hradiště Zbruč a hypotézu o původní lokalizaci samotného idolu sice výrazně zpochybnil (ruku v ruce se zpochybněním autenticity idolu samotného) Wojciech Szymański,³⁹⁰ fakt, že byl idol nalezen v potoce, je však zřejmý.

Obrázek 4. Dřevěné sochy západních Slovanů nalezené ve vodních tocích. Zprava: dubový idol z Altfriesacku, olšový idol z Dąbrówki a dubová hlava z Jankowa (ve dvou perspektivách).



³⁸⁹ РУСАНОВА – ТИМОЩУК 1986, 90–99.

³⁹⁰ SZYMAŃSKI 1996, 75–116; srov. DOLEŽAL 2019, 21–24.

A4 ZÁVĚRY KAPITOLY

A4.1 Pohanství segmentárních společností?

Shrneme-li předchozí případové studie, viděli jsme, že v první řadě arabští kupci a cestopisci nám zanechali informace spíše ekonomického a vojenského rázu, a že náboženství slovanských kmenů bylo pro ně tudíž spíše etnografickou kuriozitou vzdálených krajů, čemuž v jádru odpovídají i některé cennější popisy, jako je např. Faḍlānova *Zpráva*, jež zaznamenává jak varjažské funerální rity, tak obětní praxi před dřevěnými zpodobeními božstev. Tento obecný nezájem o pohanství platí i pro autory řecké, jež rovněž zajímalo náboženství pohanů jen potud, pokud zároveň znamenalo nepřátelskost byzantské říši; pokud byli pohanské kmeny politickou a vojenskou součástí impéria, zas tak moc jejich náboženství byzantské historiky a vojenské taktiky nevzrušovalo. Když se pak objevuje nějaká zásadnější zpráva, jako např. ta Prokopiova, jde rovněž spíše o etnografickou zajímavost zaznamenanou za účelem vykreslení jinakosti daných barbarů.

Zcela jinou situaci vidíme u latinsky píšících autorů, jejichž říše se potýkala s pohany na severovýchodě dnešního Německa, s Polabskými Slovany. Pro Dětmara z Merseburku bylo jejich pohanství samotným popřením křesťanství, ohavnou apostazi způsobenou démonickým vlivem ve světě, ale rovněž idolatrií, uctíváním materiálních *dii manu facti*, které pro něj bylo zásadní složkou tohoto náboženství. Pohanská božstva byla démony i pro Adama Brémského, který sice zastával vůči Slovanům či barbarům obecně poněkud smířlivější a nestrannější postoj, než mnohokrát rozčilený Dětmar, ale pohanský polyteismus je pro něj přesto démonickou překážkou na cestě ke spáse, kterou si barbarské národy zaslouží. Oproti tomu ve stínu brutální křížové výpravy proti Slovanům psal Helmold z Bosau, jenž pro existenci pohanské „modloslužby“ také neměl pochopení. Ale na rozdíl od Adama a v souladu s Dětmarem se je snažil alespoň co nejlépe popsat a – jak jsme viděli – co nejvíce pochopit, v čemž mu pomáhala skutečnost, že byl očitým svědkem událostí a kultů, které popisuje. Z podání očitých svědků pak vycházejí i tři životopisci biskupa Oty Bamberského, halící však údaje o dvou misijních cestách Otovy družiny do hávu hagiografické *vita*; navzdory tímto způsobenému pokřivení jsme však měli možnost vidět, jakým subtilním způsobem dokázal Ota manévrovat mezi diskurzivními strategiemi démonologickou a idolatrickou, aby dovedl o to účinněji Pomořany christianizovat – a jeho životopisci nám tím rovněž bezděky zanechali celou řadu cenných údajů o reakcích Pomořanů na misii i jejich fragmentární emické výpovědi o podstatě vlastních božstev. Podobně detailně a na rozdíl od hagiografů i sémanticky neutrálně pak referoval o slovanských rituálech a božstvech také Saxo Grammaticus, který démonologický diskurz užil jen zřídka a z důvodu konvencí, ale ústřední roli u něj hrála opět reakce Rujánků na kácení soch jejich bohů a zejména pak rituální způsob jejich odvlčení a zničení, který jsme komparovali napříč slovanskými areály.

Domnívám se (a pokoušel jsem se již tuto domněnku podložit na patřičných místech v předcházejících případových studiích), že za všemi těmito tendenčními a monoteisticky

zatíženými popisy pramenů – při náležitě opatrném zhodnocení jejich diskurzivních strategií a všech úrovní epistemologických distorzí – můžeme občas zahlédnout záblesky či odrazy diskurzu sebepochopení samotných Slovanů, buď když je řeč o funkcích božstev nebo rituálních míst (Triglavova teologie u Ebbona III, 1; zmínky o účelu hippomancie; Dětmarovy údaje o bojových korouhvích; Saxonovy zmínky o Svantovitově družině), anebo když referují navenek o svém symbolickém systému (prostřednictvím pera daných autorů) a označují ho jako „prastaré zákony“ (*leges antiquae*; Ebbo II, 7), „zákony vlasti“ (*patrias leges*; Herbord II, 26), „dávný zvyk otců“ (*prisca patrum consuetudo*; Herbord II, 32),³⁹¹ nebo když se kult božstev opisuje jako „uctívání bohů našich otců“ (*deos patrum nostrorum colere*; Ebbo III, 16). Ve staroruské kronice PVL, o níž bude řeč vzápětí, se tento celek tradice opisuje jako „náš obyčej a zákon našich otců“ (*obyčai svoi i zakonъ otcъ svoichъ*). Právě důraz na tradici, zvykovost a pragmatičnost celého pohanského symbolického systému byl asi jeho základním určujícím rysem spolu s lokální specifičností náboženských představ a sousedskou teritoriální pospolitostí, která charakterizovala tehdejší etnická společenství.³⁹²

V tradičním dějepisném pojetí byly tyto raně středověké kmenové společnosti popisovány jako drobné politické a kulturní útvary, které jsou ustanoveny většinou okolo osobních mocenských vazeb regionálních vládců s lokálně limitovanou ekonomikou. Teprve po zavedení mincovnictví, úspěšné christianizaci a začlenění severních oblastí Evropy do systému středověkého dálkového obchodu se prý tyto vazby začaly trhat a kmenové celky byly „zestátněny“. Tento náhled na etnika raného středověku, kladoucí důraz pouze na etatizační procesy a jejich projevy, je nicméně stále více kritizován a revidován.³⁹³

Podle jiného náhledu, s nímž souzním více, byly kmenové společnosti severní a střední Evropy, mezi něž patří polabští i další raní Slované, utvářeny v první řadě na základě teritoriální příslušnosti kmene k určitému území, jímž byla definována jeho identita (vedle dalších etnifikačních markerů, jimiž byl např. jazyk, náboženství a materiální kultura). Historik Karol Modzelewski tyto společnosti nazval termínem vypůjčeným z antropologie koloniální Afriky – segmentární struktury.³⁹⁴ Nejmenší organizační jednotkou těchto společenských struktur podle něj bylo „teritoriálně sousedské společenství“ (obec, *pagus*) s vlastní agendou zvyklostí a obyčejů; několik desítek těchto segmentů (sousedských společenství) se však za vyššími cíli, obvykle za účelem války či vyjednávání příměří nebo konverze, spojovalo do politického celku vyššího řádu, jímž teprve byl vlastní „kmen“ (*gens*), spatřitelný v této

³⁹¹ Srov. st. sev. *forŋ siðr*, „dávný zvyk“, čili také popis pro vlastní „náboženství“; za upozornění děkuji Janu A. Kozákovi, srov. též WELLENDORF 2018, 12.

³⁹² Srov. URBAŇCZYK 2005.

³⁹³ Ke kritice tohoto přístupu viz např. CURTA 2001, 6–35; MODZELEWSKI 2017, 271–272; PETTS 2011, 17–19; URBAŇCZYK 2011; CURTA 2020.

³⁹⁴ MODZELEWSKI 2017, 272–273.

podobě obvykle ve středověkých pramenech jako společenská jednotka, která pro říšské autory byla teprve identifikovatelná jako politický subjekt hodný zmínky.³⁹⁵

Na situaci v areálu polabských Slovanů vidíme, že tváří v tvář vyšší hrozbě křesťanského impéria docházelo ke slučování kmenů do ještě komplexnějších úrovní segmentárních struktur, do tzv. kmenových svazů či nadkmenových federací, občas také nazývaných velkokmeny. Typickým příkladem jsou v předchozím textu několikrát zmiňované kmenové svazy Obodritů (kam patřili mimo jiné Vágrové, Polabané a samotní Obodrité), veletsko-lutický svaz (Rataři, Dolenčané, Čezpěňané a Chyžané), rujánská dominance nad oblastí či Pomořanské knížectví. Modzelewski tyto svazy považuje za „víceméně stálá průměří samostatně organizovaných subjektů. [...] Každý z ‚malých‘ kmenů měl svůj sněm, své sanktuarium s vlastní organizací kultu, svou radu starších, svého nebo své kněze, případně rovněž svého knížete. Obdobně – s vlastním sněmem a místem kultu a vlastním vůdcem – byly organizovány nejmenší, sousedské segmenty této struktury [...]“³⁹⁶

Každý kmenový svaz pak měl obvykle svého hegemona a poté několik jemu hierarchicky podřízených kmenů. Jelikož pak, jak jsme viděli mnohokrát, politické uspořádání kmenů, fungování sněmu, vedení válek i ekonomika byly úzce a nedílně provázány s náboženským kultem, dávají v tomto světle smysl zprávy o centrálních svatyních, jimž jsou podřízena menší kmenová posvátná místa. Stejně můžeme s ohledem na tato historická, kulturní specifika číst i Helmoldovy a Dětmarovy zprávy o tom, jak se Slované nesrovnávají v jednom způsobu pověry a jak se od sebe božstva jednotlivých kmenových území navzájem liší, ba si i konkurují.

Již několikrát zde byl zmíněn příznačný polabský kultický henoteismus. Tedy situace, kdy v rámci polyteistické symbolické soustavy vykrytalizuje jedno božstvo na nejvyšší pozici z mnoha.³⁹⁷ viděli jsme to v Retře, ve Štětínu a Wolinu, v Arkoně, ba i v obodritském svazu na Helmoldových zmínkách o „bohu bohů“. Naprosto ústřední roli hrála v této henoteizaci panteonu i jeho nepominutelná militarizace:³⁹⁸ vojenský aspekt mají všechna henoteizovaná božstva polabských Slovanů a například arkonský Svantovit či havelberský Jarovit v sobě jasně slučují aspekty božstva zemědělského, věštného i válečného – zcela v souladu s tím, jak si hegemonii uzurpovala ústřední svatyně daného vůdčího kmene, i jejich hlavní božstvo si

³⁹⁵ V některých případech (např. *Geographus Bavarus* či *Capitulatio de partibus Saxoniae*) ovšem v pramenech prosvítá i ona nejnižší úroveň segmentárních struktur (*pagus* či *regio*). Z nepřeborné historiografické diskuze nad povahou raně středověkých etnických společenství, či kmenů, vybírám pouze: TŘEŠTÍK 2008; GARIPZANOV – GEARY – URBAŃCZYK 2008; HEATHER 2008; LÜBKE 2008; URBAŃCZYK 2008; 2011; MODZELEWSKI 2017.

³⁹⁶ MODZELEWSKI 2017, 278. Obecně k polabským kmenovým svazům viz TOMÁŠEK 2013.

³⁹⁷ Srov. VERSNEL 2011, 244.

³⁹⁸ K tomu např. КЛЕЙН 2017, 235; ТЭРА 2009, 319–320.

hegemonizuje většinu významných funkcí božského světa (přičemž k potlačení či překrytí ostatních božstev dochází většinou jen dočasně či situačně).³⁹⁹

Tento princip občas poněkud mátl křesťanské autory, kteří o náboženství daných segmentárních společenských struktur referovali – odtud patrně pramení povzdechy nad mnohotvárností a nesourodostí slovanských „pověr“. Na druhou stranu jim henoteistický princip umožnil občasnou asociaci hlavního božstva s křesťanským bohem, což přispělo k uchopení těchto božských postav pomocí spojení jako *deus deorum* nebo *summus paganorum deus*, k jejich popisu jako hierarchických hlav panteonů, či k přirovnání k dualistické koncepci dobra a zla. Navzdory této přirozené distorzi skrze *interpretatio christiana* jsou tyto pasáže (vedle vyprávění o reakcích na jejich svržení) naším nejlepším přiblížením k slovansko-emickému pojetí vlastních božstev, jaké máme k dispozici.

A4.2 Existoval slovanský panteon?

Podle chicagského religionisty Bruce Lincolna lze v archaických polyteistických náboženstvích vysledovat dva základní typy (vznikání) panteonů: *implicitní* a *explicitní* panteony. Implicitní „protopanteony“, nejsou nikdy plně, vědomě a explicitně promyšlené a artikulované, nemusí být zcela koherentní a jsou v kultuře přítomné jen jako funkční, ale nesystemizovaný potenciál. Explicitní panteony bývají oproti tomu dobře strukturované, promyšlené a soudržné – jsou totiž obvykle výsledkem vědomého a systematického teoretického promýšlení ze strany náboženských specialistů, teologů či básníků apod.⁴⁰⁰ Tito tvůrci explicitních panteonů pak mohou pocházet buď ze společnosti samé, pak se jedná o *indigenní* explicitní panteony (typickým příkladem by byl např. Hésiodos a jeho pojetí řecké teologie), anebo jsou této společnosti vnější a pak jde o *exogenní* explicitní panteony (typickým příkladem je křesťan Snorri pořádající staroseverskou mytologii, anebo jakýkoliv student či badatel pokoušející se o rekonstrukci panteonu nějakého mrtvého náboženství – včetně mne samého v tuto chvíli).

Zajímají nás v první řadě implicitní protopanteony a jejich chování a vývoj. Navzdory tomu, že u nich chybí záměrná teoretická reflexe, může v těchto implicitních panteonech docházet (v rámci emického zacházení s nimi) k tomu, že původně volné, neuspořádané a beztvaré skupiny bohů jsou pořádané podle strukturních principů, které jsou dané společností či kultuře nějak blízké: jsou urovnány jako nebeská rodina (indoevropská náboženství), královský dvůr (Mezopotámie), či jako byrokratická hierarchie božských úředníků (konfucianismus) apod.

³⁹⁹ Srov. k tomu VERSNEL 2011, 233–244.

⁴⁰⁰ Viz LINCOLN 2012, 17–20. Velmi podobně o implicitní a explicitní *teologii* píše Jan ASSMANN 2008, 13–14 (Lincoln jej necituje).

Obecně lze tedy podle Lincolna říci, že mocenská struktura panteonu často nějak odráží mocenskou strukturu ve společnosti, byť musíme dodat, že k tomu nedochází nutně zcela přímočaře. Tak např. volná mocenská struktura řeckého panteonu (Zeus vládne jako první mezi rovnými) sice měla zrcadlit řeckou strukturu nominálně egalitářské aristokracie – ale některá mytologická podání protežují spíše hegemonský, tyranický model Diovy nadvlády, který pro řeckou společnost nebyl vždy úplně žádoucí, protože revokoval pojetí starší královské vlády.⁴⁰¹ Dlouhodobé utváření relativně fluidního římského panteonu zase může odrážet složitý proces integrace římských aristokratických rodů do jedné pospolitosti, ale významnou roli ve formování panteonu a vzniku nových božstev hrála zjevně i aktivita imigrantů a do důsledku vzato i vojenské expanze Říma, které měly za následek nasávání cizích náboženských vlivů a jejich začleňování do panteonu.⁴⁰² V Mezopotámii byla zase společnost vystavěna na principu podřízenosti královské moci a na exkluzivitě vlády a analogicky to odrážejí i panteony, byť ty si oproti sociální realitě pohrávají s více sněmovním uspořádáním božské vlády a upozadují jedinou vládu krále. Podobně i v Egyptě, kde se vládcovská struktura zřetelně odrážela v pojetí královské moci v panteonu, mytologie nabízela různá alternativní řešení ústředního problému dědičnosti a následnictví, který se s tím vázal.⁴⁰³

To je podle mne zásadní nedostatek Lincolnova rozdělení typů panteonů a teorie jejich vzniku, která je za tím. Lincoln na základě marxistické teorie odrazu společenských faktů vycházejících z materiální základny do nadstavby ideologie uvažuje zejména o tomto jednosměrném ovlivnění kosmologie či symbolické soustavy, která je v tomto pohledu utvářena analogicky struktuře společnosti. Pomíjí ovšem druhý směr, ovlivnění zpětné, kdy takto utvořená kosmologie naopak znovu autonomně ovlivňuje společnost a její jednání – tedy opomíjí základní dialektiku společnosti, ideologie a jedince tak, jak ji konceptualizuje sociální konstruktivismus v antropologii, jenž je podle mne významným stavebním kamenem současného antropologického uvažování o symbolických soustavách. Když Lincoln řekne „A“ (podoba kosmologie je ovlivněna společností), což je myšlenka zcela přijatelná a v této podobě ji promyšlí řada moderních sociálních antropologů (za všechny jmenujme Mary Douglas a její teorie podmíněnosti kosmologie povahou společenského uspořádání), tak na druhou stranu opomene dodat i „B“ (totiž, že fungování společnosti je zpětně ovlivňováno kosmologií v rámci zmíněného konstruktivistického refluxu, kdy kosmologie vrací společnosti to, čím ji nakrmila). Uniká mu pak např. skutečnost, že panteonové struktury (či obecně kosmologické struktury) mohou se stávajícím řádem věcí i polemizovat a problematizovat jej, snažit se skrze nové či alternativní kosmologické konstelace, aby společnost neustrnula, či naopak, že se v ní mohou vyskytovat alternativní kosmologie, které jsou reliktem starších, přežitých forem společnosti, ale z nějakého funkčního důvodu stále přežívají.

⁴⁰¹ Např. Aischylos, *Sputaný Prométheus*, ed. GRIFFITH 2003.

⁴⁰² Srov. RÜPKE 2007, 24–25.

⁴⁰³ ASSMANN 2008, 59–62.

Předchozí dvě přetížené věty chtěly říci jinými slovy toto: s Lincolnem v zásadě souhlasím, neboť jeho teze dobře sedí zejména na problematiku kultických henoteismů polabských Slovanů, byť si zároveň myslím, že to s panteony není tak jednoduché a přímočaré. Souhlasím s ním i proto, že jeho rozdělení úrovní artikulace strukturovaných panteonů v zásadě odpovídá výše uvedeným úrovním diskurzů, které můžeme rozpoznat při analýze písemných pramenů o slovanském náboženství: slovansko-emický diskurz (odpovídá mu indigenní, částečně explicitní, ale spíše implicitní panteon), christiano-emický diskurz (exogenní explicitní panteon z pera středověkého kronikáře) a akad-emický (exogenní explicitní panteon v myslí badatele). Takový obraz se alespoň většinou objevuje ve vědeckých pracích o slovanském pohanství, které se snaží z pramenů vydobýt co nejpřesnější kontury všeslovanského panteonu a funkčně a bezrozporně zaškátulkovat bohy, které v pramenech potkáváme.⁴⁰⁴

V kontrastu s tím si zde opatrně a s co nejdůslednější snahou o akad-etičnost dovolím tvrdit, že žádný jednotně strukturovaný všeslovanský indigenní explicitní panteon patrně nikdy neexistoval. Respektive nemáme zprávy o tom, že by docházelo k této indigenní explicitní slovansko-etické reflexi panteonu, a to ani na úrovni lokální, a už vůbec ne všeslovanské. Na základě toho, co vidíme z korpusu pramenů, můžeme podle mne uvažovat při přinejlepším o jakémsi mlhavém základu implicitního panteonu s určitými všeslovanskými, společnými prvky. Ty pak ale teprve na lokálních, regionálních úrovních vystupují v podobě trochu již systematictějších panteonů, byť ani v těchto případech nelze s jistotou hovořit o jednoznačně systemizovaných *explicitních* panteonech.⁴⁰⁵ Možné to je teprve v případě uměle vytvořeného Vladimírova panteonu v Kyjevě mezi lety 980 a 988 (vzniklého cílenou náboženskou reformou – viz kap. B2.1), anebo částečně právě v případě polabských henoteizovaných panteonů, jejichž emergenci můžeme pozorovat v případě jednotlivých nadkmenových federací. Je tak podle mne na úrovni praslovanské kultury vhodnější uvažovat spíše o implicitních a jen částečně nadregionálně sdílených božských strukturách, jež jsou teprve na základě *ad hoc* okolností explicitně upravovány tak, aby vyhovovaly momentálním politickým a náboženským záměrům a cílům kmenů nebo jejich federací.⁴⁰⁶

Tento partikularismus jsme viděli, když Dětmar popisoval náboženské poměry v oblasti lutického kmenového svazu: „Kolik je v té zemi krajů, tolik mají chrámů a v každém z nich jsou tam pohany uctívány podobizny démonů.“⁴⁰⁷ Helmold zase psal o severozápadní Vágrii: „Slované mají rozličné způsoby modlářství, neboť se neshodnou ve stejném

⁴⁰⁴ Např. VÁŇA 1990; SZYJEWSKI 2003; GIEYSZTOR 2020.

⁴⁰⁵ Srov. situaci staroseverské mytologie, kde Snorriho *Edda* utváří spíše literární kompilační ideál, kdežto realita byla blíže henoteistickým konfiguracím, sledovaným i zde u Slovanů; srov. GUNNELL 2015.

⁴⁰⁶ To je alespoň ta zřejmá, „odrazová“ rovina, kterou vidíme v pramenech; tu komplikovanější, umožňující alternativní mytologická řešení neuralgických bodů daného společenského uspořádání však v pramenech nemáme příliš možnost spatřit – jen s výjimkou níže zmíněné metafory rodové hierarchie.

⁴⁰⁷ Dětmar VI, 25; překlad DYŇDA 2017a, 49.

pověrečném obyčeji.⁴⁰⁸ Většina náznaků hierarchie slovanských božstev je pak obvykle chápána jen jako pokusy o systematizaci ze strany křesťanských autorů. Na druhou stranu jsou to obvykle systematizace nějak založené na dělení segmentárních struktur (např. Helmold I, 52) nebo na uspořádání svatých do hierarchických úrovní významnosti (např. Saxo XIV, 39.9) a s největší pravděpodobností tak mohou mít slovansko-ěmickou relevanci.

Nejvýznamnějším želízem v ohni pátrání po explicitnějším indigenním pojetí panteonu u polabských Slovanů je pouze ono Helmoldovo tvrzení o „bohu bohů“ na nebesích, z jehož krve pocházejí všichni ostatní bohové a „jeden každý je tím vznešenější, čím blíže stojí bohu bohů.“⁴⁰⁹ Zde by se mohlo jednat o strukturaci panteonu metaforou rodových hierarchických vazeb, jež byla jinak v indoevropských náboženstvích poměrně častá a produktivní.⁴¹⁰ Komparativně vzpomenout můžeme v první řadě na ibn Faḍlānovo tlumočení ruských obchodníků, podle nichž menší idoly kolem toho centrálního „jsou manželky, dcery a synové našeho pána.“⁴¹¹ Na druhou stranu, o „nejvyšším bohu“ (*summus deus*) píše také životopisci biskupa Oty – byl jím štětínský Triglav. O jemu podřízených pomořanských božstvech se však nikde nic konkrétního nedočteme.⁴¹² Podobně pak Saxo popisuje arkonského Svantovita jako nejvýše postavené „obecní božstvo“ (*publicus numen*), jemuž jsou tři korenická božstva podřízena; Saxonem užitá metaforika ale také nepracuje s rodovou, ale spíše s vládcovskou politickou hierarchií v rámci kmenového svazu – což platí i pro Otovy životopisce. Ostatně, Helmoldem uváděná metaforika rodové hierarchie božstev není příliš v souladu s vnitřním mocenským uspořádáním kmenových svazů segmentárních společností.

Helmoldova zpráva o božské hierarchii byla proto také mnohdy, jak jsme viděli, považována za představu výrazně ovlivněnou křesťanským pojetím nebeských hierarchií. Ve světle výše řečených skutečností o izomorfismu mocenských struktur a uspořádání panteonu je ale vhodnější uvažovat o tom, že se nejen v Helmoldově „bohu bohů“, ale i v líčení výjimečného postavení retranského Svatožice, štětínského Triglava, havelberského Gerovita nebo arkonského Svantovita v jejich nepopíratelné henoteizaci odráží právě mocenská dynamika federalizace jednotlivých kmenových, segmentárních společností polabských Slovanů.⁴¹³ Helmoldova metafora rodové hierarchie božstev pak může být jedinečným záznamem nějaké alternativní mytologické koncepce, která právě není oním přímočarým odrazem mocenských

⁴⁰⁸ Helmold I, 84; překlad ZDICHYNEC 2012, 150.

⁴⁰⁹ *Tamtéž*.

⁴¹⁰ Srov. JACKSON 2002; GUNNELL 2015, 63–64.

⁴¹¹ Ibn Faḍlān, kap. 77, ed. MONTGOMERY 2014, in: KENNEDY & TOORAWA 2014, 245.

⁴¹² Volhošský Jarovit byl patrně hlavním henoteistickým bohem pouze ve Volhošti – význam jeho svatyně a role jeho pozlaceného štítu tomu nasvědčují – a o jeho podřízenosti štětínskému Triglavu nemáme žádnou zprávu; staré čezpěňanské sídlo Volhošť v první polovině 12. století patrně spadalo pod nadvládu Rujány, volhošský Jarovit tak byl podřízen spíše arkonskému Svantovitovi.

⁴¹³ Trochu jiný obraz poskytuje emergence kyjevského, tzv. Vladimirova panteonu (viz B2.1). Záhadný obraz podivného explicitního panteonu pak poskytuje pozdě dochovaný Długoszův panteon (B2.4).

struktur, jak by si to přál vidět Bruce Lincoln. Jeho teze v základu sedí na polabské kmenové svazy a jejich soulad politického i kultického uspořádání, ale Helmoldova zpráva ji zajímavým způsobem problematizuje a ukazuje alternativní – anebo archaičtější? – kosmologické řešení. Což je dobře, nemůže být všechno bezrozporně jednoduché.

Každopádně tváří v tvář polabské henoteistické heterogenitě lokálních „panteonů“, která je nesporně v dialektickém vztahu s uspořádáním kmenových federací, navrhuji tuto obecnější hypotézu ohledně slovanského panteonu: s největší pravděpodobností musíme pro celé slovanské náboženství (jakkoliv jde v případě této kategorie ve světle výše řečeného pochopitelně jen o náš ideální konstrukt) předpokládat výrazné lokální odlišnosti co se týče známých a uctívaných božských postav. Jejich jména se sice občas povrchně shodují napříč celou rozlehlou slovanskou oikumenou (Perun, Veles, Svarožic) a prozrazují tak shodné kontury a existenci jakéhosi implicitního panteonového základu, ale pojetí a funkce těchto božstev v konkrétních lokalitách a dobách jsou v každém případě velmi odlišné a uskutečňují se velmi partikulárně. Ukážeme si to i dále na příkladu Vladimírova panteonu v Kyjevě.

Za tímto lokálním partikularismem ovšem nesmíme automaticky hledat *naprostou* heterogenitu, kterou by v ní viděl skeptik. Rozštěpenost a odlišnosti místních podob náboženství a více i méně explicitních panteonů *neznamená totiž jejich nestejnorodost*. Prameny zcela jistě poukazují na to, že ačkoliv se slovanské náboženství lokálně lišilo co do uctívaných božstev, prokazovalo přesto výrazné shody napříč různými oblastmi symbolické soustavy co do rituálního jednání (oběti, způsoby divinace, uzavírání smluv, bojové standarty) i některých základních kontur kosmologie a mytických látek (nakolik můžeme soudit na základě dochovaných a obtížně interpretovatelných fragmentů). Areálové odlišnosti slovanského náboženství by měly být studovány vždy předně s ohledem na své lokální zvláštnosti a historický i společenský kontext, to ovšem neznamená, že není nutné zohlednit i jejich všeslovanské horizonty a folklorní přesahy⁴¹⁴ a studovat je nikoliv jako samostatné a nespojitě symbolické soustavy, nýbrž jako možné varianty jedné hypotetické meta-soustavy ve vztazích a srovnáních mezi sebou.⁴¹⁵ Obzvláště zajímavé pro nás v tomto ohledu bude bádání nad tzv. „nižší mytologií“, které se budeme věnovat na konci třetí kapitoly (C3.2).

⁴¹⁴ K tomu viz kap. C3.1. Podobně ostatně i GUNNELL 2015 pro severská náboženství.

⁴¹⁵ Ve smyslu dialektiky *langue a parole*. Tento názor jsme já i řada dalších respondentů z řad badatelů slovanského náboženství (mj. např. M. Filip, R. Zaroff, S. Rosík, A. A. Beskov, J. Warzeniuk; měkčeji např. P. Szczepanik či L. Šlupecki) nezávisle na sobě vyjádřili v odborné anketě, jež vyšla knižně jako ANTOSIK – ŁUCZYŃSKI 2020. Proti tomuto názoru a pro větší význam společného všeslovanského substrátu jsou zejm. M. Téra, R. Matasovič, N. Profantová či K. Rachno.

A4.3 Můžeme vůbec nějaký panteon (re)konstruovat?

Na okraj těchto obecnějších úvah o slovanských panteonech vzbuzuje Lincolnova teorie odrazu společenského uspořádání do kosmologie, potažmo do vývoje panteonů, rovněž námitku, že i naše konstrukty panteonů a naše konstrukty jednotlivých, od sebe odlišných a funkčně vymezených božstev jsou také kulturně a historicky podmíněné. V jakém smyslu? Celé bádání o panteonech je podle mne diskurzivně zatíženo zejména tím, co jako přirozenou strukturu „pohanského panteonu“ spatřovali badatelé v 19. a 20. století – ovlivnění různými tradicemi (či jejich konstrukty), ponejvíce pak ideální konstelací římského panteonu a z toho vycházející vlivné literární tradice *interpretatio Romana*.⁴¹⁶

Ve světle Lincolnovy teorie se tak nabízí úvaha, zda ona funkčně úzce vymezená božstva, lišící se jedno od druhého svými jasně demarkovanými agendami, chrámy, kompetencemi a symboly, nejsou vlastně do určité míry i důmyslným odrazem naší vlastní (západoevropské) kulturní fascinace či inklinace k zastupitelské demokracii? V ní přece – velmi zjednodušeně řečeno – jednotliví voliči v jádru zakoušejí jako vládu nad sebou samými právě strukturu funkčně vymezených vládcovských pozic (ministerstev), které se starají o jednotlivé domény bytí a žití, aby oni mohli v klidu žít. Případně je jen občas nutné požádat o pomoc náležitě božstvo, sídlící ve správném chrámu, a učinit to rituálně vhodným způsobem, přičemž nad vším dlí premiér (v parlamentarismu) či prezident (v prezidentských republikách) jako *summus deus*.⁴¹⁷

Je jasné, že i samotný tento politický systém vlády má své nejzazší historické kořeny v antickém Římě a že tedy ovlivnění pro religionistické pojetí panteonů bude dvojitý – vliv *interpretatio Romana* a vůbec klasické vzdělanosti a zároveň vliv současné společenské inklinace k určitému typu „polyteistické“ vlády, resp. význam vzrůstající inklinace ke konstituční monarchii v 19. stol. v Německu během zrodu historické a komparativní religionistiky jako disciplíny. To vše vedlo k esencialistickému pojetí polyteistických panteonů jako zástupu pohanských ministrů věštění, války, zemědělství, slunce, vody, deště... atd.

Myšlenkou *contra* této hypotéze by ovšem byl poukaz na prakticky identické funkční vymezení středověkých katolických světců. Zdálo by se tedy, že přísné funkční členění na jednotlivé např. „ministry/patrony knihovnictví“ (sv. Vavřinec) a „ministry/patrony vinařství“ (sv. Urban) je před-demokratické a tudíž je potřeba zdroje tohoto společenského odrazu hledat jinde než v mocenských strukturách zastupitelské demokracie: patrně v cechovních strukturách, respektive obecně v tom, jak se liší jednotlivá zaměstnání lidí v lidské společnosti? To už ale nemá tolik společného s vládou a její strukturou, jako spíše obecně s dělbou práce ve společnosti.

⁴¹⁶ K tomu WELLENDORF 2018.

⁴¹⁷ V parlamentarismu je pak prezident jako reprezentativní pozice analogií kategorie *deus otiosus* (v moderních parlamentních/konstitučních monarchiích je to pak pochopitelně monarcha).

Co z toho vyplývá pro tuto práci? Naznačuji tu pouze, že religionistické bádání o polyteistických panteonech stojí na nepřehlédnutelném a často opomíjeném předsudku, který je zodpovědný za jejich konstrukci, jež je potenciálně nepřesná, anebo která nedohlíží nějaké kulturní a společenské horizonty dřívějších společenství, které z našeho hlediska ani nejsme schopni poznat. Tato myšlenka není moc uspokojivá, když se člověk snaží o nějakou rekonstrukci dávno mrtvého panteonu etnik, o nichž máme jen fragmentární zprávy o jejich společenském uspořádání. Ale je důležité vést ji v patrnosti.

B) POHANSTVÍ JAKO PORAŽENÝ NEPŘÍTEL: TRIUMFÁLNÍ REPORTY

O CHRISTIANIZACI

Následující kapitola se bude zabývat texty, které se k pohanství vztahují oproti výše analyzovaným textům až několik staletí zpětně. Půjde o kronikářské a hagiografické texty, jejichž narativ o pohanství a christianizaci daného kmene či státu přistupuje k těmto událostem s retroaktivním a legitimizačním záměrem a v souladu s ním pak konstruuje pohanství a jeho božstva.

B1 KRONIKY A LEGENDY

Je pravdou, že díky svému žánrovému vymezení by se některé texty z kapitoly A mohly rovněž objevit v této kapitole – zejména by šlo o kroniky Adama Brémského a Helmolda z Bosau, které se v zásadě také snaží o zpětnou legitimizaci hranic svých diecézí prostřednictvím narativu o úspěšném převrstvování starého pohanského systému. Nicméně navzdory této podobnosti je pro mne podstatné, že např. tyto dvě kroniky stále vznikaly v bezprostřední situaci, kdy bylo pohanství aktivní náboženskou a politickou hrozbou. Prameny řazené do sekce B sice rovněž představují jistou ideální konstrukci, ale k pohanství se oproti tomu vztahují již ve zcela jiném kontextu: jako k triumfálně překonané a většinou již dávné minulosti. Popisují tak zejména hromadné křty, zázračné a misionářské skutky světců, rozkvět sítě církevní správy, zakládání klášterů, konverzi svatých panovníků a podobně, přičemž jejich literární konstrukce pohanství jako takového je díky výše uvedenému až na druhé koleji, anebo je zcela bezděčná.

Úměrně tomu, jak moc jsou tyto kroniky (letopisy, historie, *gesta*) a legendy relativně vzdálené od situací, jež popisují, je rovněž nutné ponechat jim i o to menší prostor v této disertaci – jde již o restrospektivní legitimizaci christianizace a konstrukce pohanství je tak zde obvykle zcela zavrhuje a nepřátelská, beze snahy jej jako symbolický systém nějak pochopit nebo na něm vidět něco konkrétního dobrého. Respektive *bez možnosti* jej nějak pochopit, neboť jsou tyto prameny od událostí samotné christianizace odtržené a z toho důvodu popisují dané období často prostřednictvím zažitých literárních topoi a převzatých narativních struktur. Autoři těchto kronik nejenže nebyli očitými svědky popisovaných událostí (jako např. Helmold), ale ani neměli očitě svědky z první ruky za své informátory (jako např. Dětmar, Adam, Saxo či životopisci Oty Bamberského). To je podle mne klíčová distinkce mezi těmito dvěma kapitolami.

Zároveň také tyto texty často od svého idealizovaného vyprávění dějin plynule přecházejí ke kritice stále přežívajícího „pohanství“, pohanských přežitků na venkově i mezi elitou své doby. Tím vlastně plynule navazují na témata, která budeme analyzovat teprve v kapitole C, a kapitola B tím tvoří pozvolný historický i žánrový přeliv do problematiky křesťansko-pohanského synkretismu a lidové kultury středověku. Pokouším se tyto dvě roviny

v této kapitole ale nesměšovat a soustředit se zde v první řadě na konstrukci pohanského náboženství jako takového (je-li taková konstrukce rozpoznatelná) a rovněž, v souladu se zaostřením celé této práce, na konstrukci pohanského božství, zejména na vykreslování panteonických struktur, ovlivněné zde ale o to výrazněji diskurzem kronikářů.

Ze stejných důvodů se nebudu v této kapitole hlouběji věnovat problematice politického a historického kontextu, v němž se christianizace daných státních či etnických útvarů odehrávala, pokud letmé nahlédnutí do tohoto kontextu a historických souvislostí nebude nezbytně nutné pro plné pochopení toho, jak daný kronikář či hagiograf pracuje s tematikou pohanství a jakým způsobem v zrcadle historicky specifické postchristianizační situace konstruuje jeho obraz.

B2 PŘÍPADOVÉ STUDIE: KRONIKY

V první várce analyzovaných textů nahlédneme pod ruku staroruským kronikářům a překladatelům, ale i latinsky píšícím kronikářům ze středověkých křesťanských Čech a Polska.

B2.1 *Pověstь vremennyxъ lětъ*

První velkou a významnou kronikou, o níž jsme se již několikrát zmínili i v předchozí kapitole, je nejdůležitější staroruský letopis, tzv. *Pověstь vremennyxъ lětъ* (zkr. *PVL*; čes. překlad *Vyprávění o minulých letech*). Ten vznikl jako obsáhlá kompilační práce ze starších letopisných svodů původem z pol. 11. stol. a jeho nejstarší dochovaná redakce byla finalizována patrně někdy ve 20. letech 12. století v prostředí kyjevsko-pečerské lávry. Dochována však je rukopisně v kódech ještě o něco mladších, teprve od konce 14. stol.⁴¹⁸ Dříve byl za autora této redakce považován mnich Nestor a drželo se tak označení *Nestorova kronika*, nicméně v současném bádání byl tento pohled přehodnocen: Nestor byl patrně jen jedním z mnoha redaktorů této kroniky.⁴¹⁹

Samotný počátek a vyprávění o Noemových synech byl do *PVL* převzat z byzantské kroniky Georgia Hamartola. Následný seznam slovanských kmenů a narativ o jejich rozrodu je už ovšem na Hamartolově kronice nezávislý. Kronika zde uplatňuje poměrně intelektualistický pohled na primitivní kmeny pradědů: všichni pohané „měli své obyčeje, zákony svých otců a tradice, každý měl svůj mrav“⁴²⁰ a určující pro ně je zejména pojetí manželství a svaatebního obřadu. Například kmeny Drevljanů, Vjatičů a Sěverjanů stihl v popisu *PVL* topický osud nehodných pohanských předků, kteří „žili po zvířecím způsobu jako dobytek“, jedli nečisté věci, vraždili se mezi sebou a své manželky „unášeli u vody“: „Manželství u nich nebylo, ale měli hřiště mezi vesnicemi, kde se scházeli ke hrám, plesání a kvůli běsovským písním, a odtud si unášeli ženy, s kterou se kdo dohodl.“⁴²¹ Pasáž spíše než vlivy starších kronik prokazuje, že do textu vyprávění o předkřesťanském *illud tempus* pronikla formulace zcela identická s kritikou soudobých lidových obyčejů a praktik, jelikož s tímto káráním lidových slavností, nazývaných *igrišta*, se setkáváme i v soudobé staroruské protipohanské kazatelské literatuře.⁴²² Podobně tomu je i v *PVL* následující zmínce o pohřbu žehem a stavění nádoby s popelem na sloup.⁴²³

⁴¹⁸ Soupis ed. OSTROWSKI 2003/1.

⁴¹⁹ K dějinám letopisu a k badatelské diskuzi nad vývojem redakcí viz ed. ЛИХАЧЕВ 1999, 271–358; ed. OSTROWSKI 2003/1, XVII–LXV; TÉRA 2014, 9–43.

⁴²⁰ TÉRA 2014, 54.

⁴²¹ *Tamtéž.*

⁴²² Podrobně k tomu DYNDA 2019a, 147–169.

⁴²³ Srov. DYNDA 2019a, 136–146.

Pozoruhodná je i vsuvka o pokřtění moravských Slovanů z Byzance. Její líčení vykazuje zcela jasný vliv nějaké velkomoravské literární tradice (např. přímé citace ze staroslověnského *Života Metodějova*).⁴²⁴ Křest Moravy je tedy v PVL líčen zcela v duchu cyrilo-metodějské literární tradice, s důrazem na význam překladu liturgických knih do slovanského jazyka – fakt, který měl pro budoucí náboženský vývoj Rusi nedožrnný význam.

Složitější je to s popisem christianizace samotné kyjevské Rusi. Desítky stran kroniky líčí panování pohanských knížat Olega, Igora, Svjatoslava a Jaropolka, aniž by se jejich pohanství nějak výrazněji tematizovalo. Hodný pozornosti je zejména r. 955 křest kněžny Olgy, babičky budoucího knížete Vladimíra I., který kronika líčí s jasným odkazem na císařovnu Helenu, matku byzantského císaře Konstantina – její jméno ostatně Olga po křtu přijala.⁴²⁵ Její syn Svjatoslav však křest nepřijal a rusko-byzantské obchodní smlouvy z let 945 a 971 jasně ukazují, že knížecí družina byla většinou stále pohanská, byť přítomnost křesťanů v Kyjevě mezi obchodníky a družiníky touto dobou vyloučit nelze.

Nejdůležitější informace o kyjevském náboženském kultu se v letopise PVL dozvídáme v záznamu k r. 980, kde se píše o proslulé reformě pohanského kultu, kterou uskutečnil kyjevský kníže Vladimír I. Svjatoslavič poté, co svrhl svého staršího bratra Jaropolka a získal samovládu nad zemí: „Začal Vladimír jediný panovat v Kyjevě a postavil modly na návrší mimo hrazený dvorec“.⁴²⁶

перуна древана • а главу его серебряну • а
оусъ златъ • и хърса дажьба • и стріба • и
симарьгла • и мokoшъ жраху имъ наричюще
иа бы • прибожаху сны свога и дъщери • и
жраху бѣсомъ • всквернаху землю

Peruna ze dřeva se stříbrnou hlavou a zlatým vousem, Chorsa Dažboga, Striboga, Simargla a Mokoš. Obětovali jim, nazývali je bohy, přiváděli k nim své syny, obětovali je bésům a svými oběťmi poskvrnili zemi.

Vidíme, že zde, v letopise psaném přibližně 100 až 150 let po historických událostech, které popisuje, se ke jménům božstev nedozvídáme vlastně nic bližšího. Jedinou výjimkou je o něco detailnější popis sochy boha Peruna, který měl mít stříbrnou hlavu a zlaté vousy – nicméně zde může docela dobře jít pouze o stereotypní vliv biblického vyobrazení model, které jsou „stříbro a zlato“ (např. Ž 115:4 a 135:15).⁴²⁷ Též následující věta o obětování synů a poskvrnění

⁴²⁴ A. A. Šachmatov předlohu pro tuto letopisnou pasáž označil za tzv. *Skazanije o preloženiji knigъ na slovenъskijъ językъ*. Jeho domněnka o hypotetickém ztraceném velkomoravském prameni tohoto vyprávění byla poměrně kladně přijata, byť nadále zůstává spekulativní; srov. shrnutí literatury v MMFH III, 285.

⁴²⁵ Srov. PVL sub anno 955; TÉRA 2014, 83–84.

⁴²⁶ Text podle rkp. Lavr, fol. 25a (ed. OSTROWSKI 2003/1, 566–568; jinak ed. ЛИХАЧЕВ 1999, 37); čes. překlad podle TÉRA 2014, 94, upr. JD.

⁴²⁷ Vliv ovšem mohla vedle tohoto slavného místa hrát i obecná představa postříbřených model, s níž se v bibli setkáváme opakovaně, srov. např. Dt 29:16, Iz 2:20, 30:22, 31:7, Oz 8:4, 13:2, Zj 9:20. Možnou paralelu v bulharském folkloru – krále Konstantina „zlatouústého, stříbrohlavého“ – zmiňuje ПЕТРУХИН 2004, 249; zde ale stejně tak může jít o vliv biblické obrazivosti na bulharský folklor.

země je pak zcela zjevně parafrází na Ž 106:35–38;⁴²⁸ stejně tak vystavění model „na návrší“ (на холму) mohlo mít svůj biblický předobraz (srov. Ž 78:58),⁴²⁹ ale mohlo být i důsledkem jakési transkulturní náboženské fenomenologie (tj. svatyně na pahorku je blíže k nebi, tudíž je vhodné ji tam postavit).

Víme tak pouze to, že Vladimír se úspěšně pokusil reformovat složení model na kyjevském návrší, kde stálo obětiště. Účelem této reformy patrně bylo nějak se distancovat od vlády svého bratra Jaropolka, byť s jistotou nevíme o Vladimírových motivacích mnoho. Obtížnost jednoznačné odpovědi tkví i v tom, že jména božstev se zde vynořují nově a znenadání – až na Peruna, známého z obchodních smluv – a že tudíž neznáme ani jejich funkce, ani původ. Tato skutečnost zavdala příčinu ke spekulacím, zda se nemohlo jednat o kmenová božstva podřízených segmentárních společností kyjevského „státu“ (resp. božstva těch kmenů, které byly po převzetí vlády loajální Vladimírovi), která tak byla tímto aktem „připuštěna“ k podílu na centrálním kultu. Stejně dobře se ale mohlo jednat o pouhou restrukturalizaci staršího panteonu. Ani o jednom – o hypotetických kmenových božstvech, ani o předchozí existenci nebo podobě kyjevského „panteonu“ – ale nevíme vůbec nic a vše tak zůstává pouhými spekulacemi.⁴³⁰

Nejrozsáhlejší vědomosti máme pouze o Perunovi, slovanském bohu hromovládci, hlavní postavě kyjevského panteonu knížete Vladimíra a patrně již hlavním božstvem kyjevských Rusů čili Varjagů (jímž byl nejpozději od počátku 10. století). O této jeho významné, takřka henoteistické pozici svědčí zejména již zmiňované přísahy při jeho jménu, popř. o obětech u Perunovy sochy se zmiňují obchodní smlouvy Rusů s Byzancí, o nichž se hovoří v *PVL* k letům 907 (za Olega), 945 (za Igora) a 971 (za Svjatoslava).⁴³¹ Právě poslední smlouva, jejíž znění v *PVL* bývá obecně považováno za nejvěrohodnější ze všech tří zmínek o obchodních dohodách,⁴³² uvádí na konci tuto sakrální klauzuli pro případ porušení smlouvy ze strany Rusů.⁴³³

АЩЕ ЛИ Ꙗ ТѢ САМѢ ПРЕЖЕРЕНЪИ НЕ СОХРАНИМЪ •
 АЗЪ ЖЕ И СО МНОЮ • И ПѠ МНОЮ • ДА ИМѢ
 КЛАТВОУ Ꙗ БѠ • И В НЕГО ЖЕ ВЪРЪДЕМЪ В
 ПЕРОУНА И В ВОЛОСА СИКОТЪА БѠ • И ДА БОУМЪ

A jestliže něco z toho, co bylo řečeno výše, nedodržíme, já [tj. Svjatoslav] a ti, kteří mi podléhají, ať jsme prokleti naším bohem, v kterého věříme, Perunem, a Volosem,

⁴²⁸ ЧЕР: „[...] smísili se s pronárody, učili se dělat to, co ony. Sloužili jejich modlářským stvůrám a ty se jim staly léčkou; obětovali své syny a své dcery bĕsům. Nevinnou krev prolévali, krev svých synů a dcer, které obětovali modlářským stvůrám Кенаану; proléváním krve zhanobili zemi.“ Srov. ПЕТРУХИН 2004, 248–249.

⁴²⁹ ПЕТРУХИН 2000b, 257. Lukin (ЛУКИН 2013, 330–331) se domnívá, že pasáž v *PVL* mohla být inspirována řeckou *Kronikou* Jana Намartola. Starozákonní aluze a inspirace jdou ovšem po mém soudu ještě hlouběji než poněkud neprůkazná literární reminiscence, kterou se snaží prokázat Lukin. Srov. ДЫНДА 2019А, 44–45.

⁴³⁰ K rozsáhlé diskuzi viz zejména ВАСИЛЬЕВ 1999; КАРПОВ 2008; ПЕТРУХИН 2000b.

⁴³¹ Viz ed. ЛИХАЧЕВ 1999, 17, 27, 34–35; překlad: ТѢРА 2014, 63, 74, 90.

⁴³² ТѢРА 2009, 25.

⁴³³ Znění podle Radz, fol. 40a; ed. OSTROWSKI 2003/1, 507–508; srov. ed. ЛИХАЧЕВ 1999, 34; překlad ТѢРА 2014, 90.

ЗОЛОТИ ЯКО ЗОЛОТО • И СВОЕМЪ ВРОУЖИИ ДА
ИССЪЧЕНИ БОУДЕ •

skotím bohem, a ať zezlátneme jako zlato a ať
jsme rozsekáni vlastní zbraní.

Podobně uvádí tuto frázi první smlouva z r. 907 (jež je ovšem dost možná jen projekcí na základě smlouvy z r. 971), která zmiňuje rovněž zaklínání se „Perunem, svým bohem, a Volosem, skotím bohem“ (и пероунѣ • бѣгомъ свой • волосомъ скѣомъ бѣгомъ).⁴³⁴

Jelikož o Perunovi bylo napsáno hned několik vynikajících a velmi rozsáhlých monografií,⁴³⁵ bylo by plýtváním místem zde znovu detailně shrnovat veškerou pramennou a folklorní evidenci k tomuto božstvu; omezím se zde tedy na zcela základní údaje. Perun byl bůh spojovaný s bouří, blesky a obecně atmosférickými jevy, což dokládá celá řada folklorních zvyklostí, archeologických nálezů⁴³⁶ i komparativních indoevropských dat. Jakožto hlavní družinické hromovládne božstvo byl zcela logicky spojován se sférou válečnictví, boje a fyzické síly, což je opět vlastnost, kterou má společnou s většinou známých indoevropských hromovládců, kteří se také často derou do pozic elitních božstev vladařského typu (např. véd. Indra, řec. Zeus, lat. Iuppiter). Skrze své rozsáhlé kompetence atmosférické byl také Perun spojován s deštěm, potažmo pak s plodností a mužskou pohlavní plodivou silou.⁴³⁷ Perun je nepochybně nejdůležitějším božstvem ve vylíčení Vladimírova panteonu i jeho svržení: všechny zprávy se soustředí na Peruna, na jeho sochu a na reakci lidu na její pád.⁴³⁸ Líčení tohoto pádu jsme si uvedli a analyzovali již výše (konec kap. A3.7).

PVL jinak obsahuje pouze drobné konkrétnější zmínky o některých dalších bozích – Velesovi, Dažbogovi, Svarogovi ad. – na jiných místech. Zejména jméno Volosa, jenž se nevy-skytuje mezi božstvy umístěnými Vladimírem na návrší, je jinak ve staroruském prostředí známo ze dvou smluv ruských knížat s Byzancí a objevuje se rovněž několikrát ve staroruské homiletice.⁴³⁹ O Dažbogovi se dozvídáme něco více pouze prostřednictvím vsuvky, která byla do *PVL* zahrnuta ze slovanského překladu kroniky Ioanna Malaly (o ní viz následující podkapitulu).⁴⁴⁰ O jediné bohyni Mokoš a záhadných božstvech jménem Simargl a Pereplut se pak drobné informace dozvíme z homiletiky a zejména ze srovnávacího studia folkloru a světových mytologií.⁴⁴¹ *PVL* o nich žádné další údaje, vedle umístění na seznamu obyvatel Vladimírova obětiště, nesděljuje.

⁴³⁴ Znění podle Radz fol. 16a; ed. OSTROWSKI 2003/1, 182–183; srov. ed. ЛИХАЧЕВ 1999, 17; překlad TĚRA 2014, 63. Srov. též ВВЕДЕНСКИЙ 2014, 222.

⁴³⁵ O Perunovi např.: КЛЕЙН 2004 [druhé vydání 2017]; TĚRA 2009; LAJOYE 2015. Další důležitá pojednání: NIEDERLE 1924, GIEYSZTOR 2006, ŁOWMIAŃSKI 1979, ИВАНОВ – ТОПОРОВ 1974.

⁴³⁶ Srov. *Славянские древности* (dále jen *СД*) 1, 558–563.

⁴³⁷ K tomu zejm. КЛЕЙН 2017, 256n.

⁴³⁸ České překlady relevantních pramenů má TĚRA 2009, 17–44; srov. prameny v LAJOYE 2015, 24–46.

⁴³⁹ Srov. DYNDА 2019a, 70–77; viz také ŠEBETOVSKÁ 2017 (resp. GAJDOŠÍKOVÁ 2021).

⁴⁴⁰ Viz DYNDА 2019a, 55–60.

⁴⁴¹ Viz DYNDА 2019a, 65–70 a 78–81.

Christianizace Rusi představuje dlouhodobý narativ na pozadí celé úvodní části *PVL*, která postupuje od zpráv o slovanských kmenech, přes pseudoapokryfní vyprávění o cestě apoštola Ondřeje do míst budoucí kyjevské Rusi, které předznamenává její pokřtění (a podává první historickou zprávu o saunování), následný narativ o vzniku státního útvaru prostřednictvím pozvání varjažských knížat, kteří se v souladu s topem zvaného vládce ujímají úkolu přeměnit pohanský bezvládný nelad do státu regulovaného řádu, až po líčení důvodů konverze Vladimírovy, potažmo předtím ještě jeho babičky Olgy. Pojetí pohanských božstev je v *PVL* ryze démonologické (bohové jsou *běsi*, což je klasický stsl. překlad řec. δαιμόν), kritika idolatrická se zde nevyskytuje.

Ať bylo důvodem Vladimírovy reformy panteonu v roce 980 cokoliv, kýžený efekt reforma patrně nepřinesla. Již po osmi letech, roku 988, si totiž kníže Vladimír z Byzance přivezl nejen novou manželku, dceru konstantipolského císaře Basilea, ale rovněž nové křestní jméno Vasilij, pár kněží a architektů – a spolu s nimi dovezl na Rus „víru“. Vladimír je v *PVL* vykreslován jako krutý pohanský tyran, který se křtem mění na laskavého a moudrého vládce. Jeho vyobrazení se pohybuje přesně v liniích topu svatého panovníka – a ostatně vedlo i k Vladimírově svatořečení.

Vladimírova konverze je na první pohled jedním z klasických příkladů modelu tzv. konstantinovské konverze, kdy panovník osobně konvertuje, často z reálpolitických, pragmatických důvodů, a následně je postupně christianizována i jeho země odshora dolů.⁴⁴² Důvěra v efektivitu takovéto christianizační strategie (tedy v tzv. trickle-down efekt, kdy víra postupně „prosákne“ z elitních pozic až do nejnižších vrstev obyvatelstva) byla u středověkých autorů bezmezná – a bohužel tomuto zjednodušujícím náhledu na proces christianizace často věřili i moderní historici.⁴⁴³ Situace byla ve skutečnosti komplikovanější a současné bádání se snaží analyzovat i aspekty christianizace mimo tento elitní rámec, jak uvidíme v kapitole C.

B2.2 Ioannes Malalas

Mluvíme-li o údajích ke slovanskému náboženství, které se nacházejí v kompilačním letopise *PVL*, nelze pominout zásadní vsuvku přejatou sem z *Kroniky (Chronographia)* byzantského dějepisce Ioanna Malaly (cca 491–578). Kvůli zajímavé textové historii a kvůli problematickým aspektům dané pasáže s ohledem na koncepci staroruských božstev, je vhodné pojednat ji zde samostatně.

⁴⁴² Ke konceptu konstantinovské konverze PROVOST-SMITH 2009; PETTS 2011, 22–24; BERENDOVÁ 2013.

⁴⁴³ Srov. FLETCHER 1997, 236–237; kritizuje PETTS 2011, 23.

Překlad řecky psané Malalovy *Kroniky* do slovanského jazyka byl pořízen snad v 10. století v Bulharsku.⁴⁴⁴ Tento prvopřeklad se nám ale nedochoval v žádném kompletním opise, nýbrž pouze ve výtazích a fragmentech v jiných chronografech a letopisech – mimo jiné právě v tzv. pokračování *PVL*, které se nachází pouze v Ipaťjevském rukopise tohoto letopisu. Uvedme si ale nejprve znění tohoto místa v dochovaném fragmentu Malalovy *Kroniky* z jiných rukopisů, neboť jejich znění bývá v badatelské diskuzi často skryto za neprávem pro-
težovanou sekundární verzí z pokračování *PVL* v rkp. Ipaťjevském. Text zde uvádím podle rekonstrukcí V. M. Istrina.⁴⁴⁵ První úryvek (I, 23) má Istrin podle rukopisu *Vilenského chronografu* (rkp. № 109/147), druhý (II, 1) pak podle rkp. moskevského archivu МИД № 902/1468. Malalas zde vypráví o posloupnosti mytických vládců Egypta a k výskytu slovanských jmen božstev zde dochází vlastně úplně mimochodem. Věnujme zde pozornost postavě egyptského krále Feosta:

I, 23: [...] поставиша эгуптане эрміа црѣа и црѣтова эгуптѣ лѣ лѣ вѣ велицѣи славѣ • по нѣмѣ црѣтова эгуптѣ деустѣ [...] • сегѣ деуста бѣа нарицаахѣ • бѣ бо влѣхвѣ и храбрѣ (πολεμιστής καὶ μυστικός) • емоу шѣшо на рать падеся конь пѣ нимѣ и вхромѣ его • при томѣ деустѣ законѣ оуставѣ женѣ за едѣи моужѣ посагати и ходити говѣюци, а юже прелюбодѣюци вѣрѣвети то тѣю казни^{тн} • и блажахѣтъ его эгуптане јако прѣвѣе законѣ чистѣ и житіе имѣ показѣ • деустоу же томоу нѣкѣю таниоу мѣтѣж тѣвращѣи клеца спадоша с ѣбси ковати желѣзо и орѣжѣ • того дѣла бѣа и начаша имѣти јако моудрость показавша, и пицѣ ѣлкомѣ врѣжѣемѣ вѣрѣтоша и на ратныа силоу и помощь сѣтворша • прѣже бо палицами и каменіемѣ побиваахоуса •

II, 1: по оумрѣтвѣи же деустовѣ, егѣ и сварога наричѣти, и црѣтова эгиптаномѣ сѣнѣ его сѣнце именемѣ, егѣ наричѣют дажѣбѣгѣ [...] • сѣнце же црѣ, сѣнѣ свароговѣ, еже естъ дажѣбѣгѣ, бѣ мѣ^ж силенѣ [...]

I, 23: [...] Egyptané ustanovili králem Jeremije a ten vládl Egyptánům třicet devět let ve veliké slávě. Po něm vládl Egyptánům Feost. [...] Tohoto Feosta nazývali bohem, neboť byl čaroděj a bojovník. Když se vydal do bitvy, jeho kůň pod ním upadl a způsobil mu chromost. Za tohoto Feosta byl ženám ustanoven zákon vdávat se za jednoho muže a chovat se zdrženlivě. Která by byla přistižena při smilstvu, tu trestal. Blahoslovili jej Egyptané, jelikož jim dal první zákon a ukázal jim čistý život. Když se ten Feost modlil jakousi tajnou modlitbou, spadly z nebes kleště ke kování železa a zbraní. Z toho důvodu jej považovali za boha, který jim ukázal moudrost a zbraněmi poskytl lidem stravu i bojovou sílu a pomoc. Předtím se totiž bili palicemi a kamením.

II, 1: Po smrti onoho Feosta, jehož nazývají též Svarogem, tu vládl Egyptánům jeho syn jménem Slunce, jehož nazývají Dažbog. [...] Král slunce, syn Svarogův, což je Dažbog, byl silný muž. [...]

Kovářský král-bůh Feosta, jenž je v druhé knize glosován též jako Svarog, je překladatelovým zkomolením jména boha Héfaista řeckého originálu *Kroniky*. Řeč je však ve skutečnosti

⁴⁴⁴ ИСТРИН 1994, 3–12; *СКУКДР*, с. в. *Хроника Иоанна Малалы*.

⁴⁴⁵ ИСТРИН 1994, 19 а 69.

původně o *egyptském* kovářském božstvu, tudíž i tento Héfaistos v řeckém textu je pouze zdatné *interpretatio graeca* této postavy, pravděpodobně memfidského Ptaha, popřípadě je důsledkem posthelénistické řecko-egyptské náboženské fúze. Aby nebylo zmatení málo, tak tohoto *egyptského* boha, kterého Ioannes Malalas interpretuje jménem *řeckého* Héfaista, připodobnil jihoslovanský překladatel k *slovanskému* Svarogovi. Zkreslení tedy proběhlo na nejméně dvou úrovních: nejprve byl původní egyptský bůh uveden pod svým řeckým adekvátem (*interpretatio graeca*) a toto řecké teonymum pak bylo slovanským překladatelem glosováno slovanským jménem (*interpretatio Slavica*).

Stejně je tomu i v PVL, tedy v pokračování Ipaťjevského kodexu, který pasáž z Malalovy *Kroniky* přebírá, avšak Feostu se Svarogem ztotožňuje již od samého počátku svého převyprávění.⁴⁴⁶

поча црѣствовати первое мѣстромъ • ѿ рода хамова • по немь еремина • по немь Феоста иже • и соварога • нарекоша егуптѣне црѣствующю • сему Феостъ въ егуптѣ въ время црѣтва его • спадоша клѣцѣ съ нѣсѣ нача ковати оружье прѣже бо того палицами и камениемъ быахуса • тъ же Феоста законъ • оустави женамъ за единъ мужъ • посагати и ходити говеюци • а иже прелюбзи дѣюци • казнити повелѣваше сего ради прозваше и бѣ сварогъ • преже бо сего жензи блудяху • к нему же хоташе и бахоу • акзи стотъ и блудаше аще родашеть дѣтиць • которзи • би любъ звиваше • дашеть • се твое дѣта • он же створаше празнество принимаше Феостъ же съ законъ • расъипареступитъ да ввергуть и в печь огнену • сего ради прозваша и сварогомъ • и блѣжнша и егуптѣне • и по семъ црѣтвова снъ его именемъ слнѣце егоже наричють • дажьбѣ [...]. слнѣце црѣ снъ свароговъ • еже есть дажьбѣ вѣ бо мужъ силенъ • [...]

[Z]ačal panovat nejprve Mestrom z Chámova rodu, po něm Jeremija a po něm Feosta, kterého Egyptané také nazývali Svarogem [sic!]. Za panování tohoto Feosta v Egyptě, v době jeho vlády, spadly z nebes kleště a začaly se kovat zbraně, neboť předtím se lidé bili palicemi a kameny. Tento Feost ustanovil zákon, aby se ženy vdávaly pouze za jednoho muže a chovaly se zdrženlivě. Kdo by se dopustil smilstva, toho přikázal popravit. Proto jej nazývali bohem Svarogem. Předtím ženy smilnily, s kým se jim zachtělo, žily jako dobytek ve smilstvu. Když žena porodila dítě, dávala ho tomu, kdo jí byl milý: „Hle, tvé dítě.“ Ten uspořádal slavnost a přijal ho. Feost tento zvyk zrušil a ustanovil, aby jeden muž měl jednu ženu, žena si brala jednoho muže, a kdo by tento zákon porušil, aby ho vhodili do ohnivé pece. Proto ho Egyptané nazvali Svarogem a uctívali ho. Po něm panoval jeho syn jménem Slunce, kterému říkali Dažbog [...]. Svarogův syn král Slunce, což je Dažbog, byl silný muž. [...]⁴⁴⁷

Oba texty nám říkají jednu stejnou, ale podstatnou věc: slovanský Svarog mohl být použit jako interpretant postavy božského kováře, původce zbraní a kovářského řemesla, který rovněž

⁴⁴⁶ Ipať, fol. 104a–104b; ed. ЛИХАЧЕВ 1999, 127, 265–266.

⁴⁴⁷ Český překlad TĚRA 2014, 215.

ustanovil první základní společenská pravidla, zejména pravidla manželského soužití. To je ale vše. Neustále musíme mít na paměti, že všechny příběhové detaily a symboly vztahující se k Feostovi-Svarogovi jsou již obsaženy v textu kroniky byzantského dějepisce, a týkají se tedy *egyptských*, přinejlepším pak *řeckých* božských postav.

Ještě jedna důležitá informace ale z textu vyplývá: Ptahovým-Héfaistovým-Feostovým-Svarogovým synem byl „král Slunce“, tedy nepochybně řecký Hélios, ač to z hlediska řecké mytologie samozřejmě není pravda a jde spíše o přenos skutečnosti, že memfidské sluneční božstvo Re bylo Ptahovým (tedy analogicky Héfaistovým-Svarogovým) synem. A tohoto Héliu slovenské překlady vykládají jako Dažboga, kterého dobře známe ze seznamu Vladimírových bohů. Slovenský překladatel tak svým ztotožněním boha Slunce s Dažbogem, zdá se, potvrzuje solární teorii o Chorsu-Dažbogovi. Nebo ji minimálně potvrzuje o Dažbogovi, pokud bychom dvě zmíněné postavy nechtěli přímo ztotožňovat.⁴⁴⁸ To pěkně zapadá i etymologizací Dažboga jakožto „dávajícího boha“, popřípadě „spalujícího boha“.⁴⁴⁹

Etymologie samotného Svaroga je ovšem problematická, protože všechny pokusy vycházejí pouze z oněch jedinečných textových výskytů a jejich kontextů. Tak bylo možné Svaroga odvodit z psl. kořene **svarъ*, „svár, hádka, boj“ (slovo má svůj nejzazší původ v pie. kořeni **(s)wer-*, „mluvit“),⁴⁵⁰ což ale nedává smysl ve světle jeho zákonodárné role v pramelech. Druhou možností je snad kořen **svarъ* ve smyslu „svaření něčeho dohromady, svar“ jakožto postverbale od psl. **s-variti* (pie. **wer-*, „pálit, hořet“).⁴⁵¹ Tato etymologie je důsledkem Svarogova připodobnění kovářskému Héfaistovi a toho, co se o něm říká v Malalově *Kronice* a v *PVL*.⁴⁵² Případně se uvažovalo o původu z indoevropského kořene **seh₂-wl-*, „slunce“ (srov. véd. *svar*, *sūrya-*, sa. *svarga-*, av. *huuarə*),⁴⁵³ což je zase linie úvah založená na stereotypním a stále opakovaném předpokladu, že byl Svarog jakýmsi svrchovaným nebeským božstvem,⁴⁵⁴

⁴⁴⁸ V nejstarší redakci *PVL* v Lavrentjevském rukopise se mezi těmito dvěma teonymy neobjevuje oddělující tečka, která v cyrilici nahrazuje mj. čárku (rpk. Lavr, fol. 25a). Proto se někteří badatelé domnívali (srov. TĚRA 2009, 124–126), že by Chors a Dažbog mohli být apelativa (jmenovitě íránské a slovanské) jedné a téže božské postavy. K tomu DYNDA 2019a, 55–60.

⁴⁴⁹ Teonymum *Dažьbogъ* bylo badateli interpretováno jakožto „dávající bůh“ anebo „dárce bohatství“ (st.-rus. *Dažьbogъ* ~ stsl. *Daždьbogъ* < psl. **dadjь bogъ*; přičemž psl. **bogъ* bývá běžně odvozováno od pie. **bhag-*, véd. *bhāga*, „podíl, majetek, bohatství“, přes av. *baγa-*, „bůh“; srov. BRÜCKNER 1985, 124–126; URBAŇCZYK 1991, 180; MOSZYŃSKI 1992, 67–70; GIEYSZTOR 2006, 178–179; ke kořeni **bhag-* BIČOVSKÝ 2017/II, 145; ŁUCZYŃSKI 2020, 99–107), anebo jako „spalující bůh“ (< pie. **dhegwh-*, „pálit, spalovat, žhnout“; srov. véd. *dāhati*, av. *dažaiti*; BIČOVSKÝ 2017/II, 148), byť tato druhá možnost je foneticky méně přijatelná.

⁴⁵⁰ Např. VASMER 1955/2, 586; NIEDERLE 1924, 133.

⁴⁵¹ REJZEK 2001, 700; PUKANEC 2009, 27–29, 2013, 97–102; ŁUCZYŃSKI 2020, 98–99; srov. též JAKOBSON 1985.

⁴⁵² MOSZYŃSKI 1934, 503–506; ŁOWMIAŃSKI 1979, 92–98; URBAŇCZYK 1991, 191–192.

⁴⁵³ Srov. NIL 606; BIČOVSKÝ 2017/II, 174.

⁴⁵⁴ BRÜCKNER 1985, 116–122; GIEYSZTOR 2006, 172–173. Přípona *-ogъ* však zůstává nejasná; za praslovanskou produktivní příponu ji považuje PUKANEC 2009, 28 a ŁUCZYŃSKI 2020, 98. Pro etymologii Svaroga z véd. *svarāj-* viz MACHEK 1947, 59–61.

božstvem typu *deus otiosus*, známým z dalších světových mytologií a zejména od Helmolda.⁴⁵⁵ Tvrzení o jeho úranické podstatě ale nevyplývá ani z jedné výše uvedené verze příběhu o jeho předobrazu Feostovi a je založeno pouze na srovnání s jinými indoevropskými úranickými božstvy, která jsou obvykle stejně jako on otci slunce či ohně – tedy na srovnání důsledném a rozumném, nicméně pořád druhotném a neověřitelném.

Naopak Svarog v textech nahrazuje Malalova Feostu, jenž je zcela explicitně označen za „čaroděje a bojovníka“ (ΒΛΥΧΒΥΣ Η ΧΡΑΒΡΥΣ; πολεμιστής και μυστικός), který se stal chromým po pádu z koně – za jeho vlády pouze z *nebe* spadlo kovářské nářadí... To vše jsou údaje, které s úranickými svrchovanými božstvy lze sotva ztotožnit. Feost-Svarog jakožto „čaroděj a bojovník“ spíše připomíná postavu bohatýrského mága Volcha Vseslavjeviče, který se objevuje v ruském folklorním eposu.⁴⁵⁶ Dalo by se ale snad uvažovat o možné symbolické kontinuitě kováře Svaroga (byl-li i u Slovanů také kovářem a nejde jen o atribut egyptsko-řeckého Feosta) se záhadnými starci-kováři, kteří se rovněž vyskytují v novověkém východoslovanském folkloru, v pohádkách a v bylinách, a jejich kovářství se kromě výroby zbraní pro hrdiny ruské epiky projevuje i na symboličtější rovině: jejich kladivo kuje – sváří – dohromady vlasy muže a ženy, čímž je spojuje v osudovém manželském svazku.⁴⁵⁷ To je domněnka velice lákavá, neboť ztotožnění se slovanským Svarogem se v druhém citovaném textu Malalovy kroniky objevuje *dvakrát* za sebou vždy po vyprávění o tom, jak Feosta zavedl monogamní manželské vztahy a překročení tohoto nařízení trestal (popravou/vhozením do ohnivě pece). Vždy po tomto prohlášení následuje věta „A proto jej nazvali Svarogem“. Právě ono „proto“ (σερο ραδι) vztažené k referenci o monogamních manželských sňatcích bude pro roli Svaroga klíčové a upozorňuje nejen na postavy folklorních kovářů, ale i na již zmíněnou etymologii **svarz* jakožto „svaření něčeho dohromady, svar“.

Každopádně zcela jistě původem slovanská je zmínka o tom, že Svarogovým synem je Slunce-Dažbog. A zde přichází na mysl jméno, které známe ze staroruské kazatelské literatury: Svarožic. Jeho jméno⁴⁵⁸ se totiž zdá být zdobnělinou či patronymikem (jménem po otci) odvozeným ze jména *Svarogz* příponou *-itjь.⁴⁵⁹ Náš Svarožic je tak patrně „synem

⁴⁵⁵ TÉRA 2009, 68.

⁴⁵⁶ Srov. k Volchovi obecně JAKOBSON & SZEFTTEL 1966, kteří ovšem tuto možnost interpretace Svaroga neuvádějí.

⁴⁵⁷ Srov. DYNDÁ 2016a, 131–139, 152–154; 487–491. Zejména prastarý slepý otec bohatýra Svjatogora je pozoruhodnou postavou, která zdánlivě skvěle zapadá do chiméricky stereotypní představy o úranickém, odtažitém, kovářském Svarogovi.

⁴⁵⁸ *сварожичь* ChristZlat 22c, GrigSof 89a, Pohan 12c; *сварожичь* ChristPajs 29a, ChristSof 84d.

⁴⁵⁹ Srov. URBAŇCZYK 1991, 28–29; MOSZYŇSKI 1992, 3–7, 15–16; GIEYSZTOR 2006, 171; ŁUCZYŇSKI 2014. BRÜCKNER 1985, 134–136 je jedním z mála badatelů, kteří nepovažují příponu -ič za patronymikum, nýbrž považuje ji za *pouhou* zdobnělinu. Tudíž, podle Brücknera, *Svarogz* i *Svarožicь-Dažьbogz* jsou jmény téhož božstva. Ovšem psl. *-itjь (pie. *-it(i)io > baltosl. *-it(i)ia > psl. *-itjь), produktivní již od 9. stol., mělo polyfunkční sémantiku: ostatně samo patronymikum je v zásadě *deminutivní* i *posesivní*, totiž Svarožic je „malý Svarog“, ale zároveň „Svarogův“. Odmítání patronymického významu je tedy chybné.

Svarogovým“. Jde tedy opět o jiné jméno Dažboga, kdy Dažbog je jméno vlastní a Svarožic jméno po otci? Patrně ne, neboť Dažbog (popř. Chors-Dažbog), vystupuje v *PVL* jako bůh slunce či Slunce samo, zatímco Svarožic z kázání je bohem pozemského ohně, k němuž se modlí vesničané „pod sušárnami obilí“ (ПОДЪ ВЪНИНОМЪ *ChristPajs*, fol. 30b).⁴⁶⁰

Pravděpodobněji se tak zdá, že Dažbog i Svarožic mohou být dvě odlišná božstva, která ovšem obě byla syny jakéhosi Svaroga.⁴⁶¹ Případně je ale také možné uvažovat o tom, že Svarožic skutečně je pouze jiným jménem pro solárního boha Dažboga, jenž nicméně prodělal po christianizaci nečekaný degradační vývoj a klesl z boha slunce do role pouhého domácího ohně, jak uvažovala řada badatelů. Anebo se v tomto případě může jednat o jemné symbolické odlišení dvou aspektů téhož: domácí oheň Svarožic je jakousi mytologickou synekdochou pro oheň sluneční, který je symbolizován jménem Dažbogovým.

Aby to však se zdánlivě již koherentní rovnicí Chors–Dažbog–Svarožic nebylo příliš jednoduché, situaci navíc dosti komplikuje komparativní materiál z jiné slovanské oblasti: údaj o božstvu známém z oblasti Polabských Slovanů. Už jsme viděli, že tam se objevuje božstvo jmenované jako *Zuarasici* (u Dětmara z Merseburku) anebo *Zuarasiz* (u Brunona z Querfurtu).⁴⁶² Tato teonyma byla Pavlem Josefem Šafaříkem vyložena jakožto latinský zápis jména, které snad odpovídá právě staroruskému Svarožicovi.⁴⁶³ Šafaříkova sto padesát let stará myšlenka je dodnes přijímána,⁴⁶⁴ a to navzdory tomu, že vyvolává více otázek, než jich zodpovídá. Na první pohled jedinečná teonymická shoda mezi slovanským západem a východem totiž nese v obou areálech dosti odlišný sémantický obsah. Zatímco ruský *Svarožicъ* je spíše méně významným božstvem domácího ohně, o němž se navíc dozvídáme až z pozdních pochristianizačních homiletických pramenů, retranský *Zuarasici* byl podle Dětmarovy detailní zprávy nejvyšším bohem luticko-veletského kmenového svazu, válečnickým a po zuby ozbrojeným bohem, který věštnými rituály rozhodoval o kořistnických výpravách a jehož symbolem byly numinózní mocí nabitě vojenské zástavy. Styčné plochy jsou tedy poněkud malé. Konkrétně čítají plochu oněch devíti liter slov *Zuarasici* a *Svarožicъ*.

⁴⁶⁰ Pokud je mi známo, tak pouze Zubov (ЗУБОВ 2005, 47–48) se domníval, že Svarog v *PVL* je pouhý učenecký výmysl odvozený od Svarožice v kázáních – totiž že nebeský bůh kovář v Malalově kronice byl připodobněn bohu domácího ohně. Nedává to ale prázdný smysl vzhledem k výše ukázaným nepopiratelným vztahům Svaroga k manželskému svazku.

⁴⁶¹ TÉRA 2009, 67–70; srov. také BORISSOFF 2014, 26–27, který své úvahy navíc podkládá teorií Nikose Čausidise (ЧАУСИДИС 2000, 30) o dualitě východoslovanského solárního Dažboga a jihoslovanského temného folklorního Daboga, údajně odvozené od analogické duality íránského Ormazda (podle Čausidise Svarožic) a Ahrimana (Dažbog), synů svrchovaného Zurvana (Svaroga).

⁴⁶² Srov. texty B3 a B4 v DYNDA 2017a.

⁴⁶³ ŠAFAŘÍK 1865, 110–114.

⁴⁶⁴ Např. dává smysl z fonologického hlediska: koncové *-i* ve slově *zuarasici* může být odrazem csl. *-ь* (slabého jeru, který se vyslovoval přibližně jako *ï*) a počáteční *zua-* (nebo *zu-*) je jinde doloženo v jiných kontextech (i u Dětmara samotného) jako obvyklá transkripce slovanských formantů *sva-* či *svę-* (nebo dokonce *svě-*).

Možné samozřejmě je, že se za retranským „Svarožicem“ skrývá zcela jiné božstvo mytologické druhé generace, tedy nějaký úplně jiný „syn Svarogův“ než nutně nám známí solární Dažbog či ignický Svarožic. Svou roli ve zjevné odlišnosti zcela jistě musel sehrát i nám známý polabský henoteistický militarismus všech tamních božstev, tedy princip, během něhož různé politicko-etnické správní celky určily za své hlavní božstvo vždy jednoho boha z panteonu, vyvýšeného na výsadní pozici, a obdařily ho zejména válečnickými a bojovnickými atributy.⁴⁶⁵

Z tohoto krátkého exkurzu do dvou pasáží vidíme, kterak zdánlivě plochý případ *interpretatio Slavica* ve slovanském překladu může mít dalekosáhlé důsledky, pokud tyto informace položíme do širší souvislosti pramenné základy staroruské i polabské. Slovanský překladatel Malalova textu chtěl jen volbou staroslovanských teonym přiblížit čtenáři vyprávění o řecko-egyptských bozích. Mimoděk nám ovšem zanechal nesmírně zajímavý odraz slovansko-emickeho pojetí konkrétních dvou bohů, jejich genealogických vztahů a polí působnosti. Vedle toho, že je skvělou ilustrací problematiky učeného výkladu teonym, rovněž ukazuje, že staroruské protipohanské polemice nebyl neznámý koncept euhémerismu, jímž se také bok po boku démonologického diskurzu vysvětloval kult pohanských božstev. Jde o princip, který vykládá božstva jako dávno zemřelé velké postavy lidských dějin, které byly nevědomými a ďáblem svedenými lidmi zbožštěny.

Podle filologa Dmitrije Bulanina se ve staroruské literatuře princip euhémerismu vůbec neprosadil.⁴⁶⁶ Není to ale pravda, ve staroruských pramenech se vedle fragmentů Malalovy kroniky objevuje např. v apokryfním textu *Sestup Bohorodičky do podsvětí* (*Choždenije bogorodicy po mukamъ*), tedy v (jiho)slovanském překladu řecké apokalyptické látky. Již nejstarší redakce v rukopise z 12. století uvádí: „[...] to vše nazvali bohy: slunce a měsíc, zemi a vodu, zvířata a hady a nakonec i dřívější lidská jména – Trojana, Chъrsa, Velesa, Peruna – proměnili v bohy“ (то се тьнѣ и члѣвѣска имена та утрѣна тројана хърса велеса перуна • на бѣ обратѣ).⁴⁶⁷ Obšírněji se pak euhémerismus objevuje v teologickém pojednání *Kázání a zjevení svatých apoštolů* (Слѣ и ѿкровеніе свѣхъ апѣлъ), podle něhož Perun, Chors, Dyj a Trojan „byli dávní lidé (то члѣци были свѣ старѣвшинны): Perun v Řecku a Chors na Kypru; Trojan byl císařem v Římě a druzí jinde. Byli to dobří lidé – a druzí zločinci. Takové [postavy] mnozí lidé nazvali bohy a začali jim klást obětiny (такыя боги призваша мнози члѣци • и тако и на чаша трѣбѣ покладати), a tak vešla lež mezi lidmi.“⁴⁶⁸

S euhémerismem se setkáváme jednak v této podobě, která se snaží odvysvětlit kult a mýty polyteistických božstev právě poukazem na to, že se údajně jedná jen o zbožštělé

⁴⁶⁵ Srov. např. TĚRA 2009, 320–323; viz též DYNDÁ 2020, 133–143.

⁴⁶⁶ O údajné nepřítomnosti euhémerismu ve staroruské literatuře БУЛАНИН 1991, 154–171.

⁴⁶⁷ Cit. podle rkp. Тр.-Серг. № 12, 12. stol., fol. 30a; ed. МИЛЬКОВ 1999, 586; k pozadí textu *tamtéž*, 582–585.

⁴⁶⁸ Cit. podle rkp. РНБ F.I.4, 16. st., fol. 266b; ed. ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 315; výrazná korekce podle rukopisu J.D.

lidské postavy a že tudíž jejich mýty jsou jen pokřiveným záznamem dějin. To známe již od eponyma tohoto přístupu, Euhémery z Messiny (4.–3. stol. př. n. l.; o jeho díle referují Eusebios z Kaisareje či Lactantius), od Cypriána z Karthágy (*De vanitate idolorum* z r. 247) či v oblasti staroseverské mytologie od Snorriho Sturlusona (*Gylfaginning*).⁴⁶⁹ Euhémerismus má ale dvě stránky. Často byl mezi antickými i středověkými autory na Západě tento myšlenkově atraktivní euhémeristický výklad vlastně obrácen a archaické polyteistické mýty byly převedeny na domnělou historii – došlo k historizaci mytologie. Např. celá římská historie je podle některých autorů historizací starých mýtů, podobně jako je historizací mytologie indická *Mahábhárata*.⁴⁷⁰ Stejně je koncipováno vyprávění o severské mytologii v díle Saxona Grammatika (*Gesta Danorum* I–IX).⁴⁷¹ Podobně pak byly východoslovanské mýty „epizovány“ do podoby ruského epického folkloru, tzv. *bylin*.⁴⁷² A dobrým případem této historizace mytologie je rovněž český kronikář Kosmas Pražský, na jehož pojetí nejstarších českých „dějin“ a na pojetí pohanství v jeho díle se nyní podíváme.

B2.3 Kosmas Pražský

Děkan pražské svatovítské kapituly Kosmas (asi 1045–21. října 1125) psal svou *Kroniku Čechů* v prvním a druhém desetiletí 12. století.⁴⁷³ O christianizaci vypráví vlastně velmi málo a Kosmas to otevřeně přiznává: jelikož vše bylo sepsáno v řadě legend, je podle něj zbytečné „čtenářům způsobit nechuť“ opakováním již přečteného. Tak se vlastně dozvídáme jen to, že první křesťanský kníže Bořivoj r. 894 „byl pokřtěn“ (*baptizatus est*).⁴⁷⁴ Nicméně prvních třináct kapitol *Kroniky* obsahuje zcela jedinečnou mytickou historii kmene Čechů. Vyprávění svatovítského děkana postupuje od těchto mytických počátků, kdy byla uzavřena významná společenská smlouva Čechů s knížecí mocí (tomuto momentu a jeho následkům Kosmas podřizoval zápletky dalšího líčení dějin) a následně vypravuje „na půdorysu národní kroniky“⁴⁷⁵ o skutcích českých knížat.⁴⁷⁶

Legendární příběhy počátků se odehrávají *in antiquis temporibus* a Kosmas je podle svých slov v jedné z předmluv opřel o mnohoznačné „bájně vyprávění starců“ (*senum fabulosa*

⁴⁶⁹ Na sklonku antiky a ve středověku bylo nicméně euhémeristické vysvětlení původu bohů rozšířené; znali a používali jej přinejmenším Lactantius, Augustin, Isidor ze Sevilly či Caesarius z Arles. Srov. FILOTAS 2000, 125–129.

⁴⁷⁰ K Římu např. DUMÉZIL 2001, 271–466, k Indii *tamtéž*, 35–270.

⁴⁷¹ DUMÉZIL 2005, 19–149; WELLENORF 2018, 71–83.

⁴⁷² K tomu viz důkladně DYNDA 2016a.

⁴⁷³ Ed. BRETHOLZ 1923; překlad HRDINA – BLÁHOVÁ 2011.

⁴⁷⁴ Kosmas I, 14.

⁴⁷⁵ BLÁHOVÁ – WIHODA 2011, 15.

⁴⁷⁶ Srov. k tomu naposled BAŽANT 2020.

relatio).⁴⁷⁷ Po potopě světa přichází do rajske krajiny středověkých Čech jejich eponymní praozec, latinsky *Boemus*, popisovaný nejprve jako „člověk, ať už to byl kdokoli, neznámo s kolika lidmi“ (Kosmas I, 2). Pohanství tohoto lidu je zřejmé: na první obhlídku země z hory Říp si s sebou Čeche přinesli na ramenou bůžky (*penates*), které radostně postavili na zem a za to, že jim umožnili dojet do této země, jim „obětovali oběť příjemnou“ (dosl. „úlitbu“, *libamen gratum*). Také Dalimil ve své české rýmované kronice hovoří o tom, kterak první obyvatelé přišli do nové země *diedky své na plecích nesa*,⁴⁷⁸ kde stč. *diedky* je ekvivalentem lat. *penates*. Jedná se v obou případech o pozoruhodně pojaté *origo gentis*, které zajímavě respektuje předkřesťanské rituální úkony, jakým nepochybně zábor země položením soch božstev (nebo zpodobení předků) musel být.⁴⁷⁹

Prvotní čas Čechů v nové zemi líčí Kosmas jako rajske věk, kdy lidé neznali vlády, zemědělství, manželství, odívání ani jiné civilizační výdobytky, ale díky tomu žili šťastně a bezelstně. Až dokud u nich nedošlo ke vzniku soukromého vlastnictví a z něho vyplývajících rozepří, které zapříčinily přirozený vznik kmenových soudců, již rozsuzovali pře a křivdy (I, 3). Toto líčení, vycházející z augustinovského pojetí společnosti⁴⁸⁰ a možná i z transkulturního mýtu o zlatém věku, je pak částečně v kontrastu s tím, jak evidentně stejný příběh mytických prapočátků české země líčí tzv. Kristiánova legenda, podle níž lidé žili v tomto prvotním stavu „jako kůň neovládaný uzdou“ a „potulující se roztroušeně jako nerozumná zvířata“ (o zlatém věku tak nemůže být u Kristiána řeč).⁴⁸¹ Z obou situací je však stejné východisko: nadejde krize (u Kristiána mor, u Kosmy nedůvěra vůči Libušině soudcovství) a tu je třeba vyřešit nástupem vlády knížete. Postava věštkyně (u Kristiána bezejmenná „hadačka“, *phitonissa*, u Kosmy sama Libuše, nejmladší z dcer ctnostného soudce Kroka, *Crocco*) Čechům radí, ať přijmou vládu od muže, povolného od pluhu, Přemysla (I, 4–6).

Tento počátek tzv. přemyslovského cyklu v Kosmově *Kronice*, včetně svého pokračování v pověsti o založení Prahy a o tzv. dívčí a lucké válce, byl nesčetněkrát rozebírán s ohledem na své (nepravděpodobné) historické kořeny i s ohledem na své (velmi pravděpodobné) mytologické či rituální předobrazy. Objevily se již v 19. století výklady

⁴⁷⁷ *Senum fabulosa relatio* bude patrně kronikářův poukaz buď na původ jeho informací v ústním podání a vyprávění, anebo čistě omluva za to, že zde nečerpá z písemných pramenů. O co přesně šlo, nevíme, ale domněnka, že by šlo o nějaký rezervoár archaických mýtů, stále uchovávaný v lidové tradici, je bohužel příliš spekulativní.

⁴⁷⁸ *Dalimilova kronika* II, ř. 11; ed. DAÑHELKA et al. 1988/1, 20. Všechny rukopisy však píší *dietky* a nikoliv *diedky* – podle Třeštíka již Dalimil nerozuměl archaickému slovu a zvyku, který se k němu vázal, a interpretoval položení *penátů* jako položení dětí, srov. TŘEŠTÍK 2008, 69.

⁴⁷⁹ NIEDERLE 1924, 46–47; TŘEŠTÍK 2008, 69–72 (tam i islandské paralely k záboru země). K *penates* v prostředí vrcholně středověkých Čech jako pojmenování pro domácího hospodářského ducha viz *Vizitační protokol pražského arcijáhenství* k r. 1382 (DYNDA 2017a, 268–269).

⁴⁸⁰ Srov. KALANDRA 1947, 112–123, 136–137; *contra* TŘEŠTÍK 2008, 162–163.

⁴⁸¹ Kristián 2, ed. FRB I, 202–204.

naturmytologické, meteorologické i solární,⁴⁸² později pak na přemyslovský mýtus pozoruhodně aplikoval Závěš Kalandra Mannhardtovu a Frazerovu teorii o démonech vegetace, který do své série božstev zahrnul i knížata Václava a Boleslava.⁴⁸³ Samostatně byla rozebírána dívčí válka (I, 9)⁴⁸⁴ a také epické líčení lucké války (I, 10–13) se dočkalo rozborů, zejména z pera Václava Karbusického.⁴⁸⁵ Politické a mytologicky-indoevropské konotace pak nejlépe analyzovali Dušan Třeštík a Martin Golema.⁴⁸⁶ Toto téma by vydalo na samostatnou disertaci a jelikož je sice pro poznání archaické symbolické soustavy starých Slovanů (Čechů) zcela zásadní, je poněkud mimoběžné s tématem této práce, proto jej zde odbývám pouze výše uvedenými odkazy.

Kosmova koncepce pohanských časů je založena na líčení rajskeho stavu a jeho (pozitivně hodnocené) divokosti a bezzákonnosti. Když se jindy zmiňuje Kosmas o činech či zvycích pohanských věštkyň či knížat, nejčastěji používá výkladový princip *interpretatio Romana*: tak prý jedna z Krokových dcer, jménem Teta, „navedla hloupý a nerozumný lid, aby se klaněl Oreádám, Dryádám a Amadryádám“ (*Oreadas, Driadas, Amadriadas adorare*, I, 4); kníže Vlastislav zase přísahá při Martovi a Belloně, božstvech války (I, 10) a Lučanská věštkyně svým vojákům tvrdí, že kýženou oběť osla jim nařizují Jupiter, Mars, Bellona i Pluto („Cereřin zet“; I, 11). V případě líčení lucké války je zatěžko říct, zda se zde Kosmas opravdu pokusil o římskou interpretaci nějakých autentických českých božstev – patrně ne a tato místa jsou jen jeho učenou vergiliovskou reminiscencí při vykreslování pohanského dávnověku.

Nicméně pasáž o úctě k nejrůznějším mytologickým bytostem spojeným s přírodou, jako byly právě horské, lesní a vodní bytosti ženského pohlaví spojované s Tetou odkazuje spíše než do dávných mytických časů do prostředí lidového synkretického náboženství prostých lidí v Čechách v Kosmově době. K této domněnce nás vede skutečnost, že právě po této zmínce se Kosmas rozepisuje podrobněji o „modloslužebných řádech“, kterým prý obyvatelstvo naučila právě Krokova dcera:⁴⁸⁷

[S]icut actenus multi villani velut pagani, hic latices seu ignes colit, iste lucos et arbores aut lapides adorat, ille montibus sive collibus litat,

A tak mnozí vesničané jsou dosud jako pohané: jeden ctí prameny aneb ohně, jiný se klaní hájům, stromům nebo kamenům, jiný vzdává oběti vrchům nebo pahorkům, jiný se

⁴⁸² Např. kuhn-schwartzovsky, meteorologicky se přemyslovskou pověst pokusil interpretovat Primus SOBOTKA (1882, 38–43); jeho výsledný výklad ale nechtěně působí spíše jako vydařený religionistický vtip. O aplikaci solární teorie max-müllerovské se pak pokusil Karel Jaromír Erben, který Přemysla ztotožnil se Svarožicem „na pouti své kolem dvanácti znamení nebeských“ (ERBEN 1857, 398).

⁴⁸³ KALANDRA 1947, navazuje také na teorie amerického folkloristy Alexandra Haggerty KRAPPEHO (1922). Ke kritice přístupu viz zejm. TŘEŠTÍK 2008; DYNDA 2011.

⁴⁸⁴ KALANDRA 1947, 365–384; GOLEMA 2006, 31–100.

⁴⁸⁵ KARBUSICKÝ 1995, 97–178.

⁴⁸⁶ TŘEŠTÍK 1997 a 2008; GOLEMA 2006 a 2007. Shrnutí přístupů DYNDA 2011.

⁴⁸⁷ Kosmas I, 4; ed. BRETHOLZ 1923, 10; přel. BLÁHOVÁ – HRDINA – MORAVOVÁ 2011, 34.

<i>alius, que ipsa fecit idola surda et muta rogat et orat, ut domum suam et se ipsum regant.</i>	modlí k hluchým a němým bůžkům, jež si sám udělal, a prosí je, aby ochraňovali jeho dům i jeho samého.
---	--

Tento zcela jasný idolatrický, resp. kosmolatrický kritický osten pak zopakuje ještě ve zprávě k roku 1092, kdy kníže Břetislav II. po svém nastolení nechá vyhnat ze země „všechny čaroděje, hadače a věštce“ (*magos, ariolos et sortilegos*) a dá „pokácet a spálit i háje nebo stromy, které prostý lid na mnohých místech ctíl“ (*colebat vulgus ignobile*; III, 1).⁴⁸⁸ A objevují se zde rovněž oni stále „pohanští“ vesničané, nyní jmenovaní jako „vesničané, ještě napolo pohané“ (*villani adhuc semipagani*), kteří konají rituály v době letnic, obětují u studánek démonům (*demonibus*), pohřbívají mimo určená pohřebiště a zejména konají zakázané funerální rituály:⁴⁸⁹

<i>[A]tque scenas, quas ex gentili ritu faciebant in biviiis et in triviis quasi ob animarum pausationem, item et iocos profanos, quos super mortuos suos inanes cientes manes ac induti faciem larvis bachando exercebant.</i>	[O]ddávali se hrám, jež podle pohanského obřadu konali pro odpočinutí duší na rozcestích a křižovatkách, a konečně rozpustile provozovali bezbožné kratochvíle nad svými mrtvými, při nichž se škraboškami na tvářích volali prázdné stíny.
---	---

Tyto výjevy mají sice svou literární paralelu u staršího Reginona z Prümü,⁴⁹⁰ ale nalezneme je rovněž v tzv. *Homiliáři opatovickém* též z 12. století, kdy vznikla Kosmova kronika,⁴⁹¹ a v dalších pramenech. Pro Kosmovy *semipagani* viz zejména následující místo v *HO*:⁴⁹²

<i>Et plurimi et iam in hac terra nostra adorant demonia et tantummodo christianum nomen habentes, peiores sunt quam pagani.</i>	A mnozí ještě i v této naší zemi uctívají bůžky, a toliko křesťany se nazývajíce, jsou horší než pohané.
--	--

V *HO* nalezneme jinak obecnou kritiku kosmolatrie (*HO* 5; 85; 131), idolatrie (*HO* 82; 84; 85) či důvěry v lidové náboženské specialisty (*HO* 104; 122; 131), ale zejména pro poslední pasáž z Kosmy zcela zásadní zmínku o „d'ábelských písních“ (*carmina diabolica*), které „je lid zvyklý zpívat v nočních hodinách nad mrtvými (*super mortuos*), a chechtot (*cahinnos*), jenž za svědectví všemohoucího Boha provozuje“ (*HO* 31).⁴⁹³

⁴⁸⁸ Viz Kosmas III, 1, ed. BRETHOLZ 1923, 161–162; přel. BLÁHOVÁ – HRDINA – MORAVOVÁ 2011, 145.

⁴⁸⁹ *Tamtéž*.

⁴⁹⁰ SOMMER 2001, 17 a 48.

⁴⁹¹ Více o něm v kap. C2.3.

⁴⁹² Viz *HO* 5; čes. překlad DYNDÁ 2017a, 251. Přímá literární návaznost mezi oběma prameny nebyla prokázána, viz PULEC 1958; SOMMER 2001.

⁴⁹³ Srov. DYNDÁ 2017a, 252.

Viděli jsme tedy, že kromě pozoruhodné historizace mýtů tzv. přemyslovského cyklu jsou Kosmovými nejdůležitějšími diskurzivními nástroji, jak uchopovat předkřesťanská náboženství, zejména učenecké *interpretatio Romana* a potom též kritika idolatrie a kosmolatrie, jež se však vztahuje ne ani tak k dávným pohanům před christianizací, ale spíše k nedovoleným praktikám prostého obyvatelstva, lidí, kteří byli jeho současníky. Spíše než kritiku konkrétních božstev (natož jejich konceptualizaci...) vyjadřuje Kosmas v těchto pasážích nesouhlas s praktikami, které popisuje výše popsáním ortopraktickým diskurzem jako nedovolené a nesprávné komemorativní obřady.⁴⁹⁴ Tento synkretický kult mrtvých však spadá již do třetí, poslední kapitoly, kde se mu budeme rovněž dílčím způsobem věnovat.

O českých „božstvech“ se tedy od Kosmy nedozvídáme nic zásadního. A situace není o nic lepší ani v jiných pramenech. V úvahu připadá snad jen jedna jediná drobná a záhadná pasáž z pozdní kroniky Neplachovy (*Stručné sepsání kroniky římské a české*), sepsané někdy mezi lety 1355–1362, více než 200 let po Kosmovi. Neplach mluví v souvislosti s pohanskými knížaty Čechů o božstvu jménem *Zelu*: „Měli totiž jakousi modlu, kterou uctívali jako svého boha a kterou nazývali jménem *Zelu*.“ Toto teonymum se objevuje také v německém zpracování Dalimilovy kroniky jako *Zely* (v kodexu z roku 1389),⁴⁹⁵ a potom až v pozdních, velmi fabulativních pramenech a naivních historiografických dílech:⁴⁹⁶ u Václava Hájka z Libočan (1541) mají božstvo *Zelú* na tajném místě postaveno Přemysl s Libuší, kteří „*vlasy a nehty časem sobě obřezávají na uhlí kladli a před ním pálili*“;⁴⁹⁷ také u Matěje Benedikta Boleluckého (1663) tuto zlatou sochu (*Zelu, statuam auream*) ctíli Přemysl s Libuší,⁴⁹⁸ stejně tak u Tomáše Pešiny z Čechorodu (1668), který výrazně stavěl na Hájkovi.⁴⁹⁹ Pak se toto teonymum objevuje až u Jana Jiřího Středovského (1710) ve formě *Zelon sive Dobropan* a s římskou identifikací jako Merkur.⁵⁰⁰ Zajímavostí v této souvislosti je, že staropolské *dobropan* označovalo rostlinu bažanku roční (*Mercurialis annua*), jedovatý a zapáchající plevel – spojitost se *Zelon/Zely/Zelu* ve smyslu ‚zelí, bylina‘⁵⁰¹ tedy možná není náhodná, byť vysvětluje spíše jen asociaci mezi *Dobropan* a *Mercurius* (byla takto ustanovená již od 14. stol. ve staročeských astronomických pojmenováních

⁴⁹⁴ Nevhodné chování při zádušních mších kritizují např. také *Pražská synodální statuta* z r. 1384, čl. 12, 14 a 18.

⁴⁹⁵ Srov. veršované letopisy připojené k německému zpracování Dalimila – viz FRB III, 231: *Der erste herzog hiez Przemisl, / noch dem reicht Nazamisl, / Bnatha vnd Woyn darnoch drot. / Zely daz war ir got.*

⁴⁹⁶ Ještě v anonymním prameni z 15. století se objevuje Neklanem ctěný *principum Deus dicebatur ydolum Zebud*, viz *Series ducum et regum Bohemiae usque ad Johannem regem*, ed. DOBNER 1774, 33; do souvislosti se *Zelu* jej dává ŁUCZYŃSKI 2020, 150.

⁴⁹⁷ Václav Hájek z Libočan, *Kronika česká*, 1541, k roku 734; ed. LINKA 2013, 64.

⁴⁹⁸ Matěj Benedikt Bolelucký, *Rosa Boëmica, sive vita Sancti Woytiechi agnomine Adalberti*, 1663, s. 200.

⁴⁹⁹ Tomáš Pešina z Čechorodu, *Prodromus Moravographiae. To gest: Předchůdce Morawopisu*, 1668, s. 313: „*Přemysl a Libuše měli v pokoji svém postavenau modlu Zelu, který časem ranním i večerním poklonu činili.*“

⁵⁰⁰ Jan Jiří Středovský, *Sacra Moraviae Historia*, 1710.

⁵⁰¹ Srov. též GIEYSZTOR 2020, 220; ŁUCZYŃSKI 2020, 150–152.

planet od Klareta dále),⁵⁰² ale patrně nic o údajném a patrně zcela vymyšleném přemyslovském božstvu *Zelu*.

B2.4 Jan Długosz

Jiný postoj k pohanské minulosti vlastního národa než rezervovaní Kosmas i Neplach zaujal polský kronikář Jan Długosz (1415–18. května 1480). Długosz byl sekretářem krakovského biskupa a pracoval v královských službách jako úspěšný diplomat, těsně před svou smrtí se stal arcibiskupem ve Lvově. Jeho *Annales seu cronicae* popisují události mezi lety 965 (pokřtění Polska) a 1480 (rok jeho úmrtí).

O christianizaci Polska píše Długosz obsáhle, ale je nutno si uvědomit, že tak činí s odstupem bezmála 500 let od daných událostí. Výše jsme se již věnovali jeho popisu ničení pohanských model svržením do močálů, kterýžto čin pak Długosz viděl zrcadlen v soudobých rituálech zbavování se figuríny zimy či smrti (viz A3.7). Jinak je jeho pojetí christianizace soustředěno na konstantinovskou roli knížete Měška (Mečislava) I. (935 – 992), který dal zničit sochy bohů a potrestat jejich uctíváče, vyhnat všechny čaroděje a zaříkávače (*omnes ariolos, incantatores, augures et pythones*) a „zakázal všechny hry (*ludos*) konané veřejně či soukromě ke cti bohům“.⁵⁰³ Jako by nebylo zřejmé, proč tak kníže učinil, dodává Długosz ještě obsáhlé vysvětlení: „Náš Bůh totiž není jako pohanští bohové (*dii gentium*), o nichž často polský lid věřil, že je možné je uspokojovat hrami, tleskáním, nečestnými gesty (*ludis, plausibus et gestis inhonestis*) a šesti sty dalšími druhy bezbožností.“

Ve své první knize se však Długosz věnuje polskému pohanství ještě o něco důkladněji a předkládá zprávu o božstvech, která se vžila v literatuře pod názvem „Długoszův panteon“. Představuje v ní promyšlenou strategii *interpretatio Romana*. Pro co nejlepší názornost ji očitujeme v úplnosti:⁵⁰⁴

Constat autem Polonos ab initio suae originis idolatras extitisse, et pluralitatem deorum et dearum, videlicet Iovem, Martem, Venerem, Plutonem, Dianam et Cererem, caeterarum gentium et nationum errore lapsos credidisse, coluisseque. Appellabant autem Iovem Yeszam lingua sua; a quo velut deorum summo, omnia temporalia bona, et omnes tam adversos, quam felices successus sibi credebant praestari, cui et

Tvrdí se, že Poláci od počátků svých dějin byli modloslužebníky a že lapeni v bludu ostatních pohanů a pronárodů věřili a ctili množství bohů a bohyň, jmenovitě Jova, Marta, Venuši, Plutona, Dianu a Cereru. Nazývali však Jova svým jazykem *Yesza*; věřili, že od něho jakožto nejvyššího z bohů jsou jim poskytována všechna pozemská dobrodiní a všechny jejich úspěchy, jak nepříznivé, tak

⁵⁰² Klaret, *Glossarius* I, 1, 43; pro další výskyty viz *Vokabulář webový*, on-line: <http://vokabular.ujc.cas.cz>, s. v. [navštíveno 5.2.2021]. V seznamu božstev se jméno Dobropan objevuje u pozdní kompilace teonym v Fridrich Bridel, *Sláva svatopropokopská*, 1662 (za upozornění děkuji Marii Škarpové).

⁵⁰³ Długosz II, 1, ed. DĄBROWSKI 1964, 177–178; srov. DYNDÁ 2017a, 304–305.

⁵⁰⁴ Długosz I, 1, ed. DĄBROWSKI 1964, 106–108; srov. DYNDÁ 2017a, 299–302.

prae caeteris deitatibus amplior impendebatur honos, frequentioribusque colebatur sacris. Martem vocabant Lyadam, quem praesulem et deum belli poetarum figmenta pronuntiant. Triumphos de hostibus, et animos feroces ab illo sibi precabantur conferri, asperrima illum placantes cultura. Venerem nuncupabant Dzydzilelya, quam nuptiarum deam existimantes, prolis foecunditatem et filiorum atque filiarum ab ea sibi deposcebant numerositatem donari. Plutonem cognominabant Nya, quem inferorum deum et animarum, dum corpora relinquunt, servatorem et custodem opinabantur, postulabant se ab eo post mortem in meliores inferni sedes deduci, et illis delubrum primum in Gnesnensi civitate, ad quod ex omnibus locis fiebat congressus, fabricarunt. Dianae quoque, quae superstitione gentili femina et virgo existimabatur, a matronis et virginibus certa simulacro suo offerebantur. Ceres a colonis et agriculturam exercentibus, frumentorum grana sacris certatim ingerentibus colebatur. Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quem suo lingua appellabant Pogoda, quasi bonae aurae largitor; item deus vitae, quam vocabant Zywy. Et quoniam imperium Lechitarum in regione vastissimas silvas et nemora continente fundari contigerat, quos Dianam a veteribus inhabitare et illorum nactam esse imperium proditum fuerat, Ceres autem mater et dea frugum, quarum satione regio indigebat, fingebatur: Diana lingua eorum Dzewana, et Ceres Marzyana vocatae, apud illos in praecipuo cultu et veneratione habitae sunt. His autem diis, deabusque a Polonis delubra, simulacra, flamines et sacra sacra et veneratio habita, solennitates cum sacrificiis institutae ad quas mares et feminae cum parvulis convenientes, diis suis victimas et hostias de pecoribus et pecudibus, nonnunquam de hominibus in proelio captis offerebant, qui confusam ac popularem deorum placandam multitudinem libaminibus credebant [...].

šťastné. Jemu také byla prokazována větší čest než ostatním božstvům a byl uctíván častějšími oběťmi. Marta nazývali *Lyada* a výtvoři básníků jej prohlásily za velitele a boha války. Modlili se k němu, aby jim přinesl vítězství nad nepřáteli a kurážnou mysl, a uspokojovali jej velmi divokými obřady. Venuši jmenovali *Dzydzilelya*, považovali ji za bohyni manželství a žádali od ní pro sebe dar hojného potomstva a množství synů a dcer. Plutona nazývali jménem *Nya*, o němž se domnívali, že je bohem podsvětí a ochráncem a průvodcem duší, když opouštějí tělo, a žádali od něj, aby je po smrti dovedl na lepší sídla v podsvětí. Těmto [bohům] byla postavena ve městě Hnězdně ústřední svatyně, k níž se odevšad konaly poutě. Také Dianě, kterou v pohanské pověře považovali za ženu i pannu [zároveň], byly ženami a dívkami obětovány věnce před její modlou. Ceres byla rolníky a zemědělci uctívána přinášenými oběťmi obilných zrn. Za boha považovali také Počasí, které svým jazykem nazývali *Pogoda*, čili dárce dobrého povětří; také měli boha života, kterého nazývali *Zywy*. A jelikož říše Lechitů byla založena v oblasti rozprostírající v rozlehlých lesích a hájích, o nichž staří věřili, že je obývá Diana a vykonává nad nimi vládu, zatímco Ceres byla matkou a bohyní plodů, jejichž dostatek onen kraj potřeboval, tak Diana byla jejich jazykem nazývána *Dzewana* a Ceres *Marzyana* a obě byly u nich chovány v mimořádné úctě a vážnosti. Těmto bohům tedy Poláci ustanovili svatyně, sochy, kněží, posvátné obřady a také háje, a konali posvátné obřady a kultury; byly ustanoveny svátky s oběťmi, na nichž se scházeli muži i ženy s dětmi a přinášeli svým bohům oběti dobytka, domácích zvířat a občas i lidí zajatých v boji a věřili, že to neuspořádané množství místních bohů je třeba uspokojovat úlitbami.

Tento nečekaně detailní seznam bohů pochopitelně vzbudil u řady badatelů oprávněné pochyby ohledně své spolehlivosti. Obvykle bývají Długoszova božstva z úvah o podobách archaického slovanského panteonu vypouštěna či brána s rezervou,⁵⁰⁵ byť několik autorů, zejména polských, se v nich snažilo určitou relevanci nalézt.⁵⁰⁶

Jedna věc je nesporná, nebo alespoň velmi pravděpodobná: Długoszův seznam teonym je patrně vyústěním situace, v níž se nám od počátku 15. století začínají v pramenech objevovat záhadná teonyma v souvislosti s kritikou lidových slavností konaných o svátku Letnic, o nichž prý zpívají lidé „pohanské písně, v nichž vzývají a uctívají modly“.⁵⁰⁷ Jako jedny z prvních tak například statuta z církevní synody poznaňské diecéze z r. 1414 adresně zavrhnou „písně, v nichž jsou vyvolávána jména model *Lado, Ylely, Yassa, Nya*“.⁵⁰⁸ Dále se pak podobná záhadná teonyma objevují v kazatelské literatuře. Lukáš z Velkého Koźmina ve své *Letniční postile* horlí v nultých letech 15. století proti tomu, že „při tancích [...] volají a vyjmenovávají jména model (*ydolorum nomina*) *Lado, Yassa*. [...] Proto nemůže být [člověk] spasen ve jménu *Lado, Yassa, Quia, Nia* [...],“⁵⁰⁹ Konrád Waldhauser zase píše r. 1423 o uctívání ďábla o Letnicích, „to jest *Ysaya, Lado, Ylely, ya ya*“ a „*yassa lado*“,⁵¹⁰ a anonymní *Postila* z pera polského husity uvádí, že „Poláci dosud okolo Letnic uctívají modly *Alado gardzyna yesse*“.⁵¹¹

Vzájemná filiace těchto textů je komplikovaná a dosud filology ne zcela vyjasněná, jako první však nesporně zmiňuje tato božstva teolog Lukáš a ostatní prameny čerpají buď z něj, či z jeho předloh – a tato „polská teonyma“ dále více či méně komolí.⁵¹² Možná nějaké další budoucí pramenné objevy pomohou tuto situaci vyjasnit, prozatím ale můžeme vycházet jen z této evidence a z toho, jak byla dosud vykládána. Primát drží v tomto směru skeptický Aleksander Brückner, který právě ve světle toho, že se tato „teonyma“ objevují jen v kritice letničních písní, uvažoval, že se jedná pouze o nepochopené refrény a interjekce lidových zpěvů, které ovšem soudobí klerici prizmatech *interpretatio daemonica* chápali jako výkřiky ke cti pohanských bohů – z nich pak prý i Długosz vytvořil svůj seznam pseudobožstev.⁵¹³ *Yassa/Yessa/Yesza* tak měla být pouhá přací částice „aby“ (srov. stsl. *ašte*, *аще*, st. pol.

⁵⁰⁵ GIEYSZTOR 2020, 156–162; ŁOWMIAŃSKI 1979, 212–218; TÉRA 2009, 76–78; NIEDERLE 1924, 166–177.

⁵⁰⁶ Např. MATUSIAK 1908; POTKAŃSKI 2004 (†1921).

⁵⁰⁷ *Statuta dioecesis Cracoviensis*, r. 1408, ed. ULANOWSKI 1889, 27; srov. KONARSKA-ZIMNICKA 2012; DYNDAL 2017a, 282–283.

⁵⁰⁸ Mikuláš z Pyzder, *Statuta synodalis posnaniensis*, ed. SAWICKI 1957; srov. DYNDAL 2017a, 291 – stejně tak wieluňská *Statua provincialis breviter* z r. 1420: *Lado, Yleli, Yassa, Tija* (patrně koruptela za častější *Nya*).

⁵⁰⁹ Lukáš z Velkého Koźmina, *Postilla pentecostalis*, ed. TATARZYŃSKI 1988; srov. DYNDAL 2017a, 287–288.

⁵¹⁰ Konrád Waldhauser, *Sermones per circulum anni*, ed. BRÜCKNER 1895, 327; srov. DYNDAL 2017a, 295–296.

⁵¹¹ *Postilla Husitae Polonici*, ed. BRÜCKNER 1893, 572; srov. DYNDAL 2017a, 294. Brückner *postilu* našel v petrohradském kodexu I.Q.244.

⁵¹² Srov. KOWALCZYK 1979.

⁵¹³ BRÜCKNER 1895, 317–390; 1985 (†1924), 222–237. Souhlasil s ním ŁOWMIAŃSKI 1979, 212–218.

jaż, aż[e], resp. *jeszcze*),⁵¹⁴ *Lado/Lyada* vokativ od *lada*, „ženich“, *gardzyna* pak nominativ „hrdina“.

Byť můžeme s Brücknerovými závěry nesouhlasit (zejména po filologické stránce) a být v této otázce otevřenější,⁵¹⁵ je každopádně nasnadě, že Długoszův seznam, který završuje emergenci záhadných teonym v polské kazatelské literatuře, je třeba chápat primárně v kontextu kritik tehdejších letničních lidových slavností. I folklorní doklady písní z jiných slovanských oblastí dosvědčují repetitivní výskyty podobně znějících „jmen“.⁵¹⁶ Například *Dzydзіlelya* může souviset s balkánským rituálem přivolávání deště *Dodola*,⁵¹⁷ *Marzyana* a *Dzewana* zase nepochybně souvisejí s jarním rituálem vynášení Mory/Morany/Mařeny u západních Slovanů. Božstvo počasí *Pogoda* lze sice možná srovnat se záhadným Helmoldovým polabským božstvem jménem *Podaga* (Helmold I, 84), ale jinak nevíme nic jiného, než že celkem pochopitelně nějak souviselo s agrární magií. Zajímavá je situace u údajně podsvětního božstva *Nya*, jehož jméno se rovněž vyskytuje již ve starších kázáních a synodálních statutách a souvisí patrně s psl. pojmem **navь*, označujícím svět mrtvých, potažmo s **nyti*, „usychat, vadnout, hynout, umírat“ (srov. čes. *unylý*).⁵¹⁸ Długoszovo *interpretatio Romana* tedy dává docela dobrý smysl. Zcela záhadným zůstává „božstvo“ *Yesza/Yassa*, údajný slovanský Jupiter.⁵¹⁹

Trochu nepřehledná je ovšem situace u údajného božstva války jménem *Lyada*. Ten asi v tomto pojetí nějak souvisí s frází *lado gardzyna* z anonymní husitské postily. Toto teonimum se však časem ve spisech pozdně středověkých a novověkých autorů proměnilo nejdříve na *Lada* či *Ladona*, boha svatby, patrně pod tlakem lidových písní, kde se objevuje apelativum *lado* ve smyslu „ženich“ (tak např. *Hustýnský letopis* ze 17. stol.), a později též na *Ladu*, bohyni lásky – jako první tento výklad použil Matěj z Měchova, když „theonimum“ *Lado* interpretuje (patrně na základě analogie s řeckou Lédou) jako matku blíženců, které jmenuje *Leli* a *Poleli*. V sekundární literatuře se tento výklad – femininum *Lada* jako bohyně lásky – uchytil mj. i na základě falešné Hankovy glosy v slovníku *Mater verborum*, kde nad *venus, dea libidinis* stojí *lada*. Protiřekl si však již sám Długosz, když v jiném svém díle (*Insignia seu clenodia Regni Poloniae*) popisuje erb rodu *Lada* a vysvětluje původ jeho jména: „*Lada* má svůj název od jména polské bohyně (*a nomine dee polonice*), která byla ctěna v Mazovsku ve vsi *Lada*.“⁵²⁰ Může však v základu jít o projev hlubšího kulturního komplexu, který by tak byl srovnatelný s mytologií

⁵¹⁴ BRÜCKNER 1895, 324.

⁵¹⁵ Srov. POTKAŃSKI 2004 (1921), 321–379.

⁵¹⁶ Srov. GIEYSZTOR 2020, 156–157.

⁵¹⁷ Srov. GIEYSZTOR 2020, 158; TĚRA 2009, 60.

⁵¹⁸ Viz NIEDERLE 1924: 38; GIEYSZTOR 2020, 159; důkladně také WITCZAK 1994.

⁵¹⁹ Velmi důkladně (ba až obsesivně) se mu věnuje vynikající vědecký blog anonymního polského historika *In nomine Yassa* ([yassa.org](http://www.jassa.org)) – viz např. <http://www.jassa.org/?p=1703>.

⁵²⁰ Długosz, *Insignia seu clenodia Regni Poloniae*, ed. MUCZKOWSKI 1851, 59.

např. velkých bohyň typu severské Freyji, mezopotámské Inanny/Ištary či chetitské Šaušky, které také byly asociovány jak s válkou, tak s láskou.⁵²¹

Vidíme tedy jasně, že Długoszovy konkrétní výklady a římská ztotožnění jsou patrně na vodě postavené a často matoucí, byť je zjevné, že o některých dílčích božstvech věděl ledacos relevantního – jen nevíme odkud a nevíme, zda mu můžeme po oněch pěti stech letech věřit. Na rozdíl od mnichů z kyjevsko-pečerské lávry, kteří mohli mít ještě nějaké místní zdroje o funkcích Vladimírových božstev (byť nám je neznamenal), anebo na rozdíl od bulharského překladatele kroniky Ioanna Malaly, který použil jména Svaroga a Dažboga se zjevnou znalostí nějakého výseku slovanské mytologie, Długoszovým zprávám o „polském panteonu“ nepředcházejí žádné starší prameny tohoto druhu a on sám psal již půl tisíciletí po christianizaci země, tudíž žádné autentické informace k dispozici mít nemohl. Jeho rekonstrukce a římské identifikace tak pocházejí jen z jeho vlastní kombinace lidových zvyků a jejich pseudoteonem s výkladovými tradicemi učenecké literatury.

Jako celek tedy jeho zprávu nemůžeme chápat jako spolehlivé informace o archaickém slovanském panteonu, to ani zdaleka. Zásadní tu nicméně je, že se Długosz snažil o jakousi rekonstrukci tohoto panteonu v intencích *interpretatio Romana* a přistupoval k němu celkem uctivě a nikoliv příliš kriticky, rozhodně pohanská božstva nedémonizoval. Długosz celé polské pohanství bere hodně intelektualisticky a učenecky: na počátku sice podotkne, že šlo o modloslužebnictví, ale následně naplno vybalí své komparatistické orgie *interpretatio Romana*, a když hovoří o (patrně vyfabulovaných) svatyních a obětních rituálech, jeho slovník je vůči slovanskému náboženství velmi neutrální a uctivý. Jediné, co kritizuje, je prostopášnost a nestydatost letničních slavností – zde se ovšem nejedná o kritický osten vůči pradávným polským pohanům, ale spíše vůči vlastním současníkům, kteří takto nevázaně slavili své lidové slavnosti. Długoszovy informace se v tomto směru zcela shodují s kritikou podobných slavností, berou známe z polského nebo ruského středověkého kazatelství.

Długoszova „božstva“ však udělala velkou kariéru v pozdější literatuře a jeho seznam má bohatá pokračování v seznamech bohů u dalších autorů. Zmínili jsme už Matěje z Měchova (*Chronica Polonorum*, 1521), který do Długoszových bohů přidal ještě bližence *Lela* a *Polela* a rovněž v pozdějších seznamech populární božstvo větru jménem *Pogwisd* (pohvzd, pochvist).⁵²² Následně po Měchovském se tohoto seznamu chopili i další autoři, když psali o pohanské minulosti Poláků či Slovanů obecně: Marcin Bielski (*Kronika wszystkiego swiata*, 1551), Marcin Kromer (*De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, 1555), Jakub Wujek (*Postylla*, 1573) Matěj Strykowski (*Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszystkiej Rusi*, 1582), Alessandro Guagnini (který ještě před vydáním zplagoval/přeložil Strykovského ve svém díle *Sarmatiae*

⁵²¹ Za tuto připomínku děkuji Janu A. Kozákovi.

⁵²² Matěj z Měchova, *Chronica Polonorum* II, 2; inkunábule, s. 20–21.

Europeae descriptio, 1578), Joachim Bielski, který znovu vydal kroniku svého otce (1597), či Marcin Błażewski/Błażowski, který přeložil do polštiny latinskou Kromerovu kroniku (1611). Později a často ve zkomolené ortografii se pak polská božstva dostala po bok dalších – polabských a „českých“ – v dějepisných dílech autorů jako byli Pavel Stránský ze Záp (1634), Fridrich Bridel (1662), Tomáš Pešina z Čechorodu (1663), Matěj Benedikt Bolelucky (1668), Jan Jiří Středovský (1710), Johan Florian Hammerschmid (1723), či Georgius Papánek (1793). Uvedu zde závěrem pouze srovnávací tabulku ortografií údajných polských teonym od Długosze po Papánka (u české „větve“ z důvodu úspornosti neuvádím sérii „českých“ božstev převzatých z Hájka, jako je například u Tomáše Pešiny řada Merot, Radamass, Ninwa, Tassani, Sudice, Wily, Třibek, Zel, Poleb, Ssetek/Sskřitek, Diblik, Zelu, Klimba, Krosatina, Kyhala a Krosyna):⁵²³

⁵²³ U první části je autoritativní *interpretatio Romana* Długoszovo, u druhé pak Pavla Stránského, který tento výklad zásadně upravil, a ostatní autoři přebírají jeho interpretaci (až na Bridela, který je, zdá se, závislý spíše na polských pramenech). Lomítka mezi různými ortografiemi teonyma znamenají *sive*.

Tabulka 3. Długoszova teonyma v literatuře

IR u Dług. a Miech. a Stryjk.	Juppiter	Mars	Venus	Pluto	Temperies	deus vitae	Diana	Ceres	spiraculum	Castor	Pollux
Długosz	Yesza	Lyada	Dzydžileja	Nya	Pogoda	Zywe	Dzewana	Marzyana	x	x	x
Miechowski (1519)	lessa	Leda	Dzidžilya	Nya	Pogoda	x	Dzeuiana	Marzana	Pogwisd	Leli	Poleli
Marcin Bielski (1551)	x	lade	x	x	pogody	x	dziejwane	Marzane	pogwisdy	heli	x
Kromer (1555)	lessa	Ladus/Lado	Zizililia	Nia	Pogoda	Zutue	Zieuana/ /Zieuonia	Marzana	Pochuist	Lelum	Polelum
Wulej (1573)	Jessa	Lada	Zyzyla	Nya	Pogoda	Zywie	Ziewanna	Marzana	Pochwist	Lelipoleis	
Strykowski (1582)	Jessa	Leda	Zizila	Nia	Pogoda	Żywie	Ziewona/ /Dziejwana	Marzana	Pochwist	Lelus	Palelus
Guagnini (1578)	Jessa	Ladon	x	Nia	x	x	Zieuonia	Marzana	Pogwisd	Lelum	Polelum
Joachim Bielski (1597)	Jessa	x	Dzidžilia	Nia	Pogoda	Zywot	Ziewanna	Marzana	Niepogoda/Pochwist	Lel	Polel
Błażowski (1611)	Jessa	Lada/Ladon	Zezylia	Nya	x	x	Ziewonia	Marzana	Pochwiściel	x	x
IR u Stránského	Sol	Mars	Venus	Mercurius	Serenitas	Typhon	Diana	Ceres	Pluvia	Castor/ /Geniu	Pollux/ /Liber
Pavel Stránský (1634)	Chasen	Ladon	Zizilila	Zelum	Pohoda	Chrvorz	Marzena	Zivviena	Mokosla	Zel	Poleb
Fridrich Bridel (1662)	Jesa	Lada	Zizilila	x	Pohoda	Chwotič	Muřena/ /Marzon	Zewana/ /Zuwena	Mokosla	x	x
Tomáš Pešina (1663)	Chason	Ladoň	Zyzilila	Zeloň	Pohoda	Chrwoř	Mařena	Zěwěna	Mokosla	Zel	Poleb
M. B. Bolelucský (1668)	Chason	Ladon	Zizilila	Zelum	Pohoda	Chrvorz	Marzena	Ziwiena	Mokosla	Zel	Poleb
J. J. Středovský (1710)	Chason/jassen	Ladon	x	Zelon/ /Dobropan	Pohoda	Chrvorz	Marzena	Ziwěna	Mokosla	Lel	Polel
J. F. Hammerschmid (1723)	Chason	Ladon	Zizilila	Zelum	Pohoda	Chrvorz	Marzena	Ziwiena	Mokosla	Zel	Poleb
B. J. Chmielowski (1745)	Jasen	Lada	Zyzylila	Zielon	Pohoda	Chwotič	Manzena	Ziewana/ /Ziewa	Moskasla	Lelum	Polelum
Georgius Papánek (1780 a 1793)	Chazon/jazen	x	Dzawa/Siwa/ /Diewica	Dobropan/ /Zelon	Bogoda	Chowor	Marea	Ziwiena	Makosla	Lel	Popel

B3 PŘÍPADOVÉ STUDIE: HAGIOGRAFIE

Oproti výše vybraným kronikám představují hagiografické texty opět poněkud jinak obtížně čitelný pramen. Legendy jsou z hlediska našeho tématu zajímavé a jejich výpovědní hodnota pro poznání průběhu christianizace je významná, je ale složité ji přesně vyhodnotit.⁵²⁴ A navíc pro konstrukci pohanství či jeho božství jsou takřka nepoužitelné. Hagiografické spisy nás totiž většinou informují o přechodu ke křesťanství prostřednictvím sdílených *topoi* a zaužívaných klišovitých obrazů v míře mnohem větší, než je tomu u jiných typů pramenů. Pohané, „oddaní uctívání model“, tak obvykle pod vlivem světce-misionáře odvrhují svou „ohavnou modloslužbu“ a bourají své svatyně zříkajíce se bludů. Přesto se zběžně podíváme na dva vybrané příklady hagiografických tradic, které mohou být ilustrativní pro to, jakým způsobem bylo v legendách slovanské pohanství konstruováno – na moravský *Život Konstantinův* a na českou rodinu raných svatováclavských legend.

B3.1 *Život sv. Konstantina a zbytky velkomoravského pohanství*

Staroslověnský *Život sv. Konstantina* (ŽK), sepsaný Konstantinovými žáky a patrně též jeho bratrem Metodějem bezprostředně po světcově smrti r. 869, je po vzoru soudobých byzantských legend koncipován jako filosoficko-hagiografická oslava života a díla Konstantina Filosa, později uctívaného jako sv. Cyril. Po líčení Konstantinova mládí a vzdělávání ve špičkách byzantské společnosti a na císařském dvoře tvoří jádro této hagiografie podání o několika filosoficko-teologických disputacích, které Konstantin vedl s ikonoklasty na obranu svatých obrazů (kap. 5), s muslimy (kap. 6) a s Židy na dvoře chazarského chagana (kap. 9–11).⁵²⁵ Jedná se o filosoficky i literárně vyspělé pasáže prokazující, že autor ŽK zde patrně čerpal i z vlastních řeckých spisů Konstantinových.⁵²⁶

S pohanstvím se pak Konstantin setkává jednak na zpáteční cestě od Chazarů, když na Chersonésu u záhadného „fulského národa“ (во фουλстѣмъ языци) zpozoroval kult posvátného dubu.⁵²⁷ Proti pohanům se Konstantin postaví s proslovem pevně zakotveným v idolatrském diskurzu a vyčiní jim, proč se klanějí „stromu, věci tak nicotné“ a že jsou jako Heléni, kteří se „klaněli jako Bohu nebi a zemi“. Fulští se omlouvají celkem logicky, že své oběti „nezačali dělat teprve od nynějška“, nýbrž je „přejali po otcích“ (вѣтъ отъцъ есмы приимли) a bojí se je ukončit, aby nepřišli o plodnost a úrodu. Situace však má šťastný konec: několika dobře

⁵²⁴ Srov. k tomu FLETCHER 1997; WOOD 2001; PRICE 2002; FRANKFURTER 2006; IZDNÝ 2011; BROWN 2013.

⁵²⁵ Srov. též VAVŘÍNEK 2013.

⁵²⁶ Které do staroslověnštiny patrně přeložil jeho bratr Metoděj, viz VAVŘÍNEK 1963, 67–68, 78.

⁵²⁷ Šlo o „veliký dub srostlý s třešní“ (доубъ великъ, срослъ съ трешню), který „nazývali jménem Alexandr“ (нарицающе именемъ Александръ), což je podle Dujčeva a Vavříška nepochopení řec. adj. ἀλέξανδρος, „chránící muže“, srov. VAVŘÍNEK 1963, 64; ŽK 12; srov. VAŠICA 2014, 247; staroslověnské citáty podle ed. ЛАВРОВ 1930, 25n.

mířenými citáty z Izajáše a Jeremijáše Konstantin fulské přemluví k pokácení stromu a políbení evangelia.⁵²⁸

Jiná situace pak nastává na Moravě, kam je Konstantin r. 863 povolán, aby pro kmen, jenž se již „odřekl pohanství a drží se křesťanského zákona“ (ПОГАНЬСТВА СА ВТВЕРЪГШИМЪ И ПО ХРИСТІАНЕСКЪ СА ЗАКОНЪ ДРЪЖАЦИМЪ), přeložil bohoslužebné knihy do slovanštiny a přivedl jej napevno ke křesťanství, k němuž sice formálně přešel již někdy po r. 831, ale politicky ani jazykově to pod vedením salcburské diecéze na Moravě nikdy příliš nefungovalo.⁵²⁹ Moravské pohanství ale není v ŽK nikterak demonizováno – jako činy d'ábla jsou popisovány pouze rozvratné aktivity latinských franských kněží, kterým se nelíbila činnost slovanské misie a argumentovali proti Konstantinovu dílu tzv. trilingvismem, podle něhož si Bůh pro své slavení zvolil jen jazyk hebrejský, řecký a latinský.⁵³⁰ Kvůli tomuto zjevnému antagonismu není úplně jasné, co si myslet o pasážích, v nichž se ŽK zmiňuje o jistých „zvrácenostech“ (НО И ИНОМОУ ВЕЦИНЬЮ ОУЧАХОУ), kterým údajně franští kněží učili moravské křesťany: „že pod zemí žijí lidé velkohlaví, a že každý plaz je stvořením d'áblovým, a zabije-li kdo hada, že se tím zbaví devíti hříchů.“⁵³¹ Patrně to nemůžeme považovat za nějaké pohanské relikty: podzemní velkohlaví lidé (УЛОВЪЦИ ВЕЛЕГЛАВИ) jsou nejspíše narážkou na učenou fámou o antipodech, protinožcích, či jiných mytologických národech,⁵³² demonizace plazů pak může být vzdáleným ohlasem bogomilské hereze.⁵³³ Vážnější je ovšem (poněkud fantastické) následující obvinění, podle něhož franští kněží údajně „nebránili konat oběti podle dřívějšího obyčeje (ЖЕРЪТВЪЗ ТВОРИТИ ПО ПЕРЪВОМОУ УБЫЧАЮ) ani uzavírat nesčíslné sňatky.“ Kritika

⁵²⁸ ŽK 12; srov. VAŠICA 2014, 247.

⁵²⁹ ŽK 14; srov. VAŠICA 2014, 249.

⁵³⁰ ŽK 15; srov. VAŠICA 2014, 250.

⁵³¹ Tamtéž.

⁵³² Srov. Vavřínkův komentář ve VAŠICA 2014, 271, kde cituje statě Ivana Dujčeva (DUJČEV 1954, 90–96) a pomýšlí na prostřednictvím iroskotské misie, resp. na to, že salcburský biskup Virgilius byl za toto přesvědčení v 8. stol. pokárán papežem. K mýtu o protinožcích (*Antipodae*) ve středověku na západě FLINT 1984, v Byzanci KOMINKO 2018. Protinožci však ve většině textů žijí pouze hlavou dolů a nohama nahoru; jak se do textu dostala zmínka o jejich velkých hlavách, mi není tedy jasné – snad může jít spíše o aluzi na příběhy o jiných bájných národech. Byl jsem schopen nalézt pouze zmínku o Makrokefalech (μακροκεφάλοι: „Velehlavci“) u Strabóna (*Geografia* I, 13), která ale není nijak rozvedena, a zejména pak pasáž ve Filostratově *Životě Apollónia z Tyany* III, 45–47. Apollónios v ní s jistým indickým mudrcem řeší existenci „lidí žijících pod zemí“ (ἄνθρωποι τε ὑπὸ γῆν οἰκοῦντοι), Pygmejců (πυγμαίοι), Stínonohů (σκιαπόδοι) a právě Velehlavců (μακροκεφάλοι) – mudrc mu odpoví, že takové nesmysly se nevyskytují nikde na světě, natož v Indii (ed. CONYBEARE 1912, 326–330). Tato pasáž v *Životě Apollónia z Tyany* je mně zatím jediná známá, která má souběžný výskyt Makrokefalů a podzemních lidí – možná nějaký její ohlas nacházíme právě zde v *Životě Konstantinově*, uvedený ve snaze o dehonestaci franských latiníků ze strany slovanských kleriků? Podle Vladimíra Vavřínka (osobní sdělení) je však velmi nepravděpodobné, že by se Metoděj nebo některý z jeho žáků inspiroval přímo Filostratovým dílem, neboť odkazy na antickou literaturu se v ŽK vůbec nepodařilo identifikovat; podle něj se tak jedná skutečně spíše o ohlas salcburské vergiliovské tradice, přinesené na Moravu bavorskými misionáři.

⁵³³ Rovněž VAŠICA 2014, 271; srov. MAREŠ 1966.

modloslužebnictví a mnohoženství není v hagiografii sice nic nečekaného, ovšem nečekali bychom tyto praktiky od franských kněží, tudíž půjde spíše o literární stereotypní nařčení s nevelkou výpovědní hodnotou – podle legendy navíc Konstantin „to vše jako trní vyřal a ohněm svého slova spálil“. Propagandistický tón je zde zřejmý.

Ovšem na druhou stranu, možnost, že se na Moravě nejednalo ohledně přetrvávání pohanských obětí vždy jenom o hagiografický topos, dosvědčuje i normativní literatura. Například nejstarší staroslověnská právní památka vůbec, Metodějův *Soudní zákoník pro lid* (*Zakonъ sudnyj ljudьmъ*). Ten je sice ve svém celku upraveným překladem řecké *Eklogy*, obsahuje však i pasáže, které řecký zákoník nemá. Takto originálním výtvorem je např. hned článek 1, který nařizuje „každý statek, v němž se konají oběti nebo přísahy pohanské“ (*В немъ же трѣбъзъ бзываютъ • или присагы поганьскы*), odevzdat kostelu se vším jměním a ty, kteří oběti a přísahy vykonávají, prodat do otroctví. Zde se Konstantin s Metodějem patrně inspirovali trestní sankcí z kodexu římského práva *Codex iuris civilis Romani* (1, I, tit. XI,7–8), který také stanovuje konfiskaci majetku v případě prokázání pohanské praxe v daném statku či domě.⁵³⁴ Ovšem potřeba začlenění podobné sankce hned na samotný počátek základního právního řádu Velké Moravy jasně ukazuje na jistou nutnost praktického využití takového nařízení.

Podobně pak penitenciál *Nařízení svatých otců* (*Zapovědi svętychъ отьсъ*), přeložený a upravený pro místní potřeby na Velké Moravě patrně arcibiskupem Metodějem z latinské předlohy textově blízké tzv. *Merseburskému penitenciálu*, stanovuje mj. tresty za chození na koledu 1. ledna, „jako dříve činívali pohané“ (*ѣкоже първѣне погании творяху*; čl. 24),⁵³⁵ za konání zaklínání a modlení se k ďáblům (čl. 51), popřípadě za chození k čarodějům (čl. 53).⁵³⁶ Rovněž jiný staroslověnský penitenciál, zvaný *Někotoraja zapověď* a vzniklý s největší pravděpodobností v 11. století v přemyslovských Čechách,⁵³⁷ trestá očarovávání přátel (čl. 18) či obecně víru v čáry (čl. 12), ale i genericky biblické sloužení a obětování modlám (čl. 13).⁵³⁸

B3.2 Svatováclavské legendy

Jako druhá ilustrační sonda do hagiografického žánru nám poslouží shrnutí zmínek o pohanství z legend o přemyslovském dynastickém světcí, sv. Václavu. Tyto latinské a staroslověnské legendy se sice podle vzorů hagiografických konvencí věnují ponejvíce

⁵³⁴ Viz VAŠICA 2014, 199–200; srov. DYNDÁ 2018, 37–38.

⁵³⁵ Srov. formulaci v ŽK 15: *жертвъ творити по первомуъ выводу*.

⁵³⁶ *Zapovědi svętychъ отьсъ*, ed. МАКСИМОВИЧ 2008, 170–195; ММФН IV, 137–146; překlad VAŠICA 2014, 218–226. Čl. 53 (podle Vašicova překladu) není obsažen v rkp. *Euchologia sinajského*, pouze v rkp. *Ustužské kormčí knihy*, kde je jako čl. 51. K lexikálním dokladům velkomoravského původu viz МАКСИМОВИЧ 2008, 81–85.

⁵³⁷ *Někotoraja zapověď*, ed. СМЕРНОВ 1913, 28–31; text je dochován v jediném ruském opise ze 14.–15. stol. K české provenienci památky VAŠICA 1960; ČAJKA 2001, 36.

⁵³⁸ Přes svou obecnost však uvádí jedinečné sloveso *трѣбовати* (Vašica jej považuje za bohemismus) oproti v tomto kontextu obvyklým junkcím *трѣвъж класти* či *трѣвъж приносити* (srov. SJS 4, 508 a 510).

Václavovu zbožnému životu, jeho od dětství předurčené roli světce, a zdůrazňují zejména jeho mučednictví rukou mladšího bratra Boleslava r. 935,⁵³⁹ přesto se zde několik obrazů pohanství najde.

České legendy ale povětšinou nabízejí jen stereotypní, bezbarvá líčení pohanství a bohužel nám nic neřeknou o pojetí božství či o podobě panteonu. Jediné, co můžeme za topickými výjevy číst, je přesvědčení o polyteistické povaze slovanského předkřesťanského náboženství, a to pouze nepřímou, z plurálu užitého pro božstva. Tak např. legendista Gumpold, jenž na konci 10. stol. sepsal jednu z nejstarších václavských legend, když přepracoval nejstarší známou latinskou legendu s incipitem *Crescente fide Christiana*, uvádí, kterak ještě ve Václavově době čeští velmožové „v surové nauce a víře se potáceli“ (*rudis adhuc fidei doctrina nutantibus*) a v důsledku toho se několikrát do roka scházeli ve svatyních, aby obětovali na „oltářích lících“ (*ararum furialium*) ke cti „cizích bohů“ (*dii libandum alienis*).⁵⁴⁰

Podle Kristiánovy legendy Přemyslovi potomci „sloužili zpodoběním démonů“ (*servientes demoniorum simulacris*).⁵⁴¹ V legendě *Fuit in provincia Boemorum* je kníže Bořivoj před svým křtem líčen, jak žije po pohanském způsobu (*paganico adhuc vivens more*) a jeho žena Ludmila, pocházející z polabských Slovanů (z kmene Havolanů), prý chodila obětovat modlám a činila jim úlitby (*ydolis ymmolabat et ad eorum culturam libencius confluebat*).⁵⁴² Podle jiné pozdní legendy s incipitem *Oriente iam sole*, pak Čechové jen stereotypně „chodili obětovat modlám“ (*irent omnes ad immolandum ydolis*).⁵⁴³ V Kristiánově legendě též říká Metoděj Bořivojovi, že se musí zřeknout model a démonů, kteří je obývají (*idolis et inhabitantibus in eis demonibus*).⁵⁴⁴

Pokud něco ještě nějak blíže legendisty zaujalo, byl to motiv, kdy poté, co „odvrhli ohavnou modloslužbu“⁵⁴⁵ či „ohavnosti modloslužby“,⁵⁴⁶ se nově pokřtění Čechové pustili do ničení svatyň. Například u Kristiána, když svatý Václav „srovnal nečisté svatyně se zemí“ (*fanaque profanorum terre coequavit*),⁵⁴⁷ anebo v legendě *Oportet nos fratres*, podle níž to měl na

⁵³⁹ TŘEŠTÍK 1997.

⁵⁴⁰ Gumpold 7; ed. FRB I, 151; přel. F. J. Zoubek in FRB I. Gumpoldova legenda byla přeložena do staroslověnštiny a uvádí se jako tzv. *Druhá staroslověnská legenda o sv. Václavu* (viz kap. 7): i podle ní žili Čechové dosud „po pohanském způsobu“ (по поганьскому வழиванню) a obětují cizím, resp. neznámým bohům (богомы иньым, var. незначимомы), ed. VAŠICA 1929, 95.

⁵⁴¹ Kristián 2; ed. FRB I, 202.

⁵⁴² *Fuit in provincia Boemorum* 1; srov. 3; ed. FRB I, 144.

⁵⁴³ *Oriente iam sole* 2; přel. V. Chaloupecký in: NÚK 221.

⁵⁴⁴ Kristián 2; ed. FRB I, 202.

⁵⁴⁵ *Crescente fide* 1; ed. FRB I, 183; přel. J. Ludvíkovský in: NÚK 79.

⁵⁴⁶ *Vavřincova legenda 1: idolatriae sordibus*; ed. FRB I, 169, přel. J. Truhlář in FRB I.

⁵⁴⁷ Kristián 6; ed. FRB I, 215.

starosti již kníže Svytihněv, který „zničil mnohé svatyně model“ (*plurima idolorum templa destruxit*).⁵⁴⁸

České, latinsky psané václavské legendy zjevně mísí povšechný idolatrický náhled na pohanství s všeprostupující démonizací. Tato kombinace idolatrického a démonologického diskurzu v náhledu na pohanství je typická právě pro hagiografický žánr a nejrozvinutěji a nejpromyšleněji jsme se s ní setkali v životech biskupa Oty Bamberského. Ve václavských legendách však toto diskurzivní pojetí na rozdíl od životů biskupa Oty ústí do pouhé literární karikatury pohanství, která nemá žádnou velkou výpovědní hodnotu. O to více, že ve václavských legendách nejde tolik o dokumentování misionářského úsilí daného světce, jako spíše o prosté dokladování zázraků nově získaného světce z vládnoucí dynastie.

⁵⁴⁸ *Oportet nos fratres* 1; ed. FHRS 12; za prvního křesťanského knížete označuje Svytihněva i legenda *Crescente* (*Zputigneus ... sordes idolorum abiciens*), srov. WIHODA 2018, 139.

B4 ZÁVĚRY KAPITOLY

B4.1 Pohanství je mrtvé?

Z případových studií v této kapitole je zcela zjevné, že oproti pramenné evidenci v textech, které jsme si představili v kapitole A, objevují se v pozdějších kronikách a legendách jen stíny a vybledlé obrazy kdysi tak barvitých popisů existujícího slovanského pohanství. Někde nám ještě tyto stíny zanechávají alespoň jména bohů, jako je tomu v případě podivné Vladimírovy reformy složení obětiště na kyjevském návrší, anebo v případě slovanského překladu řecké kroniky Ioanna Malaly, kde se nám ve zdánlivě prostém *interpretatio Graeca et Slavica* zrcadlí pozoruhodně zajímavé vztahy a funkce v rámci hypotetického implicitního panteonu východních a snad i jižních Slovanů.

Jinou situaci jsme viděli u kroniky Kosmy Pražského, který zcela zjevně měl o dávných tradicích Čechů mnoho velmi detailních informací, ale veškeré údaje o polyteistických božstvech uváděl pod pláštíkem literární figury *interpretatio Romana*, přičemž předkřesťanské narativy tvořící přemyslovskou dynastickou pověst s fragmenty kosmogonie a sociogonie zase Kosmas důsledně euhémerizoval a christianizoval, resp. je alespoň zbavil jakéhokoliv přímočaře pohanského nádechu.

Oproti tomu polský kronikář Długosz psal již v době natolik vzdálené od událostí, o nichž referoval, že jeho údajům nemůžeme přikládat žádnou relevanci s ohledem na archaický slovanský panteon a jeho promyšlené římské identifikace božstev musíme chápat jen jako svébytné a velmi originální uchopení soudobé lidové tradice v Polsku 15. století.

Hagiografický žánr je s ohledem na pramennou relevanci ještě v mnohem horším postavení. Vedle několika drobných a spíše kontextových poznatků, jako je například pozoruhodná sankcionace pohanských obětí na Moravě či záhadně a neúplně popsání detaily patrně pohanského povstání velmože Strojníra proti knížeti Bořivojovi v Kristiánově legendě, poskytují nám o slovanském náboženství před christianizací údaje natolik stereotypní, že jsou vlastně skoro zbytečné. Pohanství legendám slouží pouze jako démonický strašák relapsu, popřípadě karikaturní připomínka starších horších časů, kterou je třeba sepsat a zmínit pouze za tím účelem, aby o to více vynikla triumfálnost a utopie křesťanské současnosti, o níž se opěvovaný světec údajně zasloužil.

Co však mají všechny texty v této kapitole společné ve vztahu k textům z kapitoly první, je skutečnost, že časově ani areálově naprosto nevypovídají o stejných časoprostorových koordinátech. Data se nepřekrývají: o živém pohanství máme textové zdroje jen z oblastí polabských Slovanů, popřípadě z oblastí jižních Slovanů v 6. stol., kde naopak postrádáme reference o pohanství z dob pozdějších, a o oblasti Čech a Polska máme pouze data pozdní a pochristianizační a naprosto postrádáme prameny o době před tím. Právě o podobě žitého slovanského pohanství v Čechách a v Polsku před christianizací nemáme údaje prakticky žádné

POHANSTVÍ JAKO PORAŽENÝ NEPŘÍTEL

– vycházíme jen z údajů pozdních a svázaných žánrovými konvencemi, které přinejlepším poskytují pouhé negativních otisky pohanských věr a praktik.⁵⁴⁹ Mnohem lépe jsme na tom v případě, kdy není pohanství chápáno jako triumfálně a definitivně poražený nepřítel, ale jako nepřítel vnitřní, jako ohrožující součást *christianitas* samotné...

⁵⁴⁹ K tomu DYNDA 2018, 42–43.

C) POHANSTVÍ JAKO VNITŘNÍ NEPŘÍTEL: SYNKRETISMUS V LIDOVÉM NÁBOŽENSTVÍ STŘEDOVĚKU

Ve třetí a závěrečné kapitole této práce se obrátíme k pramenům, jež sice podobně jako texty v předešlé kapitole vznikly až dlouho po překrytí slovanského pohanství křesťanstvím, ale u nichž se situace pozoruhodně znovu obrací. Několik staletí po christianizaci totiž opět začínají vznikat texty, které na rozdíl od stereotypních kronik a legend znovu vykreslují barvitý obraz pohanství s adresnými výtkami vůči konkrétním a často i detailně popsáním přesvědčením a praktikám. S jedinou výjimkou: pohanství již není obraz ohrožující jinakosti dosud nepokřtěného nepřitele či zavrženého minulosti vlastní, nyní již christianizovaného národa, nýbrž vykreslením jinakosti uvnitř vlastní společnosti a kultury, vykreslením pohanství jako stále přetrvávajícího vnitřního nepřitele. Po několika staletích se v těchto kazatelských (i jiných prakticko-teologických) textech znovu objevují fráze a obrazy vypůjčené od Caesaria z Arles, Martina z Bragy či Jana Zlatoústého, využity za stejným účelem, za nímž byly sepsány: k vyvrácení a potlačení náboženských fenoménů, které byly z hlediska soudobých kleriků chápány jako divné, alternativní, nedovolené a ohrožující – jako nebezpečné a hloupé „pověry“ a „pohanské přežitky“.

C1 POHANSKÉ PŘEŽITKY: NASTÍNĚNÍ PROBLÉMU

Zásadní roli v bádání nad tímto údajným „zápasem křesťanství s pohanskými přežitky“⁵⁵⁰ se hrál právě koncept tzv. „pohanských přežitků“. Ty byly obvykle chápány jako jakési vytěsněné kulturní relikty, které setrvávají v kultuře coby nevědomá vzpomínka na podmínky jiné doby a jiné kultury – přesně v tom smyslu, jaký v 19. století „kulturním přežitkům“ (*cultural survivals*) určil autor této koncepce, britský antropolog Edward B. Tylor.

Tylor viděl v přežitcích „processes, customs, opinions, and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture.“⁵⁵¹ Jeho koncepce však byla pozdějšími antropology – v první řadě z hlediska funkcionalistické terénní antropologie – podrobena tvrdé kritice a byla znovu promyšlena.⁵⁵² Ve své původní podobě nedává tato teorie valný smysl například s ohledem na celý Tylorův evolučistický progresivistický přístup, v jehož rámci nelze příliš dobře vysvětlit, proč jsou do neustále se vyvíjející nové tradice přenášeny údajně již nesmyslné prvky starších systémů

⁵⁵⁰ V uvozovkách proto, že jde o titul slavné Galkovského monografie ГАЛЬКОВСКИЙ 2013 (1912).

⁵⁵¹ TYLOR 1871, 15.

⁵⁵² Srov. kritiku konceptu v HODGEN 1931, 307–324; MALINOWSKI 1944, 28–31, 142; PALS 2015, 42–43. V kontextu dvojvěří viz též DYNDÁ 2015, 202–206 a DYNDÁ 2019a, 197–200.

a proč si zrovna ony v rámci kulturního vývoje zachovávají určitou stabilní neměnnost, kterou u nich Tylor předpokládal.

I přes tuto teoretickou kritiku byla kategorie pohanských přežitků po většinu 20. století v mediévistickém bádání velice populární a produktivní právě v uchopování toho, co středověcí autoři označují jako nekřesťanské. Tyto prvky lidové kultury středověkého nebo i novověkého křesťanství byly obvykle chápány právě jako do větší či menší míry autentické pozůstatky nějaké tak či onak přetrvávající pohanské symbolické soustavy.⁵⁵³ Zejména ve slovenské mediévistice pak přesně tuto roli sehrál diskurz tzv. „dvojevěří“ – koncepce paralelní existence dvou věr vedle sebe, pohanské a křesťanské – v modalitách na škále od „pohanských přežitků“ jako reliktních prvků (v čemž má tento přístup blízko k západnímu pojetí přežitků), až po „přežívání pohanství“ jako vědomé alternativní spirituality středověku.

K pojmu dvojevěří, jeho modalitám a jeho analytické oprávněnosti se ještě důkladně vrátíme v závěru této kapitoly. Tehdy také jasněji uvidíme, jak je možné složitý kulturně-antropologický korpus středověké lidové kultury teoreticky uchopovat s ohledem na tuto problematiku. Předtím, než se však k tomuto závěrečnému zhodnocení dostaneme, je vhodné se nejprve podívat na samotné zmínky a pasáže ve středověké literatuře, které se obvykle uvádějí právě jako příklady tohoto chimérického „dvojevěří“, jako doklady oněch „pohanských přežitků“ a náboženského mísení. Opět bude naším ohniskem pojetí božstev či v tomto případě spíše numinózních bytostí – nakolik to bude v případě této pramenné základny možné. Podíváme se na zápisy jmen božstev a jiných mytologických bytostí, na koncepci těchto bytostí a jejich démonizaci, na kosmolatrickou kritiku lidových praktik a zejména na otázku kultu Roda a Rožanic na středověké Rusi. Z velké části případová studie této kapitoly vychází z pramenné báze staroruské protipohanské kazatelské tradice, která je následně doplněna o několik komparativních příkladů ze soudobého kazatelství polského a českého. Teprve závěrem budeme moci všechny tyto údaje poučeně vyhodnotit v celkovém kontextu a ve světle těchto empirických údajů navrhnout i obecnější pohled na problematiku christianizace a synkretismu.⁵⁵⁴

⁵⁵³ Viz k tomu kap. C3.2.

⁵⁵⁴ Budu zde v zásadě vycházet z analýz i závěrů, které jsem zpracoval v DYNDA 2019a, viz zejména kap. 3, 4 a 5; nicméně zde ke staroruské pramenné základně, jež byla zpracována v citované monografii, doplňuji ještě doklady polské a české provenience, aby vznikl plastičtější a srovnatelnější obraz i z něj vycházející vývody.

C2 PŘÍPADOVÁ STUDIE: STARORUSKÁ PROTIPOHANSKÁ HOMILETIKA

Ačkoliv se příležitostně obrátíme i k jiným žánrům, největší hmotu evidence zde bude tvořit středověká homiletická literatura – totiž křesťanská kazatelská tradice, kázání a promluvy zaměřené proti pohanství, resp. proti pohanským přežitkům – pocházející v první řadě ze středověké Rusi. Tyto kazatelské texty byly obvykle spíše kratšími literárními útvary a jejich funkce bývala nejčastěji didaktická, věroučná, protipohansky polemická a téměř vždy zaměřená na praktické otázky každodenního života a náboženské praxe. V kázáních tak nalezneme poučení o církevních dogmatech, o nevhodných či nepovolených rituálech, o nebezpečnosti herezí i o nutnosti pokřtění pohanů, stejně jako konkrétní a detailní popisy praktik, které podle daného kazatele či kazatelské tradice byly považovány za pohanské.

Oproti církevním i panovnickým zákoníkům a jiným literárním památkám, jež jsou zaměřeny vyloženě na praktickou stránku kontroly a represe společenského života, jsou homiletické texty specifické svým konkrétním zacílením právě na věroučnou stránku, jakousi svou ortoprakticko-teologickou potřebou poučení a vzdělávání nedovzdělaných kleriků i laiků. Ne ve všech případech ovšem měly být texty zde analyzovaných literárních památek čteny před farníky během bohoslužeb, jak by se mohlo zdát např. prizmatem soudobé západní poreformační kazatelské praxe – některé texty byly podle svého kontextu a způsobu dochování určeny spíše pro osobní četbu, zejména pro individuální vzdělávání kněží a mnichů, zřídka pak také pro osobní potřeby vzdělanějších laiků (přičemž to poslední platí spíše jen pro středověkou Rus, její poměrně vysokou míru gramotnosti a její užití vernakulárního jazyka v kazatelství, nežli pro západní latinskou tradici).

Ve středověkých protipohanských kázáních se objevují seznamy údajných slovanských božstev, zákazy nejrůznějších rituálů a obřadů, zejména mísení křesťanských ritů s pohanskými modlitbami a oběťmi, nepřekvapující kritika modloslužebnictví a uctívání tvorstva (kosmolatrie), zmínky o lidových výročních slavnostech a o rozvolněných mravech, které na těchto shromážděních panovaly (tance, zpěv, hudba a tleskot, sexuální praktiky), kárání lidové důvěry v různé čaroděje, léčitelky či potulné pěvce, stejně jako důkladné popisy věštných či léčebných magických rituálů a zádušního kultu. Autoři homiletických textů mezi pohanské „přežitky“ zařazovali rovněž některé praktiky, které pouze nekonvenovaly s křesťanskou morálkou, ale u nichž návaznost na pohanský symbolický systém není úplně samozřejmá: např. mnohoženství, lidové svatební obřady, nedovolené sexuální praktiky, stravovací návyky apod. Tím se nenecháme zmást.

Z těchto kázání bývá v tradici již uskutečněného bádání obvykle zvykem pokoušet se rekonstruovat jasnější obrysy boje křesťanských elit a autorit proti pohanství, klást tyto poznatky do širších souvislostí jiných žánrů středověké literatury a vyvozovat z toho závěry ohledně podoby slovanského předkřesťanského náboženství jako takového. Uvidíme, jak to půjde a zda takové závěry je na základě takového materiálu rozumné vůbec činit.

C2.1 Ruská kazatelská tradice

Rozsáhlou pramennou základnou, která bývá také často (a někdy i poněkud neuváženě a nekriticky) používána k popisu daností slovanského pohanství, je středověká ruská protipohanská kazatelská literatura. Její správné analytické uchopení je ale obtížné. Byť známe texty mnoha staroruských kázání, o kazatelské *praxi* na středověké Rusi máme ve skutečnosti bohužel velmi málo informací.⁵⁵⁵ Na jednu stranu víme, že na Rusi byly hojně přejímány byzantské literární vzory homiletické literatury, zejména bulharským prostřednictvím mezi 10. a 13. stol.⁵⁵⁶ Zda ale byly tyto texty skutečně čteny během liturgie či po ní anebo zda byly čteny při společenských událostech, jako byly např. svatby, pohřby či jiná shromáždění, o tom nic konkrétního nevíme. Zdá se však, že velká část textů, které nalezneme ve sbornících kázání, promluv a ponaučení, byla určena spíše pro soukromou četbu, byť ani klasická vzdělávací funkce a hlasitý přednes před farníky v chrámu nejsou vyloučeny.⁵⁵⁷

Je rovněž otázkou, zda a jak vůbec spleťtým teologickým obsahům nejstarších dochovaných kázání mohli rozumět prostí lidé. Důležitou roli rozhodně v katechezi laiků hrály stylisticky poněkud průhlednější penitenciály čili knihy pokání,⁵⁵⁸ mezi nimiž výsadní místo na Rusi drží tzv. *Otázky Kirikovy* či *Nařízení svatých otců*.⁵⁵⁹ Tyto zpovědní příručky, obsahující často návodné otázky s nápovědou pro zpovědníka, jsou velmi důležitým pramenem pro pochopení protipohanské kazatelské polemiky nejen ve staroruské literatuře. Kázání a zpověď jsou ostatně spojené nádoby: teologicky vzato mohla být zpověď do jisté míry chápána jako sběr plodů, které kněz zasel dobře mířeným kázáním,⁵⁶⁰ a nesporná souvztažnost a provázanost obou těchto typů textů je zjevná.

V dějinách ruské literatury mají rétoricky vystavěné homilie své místo již od 11. století, od doby vlády knížete Jaroslava Moudrého (978–1054). Výsostným příkladem této „předčasné zralosti“ staroruského písemnictví je zejména *Slovo o zákoně a milosti* kyjevského metropolity Ilariona.⁵⁶¹ Jinak je třeba jmenovat zejména kazatelské dílo Kirila Turovského (asi 1130–1182), setrvávající v tradici patristiky, a dílo Serapiona Vladimírského († 1275), jehož

⁵⁵⁵ Viz např. FENNELL 1995, 73–77; ПОДСКАЛЬСКИ 1996, 128; БЕРНШТАМ 2007, 107.

⁵⁵⁶ Tj. do doby mongolského vpádu; jde o tzv. první jihoslovanský vliv ve staroruské literatuře, kdy bulharské a srbské písemnictví bylo pro Rus prostředníkem mezi byzantskou a moravskou staroslověnskou literární tradicí.

⁵⁵⁷ ХАМАЙКО 2007, 104–104.

⁵⁵⁸ СРОВ. СМІРНОВ 1912 a 1913; pro západní Evropu zejm. HARMENING 1979.

⁵⁵⁹ *Otázky Kirikovy* jsou celým titulem: Се є впрашани[є] кирилово [кириково] • иже впрѣ епіпа новогородіка нифотна и ннѣхъ; ed. СМІРНОВ 1912. *Nařízení pak Заповѣди свѣтѣхъ оtcѣхъ*, ed. МАКСИМОВИЧ 2008.

⁵⁶⁰ СРОВ. pro západní křesťanství SCHMITT 2007, 46; k dějinám a specifikům staroruské zpovědi viz např. СМІРНОВ 1912 a 1913.

⁵⁶¹ Čes. překlad BLÁHOVÁ, HАУРТОВА & KONZAL 2013, 41–59.

kázání se již obracejí k současným problémům ruské společnosti 13. století v době těsně před mongolským vpádem.⁵⁶² Žádná z těchto starých kázání se však nevěnují výlučně polemice proti pohanství či pohanským přežitkům – obsahují spíše stereotypní a bezobsažné idolatrické či démonologické rýpání, které jsme viděli např. u václavských legend. Kupříkladu Ilarionovo *Slovo o zákoně a milosti* obsahuje nemnohé zmínky o odvracení se od „modloslužebného mnohobožství“ a o boření božišť démonů⁵⁶³ a Serapionova kázání se zase místy obracejí proti lidovým magickým praktikám.

Výhradně proti pohanství jsou ale zaměřeny teprve ony povětšinou anonymní homilie obsažené ve sbornících z přelomu 14. a 15. století. Tato protipohanská kázání se v souladu s podobnými literárními památkami byzantské tradice zabývají staroruským pohanstvím jakožto domnělými přežitky antického pohanství, jakožto uctíváním démonů a běsů, jakožto uctíváním tvorstva a stvořených věcí namísto jediného Stvořitele, popřípadě jakožto nelegitimním výkonem úcty a kultu pravého křesťanského boha.

Nebudu zde pojednávat každé kázání zvlášť, jelikož na to není prostor.⁵⁶⁴ V této podkapitole projdeme několik průřezových témat napříč jednotlivými homiletickými památkami – ty je zde nutné pouze základně představit a rovněž předložit užívaný systém zkratk odkažující na vzájemně odlišné redakce jednotlivých kázání v různých rukopisných dochováních.

Jedno ze dvou nejcitovanějších a nejdiskutovanějších staroruských kázání vůbec je *Kázání jakéhosi milovníka Krista horlícího pro pravou víru*, pocházející snad někdy z přelomu 12. a 13. století⁵⁶⁵ (zkratka **Christ**; často se v literatuře uvádí pouze v přepisu původního názvu: *Slovo někojeho Christoljubca*). Toto kázání, určené primárně kněžím a klerikům a zaměřené na chování nehodných křesťanů, obsahuje několik zásadních pasáží věnujících se slovanskému pohanství, respektive jeho možným přežitkům ve středověké lidové kultuře, cituje jména pohanských bohů i možné synkretické rituály. Text *Christ* měl navíc nesporný vliv na řadu dalších podobných kázání, zejména na texty *Grig* a *Pohan*.

Druhým z nejproslavenějších protipohanských kázání je památka jménem *Kázání svatého Řehoře Bohoslovce sepsané s výkladem o tom, jak pronárodové dříve byli pohany a klaněli se modlám a oběti jim kladli, což i nyní mnozí činí (Grig; mnohdy uváděno jako Slovo sv. Grigorija Bogoslovca o idolech)*. Tento slovanský překlad tří kapitol řeckého kázání Řehoře Naziánského (kázání č. 39, „O svatých světlech“) vznikl patrně někdy před 13. stoletím na Balkáně. Dochované ruské redakce se všemi vsuvkami jsou ale datovány někdy do rozmezí 13. a 14. století. Text je plný narážek na antickou a egyptskou mytologii, které jihoslovanský překladatel či

⁵⁶² ПОДСКАЛЬСКИ 1996, 148–183; BLÁHOVÁ, HAUPTOVÁ & KONZAL 2013.

⁵⁶³ Srov. BLÁHOVÁ, HAUPTOVÁ & KONZAL 2013, 45–59.

⁵⁶⁴ A jelikož jsem tak učinil jinde, viz DYNDÁ 2019a.

⁵⁶⁵ Všechny zde uvedené datace jsou jen orientační a vycházejí ze středního odhadu mnoha proběhnuvších debat o datacích jednotlivých památek. Ke konkrétním problémům a sporům o dataci všech památek viz vždy úvody ke každé z nich v knize DYNDÁ 2019a.

pozdější ruští opisovači textu již nechápali a komolili – a k nim jsou přidány vsuvky a zmínky o slovanském pohanství, nejrůznější lidové praktiky i „evolucionistické“ úvahy o filiaci starověkých pohanských systémů.

A posledním z trojice nejzásadnějších a zároveň patrně nejstarších homilií proti pohanství je pak text se všeříkajícím názvem *Kázání svatého otce našeho Jana Zlatoušého, arcibiskupa konstantinopolského, o tom, jak dříve pohané věřili v modly a kladli jim oběti a dávali jim jména, což i nyní mnozí činí a jsouce v křesťanství nevědí, co je křesťanství (Pohan)*. Toto kázání je oproti *Grig* původní ruskou kompilací složenou z aluzí na novozákonní knihy, z pasáží převzatých nesporně z nějaké redakce *Christ* i *Grig* a z dobových „etnografických“ dat. Díky této návaznosti na oba zmíněné texty se vznik této památky klade někde do 14. století.

O dalších památkách a jejich relevantních redakcích se dále zmíníme vždy, když to bude bezprostředně nutné. Představení výše uvedených tří kázání v několika jejich známých redakcích je však pro začátek zásadní a dostačující. Soupis jednotlivých redakcí každého kázání (v bibliografii) rovněž docela názorně ukazuje složitou textologickou situaci, v níž se nám tyto památky dochovaly – v naprosté většině nemáme tyto texty doložené samostatně, nýbrž vždy včleněné do obsáhlejších sborníků kázání a jiných žánrově velmi pestrých textů. Vedle těchto obecně pojatých sborníků kázání a ponaučení nalezneme i několik specifických typů sborníků rozmanitých homiletických látek, které za sebou mají vlastní složitou textovou historii. Řeč je nyní např. o tzv. *Zlatostrujích*, *Izmaragdech*, *Toržestvennicích*, *Zlatých řetězech* a dalších. Texty v těchto sbornících obsažené obvykle mívají svůj původ v předlohách byzantské řecké literární tradice (pokud tedy nejsou originálními jihoslovanskými nebo staroruskými díly), byly přeloženy do slovanštiny v průběhu 9.–13. stol. a následně byly v rozličných redakcích kopírovány na Balkáně i na Rusi. Tak se tudíž může stát, že některé jazykově starobylé památky máme dochovány mnohdy až v opisech znatelně mladších, třeba i z 16. a 17. stol.

Pro poznání staroruské protipohanské polemiky jsou nejzásadnější rukopisy proslulých staroruských florilegií, jako jsou Pajsijevský a Sofijský sborník. **Pajsijevský sborník** (zkratka Pajs, rkp. se signaturou РНБ Киp.-Бел. собр. № 4/1081) z přelomu 14. a 15. století je z větší části homiliářem, tedy kompendiem kázání. V tomto sborníku se nachází starobylé redakce *Kázání sv. Řehoře Bohoslovce* (kázání *Grig*, fol. 40a–43a), *Kázání jakéhosi milovníka Krista* (*Christ*, fol. 28b–35a), *Kázání o tvorstvu a o dni nazývaném neděle* (*Ned*, fol. 48a–59a) a *Kázání svatého Nifonta o rusáliích* (*Nifont*, fol. 65a–68b). Dále ale obsahuje řadu dalších textů, mnohdy i nehomiletických, např. synodální výnosy.⁵⁶⁶

⁵⁶⁶ Sborník Pajs nikdy nebyl vydán kompletně. K dispozici jsou tak pouze starší – a mnohdy lehce nepřesná a chybová – vydání jednotlivých textů u Buslajeva, Tichonravova, Srezněvského či Galkovského. Moderní edici těchto kázání Pajs, která má tento kodex společná se sborníkem Sofijským, vydala N. V. Saveljeva (БАРАНКОВА, САВЕЛЬЕВА

Druhým nejvýznamnějším rukopisem je tzv. **Sofijský sborník** (zkratka Sof, rkp. РНБ Соф. собр. № 1285) sepsaný někdy v první čtvrtině 15. stol. Vedle homiletických textů je v tomto kodexu obsažena i řada dalších žánrově pestrých textů (dogmatických, didaktických, kanonických, přírodně-filosofických i apokryfních). Co je podstatné, Sofijský sborník obsahuje celkem dvě třetiny všech textů dochovaných rovněž v Pajsijevském sborníku – a z toho všechna kázání z první, nejdůležitější části Pajs.⁵⁶⁷ Většinu kázání má navíc Sof ve znění srozumitelnějším a méně pokaženém, než jsou opisy v Pajs.⁵⁶⁸ Navzdory tomu ale nesou redakce kázání v Pajs (zejména to platí pro *Christ* a *Grig*) celou řadu prvků bližších textologickému archetypu, než je tomu v Sof.⁵⁶⁹ Současné bádání se nicméně shoduje v tom, že sborníky Sof a Pajs musely mít společný protograf,⁵⁷⁰ který mohl v nejkrajnějším případě pocházet až z přelomu 12. a 13. stol.⁵⁷¹ Sofijský sborník obsahuje mimo jiné *Kázání jakéhosi milovníka Krista* (*Christ*, fol. 84c–87b), *Kázání proroka Izajáše, sepsané svatým Janem Zlatouústým* (*Isaj*, fol. 87b–88c), *Kázání svatého Řehoře Bohoslovce* (*Grig*, fol. 88d–90a) a *Kázání o tvorstvu a o dni nazývaném neděle* (*Ned*, fol. 95d–99d).⁵⁷²

Dalším významným kompendiem je pak nejstarší dochovaný rukopis ruské redakce sbírky zvané **Zlatý řetěz** (viz byzantské exegetické sborníky *σειραί*), rkp. РГБ Тр.-Сеpr. № 11 ze 14. století, který obsahuje řadu starobylých variant většiny výše zmiňovaných kázání.⁵⁷³

Z této složité textologické situace vychází tedy i zdejší značení jednotlivých redakcí v různých kodexech. Zkratky názvů kázání vždy označují *kurzívou*, zkratky rukopisů pak běžnými literami s počáteční verzálkou. Například označení *ChristPajs* tedy zkráceně odkazuje na text kázání *Christ* (*Kázání jakéhosi milovníka Krista*), který se nachází v Pajsijevském sborníku – tedy označuje tu specifickou redakci *Christ*, která je v Pajsijevském sborníku na fol. 28b–35a a liší se určitým způsobem od redakcí *ChristSof* a *ChristZlat*, tedy těch variant této literární památky, které se nacházejí v Sofijském sborníku a Zlatém řetězu.

& САПОЖНИКОВА 2013, 512–533). Hlavním spolehlivým zdrojem tak zůstává digitální faksimile rukopisu pořízená Oddělením rukopisů РНБ v Petrohradě. Rukopis sám (zejména jeho vazba) není fyzicky v příliš dobrém stavu, ale přístupný je rovněž.

⁵⁶⁷ БАРАНКОВА, САВЕЛЬЕВА & САПОЖНИКОВА 2013, 46.

⁵⁶⁸ ИЗЕНГРИН 1891, 155.

⁵⁶⁹ Pro *Grig* viz ШЕКИН 2005, 231–232.

⁵⁷⁰ Srov. ДУНДА 2019a, 217–223, 248–250.

⁵⁷¹ Srov. ИЗЕНГРИН 1891, 158; БАРАНКОВА 2008; ЗУБОВ 2005; ШЕКИН 2005; БАРАНКОВА, САВЕЛЬЕВА & САПОЖНИКОВА 2013, 5, 444–491; 488–491.

⁵⁷² V roce 2013 byl rkp. Sof v úplnosti vydán týmem petrohradských kodikologů, viz БАРАНКОВА, САВЕЛЬЕВА & САПОЖНИКОВА 2013. Vycházím zde z této edice, kterou doplňuji o vlastní kontrolní čtení rukopisu samotného.

⁵⁷³ Některá kázání z tohoto rukopisu publikoval např. Buslajev (БУСЛАЕВ 1861, 477–516) a hojně tohoto rukopisu používal také Galkovskij (ГАЛЬКОВСКИЙ 2013), který protipohanská kázání v mnoha případech publikoval primárně právě podle rukopisu Zlat a jinými autory preferované redakce v rukopisech Pajs a Sof uváděl často jen v různočteních. Rukopis Zlatého řetězu РГБ Тр.-Сеpr. № 11 je taktéž přístupný jen v podobě digitálního faksimile, vydán kompletně nikdy nebyl.

C2.2 Teonymické řady a jejich mlčenlivá božstva

První nejdůležitější aspekt protipohanské kazatelské polemiky jsou teonymické seznamy, které se v těchto kázáních objevují. Exemplární takový soupis nalezneme hned v úvodní pasáži *Kázání jakéhosi milovníka Krista* (cituji podle redakce *ChristPajs*):⁵⁷⁴

ІАКѠ ІЛѦА ФЕЗВИТАНИНЪ • ЗАКЛАВЪІ ИЕРѦІА
 ЖЕРЦА ІДОЛЬСКІИ • ЧИСЛОМЪ • ТѠ • І РѢ РЕВНУІА
 ПОРЕВНОВАХ • ПО ГѠВЪ ВСЕДЕРЖИТЕЛИ • ТѠ І СЕІ НЕ
 МОГА ТЕРПѢТИ КРѢТЪІАНЪ • ВО ДВОЕВѢРНО
 ЖИВУЦІИ • І ВѢРЮЮТЬ В ПЕРУНА • І В ХОРСА • І
В МОКОШЬ • І В СИМА • І ВЕ РЪГЛА • І ВЪ ВИЛЪІ
 • ІХ ЖЕ ЧИСЛО • ГѠ•ДѠ • СЕСТРѢНИЦЪ • ГЛѢТЬ
 НЕВѢГЛА • І МНѠ БѢАМИ • І ТѠ
 ПОКЛАДЪІВАХУТЬ ИМЪ ТЕРЕВЪІ • І КУРЪІ ІМЪ
 РѢЖЮ І УГНЕВЪ • МОЛАТЬ • ЗОВУЦЕ ЕГО
 СВАРОЖИЧЕМЪ •

Stejně jako Ilja Fezvitjanin zabil kněze a pohanské obětníky v počtu tří set⁵⁷⁵ a pravil: „zapáleně jsem horlil pro Hospodina⁵⁷⁶ všemohoucího“, tak ani on [tj. milovník Krista, autor kázání, pozn. J.D.] nemůže trpět křesťany, kteří žijí dvojně a věří v Peruna a v Chorsa a v Mokoš a v Sima a ve Rgla i ve vilu, jichž je celkem tři krát devět sester, jak říkají neznalí, kteří je považují za bohyně, a proto jim předkládají oběti a podřezávají pro ně slepice a modlí se k ohni nazývající jej Svarožičem.

Mezi badateli panuje shoda v tom, že toto místo z kázání *Christ* bylo (spolu se zněním obdobně populárního *Grig*) zdrojem pro většinu následujících výskytů teonym v homiletické tradici. Zásadní je také zjištění, že tuto pasáž o bozích určil Aničkov jako pozdější vsuvku.⁵⁷⁷ V badatelské obci tak není sporu ani o nejzazším zdroji první části tohoto seznamu staroruských božstev.⁵⁷⁸ Zcela nepochybně jím byla ruská letopisná tradice, konkrétně pak text nějaké redakce letopisu *PVL* a jeho zpráva o Vladimírově panteonu, kterou jsme již podrobně analyzovali (kap. B2.1). Odsud byla teonyma opsána a vsunuta do textu homilie.

⁵⁷⁴ *ChristPajs*, fol. 28b–29a; srov. *ChristZlat*, fol. 22c, *ChristSof*, fol. 84c–84d.

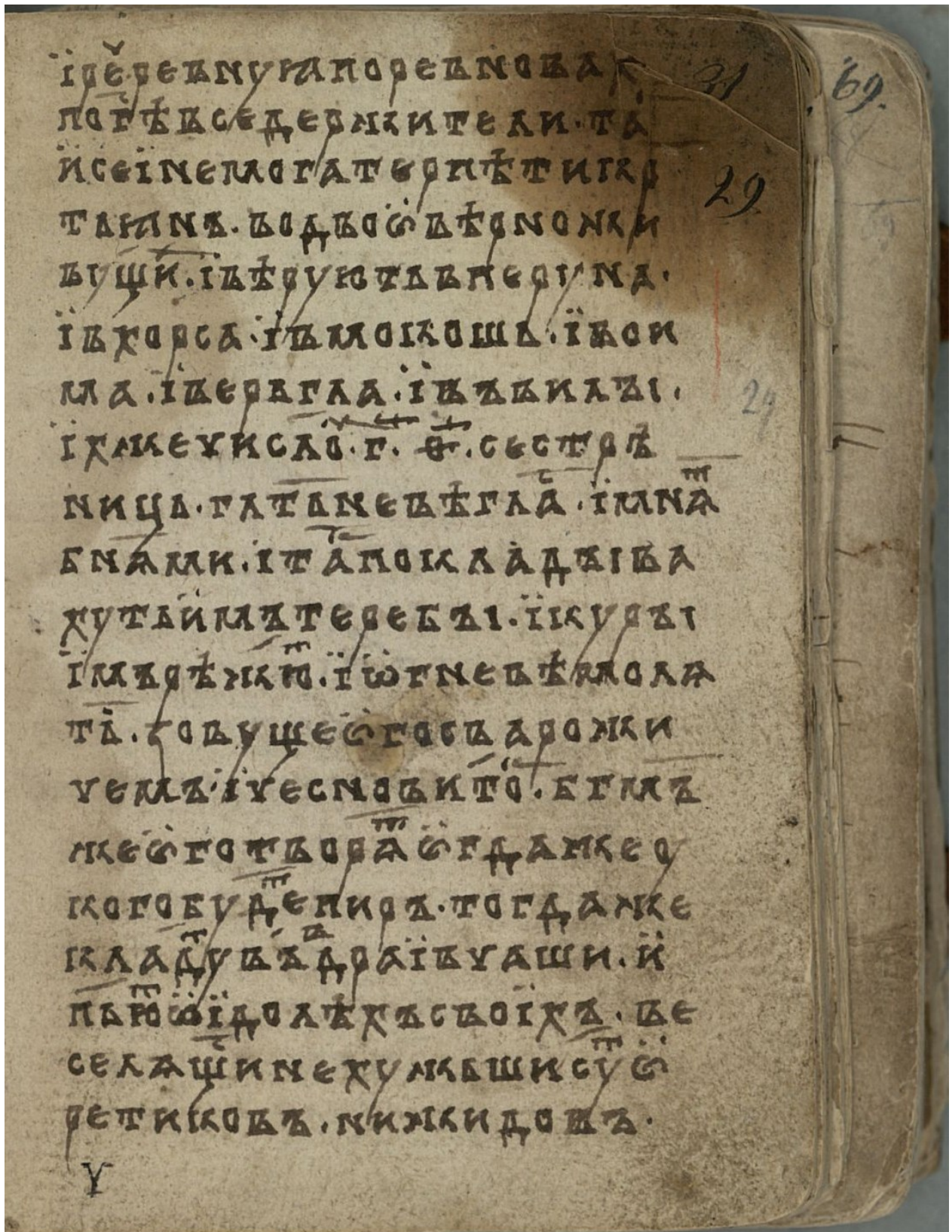
⁵⁷⁵ Aluze na 1Kr 18:17–40.

⁵⁷⁶ 1Kr 19:10a 14: „Velice jsem horlil pro Hospodina, Boha zástupů [...].“

⁵⁷⁷ АНИЧКОВ 1914, 42.

⁵⁷⁸ МАНСИКА 2005, 138.

Obrázek 5. Citovaná pasáž z Kázání jakéhosi milovníka Krista podle rkp. Pajs (РНБ Кир.-Бел. № 4/1081), fol. 29a.



Přímým srovnáním obou seznamů božstev z *Christ* a z *PVL* zjistíme zcela evidentní spojitost. Zatímco *PVL* uvádí posloupnost: Perun – Chors – Dažbog – Stribog – Simargl – Mokoš, redakce kázání *Christ*Pajs má seznam teonym v sekvenci: Perun – Chors – Mokoš – Sim – Rgl – víly – Svarožic (příčemž Dažbog a Stribog chybějí a Mokoš byla přesunuta na jejich místo; stejně má seznam i *Christ*Zlat). Redakce *Christ*Sof má ovšem identické pořadí jako *PVL*, tudíž Mokoš je až na konci (ale opět bez Dažboga a Striboga): Perun – Chors – Sim – Rgl – Mokoš – víly – Svarožic.⁵⁷⁹ Nejlépe je tato návaznost vidět, uspořádáme-li teonyma do přehledné tabulky (viz Tabulka 4). Nejprve jsou uvedeny skripce jmen bohů podle pěti nejstarších rukopisů *PVL*,⁵⁸⁰ následně první výskyt teonym v *Christ* ve třech redakcích, tj. podle rukopisů Zlat, Pajs a Sof:

Tabulka 4. Srovnání teonym v *PVL* a kázání *Christ*

památká	rukopis	Perun	Chors	Dažbog	Stribog	Simargl	Mokoš	víly	Svarožic
PVL	Lavr 25r	перуна	хорса	дажьбѡ	стрибѡ	симарьгла	мокошь		
	Radz 44v	пероуна	хорса	дажебѡга	стрибога	семарьгла	мокошь		
	Akad 39r	пероуна	хорса	дажьбога	стрибога	семарьгла	мокошь		
	Ipať 31b	перуна	хорьса	дажьбѡ	стрибѡ	сѣмарьгла	мокошь		
	Chle 34r	пероуна	хорса	даждьбога	стрибога	семарьгла	мокошь		
Christ	Zlat 22c	перуна	хорса			сима	рьгла	[přesunuta]	волѣи сварожицемь
	Pajs 29a	перуна	хорса			сима	рьгла	[přesunuta]	внлѣи сварожицѣмъ
	Sof 84d	пероуна	хорса	[Dažbog a Stribog vynechání]		сима	рьгла	мокошь	внлѣи сварожицѣмъ

Zdá se nepochybné, že autor protografu společného pro Pajs, Zlat i Sof musel mít k dispozici nějaký rukopis či svod *PVL*, z něhož seznam slovanských pohanských božstev přebíral a přepsal. Správnější se pak zdá být opis v redakci *Christ*Sof, zejména s ohledem na správnou pozici Mokoše v něm – Mokoš se totiž jinak v kázáních vyskytuje vždy po boku záhadných víl.⁵⁸¹ Mokošina pozice mezi Chorsem a Simem je tak v redakcích *Christ*Pajs i *Christ*Zlat zjevně důsledkem jejího druhotného přesunutí doprostřed seznamu.

Převzetí seznamu teonym z *PVL* ovšem vzbuzuje celou řadu dalších otázek, a to zejména v případě zjevných odlišností, které všechny redakce *Christ* oproti *PVL* mají. Zcela evidentní je vynechání jmen Dažboga a Striboga. Vatroslav Jagić a v návaznosti na něj i Viljo Mansikka se domnívali, že důvodem k jejich vyřazení byla přítomnost prvku *-bogъ* v jejich jménech, která podle nich mohla v očích středověkých kleriků příliš odkazovat na křesťanského Boha a dráždit tak jejich útlocit.⁵⁸² Proti této hypotéze svědčí ovšem skutečnost, že

⁵⁷⁹ K vílám později v kap. C2.4.

⁵⁸⁰ Podle OSTROWSKI 2003; pro soupis nejstarších redakcí viz bibliografii.

⁵⁸¹ Srov. druhý výskyt v *Christ* (Pajs, fol. 32a, Zlat, fol. 24b; Sof, fol. 86b), první i druhý výskyt v *Grig*Sof (fol. 98a a 98d), jediný výskyt v *Grig*Pajs (fol. 42b) či první výskyt v *Pohan* (rkp. Trif, fol. 12c).

⁵⁸² JAGIĆ 1881, 9; МАНСИКА 2005, 138; srov. АНИЧКОВ 1914, 228–229.

v kázání *Pohan* (které zjevně přebíralo – nejen – teonyma z nějakých verzí *Christ*) se již Dažbog i Stribog objevují, ačkoliv tedy nikoliv na očekávatelné pozici hned po Chorsovi (tam následují víly a Mokoš), nýbrž až o něco dále ve výčtu jiných božských postav, ve společnosti záhadného Perepluta. O něco pozdějšímu redaktorovi kázání *Pohan* tedy formant *-bogъ* v jejich jménech nijak nepřekážel, aby je uvedl jako ohavná pohanská božstva. Důvod jejich vyřazení ze všech redakcí *Christ* i *Grig* tedy zůstává nevyřešen. Pozoruhodné je zde také rozdělení teonyma Simargl, které PVL uvádí jako jedno božstvo, ale které redaktor, jenž do protografu *Christ* převáděl jména bohů, zřejmě rozdělil na božstva dvě: Sima a Rgla, což zavedlo příčinu spekulacím o duální podstatě tohoto božstva, jeho blíženectví.⁵⁸³

Další výskyty probereme stručněji. Druhou teonymickou řadu má *Christ* o pár řádků dále, když v tzv. druhé vsuvce uvádí, že se údajní pohané „modlí k ohni pod sušárnou a k vílám, k Mokoši, k Simu, ke Rglu, k Perunu, k Rodu, k Rožanicím a ke všem těm, kteří jsou jim podobní“,⁵⁸⁴ přičemž redakce *ChristZlat* dodává do seznamu ještě v homiletice unikátního Volosa, „skotího boha“,⁵⁸⁵ a *ChristSof* doplňuje za Peruna Chorsa, který je jinak věrným syntaktickým souputníkem slovanského hromovládce ve všech svých homiletických výskytech.⁵⁸⁶

Tento druhý seznam z *Christ* pak přebírá i první teonymický seznam z kázání *GrigSof* (Pajs tuto vsuvku nemá): „Těmto bohům klade a činí oběti i slovanský pronárod: vílám a Mokoši, Divě, Perunu, Chorsu, Rodu a Rožanici, upírům a beregyním. A Pereplutu připíjejí v rozích, a přitom se otáčejí. A k ohni Svarožici se modlí.“⁵⁸⁷ Pouze Sima a Rgla nahradila na jejich pozici mezi Mokoši a Perunem odjinud neznámá Diva⁵⁸⁸ a seznam byl doplněn o upíry, beregyně, Perepluta a Svarožice. Na druhém místě v *Grig*, které již mají shodně rukopisy Pajs i Sof, se objevuje „klasická“ řada Perun, Chors, Mokoš a víly.⁵⁸⁹

Perun, Chors, víly a Mokoš spolu s upíry a beregyněmi, stejně jako Svarožic a řecká Artemis, se pak objevují v seznamu v kázání *Pohan*.⁵⁹⁰ Tato pasáž je poměrně tvůrčí kompilací sestavenou na základě různých míst střídavě z *Grig* i *Christ*.⁵⁹¹ Perun, Chors, víly a Mokoš jsou

⁵⁸³ Srov. DYNDА 2019a, 65–70.

⁵⁸⁴ Podle *ChristPajs*, fol. 32a: молатѣ ѡгневѣ пѣвиномъ • ї вилѣ • ї мokoши • ї симу • ї рглу • ї перуну • ї роду • ї рожаницѣ • ї всѣмъ тѣмъ иже сѣ тѣмъ пѣвни.

⁵⁸⁵ *ChristZlat*, fol. 24b: волосу скотыю бѣ.

⁵⁸⁶ Srov. *ChristSof*, fol. 86b.

⁵⁸⁷ *GrigSof*, fol 89a: тѣмъ же бѣмъ требуу кладутѣ и творатѣ • и словѣньскзи и аззи • виламъ • и мokoшы • дивѣ • пероуну • хърсу • роду • и рожаници • оупиремъ • и березинамъ • и переплѣту • и верьтачеса пьютѣ емоу въ розвѣхъ • и ѡгневи сварожицю молатса.

⁵⁸⁸ Která může ovšem být zkomoleným řeckým Diem; srov. МАНСИККА 2005, 164.

⁵⁸⁹ *GrigSof*, fol. 89d: молатса проклѣтому бѣоу ихъ пероуну • хърсу • и мokoши • и виламъ • нъ то творатѣ акзи ѡтѣи.

⁵⁹⁰ *PohanTrif*, fol. 12c (Trifonovský sborník = РНБ Соф. собр. № 1262, 14. stol.: а друзии перену • хоурсу • виламъ и мokoши • оупиремъ и березинамъ • ихже нарицають три • ѣ • сестрениць • А инии въ сварожица въроуютѣ • и въ артеиду • имже невелиши члѣти молатса • И курзи имъ режють.

⁵⁹¹ K tomu, že text *Pohan* je zcela zjevně závislý na finálních redakcích *Christ* a *Grig*, viz DYNDА 2019a, 277–278.

oním jádrem přejatým z druhé pasáže *Grig* (ač pořadí víl a Mokoše je obrácené), následují upíři a beregyně, známí zase z první pasáže v *Grig*, avšak beregyně jsou glosovány stejnou větou, jakou jsou komentovány víly v úplně první pasáži *Christ* – totiž „o nichž říkají, že je jich třikrát devět sester“.⁵⁹² Dále pak, po obsáhlé pasáži týkající se zádušního kultu, nacházíme – v kontextu ostatních kázání již vzácná – jména *Stribog*, *Dažbog* a vedle nich *Pereplut*.⁵⁹³

Tím je ovšem excerpční báze staroruských kázání vyčerpána, co se týče teonymických seznamů.⁵⁹⁴ Mimo homiletickou tradici pak nalezneme ještě několik ojedinělých výskytů teonym. V apokryfním textu ze 12. stol., v tzv. *Besedě tří světců*, nacházíme ujištění, že existují „dva hromoví andělé: helénský stařec *Perun* a *Chors* židovský“.⁵⁹⁵ Na textu je zajímavý jednak určitý pokus o dehonestaci dvou „hromových andělů“ dobově pejorativními přídomky *helénský* a *židovský*,⁵⁹⁶ ale rovněž skutečnost, že je vedle *Peruna* i *Chorsovi* přiřčena hromovládná role. Relevance pramene je ale patrně malá.⁵⁹⁷ V obsáhlém teologickém pojednání, které se nachází v rkp. z 16. stol. pod titulem *Kázání a zjevení svatých apoštolů*, se v euhémerizačním rámci zmiňují teonyma *Perun*, *Chors*, *Dyj* a *Trojan*.⁵⁹⁸ V apokryfním apokalyptickém textu jménem *Sestup Bohorodičky do podsvětí* zase nalezneme tvrzení, že pohané „dřívější lidská jména – *Trojana*, *Chorsa*, *Velesa*, *Peruna* – proměnili v bohy“.⁵⁹⁹

C2.3 Bohové, běsi a démoni

Poslední zmíněné texty pracují s koncepcí euhémerismu a zároveň aplikují obecnější idolatrický diskurz: nevědoucí lidé těmto „mnohým bohům“ (БОГЫ МНОГЫ *Apost*) a dalším „jim podobným“ (І ВСѢМЪ ТѢМЪ ИЖЕ С҃Ѣ ТѢМЪ ПѢНИ *ChristPajs*) uctivě „kladou oběti“ (ПОКЛАДЪІВАХУТЬ ИМЪ ТЕРЕБЪІ *ChristZlat*). Ani démonologický diskurz ale není staroruské literatuře cizí; podle Aničkova je demonizace myšlenkový postup, který na Rusi od 11. do konce 14. století zcela převládal. Nejčastějším opisem slovanských numinózních bytostí bylo tedy slovo *běsz* (БѢСЪ). V nejstarších staroslověnských překladech z řečtiny je *běsz* zcela obvyklým překladem za řec.

⁵⁹² Srov. *ChristPajs*, fol. 29a.

⁵⁹³ *PohanTrif*, fol. 12d: а друзии вѣрують въ стрибѣ дажьбѣ • и переплута • иже вѣртатеса ему пинуть в розѣхъ • забвѣвшѣ бѣ створившаго нѣбо и землю • мора и рекъ и источники • и тако веселатеса в идолѣхъ своихъ.

⁵⁹⁴ Srov. obsáhlejší přehledovou tabulku v DYNDA 2019a, 46.

⁵⁹⁵ *СКУКДР*, s.v. *Беседа трех святителей*; text cit. dle МАНСИККА 2005, 164: два ангела громнага есть • елленскии старецъ перунъ и хорсъ жидовинъ.

⁵⁹⁶ Srov. ТѢРА 2009, 37. Spekulace o chazarském původu teonyma *Chors* předložil ВАСИЛЬЕВ 1995.

⁵⁹⁷ V možné řecké předloze textu se na místě „helénského starce“ *Peruna* patrně nacházel řecký *Apollón* a na místě „židovského“ *Chorsa* pak starozákonní postava *Náchor* (hebr. *Nāḥōr*), jehož samotné jméno mohlo vést ke fonetické kontaminaci se slovanským *Chorse* (МАНСИККА 2005, 164.). Apelativa „řecký“ a „židovský“ v tomto světle dávají zcela přímočarý smysl – v předloze byl „řecký“ *Apollón* a „židovský“ *Náchor*.

⁵⁹⁸ Rkp. РНБ F.I.4, 16. st., fol. 266b; ed. ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 315, výrazná korekce podle rukopisu J.D.

⁵⁹⁹ Тр.-Серг. № 12, 12. stol., fol. 30a; ed. МИЛЬКОВ 1999, 586: то се тѣнѣ и члѣвѣска имена та утрина тројана хърса велеса перуна • на бѣ обрѣтша.

δαίμων, „démon“ či δαιμόνιον, „božstvo“.⁶⁰⁰ Jde o velmi starobylý lexém s reflexy v mnoha moderních slovanských jazycích (pol. *bies*, čes. *běs*, sloven. *bes*, rus. *бес*, polab.-dřev. *böze*, vše ve významu „zlý duch“, popř. sch. *bujes*, mak. *bes*, ve významu „vzteklina“).

Etymologie je celkem nesporná:⁶⁰¹ odvozuje se od pie. kořene **b^hoid-s-*,⁶⁰² jenž se odráží zejména v lit. *baisùs*, „strašlivý“ (resp. *baidyti*, „strašit“) a v lat. *foedus*, „ohavný“. Skrze tento kořen a skrze svou sémantiku také slovo *běs* souvisí s lexémy *bát se* (psl. **bojati sę*) a *bída* (psl. **bēda* < pie. **b^hoid-a*). Význam „strašlivé, škodlivé bytosti“ byl patrně důvodem, proč tohoto starého lexému užila křesťanská literatura pro popis pohanských božstev, tedy „démonů“. Je ale otázkou, zda nemohlo slovo *běs* mít v archaickém náboženském systému Slovanů smysl širší, označující obecně numinózní bytost, potažmo božství samotné, jak navrhol Niederle, když odmítl dualismus zlých a dobrých bytostí a poukázal na to, že řecké δαιμόνιον také původně označovalo „božstvo“ a teprve v křesťanské literatuře nabývá slovo negativní konotace.⁶⁰³ Vzhledem k jasnému sémantickému vymezení příbuzných slov se ale zdá, že jakási numinózní strašlivost byla vlastní ještě archaickým a podle Niederleho nedualistickým „běsům“.

Ve staroruské literatuře obecně a stejně tak v protipohanských kázáních jsou běsi ta-
křka všudypřítomní. A to zejména v citacích ze slovanského překladu Starého i Nového zákona.⁶⁰⁴ Tak je tomu např. v případě citací 1Ko 10:20–21 o „účasti na stole Páně a na stole běsů“ v *Christ*, také u citace Iz 65:11 o „naplňování pohárů běsům“ v kázáních *Isaj* a *Vasil*, ale rovněž v případě citace 1Ko 6:16 v kázání *Christ*, kde se v epištolním zvolání: „Co má společného Kristus s Beliálem?“ vyskytuje na pozici Beliála namísto očekávatelného církevněslovanského *Veleára* pouhý *běs* (кое причастъе х҃ту • с вѣсомъ, Pajs, fol. 30a).

⁶⁰⁰ Viz SJS 1: 159–160; srov. ŘSI, připravovaný seš. 9, s. v. δαιμόνιον a δαίμων (na základě řecko-staroslověnské lístkové kartotéky ve Slovanském ústavu AV ČR, v.v.i.).

⁶⁰¹ Srov. VASMER 1955/1, 81; ЭССЯ 2, 88–91; MOSZYŃSKI 1992, 24–25; REJZEK 2001, 76; ESJS 1, 61–62. Pouze MACHEK (1971, 51–52) myslí u *běsa* ve smyslu zlého ducha (neboť *běs* jakožto stav myslí odvozuje stejně jako jiní autoři) zcela originálně na tabuový přesmyk kořene **sōib(h)o-s* na **boiso-s* (tedy přesmyk *s-b > b-s*). Pak by byl podle něj *běs* příbuzný se st. irs. *síabhar*, „kouzlo“, *sóibim*, „uvádím v iluzi“, resp. *síabrae*, „zlý duch, revenant“, potažmo s chet. *šepa*, „démon“. Taková nepřímá spojitost je ale krajně nepravděpodobná, nehledě na to, že „tabuový přesmyk“ je velmi nejistá věc (srov. odmítnutí jeho teorie v ЭССЯ 2, 89–90). Karol Moszyński zase dával do souvislosti s *běsem* véd. *bhāsá-*, „záře“, a vyvozoval původní význam „světelný přízrak“; takové odvození je ale také problematické (srov. ESJS 1, 62).

⁶⁰² Součástí kořene je *-d-*, díky čemuž vývoj odpovídá pravidlu RUKI (srov. Bičovský 2017/1, 48), jinak by pie. *-s* po *-i-* (tedy hypotetické **b^hois-*) dalo v psl. *-ch*, čili by musel být psl. *běchъ*.

⁶⁰³ NIEDERLE 1924, 33–34.

⁶⁰⁴ Ve svých českých překladech ponechávám vždy původní slovanské „běs“, byť by se v těchto citacích dalo použít překladu „démon“, který používá na dotyčných místech Český ekumenický překlad i Bible 21 (Bible Kralická má „ďábly“). Zachování slovanských „běsů“ namísto „démonů“ je v překladech vědomým rozhodnutím, jež se snaží přenést jistou stylistickou zvláštnost staroruských kázání i do češtiny.

Mimo biblické citáty je v kázáních také časté užití adjektiva *běsovský* jakožto synonyma pro „pohanský“: viz nejrůznější „běsovské podvody“ (оухъищениѣ бѣсовьскоѣ) v *GrigSof*), „běsovské podivnosti“ (чюдесъи бѣсовьскыи v *ChristSof*) či „běsovské hry“ (игръи бѣсовьскыи v *Christ* či *Ned*). V tomto „přirozeném“, tedy nebiblickém prostředí se běsi objevují také, když např. v kázáních *Pohan*, *Post* či *Grig* Čud zlomyslně předstírají, že jsou dušemi mrtvých (навъѣ), a oklamávají nevědomé vesničany, aby jim dodávali oběti, což si běsi v kázání *Post* velice pochvalují: „Máme i spoustu jiných přátel, ale žádných tak dobrých přátel, kteří by nám poskytovali všechny takové dobré věci. Byli jsme u Bulharů, u Polovců jsme byli, u Finů jsme byli, u Vjatičů jsme byli, u Slovanů jsme byli, i v jiných zemích, ale nikde jsme nenašli takové lidi, kteří by nám skládali tak dobré pocty a poslouchali nás jako tito [tj. Rusové]. Neboť co těmto lidem řekneme, to oni udělají.“⁶⁰⁵ Vyzývání a využívání běsů v lékařské magii se vyskytuje v textech *Kyřil* a *Volch* a zcela zvláštní je pak výskyt běsů v hagiografickém kázání *Nifont*, kde již vystupují v roli tradičních křesťanských démonů, které blahoslavený *Nifont* díky své získané zvláštní schopnosti vidí, kterak svádějí k hudbě a tanci prosté lidi.

Obrázek 6. Kníže Vladimír a socha Peruna, obklopená běsy, PVL, podle rkp. Radz (BAH 34.5.30), fol. 45a.



Jiné starobylé slovo, které Niederle a mnozí další autoři považovali za jeden ze základních opisů slovanských božských sil, je *divъ* (ДИВЪ). To je zcela nesporně pokračovatelem *pie*. **deiwos*, „bůh“ (srov. lat. *deus*, řec. *Zeus* [gen. *Dios*],⁶⁰⁶ véd. *déva-*, av. *daēva*, frýž. *devos*, osk. *deivā-*, venet. *deivos*, prager. **tīwaz* (> st. sev. *týr*), st. irs. *día*, st. prus. *deiws*, lit. *Diėvas*, lot. *Dievs*; chet.

⁶⁰⁵ *Post*, rkp. РНБ Богд. собр., 16. stol., fol. 6b.

⁶⁰⁶ Řec. *θεός* (*theos*, „bůh“) z tohoto kořene nepochází: má svůj původ v *pie*. **d^hēh₂s-*, „božstvo“ s příbuznými v arm. *dik*, „bohové“, lat. *fēs(tus dies)*, „svátek“, popř. *fā(num)*, „svatyně“, thrác. *desa-*, *disa-*, *diza-*. Srov. Bičovský 2017/II, 148. Je tak skvělým příkladem lingvistického jevu „falešného příbuzného“ (false cognate).

šiuš, palaj. *tiuna*). Jelikož ale slovanské jazyky převzaly podle íránského vzoru za základní lexém označující božství psl. slovo **bogъ* (srov. sa. *Vbhaj-*, „udílet“; av. *baya*, „ten, kdo udílí“; viz též čes. *bohatý*, tj. „mající podíl“),⁶⁰⁷ tak **divъ*, vycházející ze starého indoevropského **dejwos-*, musel sémanticky vyklidit cestu a stalo se z něj označení něčeho divného, popř. zázraku (srov. stsl. *Дивъ: θαῦμα, miraculum; Диво: τέρας, portentum, prodigium*).⁶⁰⁸

C2.4 Numinózní bytosti staroruských kázání

Důležitější než přesná identifikace konkrétního diskurzu na škále idolatrie-démonologie užitého pro uchopení numinózních bytostí je však skutečnost, že výše uvedené teonymické řady nalézáme vždy včleněné do širšího kritického pojednání o – zjevně současných – náboženských zvyklostech obyvatel: o funerálních obyčejích, obětech potravin, „běsovských hrách“, praktikách věštění a podobně. Sama teonyma jsou skutečně v pravém slova smyslu „hluchá a němá“ a stejně jako v *PVL* se o „hlavních“ bozích Vladimírova panteonu nedozvídáme prakticky nic dalšího. Můžeme konstatovat jen pozoruhodně stabilní konvence na úrovni syntaktického spojení některých dílčích teonym, ať už to je takřka nedílná spojitost údajně atmosférického *Peruna* s údajně solárním *Chorse*m, kteří se vždy vyskytují bok po boku, anebo podobně nerozlučná dvojice *Mokoš* a *víly*. Co z těchto kolokací vyvozovat je už ale věc druhá.

Výjimkou z mlčenlivosti jsou potom paradoxně „marginální“ teonyma jako *Pereplut* či *Svarožic*, která se nevyskytují v žádných kronikách, pouze v kázáních. O ***Pereplutovi*** (*переплутъ, переплѣтъ*) v několika kázáních čteme, že mu „připíjejí v rozích a přitom se otáčejí“ (*GrigSof*, fol. 89a), anebo, že „[věří v] *Perepluta* – tomu připíjejí v rozích a otáčejí se u toho“ (*PohanTrif*, fol. 12d). Tuto pasáž ve stejném znění z *Pohan* přebírá čudovská redakce *Grig* (fol. 223b). Připíjení v rozích na *Pereplutovu* počest je tak kromě jeho jména jedinou naší indicií. S trochou badatelské fantazie se tak dá spolu s Aleksanderem Gieysztozem zodpovědně říci, že v této zmínce o otáčení se a připíjení můžeme spatřovat „magickou obřadnost, jež se skládala z tance a libací“.⁶⁰⁹ O ***Svarožicovi/Svarožičovi*** zase adresně víme, že tímto

⁶⁰⁷ V íránských jazycích totiž reflexy pie. **dejwos-* (jako např. av. *daēva*) označovaly demony protikladné benigním božským silám, *ahurūm*. Opačně tomu bylo v Indii, kde *asurové* jsou negativními božskými silami a *dévové* pozitivními. Srov. WEST 2006, 162–164; WITZEL 2012, 161–166; ÁLVAREZ-PEDROSA 2014, 68–69.

⁶⁰⁸ *SJS* 1, 479.

⁶⁰⁹ GIEYSZTOR 2020, 153. Etymologie se různí: Galkovskij zmiňuje slovesa *plutaty*, „zabloudit v lese“, a *pluty*, „plout, překonávat vodní plochu“, a syntézou těchto významů spekuluje, že *Pereplut* mohl být lesním duchem, identickým s *lešijem*, který sváděl lidi na scestí a zaváděl je do bažin a mokřadů (ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 25). Souvislost s psl. **pluti* s předponou **pere-* každopádně předpokládal již Max Vasmer (VASMER 1995/3, 340). Brückner odvozoval jeho jméno od *splutaty*, „splétat, poutat“ a považoval jej za božstvo osudu. Rybakov se domníval (bohužel čistě to, žádné argumenty nepředložil), že *Pereplut* bylo od přelomu 12. a 13. stol. jméno dřívějšího *Simargla* (РЫБАКОВ 1967). Zajímavou, ale rovněž poněkud na vodě stojící hypotézu předložil Aleksej I. Sobolevskij, který navrhl slova

jménem Rusové „nazývali oheň“ a modlili se k němu.⁶¹⁰ Jinde – to už bez použití teonyma – čteme, že pohanské oběti souvisejí s „modlením se k ohni pod sušárnou“ (МОЛАТЬ ОГНЕВЪ ПОВИНОМЪ),⁶¹¹ to jest pod vyvýšenou sušárnou na snopy obilí (ОВИНОМЪ). Divoký rodokmen Svarožice, jeho ratarského bratrance Zuarasici a jejich pravděpodobného otce Svaroga jsme si detailně rozebrali již výše (kap. B2.2) – mohlo jít nejspíše o obecné patronymické apelativum pro jakéhokoliv boha, který byl synem Svarogovým.

Navzdory těmto informacím však badatelé tato božstva obvykle shazovali z pomyslného piedestalu „vyššího“ panteonu a zařazovali je do sféry oblíbené „nižší, lidové mytologie“ – a to pouze na základě skutečnosti, že se tato jména neobjevují na obětišti knížete Vladimíra, a proto podle těchto badatelů musela být vlastní jen lidovým vrstvám. Stejný osud potkal i nešťastné víly, beregyně, upíry, ale i pozoruhodnou dvojici Roda a Rožanice (které možná máme rovněž psát malým počátečním písmenem – viz níže).

Jsou to například právě **vily** (*vily*, ВИЛЫ), jež se vyskytují velmi často přímo po boku „bohyně“ Mokoš a jsou s ní zřejmě nedílně spojeny. V kázáních se lidé k vílám a Mokoši buď modlí (*ChristPajs*, fol. 32a, 42b; *ChristSof*, fol. 89d; *Pohan*, fol. 12c), věří v ně (*ChristPajs*, fol. 29a), kladou jim oběti (*GrigSof*, fol. 89a; *NedPajs*, fol. 54b), stavějí jim oltáře (*VasilSof*, fol. 33c) nebo jim zasvěcují obřadní zdobný chléb *korovaj* (КОРОВАЙ; *ChristSof*, fol. 84d). Jedinou další bližší informací vedle oběti pečiva je, že jedna redakce *Christ* tvrdí, že „víl je třikrát devět sester“ (*ChristPajs*, fol. 29a), kdežto zbylé dvě redakce uvádějí číslo „třicet“ (*ChristZlat*, fol. 22c, a *ChristSof*, fol. 84d).

Bádání se shoduje v tom, že název *vily* je ve východoslovanských kázáních vlastně jihoslovanským importem skrze srbské a bulharské literární vlivy.⁶¹² *Vily* – či jejich analogie *samovily* – totiž tvoří součást jihoslovanského folkloru dodnes, kdežto na Rusi není tento název numinózních postav dochován. Balkánské *vily* jsou ženské mytologické bytosti, částečně spojené s přírodními a atmosférickými jevy (s lesy, horami, studánkami, potoky, ale i s větry, vichry a oblaky) a částečně svázané s představou o duších nečistých zemřelých, kteří zesnuli nepřirozenou smrtí – nejčastěji duší dívek a žen, jež zemřely jako panny či těsně před svatbou.⁶¹³

Přesto se ale zdá, že slovo samotné, ač se ve folkloru přirozeně uchovalo pouze u jižních Slovanů, je starého všeslovanského původu z psl. *vila, byť tento lexém nemá

„jemu připíjejí v rozích“ (в розѣцяхъ) emendovat na „jemu připíjejí na prazích“ (на порозѣцяхъ), čímž z Perepluta učinil božstvo garantující cesty a přechody, jak naznačuje i nejpravděpodobnější etymologie (СОБОЛЕВСКИЙ 1928, 177). Žádné filologické důvody pro podobnou opravu textu ovšem neexistují.

⁶¹⁰ *ChristPajs*, fol. 29a.

⁶¹¹ *ChristPajs*, fol. 32a.

⁶¹² NIEDERLE 1924, 59–64; МАНСИКА 2005, 141–142; СД 1, 369–371; ПЕТРУХИН 2000a, 329–330.

⁶¹³ K problematice viz např. ЗЕЛЕНИН 1995, 214–226; ВИНОГРАДОВА 2000, 31–66; naposledy ЛОМА 2015.

jednoznačný výklad.⁶¹⁴ Slovo *víla* ve významu mytologické bytosti je však v češtině zcela nepochybně od 18. století literární výpůjčkou z jihoslovanských jazyků a folkloru.⁶¹⁵ U slovenských *víl*, které jsou dušemi předčasně zemřelých žen a dívek (podobně jako moravské *slibky* a ruské *rusalki*),⁶¹⁶ se ovšem uvažuje o zprostředkovaném vlivu východoslovanském.⁶¹⁷

Archaičnost představ o ženských mytologických bytostech spjatých s vodou na Balkáně každopádně dosvědčuje již pramen z 6. století: Prokopios z Kaisareje se zmiňuje o tom, že Slované uctívají „řeky, *nymfy* a různá další božstva“ (σεβουσι μέντοι και ποταμούς τε και νύμφας και άλλα ἄττα δαιμόνια).⁶¹⁸ Zda jsou Prokopiovy „*nymfy*“ skutečně *interpretatio Graeca* pozdějších jihoslovanských *víl*, nevíme. Víme však, že v bulharském překladu *Chronografu* Georgia Hamartola ze 14. století jsou zase naopak řecké mořské bytosti *sirény* (σειρήναι) glosovány pomocí *interpretatio slavica* jako *víly* (сирензы наричутца, речке вильы)⁶¹⁹ a že právě od 14. století je jejich výskyt v jihoslovanské literatuře a později i ve folkloru již etablován.

Jihoslovanský import slova do staroruské literatury vysvětluje snad i skutečnost, proč jsou v ruských kázáních *víly* tak často spojovány s Mokoší a místy i s východoslovanskými *beregyněmi*, které byly pro ruské posluchače kázání zřejmě pochopitelnější. Přesto však *víly*, stejně jako *beregyně*, na Rusi nepřežily svou literární kariéru a ve folkloru byly jim podobné mytologické bytosti označovány jinými jmény: zejména *rusalki* (pozdním názvem pro duše zemřelých žen, odvozeným ze svátku *rusálií*, jenž má zase řecko-latinský původ) či *mavki* (o nichž níže).

Také *beregyně* zůstávají stejně jako *víly* ve staroruském prostředí pouze literárními názvy pro blíže neznámé mytologické bytosti. Víme o nich jen to, že v kázání *Pohan* (fol. 12c) se říká, že *beregyně* je tři krát devět sester, což se ovšem objevuje ihned po zmínce o *vílech*, takže kontaminace s formulací z *Christ* je zcela zjevná. Druhou určující vlastností je, že se takřka výhradně objevují po boku *upírů*. Etymologie *beregyně* se odvozuje buď od psl. **bergъ*, „břeh“ (+ sufix *-yni*; srov. stsl. *бръгъ*, st. rus. *берегъ*, rus. *берег*),⁶²⁰ či od psl. **bergt'i*, „střežit,

⁶¹⁴ Snad souvisí např. se st. angl. *wīl*, „lest, klam“, st. sev. *vél*, „lest, trik“, lit. *vilióti*, „vábit, svádět, lákat“ či *výlius*, „klam, podvod“ (REJZEK 2001, 711; jiné, širěji indoevropské analogie ukazuje OGUIBÉNINE 2016, 61–62). Je také dochováno st. čes. *vila* ve významu „blázen, šašek“ a *vily*, „nemoudrý, pošetilý“ a *viliti*, „bloudit, bláznit“, které patrně s uvedenými lexémy souvisí také (srov. *Vokabulář webový*, on-line: <http://vokabular.ujc.cas.cz>, s. v.), stejně jako odvozené čes. *vilný* „oplzlý, chlípny“.

⁶¹⁵ NIEDERLE 1924, 62–63.

⁶¹⁶ NAVRÁTILOVÁ 2004, 122.

⁶¹⁷ NIEDERLE 1924, 63.

⁶¹⁸ Prokopios z Kaisareje, *De bello Gothico* III, 14, ed. ИВАНОВ & ЛИТАВРИН 1994, 184; srov. DYNDÁ 2017a, 24–25.

⁶¹⁹ Ркп. РНБ Q.IV.35, 14. stol., fol. 50a; jedná se o ruské přepracování původního bulharského překladu z řečtiny; srov. СОБОЛЕВСКИЙ 1910, 270.

⁶²⁰ ЭССЯ 1, 193.

chránit“ (srov. stsl. *бръшати*, st. rus. *берещь*, rus. *беречь*).⁶²¹ Podle zvolené etymologie se tedy může jednat buď o vodní, nebo ochranné mytologické bytosti. Pokud jde o vodní bytosti, existuje nepodložená, ale vlivná hypotéza, že beregyně z kázání jsou starým jménem pro rusalky (*rusalki*), které by pak byly přejímkou z řeckořímských *rusálií* a překryly by původní jméno, ať už bylo *beregynja*, nebo *vila*.⁶²² Každopádně u beregyní žádné jiné vodítko nemáme. Jediným hypotetickým spojením je jejich již zmíněná syntagmatická vazba s upírem, který nesporně s „nečistými mrtvými“ souvisí.

Stejně tak s nečistými mrtvými souvisí i *rusalky*, potažmo východoslovanské *mavky* či *navky*. Rusalky a jejich analogie, jakkoli jsou ve východoslovanském folkloru 19. a 20. století velice významnými postavami – svůdnými dušemi předčasně zemřelých dívek –, se však ve staroruské literatuře neobjevují. Jejich přítomnost můžeme pouze tušit za častými zmínkami o slavnostech *rusálií* (*русалие, русалье*, z řec. *ρουσάλια*), které snad již od středověku byly namapovány na křesťanské Letnice.⁶²³

Exemplárním „nečistým nebožtíkem“ (srov. rus. *зложные покойники*) je v mužském rodě patrně označení *upír* (*упиръ*), jenž se v textech vyskytuje po boku beregyní (*Christ, Grig, Pohan*) a pouze na jednom místě je explicitně spojen s revenantismem, který je pro tuto mytologickou postavu typický v jeho pozdějších folklorních podobách: v redakci *GrigČud* je jméno upíra následováno zmínkou o zvyku „označovat mrtvá nemluvnata“ (*и млѣнци знаменаютъ мртѣвы*). Co přesně toto spojení znamená, nevíme, ale dost možná to nějak souvisí s rituálním nakládáním s mrtvě narozenými nebo před křtem zemřelými dětmi, tzv. *poterčaty* či *nekřtěňátky*.⁶²⁴

Etymologicky je upír obvykle odvozován od psl. formy **ǫpyрь* či **ǫpirь*, což je dále interpretováno jakožto obtížně vyložitelné slovo⁶²⁵ anebo naopak odvážně vykládáno např. jako kombinace předpony **ǫ-* < **vǫn-*, „dovnitř, vně“ a kořene **-pyr-/-pir-/-per-*, jenž má označovat onomatopoické třepetání ptačích křídel,⁶²⁶ anebo jako kombinace předpony „dovnitř“ a přesmyknutého kořene **rǫp-*, „kousat, sát, vrážet“.⁶²⁷ Všechny takové etymologie však pracují s tím, aby vyhovely folklorně doložené funkci pozdních jihoslovanských revenantů-upírů, kteří z lidí vysávají životní energii či krev (podobně jako *mora*) anebo byli později asociováni s netopýry. Spíše tedy nelze tyto etymologie brát z lingvistického hlediska příliš vážně. Každopádně jihomakedonské *vampir*, které se z psl. **ǫpirь* vyvinulo (a jako jediné zachovalo nosovku), bylo pak přejato do srbochorvatštiny (rovněž *vampir*, avšak přirozeným jazykovým

⁶²¹ Srov. ЭССЯ 1, 189.

⁶²² Např. Гальковский 2013, 45n; srov. Зеленин 1995.

⁶²³ Srov. k tomu blíže DYNDA 2017b.

⁶²⁴ Srov. NAVRÁTILOVÁ 2004.

⁶²⁵ REJZEK 2001, 692.

⁶²⁶ MOSZYŃSKI 1992, 23–24.

⁶²⁷ МАЧЕК 1971, 669.

vývojem srbštiny by měla být podoba *upir*) a posléze se stalo vzorem pro globální označení jednoho typu nemrtvých mytologických bytostí (angl. *vampire*, čes. *vampýr*) – k tomu ale došlo nejdříve od 18. století.⁶²⁸

Jiným typem mytologické postavy byly nepochybně duše „čistých“ zemřelých, kteří měli to štěstí a dostali se do kategorie uctívaných a benevolentních předků.⁶²⁹ V ruských kázáních jsou duše zemřelých předků několikrát označovány starobylym slovem *навѣ* (st. rus. *НАВѢ*, psl. **навѣ*).⁶³⁰ Tento termín jakožto označení „duše mrtvého“ souvisí patrně s čes. *unaviti* (a odvozenými slovy) a snad je příbuzný také se st. sev. *nár*, „zemřelý“, gót. *naus*, „zemřelý“, lot. *nāve*, „smrt“, lit. *nõve*, „smrt“ ad.⁶³¹ Jeho slovanská pokračování nacházíme jednak v několika jihoslovanských termínech označujících „duše zemřelých“ nebo „démonické bytosti“ (bulh. a mak. *нави*) či „nebožtíka“ (sch. *nav*),⁶³² a jednak ve staročeských termínech označujících patrně zásvěti samotné.⁶³³ tak např. formulace v *Dalimilově kronice* o smrti knížete Kroka: „Potom Krok jide do návi“ (*Potom krok gyde do nawi*),⁶³⁴ verš v jednom zlomku staročeského překladu *Alexandreidy*: „ustlav jiným v navi bydlo“ (*wztlaw gynym w nawi bydlo*)⁶³⁵ anebo překlad Mt 11:5 ve staročeské *Bibli drážďanské*: „mrtví z návi vstávají“ (*mrtwy z nawy wstawagi*).⁶³⁶ Těmto duším zemřelých se každopádně podle kázání připravovalo rituální pohoštění zacílené zejména na zahřátí prochladlých duší: proto se jim „připravuje koupel“ (*НАВѢМЪ • МЗВЪ ТВОРАТЬ GrigSof*, fol. 89a; *НАВѢМЪ МОВЪ ТВОРАТЬ PohanTrif*, fol. 12c) v rituální lázni (rus. *баня*; st.rus. *БАНИА, МЗИАНИЦА, МОВЪ* či *МЗВЪ*),⁶³⁷ na zahřátí se jim „pálí smetí u vrat“ (*СМЕТЬЕ ОУ ВОРОТЪ ЖГОУТЬ GrigČud*, fol. 223a) či „sláma po ránu“ (*ПО РАНОУ • СОЛОМЪ ПАЛАТЬ И МРТВЫ КЛИУЖ Stoglav* 41/26)⁶³⁸ a připravuje se jim pohoštění v podobě mléka, sýra a vajec, popřípadě v podobě kaše (*кутья*) či jakéhosi rituálního pečiva (nazývaného *mosty*, *prosvěty* a *bdělniky*).⁶³⁹

⁶²⁸ MAIELLO 2004. Za zmínku o rozdílu jihomakedonské a srbské varianty lexému děkuji Štefanu Pilátovi.

⁶²⁹ Srov. hesla *ded* a *dedy* v *СД* 2, 41–45.

⁶³⁰ MIKLOSICH 1865, 400: νεκρός, mortuus; Срезн. II, 272: νεκρός, funus, cadaver.

⁶³¹ ЭССЯ 24, 49–52. Staré hypotézy o souvislosti těchto termínů s pojmy pro „lod“ či „plavbu“ (např. lat. *navis*, toch. A *new-*, z pie. **naH-w-ó-s*) ve smyslu odkazu na symbol lodi v pohřební praxi či v mytologii shrnují např. BLAŽEK 1993, 190–191 a OGUIBÉNINE 2016, 197–199.

⁶³² ЭССЯ 24, 49.

⁶³³ Z nich pak pocházejí moderní čes. termíny *náv* či slov. *náva*, používané zejména v novopohanském kontextu jako označení zásvěti. K staroslovanské koncepci zásvěti viz SZCZEPANIK 2018, 116–127.

⁶³⁴ *Dalimilova kronika* III, 5; ed. DAÑHELKA et al. 1988/1, 120.

⁶³⁵ *Alexandreis*, rkp. Jindřichohradeckého zlomku ze 13. stol., v. 266; ed. TRAUTMANN 1916, 35.

⁶³⁶ *Bible drážďanská*, rkp. O.e.85, 14. stol., fol. 564b; ed. KYAS 1981, 70. Jde o pozoruhodně rozvité a kontextualizovaný překlad v originále jinak docela prostého „mrtví vstávají“ (νεκροί ἐγείρονται).

⁶³⁷ K východoslovanské rituální lázni viz *СД* 1, 138–140; RYAN 1999, 50–54.

⁶³⁸ Podle rkp. РГБ Тр.-Серг. № 215, 17. stol., fol. 136b–137a.

⁶³⁹ K rituálnímu pečivu viz DYNDÁ 2019a, 144–145.

Častou postavou v novověkém ruském folkloru je také **domovoj**, bytost ztělesňující ducha předků daného hospodářství a mající mnohé paralely v jiných slovanských oblastech.⁶⁴⁰ V kázáních ale domovoj explicitně přítomen není – pokud bychom nepovažovali za jeho hypotetický projev ony duše mrtvých předků, které se chodí ohřát do lázně. Zde je ale možno uvažovat i o rus. *bannikovi*, tedy bytosti, která je ve folkloru nedílně spjata právě s ruskou lázní (баня, baňa).⁶⁴¹ Druhou možností je hypotetické ztotožnění *domového* se záhadným Rodem, o čemž bude řeč níže.

Dalšími mytologickými postavami, které se jedinečně nacházejí v kázání *GrigČud* (fol. 223a) – a spadají tak patrně až do folkloru 16. století – jsou jména jako *jadrěj* (ядрѣи), *obilucha* (обилоуха) a *sporyňa* (спорыня). Všechny tyto postavy jsou spojeny se zemědělstvím, konkrétně s kultem obilného zrna: *jadrěj* snad jako personifikace zrna-jádra obilného klasu, *obilucha* obilí samotného a *sporyňa* pravděpodobně opět obilí.⁶⁴² Nakonec *GrigČud* zmiňuje blíže nepopisovaného boha „skotího“ (скотноу бгѣу), „lesního“ (лѣсноу бѣ), „boha cest“ (dosl. *poputnika*, попутикоу) a „úspěchu“ (спѣхоу). Nakolik zde jde o prostou personifikaci určitých přírodních jevů a nakolik o svébytné mytologické postavy, je obtížné rozhodnout.

C2.5 Kosmolatrnické prvky ve staroruských kázáních

Vedle kritiky numinózních bytostí, jejichž pojetí lavíruje na hraně démonologického uchopení a občasného porozumění pro lidový, prakticky zacílený folklor, byl jiným oblíbeným a rozšířeným přístupem k projevům pohanství ve staroruské homiletice diskurz idolatrický, respektive jeho kosmolatrnická podmnožina. V tomto pojetí vyniká zejména pozoruhodné *Kázání o tvorstvu a o dni nazývaném neděle* (text *Ned*): toto filosoficky i literárně velmi propracované kázání se staví proti kultu tvorstva, konkrétně uctívání světla, záře a potažmo slunce, měsíce či jednotlivých dnů v týdnu. Středobodem celého kázání je horlení proti uctívání dne neděle, o níž text mluví takovým způsobem, jako by v ruském prostředí šlo o úctu ke skutečným zpodobením personifikované Neděle.

Zejména autor redakce kázání *NedPajs*⁶⁴³ cítil potřebu zdůraznit v jejím znění právě motiv personifikace a uctívání neděle ve formě modly a použít toto kázání jako horlení proti této náboženské praxi. Pozoruhodné je, že v kázání *Grig*, v jeho redakci *GrigSof*, se vyskytuje jedinečná vsuvka: „A dni neděli se klanějí, vytvořivše sochu ženy podle lidského obrazu“ (и недѣли днѣи кланяются • написавше жену • въ члѣвѣскъ въразь тварь; *Sof*, fol. 89d), kterou ostatní redakce *Grig* nemají.⁶⁴⁴ Viljo Mansikka se sice domníval, že idea uctívání světla

⁶⁴⁰ Srov. *СД* 2, 120–124.

⁶⁴¹ Srov. *СД* 1, 137–140.

⁶⁴² K nim РЫБАКОВ 1987, 516–518.

⁶⁴³ K redakcím a složité textologii tohoto kázání viz DYNDА 2019a, 331–333.

⁶⁴⁴ Na tuto skutečnost upozornila САВЕЛЬЕВА 2010, 443.

v podobě modly nemůže narážet na žádnou skutečnou ruskou praxi, nýbrž že byla spíše odrazem náboženského myšlení jakéhosi antického kultu anebo nějaké starokřesťanské sekty – doklady ale neuvádí.⁶⁴⁵ Pozoruhodné vysvětlení podal na druhou stranu Sobolevskij, podle jehož představ „autor kázání před sebou v kostele viděl vyobrazení neděle v podobě lidské postavy, patrně se svatozáří, jíž se od mnohých věřících dostávalo poklon a polibků. Náš vývod: toto kázání z Pajsijova sborníku má na mysli fresku či ikonu stvoření světa podle starého byzantského vzoru. Je ruského původu.“⁶⁴⁶ To je sice velmi hypotetické tvrzení, domněnka o byzantském původu úcty ke dnům v týdnu ale nemusí být daleko od pravdy.

Jisté totiž je – a lze to postavit proti Mansikkově domněnce, že v případě úcty k neděli vůbec nešlo o ruskou praxi –, že na Rusi byla známa náboženská personifikace dní. Víme rozhodně o postupné proměně jmen dnů v týdnu v jakési numinózní bytosti statutem někde na hraně světců a folklorních mytologických bytostí.⁶⁴⁷ Vedle sv. Pjatrice-Paraskevvy (řec. παρασκευή, „pátek“), jejíž sváteční dny byly spojeny s ženskými pracemi a reprodukčním cyklem,⁶⁴⁸ je třeba zmínit v této souvislosti zejména kult sv. Anastázie. Ta skrze své jméno (z řec. ἀνάστασις, „vzkříšení“) mohla mít spojitost s nedělí, která se v pozdější církevní slovanštině a ruštině označuje jako den vzkříšení (rus. воскресение, *voskresenije*, „neděle“).

Obdobné lidové deifikaci, respektive syntéze časových údobí s některými světci a po-
tažmo snad i s pohanskými božstvy, se nevyhnuly ani názvy určitých svátků ročního liturgického nebo folklorního kalendáře. Díky tomu se ve sféře slovanských mytologických postav můžeme v pramenech od 15.–16. století setkat s postavami, jako je Kupalo, Jarilo, Kostroma či Koljada. Jsou obvykle zmiňovány spíše v právní literatuře a ve svodech nařízení církevních koncilů. Přesto ale stojí za to je zmínit alespoň ve stručnosti, neboť představují další skvělý příklad nejasných hranic mezi akademickými koncepty abstraktních pojmů, jednoznačně vymezených božstev, mytologických postav, konkrétních světců a podobně.

Prvním zmíněným je **Kupalo**, což je název i možná personifikace slunovratového svátku a slavností odehrávajících se 23. června, v předvečer svátku Jana Křtitele, v ortodoxní tradici nazývaného Jan Předchůdce, v lidové pravoslavné kultuře Ivan Kupalo. Název *kupalo* nebo *kupala* je s dnem Jana Křtitele spojen již od 14. století.⁶⁴⁹ Ve staroruských pramenech není *kupalo* jako božstvo zmíněno, první zmínka, jež z názvu slavnosti utváří domnělé pohanské božstvo, je až v Hustýnském letopise ze 17. století: „Pátý Kupalo [...] byl bohem obilí“ (Пятый Купало [...] бѣше богъ обилія).⁶⁵⁰

⁶⁴⁵ МАНСИККА 2004, 168–170.

⁶⁴⁶ СОБОЛЕВСКИЙ 1928, 397–398.

⁶⁴⁷ Srov. СД 3, 391–392.

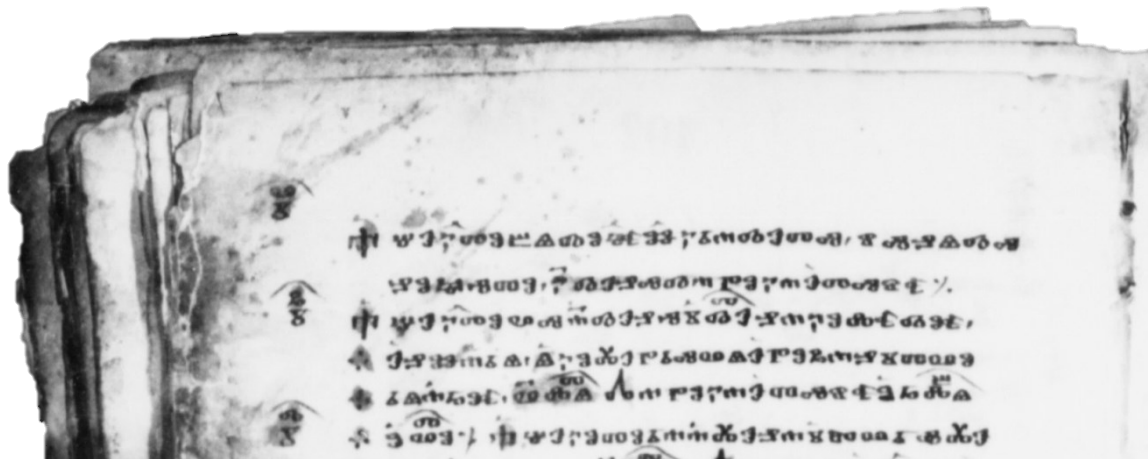
⁶⁴⁸ СД 3, 631–633.

⁶⁴⁹ Viz např. *Synodnik* cara Borise ze 14. stol., Cit. dle СОБОЛЕВСКИЙ 1910, 264. Později, z 16. století, viz zejména *Stoglav* kap. 92, cit. dle rkp. РГБ Тр.-Сепр. № 215, 17. stol., fol. 286b–287b. Srov. DYNDA 2019a, 166–167.

⁶⁵⁰ Rkp. РГБ, ф. 205, № 118, fol. 46b–47a; ed in: ПСРЛ 40, 44.

Podobně bývá v pramenech i folkloru personifikována slavnost *Jarilo*, jarní svátek, spojený s přivítáním jara, květů a plodnosti a odehrávající se ve východoslovanském folkloru na den Všech svatých (tedy na předletniční sobotu), popřípadě druhý den petrovského postu, a občas je identický se slavností *Kostroma* (nebo *Kostrumoňka*). Jméno „svátečního boha“ Jarila se poprvé objevuje v promluvě sv. Tichona Zádonského k obyvatelům Voroněže z r. 1763: „Ze všech okolností onoho svátku je zjevné, že existovala jakási starobylá modla nazývaná Jarilo, která byla v oněch zemích považována za boha“ (Из всех обстоятельств праздника сего видно, что древний некакий идол, называемый Ярилой, который в сих странах за бога почитаемый был).⁶⁵¹ Personifikaci a jasnému zbožštění se v Hustýnském letopise nevyhnula ani postava jménem *Koljada*, zosobnění svátku zimního slunovratu. Jako svátek se ale tento velmi starobylý název objevuje už v *Nařízení svatých otců v Euchologiu sinajském* z 11. stol. jakožto *kolęda* (stsl. *колада*, z lat. *calendae*; srov. obr. 7, řádek 3).⁶⁵²

Obrázek 7. *Nařízení svatých otců*, čl. 25 o chození na koledu v tzv. *Euchologiu sinajském* z 11. stol., Klášter sv. Kateřiny na Sinaji, rkp. Sin. Slav. 37, fol. 103b (podle mikrofilmové kopie, Library of Congress, USA, Microfilm 501).



Otázkou tedy samozřejmě je, zda je v případě těchto personifikovaných svátků možné mluvit o jejich skutečné deifikaci, anebo pouze o nedorozumění způsobeném např. tím, že sváteční dny bývají ve folklorních písních oslovovány jménem a vystupují vlastně jako svého druhu postavy dané folklorní tradice. Možné vysvětlení, byť zatížené evolucionistickou optikou, nabídl Vladimir Propp. Všechny tyto folklorní postavy, které ztělesňovaly sváteční dny, popřípadě jednotlivé rituály, které se o těchto dnech odehrávaly (jako *Koljada*, *Maslenica*, *Kupalo*, *Jarilo*), Propp frazeriánsky vykládal jako nižší vývojové stadium „umírajících a znovuzrozených božstev“, která byla tak drahá jeho vzoru, viktoriánskému antropologovi Jamesi Georgi Frazerovi.⁶⁵³ Podle Proppa tak personifikované sváteční dny nebyly božstvy ani mytologickými postavami, neboť neměly žádnou vlastní existenci *mimo řečené svátky*. Jinými slovy

⁶⁵¹ Cit. dle Гальковский 2013, 29.

⁶⁵² *Euchologium sinaiticum*, fol. 103b (faksimile НАНТИГАЛ 1941), ЗАПОВѢДИ СВАТЫХЪ ОТЬЦЪ 24, ed. МАКСИМОВИЧ 2008, 182; čes. překlad VAŠICA 2014, 219.

⁶⁵³ Srov. FRAZER 1994.

podle něj u nich nedošlo ke zcela završenému „procesu deifikace“. Tyto postavy podle něj představují vždy ducha vegetace, který může být zpodoben jakožto socha či loutka pouze na dobu trvání svého svátku a téhož dne rituálně zabit a pohřben a zrovzuzrozen – to už ovšem nikoli v podobě sochy, ale v podobě nové úrody, nového obilí apod.⁶⁵⁴

Je pravdou, že rituální zacházení a parodické rituální pohřby (v antropologické literatuře tzv. *mock funerals*) s podobiznami nejrůznějších svátků jsou vlastní celé první půli ročního cyklu těchto slavností. Struktura rituálu je u Maslenice, Kostromy, Rusálií, Kupala či Jarila vždy stejná: zpodobování svátku do podoby modly či figuríny anebo jeho ztvárnění lidským představitelem, následné rituální vyprovození ze vsi, falešný pohřeb a často i znovuzkříšení, to vše spojené s řadou formalizovaných tanců, zpěvů, rituálních frivolností a často i hodování a pití.

Typologicky stojí dané folklorní postavy na pomezí personifikovaného svátku, folklorní mytologické bytosti a lidového světce a jistě si žádají zpřesnění a bližší a jemnější klasifikaci. Je ale otázkou, zda zpřesnění této klasifikace, byť nepochybně religionisticky i folkloristicky zajímavé, řekne něco nového o podstatě těchto svátku samotných.⁶⁵⁵

Jinou oblastí slovanského pohanství, která je v rámci *interpretatio christiana* staroruské homiletiky popisována prizmatem nevhodné úcty ke tvorstvu, je samozřejmě kult přírodních objektů, tedy kosmolatrie v pravém slova smyslu. Ve slovanském prostředí jsou nejstaršími zprávami již citované údaje Prokopia z Kaisareje o uctívání řek, popřípadě informace obsažené v *Životě sv. Nauma Ochridského* z 10. stol., v němž sv. Naum osvobozuje Panonii z „litého bezvěří“ spočívajícího ve víře v kameny a stromy (КАМЕНИАМЪ И ДРЕВІАМЪ ВЪРЮЦЕ).⁶⁵⁶ Ve staroruské homiletice jako takové je vyjmenovávání úcty k přírodním předmětům méně časté, ovšem když nastane, je důsledné, jako např. tato pasáž z *Kázání sv. otce Kyrila*:⁶⁵⁷

А НЕ НАРИЦАЙТЕ СОВЪ БѢГА НА ЗЕМЛИ • НИ В
РЪКАХЪ, НИ ВЪ СТЪДЕНЦАХЪ • НИ ВЪ ПТИЦАХЪ • НИ НА
ВЪЗДУСЪ, НИ ВЪ СЛНЦІИ НИ В ЛУНѢ, НИ В
КАМЕНІИ • ЕДИНЪ БО Ё БѢГЪ А ИНОГО НѢ РАЗВѢ
ЕГО НИ НА НЕБЕСѢ НИ НА ЗЕМЛИ • ТО Ё ТВОРЕЦЪ
ВСѢ ТВАРѢ, ВИДИМЫМЪ И НЕВИДИМЫМЪ

A nevyhledávejte boha v zemi, v řekách, ani ve studnách, ani v ptácích, ve vzduchu, ve slunci či v měsíci, ani v kamení. Je pouze jediný Bůh, a kromě Něho není jiného ani na nebesích, ani na zemi. On je tvůrce všeho stvořeného, viditelného i neviditelného.

Konkrétní obětování „blesku a hromu, slunci a měsíci“ či „ohni, kamení a řekám a pramenům a beregyním“ pak zmiňuje kázání *Pohan* (МОЛНИИ И ГРОМУ • И СОЛНЦЮ И ЛУНѢ; ОГНѢВИ И КАМЕНИЮ

⁶⁵⁴ Srov. ПРОПП 1963, 92–99; podobně už КАГАРОВ 1918, 57.

⁶⁵⁵ K rituálním aspektům výročních slavností detailněji DYNDА 2019a, kap. 8.

⁶⁵⁶ Ed. ЛАВРОВ 1908, 11. Mohlo by jít i o úctu ke kamenným a dřevěným idolům.

⁶⁵⁷ Rkp. Тр.-Серг. № 39, 14. stol., fol. 224a.

и рѣкамъ • и источникомъ • и берегъинамъ; obojí na fol. 12c),⁶⁵⁸ kde se kárá rovněž zapalování svíc nad prameny (и надъ источникъи свѣща вжагающа; fol. 13a).

Obzvláštní záležitost pak představují ve staroruském prostředí zmínky o obětech studnám. Jedna z nejstarších zmínek je patrně opět z kázání *Pohan*, kde se na fol. 12c říká, že se lidé „přicházejí modlit ke studnám (къ кладѣзѣмь) a vhadzují [oběti] do vody, přinášejíce tak oběť Veleáru,“ tedy Beliálovi. Velmi dobrou paralelou pro tyto zvyklosti obětovat do studen nebo se modlit nad studnami představuje pasáž v *Pochvalném slově na počest Cyrila a Metoděje* z přelomu 12. a 13. století, kde se o pohanských Moravanech píše, že „vzdávali oběti d'ábelské na studnách“ (жрътвѣи неприазнинѣи въздавали на кладѣзихъ).⁶⁵⁹ Ale i jiné staroruské památky zmiňují kupříkladu „modlení ke studnám a řekám“ (моления кладѣзнад и речнад)⁶⁶⁰ anebo „klanění se studnám“ (кладѣзамъ кланяющеса).⁶⁶¹ Pozoruhodný detail obsahuje také velmi starobylé, z 11. století pocházející kázání *Beseda sv. Řehoře Bohoslovce o zkáze města*, kde se píše, že lidé „konají oběti na studnách a žádají po nich déšť“ (трьбою ствѣри на стодуменьци дъжда искъи отъ него).⁶⁶² Jedná se s největší pravděpodobností o specifickou kulturní proměnu kosmolatrcké úcty k přírodním vodním zřídům, pramenům a studánkám.⁶⁶³

Ačkoliv literární topos kosmolatrcké úcty k předmětům a přírodním jevům často nemusí mít nic společného se skutečností, zejména ne se skutečnou situací na Rusi dávno po christianizaci, přesto je zřejmé, že podobné zprávy jsou lakmusovým papírkem toho, že v dané oblasti je z hlediska církevních autorit něco v nepořádku. Ačkoliv je kult přírodních jevů a objektů v textech popisován velmi stereotypně a nepříznakově, mohl být v období po christianizaci jedním z logických deponitářů či nik pro hypotetické přežívání praktik a věr spojených se staršími vrstvami symbolické soustavy. O praktickém dopadu těchto rituálů a věr však víme kvůli lakoničnosti pramenů jen velmi málo.

C2.6 Druhý oltář pro Roda a Rožanice

Samostatnou kapitolou s ohledem na rituální kontext jsou pak Rod a Rožanice. *Rodъ* a *rožanice* (sg. *rožanica*) jsou pojmy nepochybně odvozené od psl. **rodъ*, popřípadě slovesa **roditi*.⁶⁶⁴

⁶⁵⁸ Druhou pasáž opakuje i Grigčud, fol. 223b: ѡгнѣви • ѡ каменію • ѡ рѣкамъ • ѡ источникомъ.

⁶⁵⁹ *Pochvalné slovo*, kap. 13; podle rkp. tzv. Uspenského sborníku čili rkp. РГБ, Син. собр. № 1063, fol. 114c1–5; ed. ЛАВРОВ 1930: 86; čes. překl. VAŠICA 2014, 315.

⁶⁶⁰ V *Kázání svatých otců o postech* (Слово св. отецъ о постахъ), ed. ПОНОМАРЕВ 1897, 63.

⁶⁶¹ V *Životě Konstantina Muromského* (Житіе Константина Муромского), ed. КОТЛЯРЕВСКИЙ 1891, 18.

⁶⁶² Бесѣда свѣтлѣ григоріа деолога о извнении града, rkp. РНБ, Q.п.І.16, 11. stol., fol. 322a; ed. БУДИЛОВИЧ 1875, 243.

⁶⁶³ Jedná se v daných textech skutečně o studnu, nikoliv o studánku či pramen – stsl. lexém *кладѣзь* (SJS 2, s.v.) je v nejstarších textech překladem za řec. φρέαρ, „uměle vytvořená studna, nádrž, cisterna“ (na rozdíl od lexému *стодуменьць*, který je spjat s řec. πηγή, „pramen, studánka“).

⁶⁶⁴ Nepanuje ale v etymologickém bádání shoda na tom, zda je primární psl. tvar **rodъ*, od něhož by pak **roditi* bylo denominativním slovesem, anebo naopak zda je **rodъ* postverbale; srov. ESJS 13, 771–773.

Praslovanský kořen *rodz mohl být v různých staroslověnských textech nejen variantním překladem za řecká slova γένος, tedy „rod, pokolení“,⁶⁶⁵ či αἷμα, „krev, příbuzenství“,⁶⁶⁶ nýbrž i za γενετή, „porod, narození, hodina porodu“.⁶⁶⁷ Nejen díky této nesporné etymologii jsou rožanice obvykle srovnávány s jinými mytologickými bytostmi spojenými s narozením a osudem člověka vyskytujícími se v dalších slovanských oblastech, tedy např. s chorv. *rodjenica*, *rojenica*, *sujenica*, srb. *sudnica*, *sudženica*, čes. *sudička*, *rodička*, *věštice*, bulh. *orisnica*, luž.-srb. *sudzička* či *wosudnica*.⁶⁶⁸

Toto zažité spojení enigmatických staroruských pojmů *rodz* a *rožanica* s pozdějšími folklorními koncepty či spíše s jejich personifikacemi – sudička jako zosobnění osudu – tak vedlo rovněž k zavedení vnímání těchto pojmů jako označení pohanských mytologických bytostí. Jak ale uvidíme dále, míra personifikace je v našich textech často nejasná. Automatické nákládání s těmito koncepty jako se zosobněnými mytologickými bytostmi (tak se s nimi pracuje i ve zde uvedených překladech) je ale až druhotným výkladem, který je dále umocněn psaním těchto pojmů s velkým písmenem, jež jejich personifikaci zdánlivě dokonává. I přesto, že se tedy v následujícím pojednání pracuje s Rodem a Rožanicemi primárně jako s hypotetickými mytologickými bytostmi, bude dobré se podívat, zda je takový přístup ospravedlnitelný prameny samotnými.

Již nejstarší výskyty těchto termínů ve staroruské literatuře skvěle ilustrují tenkou a nezřetelnou hranici mezi abstraktním konceptem a konkrétní bytostí. Kromě výskytu v homiletických pramenech, v nichž jsou Rožanice spojeny zejména s porodem, nalezneme Rožanice v mnoha textech pocházejících z Byzance – a to na pozici bytostí či konceptů nějak spojených s předem daným, ale i nahodilým osudem člověka. Tak např. slovanský překlad *Chronografu* Georgia Hamartola uvádí *roždenice* jako překlad za řec. γένεσις, „zrození“, ale i τύχη, „šťěstěna“.⁶⁶⁹ A k významu Rožanic nikoli jako patronek porodu, ale jako „horoskopů“ a „sudiček“ se vyjadřuje zejména církevní právní literatura, opět mající svůj původ v byzantském prostředí. Např. *Novgorodská Kormčí kniha* z roku 1280 kárá lidi, kteří „věří v osud a v rodosloví, to jest v rožanici“ (иже в полоучаи веруютъ и в родъсловие, рекъше в рожаница),⁶⁷⁰ či podobně *Ustužská Kormčí kniha* z přelomu 13. a 14. století zmiňuje ty, kteří věří „v setkání a v roženice“ (в стречю веруютъ и в роженице).⁶⁷¹ Ve všech případech je rodosloví nebo

⁶⁶⁵ Srov. ŘSI, s. 503, s.v. γένος.

⁶⁶⁶ Srov. ŘSI, s. 270, s.v. αἷμα; přenesený překlad родъ je pouze v *Supraslském kodexu*, standardní překlad je doslovné кръвь.

⁶⁶⁷ Srov. ŘSI, s. 503, s.v. γενετή; vedle jedinečného překladu родъ v *Supraslském kodexu* jsou doloženy i překlady родство a рождество v překladu Janova evangelia (J 9:1) v nejstarších staroslověnských evangeliářích.

⁶⁶⁸ Srov. СРЕЗНЕВСКИЙ 1855; NIEDERLE 1924, 66–7; СД 4, 441–445, 461–463; МИУРА 2008.

⁶⁶⁹ Srov. POLÍVKA 1892, 137. Standardními překlady za řec. γένεσις jsou jinak stsl. slova родство, рождение, рождество. Srov. ŘSI 503, s.v. γένεσις, 505, s.v. γέννεσις.

⁶⁷⁰ Ркп. ГИМ Син. собр. № 132, cit. dle Срезн. III, 141.

⁶⁷¹ Ркп. РГБ Румянц. собр. № 230, fol. 118a. K víře „v setkání“ ДУНДА 2019a, 186–192.

roženice ekvivalentem řec. *genealogia* (γενεαλογία) – do dnešní češtiny bychom asi nejlépe přeložili termínem *astrologie* či *horoskop*.⁶⁷² Důvěra v *genealogia* byla v Byzanci spojena s astrologickými spisy a příručkami, určujícími příznivé a nepříznivé dny v roce a od toho odvozujícími osud člověka, jenž se v daný den narodil. A tyto představy nacházíme i na Rusi.⁶⁷³

Rod a Rožanice a tzv. protirožaničná polemika, jejímž jádrem jsou zejména zmínky o druhém oltáři pro Rožanice jsou zcela ústředním problémem a možná i úhelným kamenem celé debaty o ruském středověkém „dvojvěří“. Vedle bezobsažných výskytů jejich jmen v seznamech podobně mlčenlivých teonym je pro protirožaničnou polemiku zcela typické užití či parafrázování citace ze starozákonní knihy Izajáš (Iz 65:11–12).⁶⁷⁴ Nejlepší takový příklad můžeme spatřit na jednom místě z *Kázání proroka Izajáše sepsané svatým Janem Zlatouústým o těch, kteří staví druhý oltář Rodu a Rožanicím*, jež je nejen díky svému názvu zcela přiznanou variací na text 65. kapitoly knihy proroka Izajáše a celá jeho agenda se týká nepříjatelnosti stavění oltářů modlám, a to zejména Rodu a Rožanicím.

Jedná se zejména o přímé parafrázování veršů Iz 65:11–12: „...kdo stojíte stůl pro bůžka štěstí [τῶ δαιμονίῳ] a pro bůžka osudu [τῆ τύχῃ] naléváte kořeněné víno“. Řecké termíny Septuaginty jsou kontextualizací semitských bohů jménem Gad a Meni, kteří se nacházejí v hebrejském originále biblického textu.⁶⁷⁵ Už nejstarší staroslověnské parimejníky, které překládaly z řeckých variant v *Profetologiích*, uvádějí na místě *daimonia* a *týché* dvojici *rožanice* a *démon*: staroslověnský *Zacharijův parimejník* z r. 1271 má na tomto místě překlad: *i gotovajuštei rožanicjamъ trjapezu i ispolъnjajuštei džemonovi čьrpanie* (и готовяющеи рожаницамъ трапезоу и исполъняющеи дѣмонѡви чьрпаніе).⁶⁷⁶ *Daimonion-Gada* tedy nahradily *Rožanice* v množném čísle, *Týché-Meni* pak nahradil „*demon*“ v jednotném čísle.⁶⁷⁷ Je docela dobře možné, že slovanský překladatel (v tomto případě možná dokonce sám Metoděj během svého pobytu na Velké Moravě) vycházel z nějakého variantního řeckého textu Septuaginty, kde bylo pořadí *daimonia* – *týché* prohozeno do podoby *týché* – *daimonia*. Odtud tedy posloupnost *rožanice* – *demon*. Srovnat si můžeme i znění *Parimejníku Grigorovičova*, který uvádí na první místě: *roždanicamъ* (рожданицамъ Grig), či *Parimejníku Lobkovova*, jenž má druhotně již participium:

⁶⁷² Další doklady cituje důkladně ГАЛЬКОВСКИЙ 2014, 106; srov. СРЕЗНЕВСКИЙ 1855.

⁶⁷³ Srov. důkladně RYAN 1999, 173–385, k římsko-byzantské koncepci příznivých a nepříznivých dnů a jejich recepci ve staroruské kultuře viz s. 381n. K pozdějšímu významu Rožanic jako planet a hvězd v astrologické literatuře a ve staroruských azbukovnících srov. ГАЛЬКОВСКИЙ 2014, 121–130; МИУРА 2008, 529–531.

⁶⁷⁴ V něm Hospodin praví (v překladu ČEP): „Vás však, kteří opouštíte Hospodina, kdo zapomináte na jeho svatou horu, kdo stojíte stůl pro bůžka štěstí a pro bůžka osudu naléváte kořeněné víno, vás jsem určil meči, vy všichni se musíte k pravě sklonit, neboť jsem volal, a vy jste neodpovídali, mluvil jsem, a vy jste neposlouchali, ale konali jste, co je zlé v mých očích, a zvolili jste si, co se mi nelíbí.“

⁶⁷⁵ *Septuaginta* dle RAHLFS 1955/II, 653. Srov. VAN DER TOORN 1998, 339–341 a 566–568. Viz též МИУРА 2008, 518–520.

⁶⁷⁶ Ркп. РНБ Q.п.I.13, fol. 156b–157a.

⁶⁷⁷ Srov. SJS 3, s.v. рожданица.

rožďšimъ (рождшимъ Lobk);⁶⁷⁸ všechny tři mají pak na druhém místě „démona“ (демонови Grig, демоновъ Lobk, дѣмонови Zach).⁶⁷⁹

V pasáži z kázání *IsajPouč* se však dočteme o těch, „kdo strojíte oltář Rodu a Rožanicím a naplňujete poháry bĕsům“ (готовящие трапезу родъ и рожаницамъ, наполняющие чръпанія бѣсомъ *IsajPouč*, fol. 204a).⁶⁸⁰ Ve znění tohoto izajášovského citátu v kázání *IsajPouč* tedy prostá *daimonia* (resp. *týché*?) Septuaginty ve staroslověnském překladu nahradili Rod a Rožanice, přičemž *týché* (resp. *daimonia*?) obyčejní bĕši.⁶⁸¹ Jednodušeji a více v souladu s parimejníkem si pak počíná redakce *IsajSof*, která uvádí opět pouze Rožanice a bĕsy (*IsajSof*, fol. 87d). Přehledně je celá situace vidět v následující tabulce č. 5.

Tabulka 5. Překlady verše Iz 65:11 v nejstarších parimejnicích a v kázáních.

ČEP	kdo strojíte stůl pro	Gad bůžka štěstí	a naléváte kořeněné víno pro	Meni bůžka osudu
Septuaginta	ἐτοιμάζοντες τράπεζαν	τῷ δαιμονίῳ	καὶ πληροῦντες κέρασμα	τῇ τύχῃ
Parim Grig	и готовящие трапезъ	рожданицамъ	испльняюще растворение	демонови
Parim Zach	и готовящие трапезоу	рожаницамъ	и исполняюще чръпаніе	дѣмонови
Parim Lobk	и готовящие трапезъ	рождшимъ	испльняюще чръпаніа	демоновъ
Vasil Sof	в горе ставящимъ трапезоу	рожаницамъ	и исполняюще чръпанія	дѣмонѣ
Isaj Sof	и готовящие трапезоу	рожаницамъ	и наполняюще чръпала	бѣсомъ
Isaj Pouč	и готовящие трапезоу	родъ и рожаницамъ	наполняюще чръпанія	бѣсомъ
Isaj PHB Q.I.18	и готовящие трапезоу	родоу и рожаницамъ	напльняюще чръпанія	бѣсомъ

S prostým konstatováním úprav a lokálních kontextualizací biblického citátu si nicméně nevystačíme; na to jsou Rožanice příliš velké sousto. I samo kázání *Isaj* je Rožanic plné, je to ostatně jeho hlavní téma – ať už jde o mnohokrát opakované zakázané stavění druhého oltáře, „pění bĕsovských písní Rodu a Rožanicím“ (fol. 88c) či prostou zmínku o „Rožanicích, nicotných modlách“ (fol. 87c). Mnohem důležitější se zdá být samotný důvod, proč se Rožanice vlastně dostaly na tak významné místo jakožto interpretace božstev osudu a vysloužily si tolik opakovaných zatracení od kazatelů.

Jeich roli ve staroruské kultuře naznačují jiná místa a zmínky v kázáních, které nehovoří pouze o „stavění druhého oltáře“. Ty samotné bychom ostatně mohli s jistou dávkou skepticismu shodit ze stolu jako pouhý biblický obraz či aluzi, která nemusela mít se skutečností mnoho společného. Za oním enigmatickým „stavěním druhého oltáře“ (stsl. grecismus трапеза, st. rus. трапеза, „stůl“, „pokrm, jídlo“, potažmo ve specifickém smyslu

⁶⁷⁸ Srov. РИБАРОВА & ХАУПТОВА 1999, 244–245.

⁶⁷⁹ Viz tamtéž; srov. i znění kázání *VasilSof*, fol. 33c, které je zhruba věrné parimejnímu čtení.

⁶⁸⁰ Srov. МИУРА 2008, 522–523.

⁶⁸¹ Stejně i fragmenty kázání *Isaj* nalezené Srezněvským v rkp. PHB Q.I.18.

„oltář“⁶⁸² – po boku v tomto významu častějšího latinismu олтѣрь) se ale patrně skrývá jakási skutečná staroruská praxe, která pracovala s jistými nepříliš ortodoxními liturgickými prvky. Nejlépe to vystihuje jedna velmi významná pasáž z *Kázání jakéhosi milovníka Krista* ve dvou svých redakcích. Takto ji uvádí redakce v Pajsijevském sborníku (*ChristPajs*, fol. 32b; stejně má pasáž i *ChristZlat*, fol. 24c):

БѢСОМЪ СЛУЖИ • ꙗ вса оугодыа ѿмъ творимъ
 • на пагубу дѣшѣмъ своѿмъ • не такѣо зло творѣ
 просто но ꙗ мѣшдаемъ нѣбкни чистѣна матѣзи
 • со проклатѣимъ моленѣ • ꙗдолскѣи • ꙗже
 ставѣа лише кутѣа • инзи трапеззи •
 законнаго вѣѣда • ꙗже нарицаетъ
 безаконнага трапеза • мѣнимага роду ꙗ
 рожаницѣа • ꙗ въ прогнѣванѣе бѣу •

[S]loužíme bésům a uspokojujeme všechny jejich požadavky ke zhoubě svých duší. Nejenom že konáme prosté zlo, ale dokonce mísíme! Někteří [mísí] čisté modlitby s proklatými pohanskými modlitbami a kladou vedle kaše [kutja] i jiná jídla z povolených pokrmů, což se nazývá bezbožným jídlem, když je určeno Rodu a Rožanicím a k rozhněvání Boha.

Právě míšení „čistých“ křesťanských modliteb s pohanskými modlitbami a zcela zjevně i s potravinovými oběťmi, předkládanými na oltář, bylo tedy patrně tím, co tolik rozčilovalo většinu staroruských kazatelů. O jaké modlitby pak konkrétně šlo, zmiňuje redakce stejného kázání v Sofijském sborníku, který uvádí toto místo poněkud jinak a nečekaně také ve zkrácené formě oproti redakci v Pajs (což obvykle bývá naopak; zde *ChristSof*, fol. 86b–86c):

БѢСОМЪ СЛУЖИМЪ • и вса оугодыа имъ
 творимъ • на пагубу дѣши своен • не
 такоже простотою злѣ служимъ • нъ
 смѣшдаемъ съ идольскою трапезою | трѣ
 стѣна бѣа • съ рожаницами • въ
 прогнѣваніе бѣу •

[S]loužíme bésům a uspokojujeme všechny jejich požadavky ke zhoubě své duše. Nejenom že konáme prosté zlo, ale mísíme trojary ke svaté Bohorodičce s pohanskými oběťmi, s Rožanicemi, a k rozhněvání Boha.

Slovem *tropar* se ve východní liturgii označuje obecně jakákoli rytmická strofa a v pravoslaví tento termín označuje také specifickou kratší modlitební píseň, typickou zejména pro svátky světců, o jejichž pomoc či přičinění se v troparu modlí.⁶⁸³ Tropary ke svaté Bohorodičce se tedy patrně týkají buď svátků s Pannou Marií spojených, anebo snad – jak uvidíme dále – i dalších rituálních úkonů, v nichž se na mariánský kult nějak odkazovalo.

Dále se tato zmínka o mariánských troparech v souvislosti s Rožanicemi objevuje ve znění kázání *GrigSof*, tedy jen o tři folia dále opět v Sofijském sborníku, zde jakožto originální slovanská vsuvka do *Kázání Řehoře Bohoslovce* (*GrigSof*, fol. 89d). Ta přidává další velmi podstatné detaily:

⁶⁸² SJS 4, 489–490.

⁶⁸³ Srov. TAFT 2011, 80.

СЕГО ЖЕ НЕ МОГОУТ СА ЛИШИТИ • НАЧЕНШЕ ВЪ
ПОГАНЬСТВѢ • ДОЖЕ И ДОСЕЛѢ • ПРОКЛАТАГО
ТОГО СТАВЛЕНІА • ВТОРЪНА ТРАПЕЗЫ РОДОУ И
РОЖАНИЦАМЪ • НА ПРѢБЛѢСТЬ ВЪРНЪИМЪ
ХРЪТЪАНОМЪ • И НА ХОУЛОУ СЪТОМОУ КРЪЩЕНІЮ •
И НА ГНѢВЪ БГОУ • ПО СЪТѢМЪ КРЪЩЕНІИ ЧЕРЕВОУ
РАБОТНИ ПОПОВЕ • ОУСТАВИША ТРЕПАРЬ
ПРИКЛАДАТИ РЖТВА БЦИ • КЪ РОЖАНИЧЪНЪ
ТРАПЕЗѢ • ѠКЛАДЪИ ДѢЮУЕ •

Nemohou přestat s tím, s čím začali v pohanství a co činí dosud, s tím proklatým stavěním druhého oltáře Rodu a Rožanicím k velikému pokušení věrných křesťanů a na potupu svatého křtu a ke hněvu Boha. Po svatém křtu si kněží, sloužice břichu, zvykli předčítat tropar k Narození Bohorodičky při oběti Rožanicím a dělají odklady.⁶⁸⁴

A – naposled – se o troparech pro Bohorodičku v souvislosti s podobnými oběťmi zmiňuje *Kázání velikého mudrce Vasilije*. Nejmenuje Rožanice přímo, nýbrž víly a Mokoš, ale celý kontext kázání neposkytuje prostor pro pochyby, že jde o jeden a tentýž problém. Tato pasáž také poskytuje další etnografický kontext a zmiňuje ještě jeden návazný detail, který se opět týká troparů pro Bohorodičku (*VasilSof*, fol. 33c–33d):

А се второе виламъ • и могошви • да лице са
не на гавѣ молать | да ѡтаи призываюуе
идоломольцѣ бабы • то же творѣ не токмо
хоудии лиде • нъ и бѣгатыи мюужи и жены • се
же естъ велии злѣе • иже естъ прикладати
трѣрь сѣина бѣца • къ идольствѣи трапезѣ

A za druhé [staví oltáře] vílám a Mokoši. A jestliže se [k nim] nemodlí veřejně, tak potají zvou baby, které se modlí k modlám. To dělají nejen chudí lidé, ale i bohatí muži a ženy. Je velmi špatné přidávat tropany pro svatou Bohorodičku k modlářským obětem.

Shrneme-li svědectví všech nyní citovaných pramenů, kladení potravinových obětí spolu s modlitbami spojenými s Rožanicemi a pannou Marií bylo tedy zřejmě běžnou praxí.⁶⁸⁵ Navíc, jak víme z kázání *GrigSof*, tato synkretická rituální praxe se odehrávala „po svatém křtu“ (fol. 89d), tedy velmi pravděpodobně po udílení svátostí křtu malým novorozeňatům, a potravinové oběti, v kázání *Grig* popisované jako „dělání odkladů“ (ѠКЛАДЪИ ДѢЮУЕ), prováděli sami křesťanští kněží, mísíce tak „čisté modlitby s proklatými pohanskými modlitbami“ (*ChristPajs*), „tropany ke svaté Bohorodičce s pohanskými oběťmi, s Rožanicemi“ (*ChristSof*), respektive předčítajíce „tropar k Narození Bohorodičky při oběti Rožanicím“ (*GrigSof*).

Tyto oběti byly zcela nepochybně potravinové, jak víme ze zmínek o „kaši (*kutija*, *коутина*, *коутыа*, *коутиа*)⁶⁸⁶ a „dalších povolených pokrmech“ z *ChristPajs*, anebo ze zmínky *GrigSof*, že kněží se k této praxi uchylují, jelikož „slouží břichu“, což je tradiční kritický osten vůči „modlářským obětem“, jejichž součástí byla konzumace obětí.⁶⁸⁷ O potravinách

⁶⁸⁴ Oněmi „odklady“ se patrně myslí odložení obětovaných pokrmů, resp. přímo samotné kladení obětí.

⁶⁸⁵ O stavbě oltářů Rožanicím se v souvislosti s vílami mimochodem zmiňuje také velmi sečtělý kompilátor kázání *NedPajs*, fol. 54b: „[A] ze všeho nejhorší je připravování oltářů Rožanicím a všechny další služby dáblu: oběti kladené vílám a klanění se tvorstvu.“

⁶⁸⁶ *СДРЯ* 4, 341; *Срезн.* I, 1382; srov. *СД* 3, 69–71; staroslověnsky *коутина* v *Supraslském kodexu* (*SJS* 2, 86).

⁶⁸⁷ Nedovolené přinášení oplatek, kaše a svíček (*просфорури* и *коутыи*, ни *свѣчи*) na oltář prostými lidmi a akceptování tohoto zvyku kněžími zakazuje také 3. článek *Narízení vladimírského koncilu* z r. 1274 (ed. in: *РИБ* 6: sl. 95–96).

obětovaných pro Rožanice se navíc zmiňují i jiné staroruské prameny mimo homiletiku samotnou. Tak zejména *Otázky Kirikovy* ve čl. 12, fol. 21a: „A jestliže Rodu a Roždenici krájěj chleby a sýry a med [...] a občas se i modlí, běda těm, kdo připíjejí Roždenicím!“ (и аще родѹ и рождѣници • крають хлѣбы • и сыры • и мѣ • [...] и нѣгда ѿ рѣ молва • горе пиюциѹ рождѣницѹ).⁶⁸⁸

Jedná se ve všech případech patrně o analogii starého antického (a hlouběji indoevropského) rituálu přizvání a pohostění božstev (řec. θεοξένια, lat. *lectisternium*), jehož ústřední složkou byla právě příprava oltáře či obětního stolu s potravinovými oběťmi, většinou nekrvavými.⁶⁸⁹ Kritika takové praxe je pak pevně zakotvena právě ve třetím, ortopraktickém diskurzu kárání pohanství jako nelegitimní úcty k pravému Bohu, resp. jako výkonu nelegitimních rituálů.

Účast křesťanských kněží na této zvláštní rituální praxi se snažil jako jeden z prvních badatelů osvětlit Jevgenij Aničkov: tehdejší kněží podle něj činili tímto obětováním Rodu a Rožanicím ústupky stále přežívajícímu pohanství. Plně v souladu se starou koncepcí dvojvěří jakožto skrytého vyznávání či praktikování staré pohanské víry po boku křesťanství tak podle Aničkova lidé středověké Rusi sice byli a chtěli být křesťany, ale neustále sklouzávali ke starým schématům a zvykům, zejména v případě slavností a zábav anebo když nová víra nedokázala naplnit jejich potřeby, což byl zřejmě i případ, kdy se k tomuto „dvojvěrnému“ jednání uchýlovali i sami křesťanští kněží.⁶⁹⁰ O zásadní roli nižšího duchovenstva ve ztotožnění pohanských obětí Rožanicím s mariánským kultem byl přesvědčen i Nikolaj Galkovskij.⁶⁹¹

Zajímavější interpretaci, a hlavně významný nový pohled na problematiku mísení troparů Bohorodičce a oběti kaše Rožanicím, představil Viljo Mansikka.⁶⁹² Ten jako možnou analogii pro tento zvyk našel 79. kánon ekumenického koncilu v konstantinopolském Trullo (690–691).⁶⁹³ Uveďme si jej zde v originále řeckém,⁶⁹⁴ v překladu latinském⁶⁹⁵ a v překladu do češtiny, zde vycházejícím primárně z latinské verze:

79. kánon řecky

ὅθεν ἐπειδὴ τινες μετὰ τὴν ἡμέραν τῆς ἀγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν γεννήσεως δείκνυνται **σεμίδαλι** ἔψοντες

79. kánon latinsky

Quando aliqui post Diem Natalem Christi Dei nostri reperiuntur coquentes **similam** et se hanc mutuo dantes,

Český překlad

Jelikož se nacházejí tací, kteří po dni Narození Krista, našeho Boha, vaří **mouku** a navzájem si ji mezi sebou darují pod

⁶⁸⁸ Ркп. Увар. № 559, 16. stol.; ed. СМИРНОВ 1912, 10.

⁶⁸⁹ K antickým dokladům viz ÁLVAREZ-PEDROSA 2018, 28–31.

⁶⁹⁰ АНИЧКОВ 1914, 164–170.

⁶⁹¹ ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 112.

⁶⁹² МАНСИККА 2005 (1922), 160n.

⁶⁹³ Jde o tzv. *Concilium Quinisextum*, Πενθέκτη Σύνοδος. Upozornil na něj i ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 114–115.

⁶⁹⁴ Podle ed. ОНМЕ 2013, 53.

⁶⁹⁵ Podle МАНСИККА 2005, 140.

καὶ ταύτης ἀλλήλοις praetextu scil. honoris záminkou uctění **placenty** ne-
 μεταδιδόντες, προφάσει τιμῆς **secundinarum** impollutae poskvrněné Panny Matky,
 δῆθεν **λοχείων** τῆς ἀχράντου Virginis Matris, statuimus, ut nařizujeme, aby tak již více vě-
 παρθενομήτορος, ὀρίζομεν deinceps nihil tale fiat řící nečinili.
 μηδὲν τοιοῦτον ὑπὸ τῶν a fidelibus.
 πιστῶν τελεῖσθαι

Šlo tedy o zákaz praxe uctívání porodních bolestí a zdařilého porodu Panny Marie – vyjádře-
 ných zde buď latinským termínem *secundina*, „placenta“, dosl. „ta, jež následuje [porod]“,⁶⁹⁶
 anebo pod řeckým slovem λοχεία, „porod“, „porodní postel“,⁶⁹⁷ resp. „šestinedělí“⁶⁹⁸ – a to
 prostřednictvím oběti „vaření mouky“. Otázkou je, co si pod tímto úkonem konkrétně před-
 stavit, neboť řecké σεμίδαλις znamená zcela obecně „nejjemnější mouku“,⁶⁹⁹ ostatně stejně
 jako lat. *simila*, užitě v překladu latinském.

Zmíněné „vaření mouky“ (σεμίδαλιν ἔψοντες, *similam coquentes*) tudíž může znamenat
 prosté vaření kaše, analogické staroruskému zvyku obětovat kaši (obětní pokrm jinak typický
 pro zádušní kult), ale popřípadě snad i pečení nějakých koláčů či chlebů, u nichž by pak možná
 dával více než u kaše smysl zvyk si je „mezi sebou darovat“ (ταύτης ἀλλήλοις μεταδιδόντες,
hanc mutuo dantes), jak nařízení koncilu uvádí. Indicií k tomu může být i pozdější dopis patri-
 archy Jeremije metropolitovi Michajlovi z r. 1590, v němž si patriarcha stěžuje, že někteří
 „blouznivci“ na den po svátku Narození Krista přinášejí pirogy (пирогы) k uctění „šátku
 Bohorodičky“ (полог богородицы).⁷⁰⁰ Zcela jistě v případě církevního kánonu ze 7. století i do-
 pisu církevního představitele ze 16. století jde shodně o zvyky vážící se k 26. prosinci, totiž ke
 svátku Přesvaté Bohorodičky, následujícímu hned za Narozením Páně.

Zdá se tedy nepochybným, že ony ruské potravinové oběti předkládané Rožanicím ja-
 kožto pravděpodobným patronkám porodu hned po udílení svátosti křtu a za zpěvu troparů
 pro Pannu Marii mají určitou návaznost právě na toto 79. pravidlo konstantinopolského kon-
 cilu. Ve staroruské literatuře bylo toto koncilní nařízení známo patrně skrze *Kormčí knihy*,
 které tak mohly být prostředkujícím pramenem.⁷⁰¹ Možný odraz tohoto pravidla ale našel
 Tichonravov také v jednom srbském rukopisu z roku 1423, který uvádí (s vyznačením mož-
 ných analogií se 79. kánonem):⁷⁰²

Горе • горе члѣкомъ тако творациемъ • иже ѿ неразумья дѣюще • неподобное и	Běda, běda lidem, kteří takto činí, kteří kvůli nerozumnosti konají nevhodné a neužitečné
---	--

⁶⁹⁶ DU CANGE 1954/VII, 392.

⁶⁹⁷ LIDDELL & SCOTT 1968, 1062; PAPE 1906/3, 65.

⁶⁹⁸ STEPHANUS 1954/VI, 404.

⁶⁹⁹ LIDDELL & SCOTT 1968, 1590.

⁷⁰⁰ Cit. dle ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 114. Srov. СРЯ XI-XVII 16, 236.

⁷⁰¹ Srov. РОСК 2007, 23.

⁷⁰² Ркп. ГИМ Син. собр. № 307, fol. 34b; ed. ТИХОНРАВОВ 1862, 86.

НЕПОТРЕБНОЕ • МНАЦАСА ЧТЬ ТВОРАЦЕ ГЖИ
БЦИ • СТАВАЦЕ ТРАПЕЗУ КРОУПИЧЬНЫМИ
ГЛЪБЪЗЫ • И СЪРЪЗЫ • И ЧЪРПАЛА НАПОЛНАЮЩЕ
ВИНА ДОБРОВОЛЬНАГО • И ТВОРАЦЕ ТРЕРЬ
РЖЬСТВОУ • И ПОДАВАЮЩЕ ДРОУГЪ ДРОУГОУ
ИДЯТЬ И ПЬЮТЬ • И МНАТЬСА ДОБРО ТВОРАЦЕ
• И ХВАЛОУ ТЪМЪ ВЪЗДАЮЩЕ ВЛЪЦИ ЧИСТИИ
ЕИ ЖЕ ЕСТЬ БЕЧЪСТІЕ И ХОУЛА • ВИНОУ РЕКШЕ
РОЖЬСТВА • НЪ ЧЪСТЬ СЕ ДЪЦЫ ГЖИ БЦИ • НЕ ВО
ЕСТЬ СЕ ТВОРИМОЕ ВЪ СЛВОУ БГОУ • И ВЪ
ПОХВАЛОУ БЦИ

[skutky] a domnívají se, že uctívají Paní Bohorodičku stavíce [jí] na oltář krupičné chleby a sýry a naplňující [pro ni] poháry kořeněného vína a tvořící tropar porodu. A podávají si mezi sebou [obětiny], jedí a pijí a domnívají se, že činí dobro. A chválu tím vzdávají čisté Vládce, na níž ulpěla nečistota a hanba – totiž vinou porodu. To ale není ke cti panenské Paní Bohorodičky, neboť to není konáno pro slávu Boží a pro chválu Bohorodičky.

Pasáž obsahuje mnoho nesporných spojitostí s uvedeným kanonickým nařízením, ale také několik aluzí na nám dobře známé aspekty rožaničného kultu, jak je popisován v kázáních: nechybí kladení moučného pečiva a sýrů na oltář, údajně k úctě Panně Marii, ani naplňování pohárů jakožto odkaz na izajášovské verše, ani dvojí zmínka o porodu a o jeho fyziologické stránce. Nechybí ani upomínka konzumace obětovaných potravin samotnými věřícími a vzájemné obdarovávání. Kritika je opět ortopraktická. Postrádáme ovšem bližší časové či kontextové určení rituálu – tedy zda se obětní praxe odehrávala v rámci nějakého přesně určeného dne v rámci liturgického roku, či zda byla spojena např. s udílením křtu novorozencům, jak víme z homiletické literatury (srov. *GrigSof*, fol. 89d).

Literární paralely i možný most mezi koncilním kánonem a staroruskou literaturou jsou tedy nepochybně dány. Hlavní otázkou pro nás ovšem nyní musí být, zda i samotný zvyk, jenž je díky opakovaným zákazům v homiletice i jinde pro staroruské prostředí takto doložen jakožto něco skutečně praktikovaného, musí nutně být importem praxe byzantského křesťanství, anebo zda to mohou být rituální prvky, jimž můžeme přiřknout obecnější platnost a které byly jen kritizovány podobným rejstříkem literárních obrazů.

Jeden z pozdějších interpretů rožaničného problému, historik Vladimir Petruchin, se na základě paralely ruských kázání s byzantským 79. kánonem domnívá, že obětování Rožanicím zmiňované v pramenech nebylo vůbec přežitkem slovanského pohanství, nýbrž přímým vlivem starokřesťanského zvyku přinášet na mši chléb a klást ho na oltář.⁷⁰³ Petruchin také kromě Tichonravova rukopisu upozorňuje i na pasáž v makarijevských čtených minejích ze 16. stol., která připadá na blíže neurčený den v srpnu. Zde se zakazuje „vařit mouku svaté Bohorodičky a modlit se při tom k Rodu“ (мѣкоу варити сѣтви БЦЫ а родѣ примолѣвающе).⁷⁰⁴ Jde patrně o odkaz na svátek *Zesnutí přesváté Bohorodičky* (Успение Пресвятой Богородицы) 15. srpna, jenž byl jakýmsi dožínkovým svátkem dozrávání plodů. Pro Petruchina je to opět

⁷⁰³ ПЕТРУХИН 2000а, 323.

⁷⁰⁴ ПЕТРУХИН 2000а, 326–327; cit. dle *Срезн.* III, 138.

dokladem byzantsko-křesťanských, a nikoliv slovanských kořenů tohoto rituálu (viz zejména ono „vaření mouky“) a rovněž dokladem neslovanského původu kultu Roda a Rožanic.

Je ovšem třeba k této rozumné domněnce dodat, že tyto byzantské starokřesťanské praktiky vycházely samy nejspíše z řecko-římsko-blízkovýchodního synkretismu (vzniklého snad v Malé Asii), a mohou tedy mít mnohem hlubší a univerzálnější pohanské analogie. Srovnat bychom si je mohli zejména s přinášením obětí Artemidě ve funkci porodnice (její souvislost s Rožanicemi vnímali i staroruští kazatelé)⁷⁰⁵ anebo s obecně indoevropským zvykem přinášet potravinové oběti sudičkám či podobným s porodem spjatým bytostem.⁷⁰⁶

Z praktického rituálního hlediska je logické, že ženy nosily do kostela oběti „k uctění placenty“ či porodu Bohorodičky a spojovaly tak tyto oběti rovněž s (hypotetickými) numinózními bytostmi, které v daném symbolickém systému garantovaly porod. O těchto bytostech ovšem není v byzantském starokřesťanském materiálu a jeho kontinuitách ani zmínka. Ačkoliv se tedy zdá velmi pravděpodobné, že sám rituál oběti i jeho spojování s kultem Panny Marie mohly mít svůj původ již v byzantském křesťanství, je třeba na tomto místě ještě vysvětlit, odkud se vzaly samy bytosti (nebo personifikované koncepty) jmenované jako Rod a Rožanice, které se v byzantských pramenech neobjevují a v kázáních i výtazích z koncilních ustanovení tak jsou nepochybně lokální kontextualizací nějakého obecnějšího motivu. I jejich pozici v překladech Iz 65:11 lze vysvětlit jako originální staroruskou kontextualizací či reinterpetací daností jiné, cizí symbolické soustavy, přičemž ale zároveň vidíme hlubokou souvislost mezi božstvy osudu v Septuagintě a později doloženou rolí Rožanic jako patronek osudu a údělu.

Nelze tedy kategoricky říci, že jde v případě zmínek o kultu Rožanic pouze o přímý difuzionistický přenos byzantské liturgické praxe, patrně ovlivněné řeckým pohanstvím. To se alespoň domnívá Petruchin a v zásadě tím otázku rožaničního kultu shazuje ze stolu.⁷⁰⁷ Možná by však bylo vhodnější s vědomím byzantských starokřesťanských paralel tohoto kultu uvažovat o tom, zda a jak tato byzantská praxe mohla najít v ruské středověké lidové kultuře, hypoteticky stále ještě nasáklé slovanským pohanstvím, svůj dobrý korelát či vhodnou niku ve zde existující a praktikované indoevropské oběti chlebů a kaše „sudičkám“.

Tento archaický zvyk tehdejší křesťanství autoři mohli po mém soudu chápat buď jako relikv pohanství, a v takovém případě jej uchopovat pomocí rétoriky a obrazů převzatých z kanonické církevní literatury byzantské, anebo jej mohli dávat do souvislosti i s jinými nedovolenými praktikami: vedle pohanské podstaty takového konání mohl být opovrženímhodnější snad jen jeho původ v heretických představách. Tak například zmínka

⁷⁰⁵ Srov. DYNDÁ 2019a, 133–135.

⁷⁰⁶ WEST 2006, 379–385; srov. NIEDERLE 1911, 59.

⁷⁰⁷ Podobně nekompromisní je i u domněle byzantského původu rituálů vynášení folklorních postav, viz ПЕТРУХИН 2004. Srov. s tím závěr zde kap. A3.7.

v Trifonovském sborníku⁷⁰⁸ naznačuje, že stopy rožaničného kultu vedou pro některé staroruské autory až k nechvalně proslulé nestoriánské křesťanské herezi:⁷⁰⁹

СѢ БУДИ ВСѢМЪ ВѢДОМО ЯКО НЕСТОРИИ
 ЕРЕТИКЪ НАУЧИ ТРАПѢЗУ КЛАСТИ РОЖАЦНОУЮ
 • МЪНА БЦЮ ЫЛКОРОДИЦЮ

To budiž všem známo, že heretik Nestor naučil [lidi] stavět rožaničný oltář a považoval Bohorodičku za člověkorodičku.

Rituály spojené s rožaničným oltářem a s mísením kultu „pohanských“ Rožanic a úcty k Bohorodičce jsou tak ve Trifonovském sborníku spojeny s nestoriánskou herezí, ve skutečnosti ovšem špatně chápanou v jejích christologických konsekvencích. Hereze zde funguje tedy spíše jako literární topos.

Theologické nuance a jejich nepochopení ruským středověkým učencem jsou ale v tuto chvíli patrně nepodstatné. Za důležitou považuji skutečnost, že ve všech výše citovaných pramenech, kde se hovoří o modlitbách Panně Marii kombinovaných s „pohanskými“ potravinovými oběťmi bytostem spojeným s porodem či bytostem, které byly přímo porodem personifikovaným, se vždy setkáváme se zdůrazňováním fyziologické podstaty porodu.⁷¹⁰ Ať už jde o zmínky o placentě, či porodní posteli v 79. kánonu, který zakazuje tyto obětní praktiky v křesťanství 7. století, či o zmínky o křtu, porodu a následném rituálním znečistění, jemuž byla Panna Marie vystavena, které nacházíme ve staroruských kázáních a dalších příbuzných pramenech. Možnou souvislost v tomto světle můžeme najít i ve zmínce o „babách, které se modlí k modlám“ (ИДОЛОМОЛЫЦѢ БАБЫ), o nichž se zmiňuje VasilSof, fol. 33c–33d. Ty prý lidé zvou k sobě domů potají (ДА УТЯИ ПРИЗЫВАЮЩЕ). Nemůže snad v tomto případě – jenž je jen jedním z mnoha staroruských výskytů *topu* o „bohomrzkých babách“ – jít o skrytou zmínku o porodních babách?

Obětování Rožanicím, ať už zmiňované v kázáních explicitně ve své původní souvislosti s porodem či křtem, anebo umně skryté za topos o stavění izajášovského „druhého oltáře“, každopádně muselo být podle všeho reálně existující staroruskou praxí. Je nepochybné, že popisy této praxe a dost možná i praxe samotná musely být do jisté míry ovlivněny podáním církevní literatury, která vycházela z koncilních kánonů upravujících liturgické chování rané církve. Domnívám se ale přesto, že Rod a Rožanice mohly být autenticky ruskými, slovansko-pohanskými numinózními postavami, resp. koncepty, jichž bylo užito jako interpretantů či překladů postav či konceptů z jiných symbolických soustav, které vždy souvisely s fyziologickým porodem či s lidským osudem – ať už šlo o Pannu Marii, starozákonní Izajášovy bůžky osudu, řeckou Týché, koncept astrologických *genealogií*, či staroseverský pojem *fylgja*, který souvisí s tzv. rodovou duší, ale zároveň je označením placenty (dosl. rovněž

⁷⁰⁸ Rkp. РНБ Соф. собр. № 1262, fol. 47a.

⁷⁰⁹ Srov. ЗУБОВ 2005, 86–87.

⁷¹⁰ Návrh, že v případě Roda a Rožanic vůbec nejde o „mytologické postavy“, nýbrž o úctu k porodu a rodičkám, tedy k fyziologickému zrození a k jeho lidským původkyním, představil ЗУБОВ 2005, 84n.

„ta, jež následuje“ [stejně jako lat. *secundina*] od slovesa *fylgja*, „následovat“). Původní role i charakteristiky Roda i Rožanic, stejně jako míra možné personifikace těchto pojmů (která by plně ospravedlnila jejich psaní s velkým počátečním písmenem) se nám ale bohužel ztrácejí za ideologickým užitím jejich jmen v literárních památkách, které jsme si uvedli.

C2.7 „Bůh Rod“ a tzv. evoluční schéma slovanského pohanství

Otevřením otázky míry personifikace v případě Rožanic a zejména Roda narážíme na ještě jeden zásadní problém, který je s těmito postavami spojen. Tím je v literatuře častá otázka, můžeme-li v případě postavy mužského Roda uvažovat o tom, že byl někdy „dříve“ skutečným pohanským božstvem a teprve později v křesťanství „upadl“ do pozice pouhého symbolického ztělesnění rodu a rodiny, popř. porodu?

Nejslavnějším proponentem této hypotézy je sovětský archeolog Boris A. Rybakov. Ten nechvalně proslule odvodil Rodovo „nejvyšší božství“ zejména z pozoruhodné pasáže z kázání *Grig*, v níž spatřoval doklad autentické periodizace dějinného vývoje slovanského pohanství (*GrigSof*, fol. 89c–89d):

пТОУДА ЖЕ НАЧУША ЕЛИНИ • СТАВИТИ
ТРАПЕЗОУ • РОДОУ • И РОЖАНИЦАМЪ • ТАЖЕ
ЕГЮПТАНЕ • ТАЖЕ РИМЛАНЕ • ДО ЖЕ И ДО
СЛОВЕНЪ ДОНДЕ • СЕ ЖЕ СЛОВЕНЪ НАЧУЛИ
ТРАПЕЗОУ СТАВИТИ • РОДОУ • И РОЖАНИЦАМЪ •
ПЕРЕЖЕ ПЕРОУНА Б҃ГА ИХЪ • А ПРЕЖЕ | ТОГО
КЛАЛИ ТРЕБЪЗИ ОУПИРЕМЪ • И БЕРЕГЪНИАМЪ • ПО
С҃Т҃ЬМЪ КР҃Ц҃ЕННИИ • ПЕРОУНА пРІНУША • А ПО ХА
҃А Б҃ГА ІАШАСА • НЪ И НЪІНА ПО ОУКРАИНАМЪ
ИХЪ • МОЛАТСА ПРОКЛАТОМОУ Б҃ГОУ ИХЪ
ПЕРОУНОУ • ХЪРСОУ • И МОКОШИ • И ВИЛАМЪ •
НЪ ТО ТВОРАТЬ АКЪИ УТРАИ

A proto začali Řekové klást oběti Rodu i Rožanicím, a stejně tak Egypťané a Římané a také až ke Slovanům se to dostalo. A tak Slované začali klást oběti Rodu a Rožanicím před tím než Perunovi, jejich bohu. A předtím kladli oběti upírům a beregyním. Po svatém křtu Peruna odvrhli a ke Kristu, Pánu Bohu, se přimkli. Ale i nyní se na svém venkově modlí ke svému prokletému bohu Perunovi, Chorsovi a Mokoši a vílám, ale činí to potají.

Po této pasáži pak bezprostředně následuje zmínka o tropech k Bohorodičce smíšených s oběťmi Rožanicím, o nichž byla řeč výše. Rybakov z toho kuriózně vyvozoval, že tento text musí být odrazem skutečné dějinné periodizace, a že tudíž dokládá, že Slované nejprve uctívali upíry a beregyně (tuto fázi nazval dualistickým animismem a spojil ji s lovecko-sběračským způsobem života), potom u nich nabyl na významu centrální kult Roda a Rožanic a následně dospěli Slované do fáze zralého polyteismu, jehož nejvýznamnějším představitelem byl zejména bůh Perun, hlavní božstvo kyjevské „vojenské demokracie“ 10. století. Čtvrtou fází je pak přijetí křesťanství.⁷¹¹

⁷¹¹ Prvně asi РЫБАКОВ 1974; nejslavněji ale РЫБАКОВ 1981, 438–470. Kritika ПЕТРУХИН 2000b, 236–243; КЛЕЙН 2017, 68–104.

Nutno ovšem říci, že Rybakov nebyl ani zdaleka prvním, kdo s takovým historizujícím čtením tohoto místa v *Grig* přišel. Před Rybakovem onu pasáž navrhl takto chápat již historik Boris D. Grekov.⁷¹² I ten vzal doslova kazatelovu formulaci, podle níž Rusové nejdříve kladli oběti upírům a beregyním, pak Rodu a Rožanicím a ve finále Perunovi. Tuto koncepci přejal i Leonid T. Mirončikov, jenž se ovšem stavěl spíše za to, že text je dokladem jen dvou etap vývoje slovanského pohanství, přičemž Rožanice podle něj měly náležet ještě etapě první, Perun pak druhé, mladší.⁷¹³ Podobným způsobem jako Grekov a Mirončikov pak tuto myšlenku dále rozvinul – a zejména zpopularizoval – právě Rybakov.

Jak ale správně upozornil jeden z velkých Rybakovových kritiků Lev S. Klejn,⁷¹⁴ badatelova důvěra v kazatelem podávané informace je naprosto naivní a vůbec se nezamýšlí nad způsobem, jak vůbec a odkud snad by mohl autor kázání ve 13. století čerpat informace o jakýchkoli hypotetických fázích předhistorického vývoje slovanského pohanství. Je zcela zjevné, že autor kázání pouze uspořádal jemu známé pohanské a polopohanské termíny do hierarchické řady, která byla v jeho *interpretatio Christiana* srozumitelná: od údajně nejnižších duchů přes střední polobožské bytosti až po nominálně nejvyššího boha starého kyjevského panteonu...

Navíc v tomto citovaném případě jde o zjevnou slovanskou vsuvku do plynutí původního řeckého textu, v němž je nejprve srovnáváno řecké a egyptské pohanství a letmo naznačena jakási evoluční linie. Autor slovanského překladu anebo pozdější redaktor tak cítili potřebu ilustrovat evoluční schéma uvedené zde již Řehořem Bohoslovcem také konkrétním slovanským příkladem. Představená řada mytologických postav a božstev je však ve světle všech informací, které máme k dispozici, pouze tvůrčím výmyslem středověkého učence a nelze ji v žádném případě brát jako spolehlivou zprávu o vývojových fázích slovanského náboženství v dávných dobách, natož navazatelnou na jednotlivé archeologické kultury.

Víme jistě, že staroruští učenci přebírali při interpretaci modloslužebnictví své byzantské vzory a srovnávali místní pohanství se vzory antickými a blízkovýchodními.⁷¹⁵ Tyto postupy se pak projeví i v popisu oné evolučnosti či filiace ruského pohanství s Egypty a Řeky právě v *Grig*. Jenomže tuto literárně vynucenou návaznost vzal naprosto vážně Rybakov a vlastně tak tyto byzantské literární vzorce převzal také – pouze z nich udělal (pseudo)historické schéma vývoje Slovanstva a jeho duchovní kultury. Rybakov tak přebírá nejen byzantské vzory, ale i byzantský euhémerismus a s ním dávné starořecké mytologéma o střídání božských generací. Svým způsobem tak sovětský akademik Rybakov vytváří

⁷¹² ГРЕКОВ 1949.

⁷¹³ МИРОНЧИКОВ 1969.

⁷¹⁴ КЛЕЙН 2017, 52–53. Podobná, ale ne tak důkladná kritika: GIEYSZTOR 2006, 283–286; МИУРА 2008, 533.

⁷¹⁵ ПЕТРУХИН 2000a, 326.

svébytný historický mýtus – a ten, nutno říci, vykazuje velkou výdrž a trvanlivost zejména v populárních shrnutích slovanského pohanství.

Je ovšem vhodné vedle zasloužené kritiky a odmítnutí Rybakovovy koncepce, která udělala z marginálního Roda primordiálního nejvyššího boha všech Praslovanů, zmínit i některé přínosy jeho práce na tomto poli. Rybakov například rozporoval starší teorie, které tvrdily, že pohanský Rod se po christianizaci stal *domovým*, tedy mytologickou bytostí spojenou s domácností, domácím krbem a rodovou kontinuitou. To bylo pojetí zastávané zejména A. N. Veselovským a J. G. Kagarovem⁷¹⁶ a stalo se jakýmsi historiografickým klišé.⁷¹⁷

Spojení Roda a *domového* je skutečně trochu zkratkovité a nerespektuje skutečnost, že o Rodu ani Rožanicích se nedochovaly žádné folklorní syžety, ani není pojetí rodu a rodové kontinuity nijak ve folkloru spjata s osudem a údělem člověka, jenž se jinak zdá jako základní konstitutivní charakteristika obou těchto typů postav (nicméně pojetí porodu-narození již s osudovým údělem ve folkloru spojeno bývá).⁷¹⁸ Problémem zde hlavně je, že Rybakov jde proti „folklornímu“ pojetí Roda velmi extrémně a v jeho argumentaci se z enigmatického Roda stává nejstarší a hlavní božstvo celého slovanského panteonu, otec všech bohů i stvořitel lidí (zde se Rybakov zejména opírá o jeden zajímavý staroruský traktát, o němž se ještě zmíníme).

To je pochopitelně málo podložená a přehnaná hypotéza. Překvapivě však bývá v literatuře buď bezvýhradně přijímána, anebo je odmítnuta a je prováděn interpretační úhybný manévr, který Roda nasměřuje zpět do „prosté lidové démonologie“ a vylučuje jeho spojitost s archaickou náboženskou soustavou. Tak například Petruchin je celkem rozumně proti tomu, aby Rod a Rožanice byli vnímáni jako nějaká vyšší božstva, jak je vnímal Rybakov, nýbrž je chápe jako „nižší mytologické bytosti“ spojené s kultem rodu a osudu; přesto ale odmítá ztožnění s *domovým* a dalšími příbuznými mytologickými postavami.⁷¹⁹

Hranice mezi „božstvy“ a „nižšími mytologickými bytostmi“ zde ale opět bývá narýsována přespříliš silně a díky tomu po mém soudu jako analytická kategorie selhává. Už jsme si ukázali, jak komplikované bylo postavení Rožanic ve středověkém ruském synkretickém symbolickém systému, který zkratkovitě popisují prameny. A nesporně zde, stejně jako u Rožanic, do rovnice vstupuje vedle kategorií „božstvo“ a „mytologická bytost“ ještě kategorie třetí: „abstraktní koncept“ – přičemž všechny tři jsou pochopitelně pouze našimi moderními konceptualizacemi, které jsou výsledkem snah o parcelování jinak nesrozumitelného celku symbolické soustavy.

⁷¹⁶ КАГАРОВ 1918, 19.

⁷¹⁷ Слов. ПЕТРУХИН 2000а, 321.

⁷¹⁸ СЕДАКОВА 2012.

⁷¹⁹ ПЕТРУХИН 2000а, 322.

Odhadnout Rodovu pozici není z tohoto hlediska o nic jednodušší: pravdou zůstává, že o Rodovi nevíme ze středověkých pramenů skoro nic jiného, než že byl spojen s blížeji charakterizovanými Rožanicemi, že mnohdy docela dobře mohlo jít o prosté vyjádření abstraktního podstatného jména *rod* či *porod*, popřípadě o metaforické vyjádření rodové následnosti v mužské linii,⁷²⁰ a rovněž víme, že v novověkém folkloru o něm či jakékoliv podobné mytologické postavě, jak už bylo řečeno, postrádáme jakékoliv narativy.

Absence evidence ovšem není evidence absence. Ačkoliv nepovažuji za možné přijmout Rybakovovy domněnky o tom, že Rod byl jakýmsi nejvyšším či nejstarším božstvem slovanského pohanství, je nutné zvážit jeho možné přesahy do pomyslné kategorie „božstva“. V tomto smyslu je nejpodstatnější citovat krátký text, který se nachází v jednom kompilačním rukopise z 15. stol., kam je vsunut kratičký traktát, v podstatě jen půl listu, který je nadepsán: *O vdechnutí ducha člověku* (о вѣдновении духа в челоуѣка).⁷²¹ V něm autor ujišťuje čtenáře, že člověka stvořil Hospodin a „nikoliv, že Rod sedě v ovzduší metá na zem hroudy a z toho se rodí děti“ (то ти не родъ • сѣда на вѣдѣсть мечеть на землю рѣды и в том ражаются дѣти). Základní pointa textu, ono upozornění na skutečnost, že nejvyšším Stvořitelem je Bůh, a ne Rod, se pak v textu opakuje pro jistotu ještě jednou (всѣмъ бо есть творецъ богъ а не родъ). Bezprostředně za zde uvedenou pasáží (která je poměrně kreativní variací na verše Gn 2:7) pak následuje pojednání o tělesnosti a tělesné podstatě rozmnožování a porodu, například o tom, jak to chodí se semenem a mateřským lůnem či jak to moudrost Boží zařídila a že i malé semeno může stvořit velké tělo (ѡколе мала сѣмене • велика бывають величества телесъ).

Traktát je významný zejména v tom, že výjev zde nepochybně personifikované bytosti jménem Rod sedící v nebesích a vrhající na zem tajemné „hroudy“, z nichž se rodí děti, je možné spojit s pozoruhodnými dualistickými narativní látkami ze slovanského prostředí, které se týkají mytického stvoření lidí (antropogonie). Předně je to vyprávění volchvů v PVL k roku 971, podle jejichž víry člověka stvořil Bůh, který se zpotil v lázni, otřel věchtem slámy (вспотивъса втерса вѣхтемъ) a ten shodil na zem – z tohoto věchtu pak Ďábel stvořil člověka a Bůh mu vdechl duši.⁷²² Srovnatelná jsou také folklorní vyprávění z pozdější doby, zejména jedno huculské ústní podání o stvoření světa, jež vysvětluje vznik člověka opět z konfliktu mezi pasivním Bohem a jeho aktivním protivníkem jménem Aridnyk. Výsledkem sporu je, že kousek kůže z ruky Boha spadne z nebe na zem a z tohoto kousku vznikne Adam, „čistý jako Bůh sám“.⁷²³ Podobně jedna jihoslovanská lidová aitiologická pověst (zapsaná v 19. století Janezem Trdinou ve vsi Mengeš v Horním Kraňsku, nedaleko Lublaně) mluví o vzniku člověka tak, že se Bůh po dlouhé cestě zpotil (podobně jako Bůh volchvů v lázni) a pot z jeho čela spadl

⁷²⁰ Tak uvažují ИВАНОВ – ТОПОРОВ 1988.

⁷²¹ Tento text byl nejvíce zpopularizován právě Rybakovem (РЫБАКОВ 1981, 438–470), ale ve známost jej uvedl ГАЛЬКОВСКИЙ 2013 [1913], 360–362; z jeho edice text přebírám.

⁷²² Ed. ЛИХАЧЕВ 1999, 76; čes. překlad ТЭРА 2014, 154.

⁷²³ KOENIG 1936, 370; ve skutečnosti to ale přebírá z SZUCHIEWICZE 1908.

z nebe na zem – přičemž při kontaktu kapka oživila a vznikl z ní člověk (*kap se oživi, i eto ti prvoga čovjeka*).⁷²⁴

Spojujícím prvkem všech čtyř nekanonických podání o stvoření člověka je motiv zprostředkující božské substance, která pochází od Boha a při kontaktu se zemí z ní vzniká člověk: ať už je to věchet, do nějž se zpoceny Bůh otřel, kousek kůže z jeho ruky, pot, který mu skápl z čela, a konečně hroudy, které držel v ruce. Každý tento prvek se navíc zdá být nedílně spojen s Boží „tělesností“, respektive s tělesnými prvky Boha – přičemž v traktátu *O vdechnutí ducha* jde spíše o spojitost nepřímou, danou pohlavně-tělesným kontextem celého traktátu, neboť jinak je aluze na Rodovu ploditelskou roli plně koncipována skrze biblické obrazy stvoření člověka z prsti země.⁷²⁵

Každopádně Rod je v pojetí glosy v traktátu *O vdechnutí ducha* svou mytologickou rolí v zásadě připodobněn samotnému křesťanskému Bohu. Není samozřejmě nutné z toho vyvozovat závěry o jeho výlučném postavení v hypotetickém pohanském panteonu, jako to učinil Rybakov, nicméně cosi nám to o jeho roli v symbolické soustavě staroruské duchovní kultury přece jen říká – ačkoliv k žádným konkrétnějším závěrům se zde nedovolují uchýlit.

Jedno je ovšem jisté: stejně jako Rožanice ve svém nedílném spojení s Pannou Marií v aluzích na její porod Krista i Rod je v tomto staroruském textu uváděn jako mytologická bytost (lhostejno zda „nižší“ nebo „vyšší“), která souvisí s *fyziologickým procesem zrození člověka*. Ten je zde metaforizován vrháním záhadných „hroud“ na zem a zasazen do kontextu takřka lékařského traktátu, který se jinak zabývá lidským semenem a vznikem lidského plodu. Opět tedy narážíme na vazbu těchto – etymologicky navíc zcela průhledných – bytostí na fyziologické aspekty plození (Rod) a porodu (Rožanice), respektive možná na poměrně přímočarou alegorizaci mužské a ženské role v procesu lidského rozmnožování.⁷²⁶

Navíc je i z mnoha jiných staroruských pramenů zcela nepochybné, že byly obě tyto bytosti spojovány s osudem a s jinými klasickými mytologickými postavami, které osud v jeho různých podobách garantovaly nebo postnatálně přímo udílely. Kult sudiček a duchů osudu má hluboké indoevropské kořeny a paralely, které se odrážejí i v analogických byzantských rituálech.⁷²⁷ A dlouhé trvání těchto představ a praktik v Rusku dokládá i poměrně pozdní pramen, soupis lidových zvyků v rukopise z 18. stol., kde se v pravidle č. 61 uvádí, že po narození dítěte „stříhají první vlasy a baby vaří kaši na počest Rožanicím“ (*и съ рожанцъ первыя волосы стригѣтъ и бабы кашу варятъ на собрание рожаницамъ*).⁷²⁸

⁷²⁴ TRDINA 1858, 60; srov. angl. překlad v KROPEJ 2012, 17.

⁷²⁵ Pro důkladnější argumentaci spojitosti všech čtyř antropogonických narativů a pro poukázání na jejich možné indoevropské mytologické kořeny viz DYNDÁ 2019b.

⁷²⁶ Srov. např. římské koncepty *genius* a *iuno* po boku božstev Genia a Iuno; za poznámku děkuji Janu Kozákovi.

⁷²⁷ Srov. WEST 2007, 380–385; ÁLVAREZ-PEDROSA 2018.

⁷²⁸ Ркп. РГБ Румянц, собр. (Ф. 352), № 374, fol. 260a; cit. dle ГАЛЬКОВСКИЙ 2013.

Jsou tedy v zásadě dvě možnosti výkladu a konečná volba jedné z nich tak zůstává otevřenou otázkou: na jednu stranu je možné, že jsou v ruské homiletice zmínky o těchto postavách či konceptech jen literární snahou ruských středověkých učenců dát smysl byzantským pramenům a vztáhnout je k ruskému kulturnímu prostředí pomocí smysluplných pojmů; rituály, k nimž se tyto slovanské pojmy vztahují, ale nemusejí vycházet nutně z předkřesťanských slovanských dob, nýbrž mohou být druhotným byzantským importem, přicházejícím spolu s literaturou, jež je kritizuje.⁷²⁹ Anebo, na druhou stranu, je možné, že jsou zmínky o nich odrazem skutečně ještě ve 13. a 14. století existující rituální praxe, v níž se mohly snoubit vlivy původně slovansky-pohanské s nepochybnými pozdějšími vlivy byzantsko-křesťanskými, navázanými nicméně na původní slovanskou matici.

Jsem přesvědčen, že druhá možnost je ve světle našich pramenů přijatelnější. Tudíž že v případě Roda a Rožanic jde o nesnadno uchopitelný projev konceptuálně-ideologického slovanského pohanského substrátu skládajícího se z abstraktních kategorií, klíčových pro danou společnost a její symbolickou soustavu – o jeho implicitní panteon (viz kap. A4.2). Tento abstraktní substrát kategorií se v průběhu času v kultuře realizuje, konkretizuje a popřípadě personalizuje – nikoliv postupně a evolučně, nýbrž v míře a kvalitě daných *ad hoc*, dle momentálních potřeb symbolického systému, stejně jako jsme to viděli na příkladech zexplicitnění implicitních panteonových struktur výše. Do této už tak složité problematiky projevů a vrstev symbolické soustavy pak v našem případě dále vstupuje jednak adstrátový vliv byzantsko-křesťanské nábožensko-rituální i literární tradice, která se na tento substrátový systém nabaluje a převrstvuje jej, a jednak vrcholně problematická skutečnost, že veškeré prameny jsou psány prizmatem nositelů této křesťanské, adstrátové tradice – tedy prizmatem, jež neumožňuje důslednou archeologii textu směřující k naprosto bezrozpornému pochopení, o co se v daném případě jedná.

C2.8 Rychlá komparace: Polská a česká kázání jako paralela

Nežli přistoupíme k závěrům a otázkám, jež z tohoto letmého nahlédnutí do problematiky staroruské protipohanské polemiky a jejího pojetí numinózních bytostí vyplývají, podívejme se ještě ve stručnosti na některé výběrové paralely z polských a českých středověkých kázání, která se problematice pohanských přežitků také věnují. Nemůžeme zde ovšem čerpat z žádného uceleného korpusu jako v případě staroruských kázání. Situace u západních Slovanů byla poněkud odlišná a z toho vyplývá i rozdílná pramenná základna, kdy brát informace můžeme v zásadě jen z několika jednotlivých izolovaných kázání. Některá si uvedeme průběžně,

⁷²⁹ Jak se domnívá zejména ПЕТРУХИН 2000a, 324; 2000b, 236–243. Nesmíme však zapomínat, že velká spousta byzantských textů se na Rus dostala bulharským či srbským prostřednictvím – i jihoslovanské vlivy je tak v případě takového pohledu na věc brát v potaz (srov. již СРЕЗНЕВСКИЙ 1855, 10).

ale nejdůležitější z nich jsou patrně kázání krakovského rektora Stanislava ze Skarbimierze (zemřel 1431)⁷³⁰ a z českého prostředí je to zejména *Homiliář opatovický* (z počátku 12. stol.).⁷³¹

Předně je třeba říci, že nic podobného teonymickým řadám, které má staroruská homiletika, u západních Slovanů nenacházíme. V tomto je staroruská homiletika opravdu jedinečná, neboť české a polské prameny jména bohů prakticky nikdy nezmiňují – s výjimkou záhadných letničních výkřiků (např. *Lado, Ylely, Yassa, Nya*), které kazatelé i Długosz zakotvili v literatuře jako jména polských model (viz kap. B.2.4), a s výjimkou literárně topických zmínek několika římských bohů.⁷³² Jedinou další hypotetickou výjimkou z tohoto pravidla jsou pak české novověké prameny, které zmiňují lexém *veles*, nápadně podobný staroruskému božstvu *Veles/Volos*, ale již ve významu „čert“.⁷³³

Velmi častá je v těchto kázáních konceptualizace pohanských zvyklostí skrze kritiku idolatrie a kosmolatrie.⁷³⁴ Stejně tak kritika důvěry v lidové náboženské speciality či obecně v léčebnou magii byla velká, kárá ji zejména *Homiliář opatovický*, ale i Stanislav ze Skarbimierze.⁷³⁵ Viděli jsme ale na několika málo příkladech ze staroruské tradice, že nelze z textů středověkých kázání žádným způsobem – a poměrně pochopitelně – destilovat žádné soudržné a abstrahované informace o pojetí božství či numinózních bytostí. Každou

⁷³⁰ Zejména kázání *Sermones sapientiales* XLVII (ed. OLSZEWSKI 2002, 180–191).

⁷³¹ DYNDA 2017a, 250–260; srov. PULEC 1958; SOMMER 2001; DYNDA 2015.

⁷³² Viz např. Stanislav ze Skarbimierze, který zmiňuje *Dianu a Herodyadu* (*Sermones super ‚Gloria in excelsis‘ XII*) a v jiném kázání pak: „...ženy a panny které o vigiliích a o sobotách celou noc bdí, tleskají a žertují, zpívají a tancují, aby po pohanském způsobu vyhledali *Proserpinu* či uctili *Venuši* (*modum exercent paganorum Proserpinam quaerentium vel Venerem colentium*)“, viz Stanislav ze Skarbimierze, *Sermones sapientiales* XLVII, 17 (ed. OLSZEWSKI 2002, 182). Mnich Rudolf zase jmenuje všechny římské *Parcae* (*Summa de confessionis discretione* 53, ed. KARWOT 1956, 29) či germánskou *Holdu* (42, ed. 27) – tu snad podle Burcharda z Wormsu (srov. OLSZEWSKI 2002, 47).

⁷³³ Dokládají to např. unikátní české zmínky ze hry *Tkadleček* z 16. století, v nichž *Veles* vystupuje jako démonická bytost po boku *zmeka* a *čerta*: „*Jat se to[mu di]wym ky czert tie na mne poslal ja kyt jest czert moc nade mnu dal ja kit jest czert aneb ky weles aneb ky zmek tie proti mne zbudil a nawedl*“ (podle rkp. Královská kanonie premonstrátů na Strahově, Praha, sign. DG IV 68, fol. 51r.). Roli *Velesa* jako démonické bytosti nasvědčují i slova jednoho litoměřického kněze, který nabádá, aby lidé nechali své hříchy „u *Velesa*“. Tadeáš Hájek z Hájku pak uváděl *Velesa* jako našeptávače hříchů a pozoruhodná je též zmínka o muži z *Knihy Jezusa Siracha* (1571), který přeje své ženě, „aby *diwokau* husý byla, a někam k *welesu* za *Moře* zaletěla“, což pak parafrázoval i kazatel *Zámorský* ve své *Postille evangelické* jako „někam k *welšu* pryč, na *Moře*“. Na zmínky upozornili *TOBOLKA* 1894 a *SOUKUP* 1898; povšechně je citoval a v kontext uvedl *JAKOBSON* 1985, 36; všechny originální dokumenty zpětně dohledala a okomentovala *ŠEBETOVSKÁ* 2017, 33–37; podle ní také cituji.

⁷³⁴ Stanislav ze Skarbimierze, *Sermones sapientiales* XLVII, 24, ed. OLSZEWSKI 2002, 184: *adorare militiam caeli, non enim adorari debet luna, sol aut caelum, cum sint creaturae, sed Deus et creator*. Anebo *Homiliář opatovický* 5: *alii solem et lunam et sidera colebant, alii flumina et ignes alii montes et arbores, sicut et adhuc pagani multi faciunt*. Jinak kosmolatrii kárá *HO* 85; 131, idolatrii pak *HO* 82; 84; 85. Kult měsíce zmiňuje cisterciák Rudolf, *Summa de confessionis discretione* 24, ed. KARWOT 1956, 24.

⁷³⁵ Důvěru v lidové náboženské speciality kritizuje *HO* 104; 122; 131 (srov. velmi detailně DYNDA 2015), léčebnou magii např. Stanislav ze Skarbimierze, *Sermones sapientiales* XLVII, 15; 19–21; 45–46; 52; 57, ed. OLSZEWSKI 2002, *passim*.

diskurzivně pokřivenou zmínku kazatelů je třeba zhodnocovat jak ve světle literárních předloh a paralel a s ohledem na teologické kontexty daných popisů, ale rovněž a zejména v širokém kontextu středověké lidové kultury a na ni navazujícího novověkého folkloru. Bez usouvztažnění s rituálními okolnostmi daných představ, s kontextem liturgického i agrárního ročního cyklu, s praktickými horizonty zájmů tehdejších lidí, v nichž prim hrála starost o bezpečí, zdraví a hojnost v domácnosti i na polnostech, si z protipohanských kázání odnese jen velmi málo.

Příklad 1: Chystání potrawy pro duše předků

Pěkným příkladem nutnosti kontextuálního usouvztažnění jsou třeba analogie k poměrně dobře doloženému staroruskému zádušnému kultu a úctě k předkům, kteří v ruských kázáních vystupují jako démonizované „duše mrtvých“ (*навь*) a pro něž jsou páleny ohně pro jejich zahřátí (viz C2.4). Zapalování ohňů či svíček při příležitosti komemorativních zádušních rituálů zmiňuje totiž také polské kázání sepsané Michalem z Janovic v 15. stol., které napomíná vesničany, již zapalují ohně zvané „hromádky“ (lat. přepis: *grumathky*) na Popeleční středu, tedy první den Postu, „ve vzpomínce na duše svých blízkých“ a věří, „že duše k těmto ohňům přicházejí a zahřívají se u nich“ (*quod anime ad illum ignem veniant et se illic calefaciant*).⁷³⁶ Skutečnost, že právě Popeleční středa byla ve středověkém Polsku časem setkávání se zemřelými předky, potvrzuje také Stanislav ze Skarbimierze, který uvádí, že součástí přípravy na toto shledání bylo rozsypávání nadrcené soli v předvečer Popeleční středy (*sal minutum per noctem ponunt*), čímž se měla věštit smrt v rodině.⁷³⁷ O Velikém čtvrtku pak bylo v Polsku zvykem, že lidé po jídle „nemyjí talíře a [dávají] je svátečně k pokrmu duším“ (*non lavant scultellas post caenam feria quinta magna ad pascendum animas*) a dělají to „záměrně“ (*ex industria*).⁷³⁸ Z tohoto ohledu je velmi významné, že se i podle ruských kazatelů a podle *Stoglavu* podobné rituály konaly právě o Velikém čtvrtku.⁷³⁹

Široce rozšířená byla představa, že mrtví předkové se na čas vracejí do tohoto světa zejména během specifických dnů určených podle pohyblivého cyklu liturgického roku. V Polsku i na Rusi to mohlo být právě ve čtvrtek velikonočního týdne, podle pozdějšího folkloru to bylo možné rovněž o svátku *Maslenice*, tedy konkrétně v sobotu masleničného týdne (tj. na počátku velkého postu), po Velikonocích před *Radunicí*, v Trojickou (či také Duchovu) sobotu těsně před *Letnicemi* (rus. *Троица*), o sobotě před svátkem sv. Dmitrije Soluňského (26. 10.),

⁷³⁶ Viz DYNDÁ 2017a, 330 (text F16).

⁷³⁷ Stanislav ze Skarbimierze, *Sermones sapientiales* XLVII, 14, ed. OLSZEWSKI 2002, 182. Viz též DYNDÁ 2017a, 313. Srov. také enigmatické pálení „lidských kostí, dřev z hrobů“ (*ossa mortuorum, ligna sepulcrorum*) v Rudolfově *Summa de confessionis discretione* 34, ed. KARWOT 1956, 26.

⁷³⁸ Stanislav ze Skarbimierze, *Sermones sapientiales* XLVII, 39, ed. OLSZEWSKI 2002, 186–188.

⁷³⁹ Viz *GrigČud*, fol. 223a: В великомъ четвергъ; *Post*, fol. 6b: въ сѣтъи великии четвертокъ; *Stoglav*, rkp. РГБ Тр.-Серг. № 215, 17. stol., fol. 138b: въ великїи четвергъ.

o sobotě před svátkem Kuzmy a Demjana (Kosmy a Damiána, 1. 11.) či před svátkem sv. Michaela (8. 11.).⁷⁴⁰ Nejdůležitějšími nicméně byly zejména brzce jarní slavnosti předků, tj. ty odehrávající se během postní doby a v okolí Velikonoc a Letnic, a potom též slavnosti pozdně podzimní z přelomu října a listopadu.

Ve všech těchto kontextech se věřilo, že se duše zesnulých předků mohou navracet do tohoto světa a do svých bývalých obydlí, a bylo tedy třeba přichystat jim rituální pohoštění a teplo. Zvláštní místo držel rituál *Radunica* (Радуница, Радоница), který je spojen s úterým tzv. Tomášova týdne (Фомина неделя) po Velikonocích. Nejstarším dokladem tohoto svátku je zmínka v Novgorodském 4. letopise k r. 1372.⁷⁴¹ Během Radunice se lidé vydávali za předky přímo na jejich hroby, na hřbitov, kde zapalovali svíčky, pokládali na hroby květiny, různě je zdobili a popřípadě na nich hodovali⁷⁴² – v zásadě podobně jako při katolickém svátku Památka všech věrných zemřelých, zvaném lidově Dušičky.⁷⁴³ Z českých středověkých pramenů pak v kontextu zádušního kultu vzpomeňme na Kosmovu zmínku o „bezbožných kratochvílích nad mrtvými“, při nichž Čechové „se škraboškami na tvářích volali prázdné stíny“,⁷⁴⁴ a rovněž v *Homiliáři opatovickém* na kritizované „dábelské písni, které je lid zvyklý zpívat v nočních hodinách nad mrtvými“.⁷⁴⁵

Hodné pozornosti rovněž je, že když pozdější *Sermones Polonici* přepracovávají výše zmíněné Stanislavovo kázání, v němž je zmínka o zanechávání zbytků jídla o Velikém čtvrtku, glosují tyto duše staropolským termínem *vboshe*.⁷⁴⁶ Na jiném místě ve stejném rukopise z 15. stol. se pak hovoří o tom, že „démonům, kteří se nazývají *vboschye*, nabízejí oběti, a ve čtvrtek po hostině jim zanechávají či přenechávají zbytky jídla a tak dále.“⁷⁴⁷ Staropolské termíny *vboshe* či *vboschye* (var. *vbosche*, *vbosche*; normalizovaná transkripce: *ubože*) představují zřejmě označení pro demony či duše mrtvých předků (*penates* či *manes*) a jsou tak zřejmě variantou čes. „nebožtík“,⁷⁴⁸ přičemž jejich staroruskou paralelou je již zmiňovaný lexém *navь*. Tímto jsou ale démonologické analogie mezi východoslovanskou a západoslovanskou folklorní tradicí v kázáních vyčerpány (nehovoříme zde o analogiích na úrovni folkloru obecně, ty jsou stále mnohé, ale přesahují rámec této práce).

⁷⁴⁰ Srov. hesla *ded* a *dedы* v *СД* 2, 41–45.

⁷⁴¹ *Срезн.* III, 14.

⁷⁴² *СД* 4, 389–391; NIEDERLE 1911, 291–294.

⁷⁴³ Srov. ВАЛЕНЦОВА 2016, 67 a 211; NAVRÁTILOVÁ 2004, 330–340.

⁷⁴⁴ Viz Kosmas III, 1, ed. BRETHOLZ 1923, 161–162; přel. BLÁHOVÁ – HRDINA – MORAVOVÁ 2011, 145.

⁷⁴⁵ *HO* 31; viz DYNDA 2017a, 252.

⁷⁴⁶ *Sermones Polonici*, fol. 144v, viz DYNDA 2017a, 317.

⁷⁴⁷ *Sermones Polonici*, fol. 89r, viz DYNDA 2017a, 309–310.

⁷⁴⁸ Srov. BRÜCKNER 1895, 321–323, NIEDERLE 1924, 42–43, ZÍBRT 1995 (1895), 105; DINI 1998, 259–261; BRACHA 2011, 49–70; WOJCIECHOWSKA 2015, 39; OSTLING 2018, 36–37. Lexikálně *Słownik staropolski*, s.v. Pravděpodobně souvisí s čes. *ubohý* a pol. *ubogi*, ‚bídny, chudý, ubohý‘, popř. s pol. *ubóstwo*, ‚bída, chudoba, nedostatek, nouze‘ (viz ale také *ubóstwiał*, ‚ctít, uctívat, klanět se, zbožňovat‘).

Příklad 2: Zaklínadla na ovoci

Další paralely mezi polskou a staroruskou homiletikou nalezneme opět v oblasti rituálních praktik. Pozoruhodné v těchto kázáních jsou všechny zmínky o léčitelské magii, která tvořila velmi podstatnou část lidových magických zvyklostí. Tak např. hned dvě staroruská kázání zmiňují, že nemoc zvanou „třesavka“ (трасца) bylo možno léčit pomocí jablka popsaneho modlitbami. *Kázání svatého otce Mojžíše o rotách a kletbách* popisuje, že „běsa nemoci zvané třesavka vyhánějí [... takto]: píšou jména na jablka a [ta] pokládají na svatý oltář v čase liturgie.“⁷⁴⁹ Podobně pak uvádí *Kázání svatých otců o tom, jak mají křesťané žít*, že si lidé „utvářejí běsa nazývaného Třesavka a vyhánějí ho [tím, že] píšou helénská slova na jablka a kladou je na oltář v čase bohoslužby.“⁷⁵⁰ Toto jablečné zaklínadlo proti „třesavce“ – díky zmínce o „helénských slovech“ důvodně podezřelé z byzantského původu – má pak paralelu v Polsku 15. století v kázání Stanislava ze Skarbimierze. Ten zmiňuje mezi jinými lidovými magickými praktikami i to, že lidé „cosi píší na plodiny (či „na jablko“?; *in pomo*) nebo na hostii a dávají je pacientovi“ (*scribunt quedam in pomo vel in oblatis et dant patienti*).⁷⁵¹ A o jaké modlitby asi šlo, dosvědčuje záznam o stejné praktice ze středověkých Čech 14. stol., z kázání Jana Milíče z Kroměříže, který uvádí, že někteří „proti horečkách či proti bolesti zubů, hlavy či očí píší na plodiny (*in pomo*), na vavřínové kuličky (*lauri bacca*), do olova, na hostii, anebo píší, *hlínu stvořil Pán ze sliny*⁷⁵² či *Ježíš prošel středem*⁷⁵³ atd. pod evangelium.“⁷⁵⁴ Rituální psaní verše J 9:6 za účelem magické léčby očí nalezneme i u Stanislava ze Skarbimierze⁷⁵⁵ a nachází se vedle toho již v pokynech ke staroslověnským léčebným modlitbám v *Euchologiu sinajském* z 11. stol.⁷⁵⁶

Příklad 3: Věštění z náhodného setkání

⁷⁴⁹ Podle rkp. Pajs, fol. 198b: бѣса ꙗмаго • трасцю • мнати прогонаюце [...] пиша имана на яблочиѣ • покладаютъ на ѿтѣни трапезѣ • въ годѣ люторгѣрѣни; ed. СРЕЗНЕВСКИЙ 1863, 704, ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 403; БАРАНКОВА, САВЕЛЬЕВА & САПОЖНИКОВА 2013, 511; korektura podle rkp. J.D.

⁷⁵⁰ Podle rkp. РГБ Тр.-Серг. № 91, 15. stol., fol. 270d–271a: бѣса ꙗмаго трасцю творати • ѿгонаюце ели | нѣска, пишати на яблочиѣ слова • и кладотъ на прѣлаѣ в' рѣ слоѣжѣзи; ed. ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 370–372; korektura podle rkp. J.D. Srov. také jinou redakci v rkp. РГБ Тр.-Серг. № 202, fol. 184b; ed. ПОНОМАРЕВ 1897, 39.

⁷⁵¹ Stanislav ze Skarbimierze, *Sermones sapientiales* XLVII, 46, ed. OLSZEWSKI 2002, 188. Text mají i *Sermones Polonici*, viz DYNDÁ 2017a, 319. Podobně pak prý „léčí bolest zubů jakýmiisi slovy (*quaedam verba*) a psaním značek (*characteres*) křídou nebo jiným způsobem“ (*Sermones sapientiales* XLVII, 45, ed. OLSZEWSKI 2002, 188).

⁷⁵² Srov. J 9,6: „To pověděv, plivnul na zemi, a učinil bláto ze sliny, i pomazal tím blátem oči slepého.“ (*haec cum dixisset exiit in terram et fecit lutum ex sputo et linuit lutum super oculos eius*).

⁷⁵³ Srov. L 4:30: „On však prošel jejich středem a bral se dál.“

⁷⁵⁴ Jan Milíč z Kroměříže, *Sermo Princeps populorum congregati sunt*, podle rkp. BJ 1645, fol. 160va, cit. dle OLSZEWSKI 2002, 89.

⁷⁵⁵ Stanislav ze Skarbimierze, *Sermones sapientiales* XLVII, 21, ed. Olszewski 2002, 184.

⁷⁵⁶ *Euch*, rkp. Sin. Slav. 37, fol. 27b–28a [vřed v ústech] a 32b–33b [slepota].

Podobným – a posledním – příkladem rituální paralely, pro niž není možné předpokládat literární ovlivnění, ale spíše shodu v samotném základu lidových zvyklostí západních i východních Slovanů, je v kázání káraný zvyk věštit budoucnost ze způsobu náhodného setkání s divokými zvířaty.⁷⁵⁷ Tato praktika byla kritizována skrze pojem *встрѣчь* (st. rus. *встрѣчь, стрѣча, оустрачь, оустраць*; stsl. *szręšta, szraica*),⁷⁵⁸ který překládáme jako „setkání“, ale mohli bychom jej překládat i jako „náhodu“ nebo „osud“.⁷⁵⁹ Tuto zvyklost nalezneme v PVL k r. 1068,⁷⁶⁰ v ruském *Kázání svatého otce Kyrila o zlých duchách*,⁷⁶¹ ale i u Saxona Grammatika u Rujánců,⁷⁶² a u Stanislava ze Skarbimierze.⁷⁶³ Snažil jsem se jinde důkladně ukázat, že přímé literární ovlivnění mezi citovanými díly napříč Evropou nepřichází v úvahu.⁷⁶⁴ Buď jde o divinační praktiky, které jednoduše byly shodné a podobně populární v obou oblastech, anebo je hypoteticky možné uvažovat o společném textovém východisku v nějakém nám nyní neznámém prameni neznámé provenience, který by měl na svědomí tyto pozoruhodné tematické a obsahové (ale nedoslovné) analogie mezi všemi těmito texty, resp. alespoň mezi dvěma kázáními (*Kyřil* a *Stanislav*).

⁷⁵⁷ V antickém Řecku se věštění z náhodných znamení před vypravením se na cestu nazývalo hodoskopie; srov. *VÍTEK* 2010, 158–159; 166–176.

⁷⁵⁸ Viz *SJS* 4, 335; staroruské výskyty u Srezněvského, *Srezn. s.v.*

⁷⁵⁹ Srov. *СД* 1, 452–455. Ve staroslověnských textech je ostatně *szraica* překladem za řec. *σύμπτωμα*, „náhoda, událost“ (pouze přeneseně pak také „projev, symptom“); srov. řecko-staroslověnskou lístkovou kartotéku ve Slovanském ústavu AV ČR, v.v.i., s.v. *σύμπτωμα*.

⁷⁶⁰ „Copak nežijeme jako pohané, jestliže věříme v setkání (*стрѣчю*)? Když se totiž někdo setká s mnichem, kancem nebo sviní, tak se vrací. Copak to není pohanské?“, ed. OSTROWSKI 2003/2, 1355–1356; čes. překlad TĚRA 2014, 151.

⁷⁶¹ *Kyřil*, fol. 222d–223a; srov. DYNDA 2019a, 313: „Věříme ptákům a datlům a havranům a sýkorkám (*встрѣемъ в поткы и в датла • и в' вороны, и в синици*), takže když chceme někam vyrazit, rozhodujeme se podle toho, který [pták] před námi zazpívá zprava či zleva. A jestliže zazpívá tak, jak bychom chtěli, hovoříme si k sobě: „Dobrý ten pták, dobře nám ukazuje.““

⁷⁶² Saxo XIV, 39.11; srov. DYNDA 2017a, 209: „Také ti, kteří se chystali k různým záležitostem, vyvozovali ze setkání s prvním zvířetem věštby ohledně žádaných věcí – když byly radostné, vyrazili horlivě na cestu; když byly smutné, otočili se a vraceli se domů.“

⁷⁶³ Stanislav ze Skarbimierze, *Sermones sapientiales* XLVII, 35, ed. OLSZEWSKI 2002, 186: „Někteří z důvodu lehkosti duše a nepevnosti ve víře když vidí proti sobě nebo nalevo či napravo od sebe vlka nebo zajíce, věští z toho následující prospěch anebo nepospěch; mají chabou nebo vůbec žádnou víru! Vždyť co je na vlkovi nešťastného nebo jaký prospěch s sebou vlk přináší?“

⁷⁶⁴ DYNDA 2019a, 189–191.

C3 ZÁVĚRY KAPITOLY: LIDOVÁ KULTURA A PŘEŽÍVÁNÍ NÁBOŽENSTVÍ

C3.1 Nižší mytologie?

Vraťme se však nyní z hájemství nepřeborné evidence lidových rituálů a zvyklostí zpět ke konstrukci božských či numinózních postav, které jsme měli možnost sledovat zejména ve staroruské homiletice. Zejména na příkladu Roda a Rožanic se ukázala celá řada problematických aspektů moderního vědeckého pojetí božství a numinózních bytostí.

Viděli jsme mnohokrát, že zatímco o tzv. „vyšších“ a „státních“ bozích Vladimírova panteonu, jejichž jména se objevují i v kázáních, nevíme takřka nic, tak jiné numinózní bytosti, o nichž máme celou řadu popisných i kontextuálních (rituálních) informací, bývají badateli klasifikovány jako „božstva nižšího řádu“ nebo „lidové mytologické bytosti“, a nikoliv „božstva“. Tento pohled má bohužel hluboké kořeny.

Takto skepticky se například o podstatě staroruského pohanství vyjádřil Jevgenij Aničkov před více než sto lety: „Obzvláště ubohé bylo pohanství Rusi, žalostní její bozi, hrubý kult i mravy. Rus nenahlížela na přírodu poeticky a její obrazotvornost neutvořila žádnou hluboce promyšlenou náboženskou metafyziku.“⁷⁶⁵ V jeho případě nesporně šlo o kritický osazen proti romantickým badatelům, a to zejména proti Afanasjevovi a jeho pojetí staroruské duchovní kultury a „poetického náhledu Slovanů na přírodu“.⁷⁶⁶ Právě chudé informace o slovanských božstvech „první kategorie“ totiž zavadly příležitost k tomu, aby se badatelé epochy romantismu snažili nalézat o něco bohatší stopy duchovního dědictví pohanských Slovanů jinde, mimo tuto úroveň „státních“ a „vyšších“ božstev z panteonu knížete Vladimíra a nejasných teonym z jiných pramenů. Ačkoliv tato snaha vzbudila později oprávněnou kritickou reakci mnoha badatelů (a mnohdy vedla i k naprostému historickému skepticizmu jakožto ke své vlastní antitezi), je pravdou, že dodnes je v bádání o slovanském pohanství zvykem obracet se pro hlubší interpretační možnosti do sféry lidové duchovní kultury a folkloru, ať už obřadního, démonologického nebo epického. Byť je tato oblast spjata s pozdějšími fázemi christianizace a vyznačuje se pokročilým synkretismem prvků křesťanských a předpokládaně pohanských, právě v lidové kultuře středověku i novověku bývají hledány zvyklosti, představy a rituály, které měly být relikty starších pohanských systémů a měly pomoci vyplnit mezery ve starých pramenech.⁷⁶⁷ Právě tyto domněle pohanské relikty byly

⁷⁶⁵ АНИЧКОВ 1914, XXXVI.

⁷⁶⁶ Narážka na titul knihy АФАНАСЬЕВ 1865–1869; srov. shrnutí a hodnocení Afanasjevova zásadního díla v ТОПОРКОВ 1997, 151–235. Zároveň ale jsou podobná kritická tvrzení starších badatelů, dehonestující povahu slovanského pohanství, které údajně nemá žádnou metafyziku, etiku či eschatologii, samozřejmě výsledkem od základu chybného hodnocení pohanství na základě jeho srovnání s křesťanstvím. Srov. DYNDA 2018, 31–33.

⁷⁶⁷ Podle Aničkova (АНИЧКОВ 1908, 244–245) je základní metodologickou chybou, když se různé heterogenní druhy pramenů pojímají dohromady a na základě jejich nekritické komparace se rekonstruují starší formy kultury. U něj však můžeme hovořit o jakémisi „pramenném relativismu“, ale nikoliv o celkovém odmítní

jedním z hlavních argumentů pro vznik koncepce „dvojvěří“ jakožto akademického mýtu popisující situaci na Rusi, jak uvidíme.⁷⁶⁸

Dnes je zjevné, že od doby konce romantismu, kdy musel Aničkov formulovat svou kritickou pozici o podobě a charakteru slovanského pohanství na Rusi, se diskuze o pohan-
ských přežitcích metodologicky i teoreticky vytříbila. Je tedy vhodné závěrem pojednání o staroruské protipohanské polemice, kde jsme nejvíce prostoru strávili právě u nejrůznějších numinózních bytostí, nastínit základní obrysy několika významných moderních diskurzů a vědeckých hypotéz, které badatelské uvažování o lidové démonologii na středověké Rusi formovaly.

Ona již několikrát zmiňována sféra lidové démonologie (či folklorní duchovní kultury obecně) byla a je nazývána „nižší mytologií“. Tento termín má původ u německých filologů a mytologů 19. století, kteří se snažili obracet se k nedosažitelnému indoevropskému dávnověku právě skrze současnou či nedávnou folklorní tradici vlastního národa. Jejich pozornost se tak odvracela od „velkých“ mýtů a božstev směrem k dochovanému evropskému folkloru, a to zejména ke kalendářním rituálům, lidovým písním, pohádkám či funerální praxi. Toto přenesení pozornosti bylo pro ně obratem k „nižší, lidové mytologii“ (*die niedere, volkstümliche Mythologie*, což je termín Wilhelma Schwartze),⁷⁶⁹ to jest nikoliv ke světu védských nebo olympských bohů, tedy oné „vyšší mytologie“, nýbrž ke světu duchů stromů a studánek, lesních duchů, trpaslíků, víl a revenantů.

Hlavním představitelem tohoto směru byl v Německu Wilhelm Mannhardt, jenž utvořil vlivnou koncepci vegetačních démonů a démonů roku (z níž pak hojně čerpal např. neméně vlivný James George Frazer), popřípadě Julius Lippert či již zmiňovaný Wilhelm Schwartz. V Rusku byli proponenty podobně motivovaného obratu směrem k folkloru zejména již uvedený A. I. Afanasjev, anebo F. I. Buslajev či A. A. Potebňa.⁷⁷⁰ V českém prostředí to pak byli učenci jako Václav Krolmus, Karel Jaromír Erben či Primus Sobotka⁷⁷¹ a později – a o něco sofistikovaněji než předchozí tři jmenovaní – Závaš Kalandra.⁷⁷²

Základem učení německých démonologů bylo v jádru evolucionistické tvrzení, že v době praindoevropské jednoty (která pro ně byla základním předpokladem) neexistovala žádná božstva jako taková, ale spíše plejáda „nižších“ démonů a duchů, z nichž se bohové teprve později vyvinuli, a to až v době po rozpadu indoevropské jednoty v mytizované

folklorních pramenů – ostatně sám Aničkov pozdější folklorní texty pro objasnění problémů kazatelské literatury užíval, a publikoval dokonce dvoudílnou monografii o jarních lidových písních a obřadech (АНИЧКОВ 1903 a 1905).

⁷⁶⁸ Srov. kap. C3.2.

⁷⁶⁹ SCHWARTZ 1885.

⁷⁷⁰ Srov. ТОПОРКОВ 1997.

⁷⁷¹ O Krolmusovi SKLENÁŘ 2012, k Erbenovi, Sobotkovi a „meteorologické“ mytologické škole např. ČERNÝ 2009.

⁷⁷² KALANDRA 1946.

pravlasti.⁷⁷³ Tato primitivizace pojetí vzniku všech indoevropských náboženství vedla právě k zájmu o studium těchto „nižších“, primitivních forem mytologie a prosadila se jakožto vlivné evoluční vysvětlení i v pohanské slavistice. Takový badatelský záměr se později ukázal být trochu nešťastným – např. vzhledem k faktu, že ona lidová, „nižší“ mytologie není v žádném relevantním ohledu vlastně nijak nižší nebo primitivnější než ta „velká“, jak jsme na přechozích stránkách měli možnost vidět.

Co je ovšem cennější, tento „démonologický“ obrat přenesl pozornost od „elitní“ mytologie právě k bohatému folkloru a lidové kultuře. Připravil rovněž půdu pro podložení animistické teorie o vzniku náboženství, jejímž autorem byl britský antropolog Edward B. Tylor a ve slovanských studiích ji prosazoval zejména Lubor Niederle.⁷⁷⁴ Ten tvrdil, že slovanské pohanské náboženství

„v celku zůstalo až do konce doby pohanské na stupni nižším, který můžeme zvatí *demonologií* nebo *demonolatrií*, ovšem s jednotlivými náběhy k vyšším formám a že jen na několika lokálně omezených místech postoupil vývoj dále ke skutečné *theologii* a spojenému s ním [sic] vyššímu kultu skutečných bohů. [...] Lze tedy v náboženství slovanském rozeznávat na konci doby pohanské dobře dva stupně, démonologický a theologický.“⁷⁷⁵

Niederleho koncepce byla vlivná, a to zejména v českém badatelském prostředí,⁷⁷⁶ byť svou odezvu našla i u významného polského historika Stanisława Urbańczyka v jeho pojetí slovanského pohanství, které také protežovalo démonologickou vrstvu.⁷⁷⁷ Právě Niederleho rozlišování mezi „vyšším“ a „nižším“ náboženstvím spojené s (z evolucionismu vyrůstající) teorií animismu bylo základním stavebním kamenem pozdějších úvah o oné domněle „neteologické“ vrstvě slovanského náboženství – tedy té, která se netýká explicitně oněch „skutečných“ božstev, která by si daný badatel mohl srovnávat ideálně s řecko-římským panteonem a jež se podle těchto badatelů odrazila v pozdějším slovanském folkloru.

Osobně se ale domnívám, že není účelné přísně vydělovat ve slovanském pohanství sféry „nižší“ a „vyšší“ mytologie, respektive úroveň „panteonu“ a úroveň „lidové démonologie“ jakožto dvě oddělené, neprostopupné domény. Dále se pokusím navrhnout jemnější způsob pojmání této pozoruhodné vnitřní distinkce. Na tomto místě dodejme jen, že přísně esenciálně vydělování „vyšší“ a „nižší“ sféry náboženství je v jádru plodem evolucionistického uvažování o vývoji náboženských systémů – ať už progresivistického (původně nižší duchové

⁷⁷³ Srov. ARVIDSSON 2006, 131–141. Doslovně to takto formoval právě Wilhelm Schwartz anebo např. Otto Schrader, vlivný filolog a autor hesla „Aryan Religion“ v *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Pravým důvodem tohoto náhledu však byla skutečnost, že v Německu se žádné jiné stopy mytologie nalézt nedaly, nežli právě ve folkloru.

⁷⁷⁴ NIEDERLE 1924, 18–86.

⁷⁷⁵ NIEDERLE 1924, 24.

⁷⁷⁶ Že démonologie je „nezbytný ideologický substrát vyšších náboženských nauk,“ tvrdí ve své velice vlivné monografii Zdeněk VÁŇA (1990, 104).

⁷⁷⁷ URBAŇCZYK 1991.

se historicky vyvinuli na božstva), nebo regresivistického (mytologie vyšších božstev po christianizaci „upadá“ do tenat lidové démonologie) – a jako takové by mělo být užíváno velmi obezřetně, pokud vůbec.

Jestliže se však nebudeme ptát na domnělé vývojové fáze slovanského pohanství před christianizací nebo nehledáme za pokřivenými pramenů jeho čistou a esenciální, archaickou podobu (kterou skutečně „mělo“, než po christianizaci „upadlo“), pak není otázka po klasifikaci úrovní tohoto systému na místě. Všechny zprávy, které v kazatelské literatuře máme, se týkají již stavu, kdy pohanství nebylo fungující státní symbolickou soustavou – stát byl již držen křesťanským světonázorem a jeho mocenskými strategiemi. Pohanství bylo již nedílně synkretizováno s křesťanskou duchovní kulturou a oba symbolické systémy byly neoddělitelně a nevratně vrostlé do sebe. Křesťanští klerici, vedeni tradiční křesťanskou imunologickou obavou z „nákazy těla společnosti“, se plně v souladu s věky prověřenou strategií snažili tuto „nákazu pohanstvím“ odhalit, popsat a vyléčit. Jestli se ovšem z hlediska badatelů 19. či 20. století jedná v případě těchto popisovaných prvků o relikty „vyšší“ či „nižší“ pohanské mytologie, je nerozhodnutelné. Nelze v těchto bytostech jakkoli jednoduše hledat „upadlé“ nebo „původní“ podoby starších a údajně „vyšších“ božstev. Není možné říci, že kult domácího ohně uctívaného pod jménem Svarožic je úpadkem „původně“ solárního nebo jinak funkčně vymezeného božstva, stejně jako např. za Pereplutem není možné esencionalisticky hledat jednoznačně identifikovatelné a funkčně zařaditelné božstvo (viz kap. A4.3). Není to nijak vykazatelné a nesměřuje to nikam jinam, než ke konstrukci fantómových pantheonů, které nemají žádnou relevanci a jsou srovnatelné s kreativními fabulacemi *interpretatio Romana* Jana Długosze či Pavla Stránského ze Záp (viz B2.4).

Božstva i numinózní bytosti („mytologické postavy“) a stejně tak i rituály, slavnosti či třeba folklorní texty, v nichž se tyto postavy vyskytují, je vhodnější pojímat jako součást širšího systému symbolické klasifikace světa, v němž nositelé dané tradice žijí a jednají. A právě v rámci celku této symbolické soustavy je pak třeba jednotlivé jeho prvky zkoumat a souvztažňovat mezi sebou navzájem. Starší, absolutní a esencionalistické pojetí jednotlivých symbolických prvků tohoto systému bez souvztažnosti s dalšími jeho součástmi, navíc pojetí spojené s intuitivním zařazováním konkrétních prvků do „nižší“ či „vyšší“ sféry předpokládaného staršího systému, je tak z tohoto úhlu pohledu neúčinným a marným počínáním.⁷⁷⁸ Bude vhodnější vidět symbolickou soustavu spíše jako spektrum, jehož některé části či fazety jsou bližší lidové, na každodennost orientované spiritualitě a jiné zase elitním záměrům, když vladař potřebuje např. pod aegidou jednoho božstva sjednotit kmen či stát; obecně ale nelze tyto části spektra nijak esencionalizovat a používat je jako klasifikační kategorie.

⁷⁷⁸ Stejného názoru byl i nestor ruské etnolingvistiky, Nikita I. Tolstoj (srov. Виноградова, Левкиевская & Толстая 2000, 6).

Pro výše naznačený religionistický záměr zkoumání prvků systému v síti vztahů a hledání jejich možných funkcí a významů má našťěstí folkloristika i antropologie vypracovanu řadu metodických nástrojů, které nám mohou pomoci. V současné ruské etnografii je základním stavebním kamenem lidové duchovní kultury (tedy oné „nižší“ mytologie) a její „démonologie“ koncept „mytologické postavy“ (*мифологический персонаж*).⁷⁷⁹ V pojetí dnes vlivné moskevské etnolingvistické školy studií slovanského folkloru je mytologická postava stručně definována jako „kulturní znak“,⁷⁸⁰ jenž se projevuje „souborem příznaků a funkcí spjatých pod jménem.“⁷⁸¹ Stabilita těchto mytologických postav je vnímána stejně jako u ostatních kulturních znaků, které tento přístup v lidové kultuře sleduje: stabilitou paradigmatických funkcí, sémantiky a symboliky, která se k těmto znakům váže a je vykazatelná v sémiotice jazyka kultury.⁷⁸²

Mytologické postavy podléhají dalším folkloristickým klasifikacím, např. démoni s negativními rysy, duchové s víceméně pozitivními vlastnostmi či rovněž reálně žijící lidé, kteří jsou v tradici označováni za nadané nějakými zvláštními vlastnostmi buď za svého života, či po smrti (čarodějové a čarodějky – *kolduni*, *šeptuni*, *věďmy* – anebo *upíři* či *rusalky*). Mytologické postavy je navíc možné dále klasifikovat podle míst jejich výskytu (duchové domovů, lesů, vod atd.), času výskytu (duchové denní a noční, personifikace svátků ročního cyklu či zosobnění dnů v týdnu), spjatosti s přírodními jevy (vítr, déšť, kvetoucí obilí) či podle jejich funkce nebo pole působnosti (démoni nemocí, smrti či osudu). Nemá smysl na tomto místě do typologizace a klasifikace démonologických postav slovanského folkloru zabíhat hlouběji.⁷⁸³ Jsou ostatně jen provizorními analytickými a heuristickými nástroji. Víra v numinózní bytosti nebývá totiž obvykle nijak organizovaná a systemizovaná a není v ní zaveden žádný explicitní kosmologický pořádek, jednoznačně ji uspořádají většinou až intelektuální elity pocházející z křesťanství.⁷⁸⁴ Navzdory všem katalogizačním snahám misionářů, exorcistů, démonologů, antropologů, folkloristů a historiků se tak lidové démoni obvykle přelévají jeden do druhého, jejich charakteristické motivy a prvky putují mezi různě pojmenovanými bytostmi a jakákoliv taxonomie vlastně nenávratně pokřivuje stav věcí a snaží se opět o jakýsi esencialismus hledáním jasně funkčně, motivicky či charakterově vymezených numinózních postav v lidové kultuře.⁷⁸⁵

⁷⁷⁹ Srov. zejména základní monografie: ПОМЕРАНЦЕВА 1975; РЕЛКА 1987; НОВИЧКОВА 1995; ВИНОГРАДОВА 2000, popř. sborníky Ústavu slavistiky Ruské Akademie věd, zejména ВИНОГРАДОВА – ЛЕВКИЕВСКАЯ – ТОЛСТАЯ 2000.

⁷⁸⁰ СД 1, 8.

⁷⁸¹ Viz СД 2, 51.

⁷⁸² СД 1, 10. Srov. ТОЛСТАЯ 2007; БАУЕРОВА 2016.

⁷⁸³ Srov. ВИНОГРАДОВА 2000; РЕЛКА 1987.

⁷⁸⁴ FRANKFURTER 2006, 13.

⁷⁸⁵ Srov. OSTLING 2018, 8. Podstatné totiž také je, že velká většina *jmen* mytologických postav známých zejména z novověkého folkloru se utvořila teprve v období mezi 16. a 18. stoletím, a jsou tedy relativně k našim

Výše provedené případové sondy do pramenného materiálu podle mne jednoznačně upozorňují na to, jak moc jsou numinózní bytosti středověké lidové kultury v našich pramenech konstruovány skrze křesťanské prizma. Prakticky to znamená že všechny tyto numinózní postavy, mytologické postavy či „malá božstva“ jsou v první řadě v pramenech definovány křesťanskou snahou je vytlačit za okraj své vlastní kosmologie. Nejedná se ale jen o projevy jakéhosi „alternativního křesťanství“.⁷⁸⁶ Religionista Michael Ostling dospěl ve snaze o definování těchto bytostí k poznatku, že „malá božstva“ nacházíme v pramenech textových i etnografických vždycky už v rámci a na pozadí všeobklopujícího a totalizujícího světového náboženství, které překrylo původní symbolickou soustavu. Ale je tomu tak proto, že křesťanství považuje za problematické určité typy vztahů typické pro polyteismus a snad i animismus, a z toho důvodu se snaží víru v tyto bytosti mezi svými adherenty zavrhnout, potlačit či marginalizovat – a tím je často paradoxně konzervuje a umožňuje vlastně jejich přežití nejen v textu, ale i ve skutečné praxi.⁷⁸⁷

Dalo by snad říci, že situace je v leččem analogická efektu oněch křesťanských diskurzivních strategií, díky nimž máme vlastně teprve v pramenech dochovány informace o slovanském pohanství, byť již nevratně v podobě jakéhosi křesťanského stínu. Jestliže k pohanství nepřátelské diskurzivní formace textů umožnily v nějaké podobě „přežít“ např. fragmentům slovanského pojetí božství alespoň na pergamenu, tak snaha o potlačení projevů této symbolické soustavy ve společnosti (v podobě např. kultu „mytologických bytostí“ lidového folkloru) skrze pastorační praxi a jiné praktické restrikce a nařízení pravděpodobně v mnoha případech vedla k jejich uchování v symbolické soustavě lidové spirituality až do novověku.

Modalit takto zapříčiněného přežívání numinózních bytostí mohlo být hned několik na spektru od přímočaré demonizace přes neutralizaci, naturalizaci či dehonestaci až po znovupřijetí.⁷⁸⁸ **Démonizací** božstev rozumíme jejich transformaci do podoby skutečně ohrožujících bytostí. Řada autorů se domnívala, že křesťanská demonizace je důsledkem jednostranné negativizace původně ambivalentních předkřesťanských *daimones*.⁷⁸⁹ Oproti tomu

středověkým textům pozdní (to samozřejmě patrně neplatí pro mytologické postavy jako „kulturní znaky“, jde zde pouze o jména). Některá dodnes užívaná jména folklorních bytostí sice spadají do velice starobylých a možná i předkřesťanských jazykových vrstev – např. *čert* (rus. черт, psl. *črto), *upír* (rus. вампир, st. rus. оупиръ, psl. *opirь), *mora* (rus. мора, psl. *mora) – a k tomu se váže i jejich nesnadně vyložitelná etymologie (srov. *СД* 2, 52). Ale jinak musíme u naprosté většiny těchto postav obecně počítat s výrazným vlivem křesťanské, popřípadě křesťansko-pohanské synkretické kultury.

⁷⁸⁶ Jak se domnívají např. WATKINS 2007; ROCK 2007; ПЕТРУХИН 1996; ПЕТРУХИН 2000a, 337–339.

⁷⁸⁷ OSTLING 2018, 10–11.

⁷⁸⁸ K tomuto spektru srov. OSTLING 2018, 23–24. Znovupřijetí se zde nevěnuji; ke znovupřijetí této podoby numinózní nedocházelo (ani nemohlo dojít) ve středověku, ale naplno až v novověku, mezi romantickými básníky a moderními novopohany či spirituálními environmentalisty z hnutí New Age; srov. MAGLIOCCO 2018.

⁷⁸⁹ Např. NIEDERLE 1924, 24; FLINT 1991, 101–103, 146–156; VAN DER TOORN 1999, 235–240.

např. David Frankfurter zastává opatrnější a myslím i plodnější stanovisko: křesťanští „démoni“ jsou podle něj výsledkem křesťanské konsolidace, přehodnocení a standardizace efemérních a ambivalentních lokálních představ.⁷⁹⁰ V textech jsme tuto démonizaci sledovali mnohokrát v podobě *interpretatio daemonica*. Zde ji vidíme přetavenou ve skutek.

Bytosti starší symbolické soustavy však nemusely být nutně přímo démonizovány, ale mohlo též dojít právě k postupné **neutralizaci** a **naturalizaci** jejich přirozeně ambivalentních sil do podoby jakž takž přijatelné pro lidové křesťanství – odtud všechny lidové varianty světců, domácích duchů a duchů předků, ba i přijatelnějších přírodních duchů (vodních, lesních...) či nápomocných bytostí (viz Rožanice a jejich postavení ve staroruské liturgické praxi). Snad mohlo někdy skutečně dojít k jakémusi „kolapsu ontologického statutu“⁷⁹¹ těchto bytostí z původních kosmologických pozic, které nově obsazují numinózní bytosti křesťanské kosmologie (andělé a světci), ale ne nutně, neboť docházelo často i k synkretickému slití těchto starých numinózních postav s novými a jejich ontologický status tak mohl zaznamenat spíše pozdvižení – viz pohanské prvky v charakteristikách středověkých katolických i pravoslavných světců.⁷⁹² V textových pramenech by se podobná snaha o neutralizaci pohanské tradice dala nalézt například v diskurzivní strategii euhémérismu: převedením pohanské mytologie na dávné dějiny, popřípadě jejím napojením na legitimitu vládnoucího rodu, byl původní mytologický obsah neutralizován a využit v novém diskurzu (viděli jsme to u Kosmy, ale poukázat lze na Snorriho Sturlusona). V sociální realitě nicméně docházelo k neutralizaci mytologických obsahů spíše na úrovni zmiňované synkreze starších bytostí s mladšími (transformace božstev do světců).

Pokud ale nové adstrátové náboženství nedokázalo nabídnout vhodnou niku pro přežívání benevolentních stránek numinózních bytostí, jako např. protestantismus, který nemá kategorii světců, docházelo celkem výlučně k jednostranné démonizaci předkřesťanských indigenních božstev. V protestantismu a pentekostalismu se z těchto bytostí stává čistě „negativní kult“, který právě díky probíhající démonizaci a zatracování rovněž zabezpečuje přežívání představ o těchto bytostech – a v konečném důsledku paradoxně vede až k možným pohanským relapsům. Dobře to ukázala Lorraine Aragon na příkladu etnika Tobaku ze Sulawesi⁷⁹³ anebo Birgit Meyer na příkladu protestantské christianizace Ghany.⁷⁹⁴

Dehonestací těchto bytostí se pak rozumí nejen topická démonologická kritika (viz např. trapní a slabí běsové ve staroruské literatuře), ale zejména diskurzivní nálepkování skrze takřka vše zahrnující koncept *superstitio*, „pověry“.⁷⁹⁵ Tím, že je něco označeno za

⁷⁹⁰ FRANKFURTER 2008, 1–26; FRANKFURTER 2018, 76–80.

⁷⁹¹ OSTLING 2018, 21.

⁷⁹² УСПЕНСКИЙ 1982; MENCEJ 2001; ТЭРА 2009; КЛЕЙН 2017.

⁷⁹³ ARAGON 1996.

⁷⁹⁴ MEYER 1994.

⁷⁹⁵ FILOTAS 2000, 24–26; MACMULLEN 1997, 74–102.

pouhou pověru, je to z křesťanského hlediska zesměšněno jako iluzorní, hloupé, nepatřičné a nesprávné. Právě nevhodnost a marnost *superstitia* se snažil naznačit ortopraktický diskurz textové kritiky tohoto jevu. V případě úcty k numinózním bytostem taktika dehonestace směřuje zejména k jejich proklamované iluzornosti, neefektivitě rituálů k nim a k bláhovosti a chybnosti víry v ně – v tomto se v zásadě shoduje jak s ortopraktickou, tak s idolatrickou kritikou pohanství.

Souhrnem lze říci, že božstva – lhostejno zda „malá“ či „velká“ – se po christianizaci stala rezervoárem či přirozenou nikou pro přežívání ambivalentních symbolických komplexů. Jejich devalvací, přeskupením a znovuzhodnocením v křesťanství byla jejich ambivalence nejčastěji využita k demonizaci či přinejlepším k určité mainstreamové neutralizaci, obvykle synkrezí se svěťci. Např. ve staroruském prostředí jsme měli díky detailům z kázání právě možnost sledovat, že navzdory evidentním pokusům o aplikaci zglajchšaltované démonologie a snahu o nazývání všeho činností běsů, vyvstalo nám z pramenů i z etnografických dat celé spektrum složitějších představ o numinózních bytostech, které přesto byly do jisté míry vnímány jako neutrální či benevolentní a také tak uctívány. Příkladem jsou zejména Rod a Rožanice a prorůstání jejich kultu do oficiální liturgie, popřípadě celý kult pravidelně se vracejících předků, jimž je obětováno, a na ně navazujících „nečistých nebožtíků“, kterých se lidé obávají, ale zároveň potřebují jejich ambivalentní, ale mnohdy blahodárnou moc – viz např. východoslovanské rusalky, nebezpečná ztělesnění věčné nezralosti, které byly ovšem nezbytným prostředkem pro znovuzrození a rozkvět obilného klasu a jejichž revenantství bylo komplementárním symbolem ke Kristovu velikonočnímu vzkříšení.⁷⁹⁶

Nechci zde samozřejmě říci, že by slovanská pohanství před christianizací nikdy nepochybovala s hierarchizací božstev či vůbec nerozlišovala jejich jednotlivé kategorie. To by byl nesmysl, známe ostatně z klasických mytologií světa celou řadu příkladů takovéto indigenní hierarchizace, kdy v rámci konkretizování implicitních panteonických struktur dochází k jejich statusovému rozčlenění v rámci nějakého více či méně určeného spektra. Zkrátka a dobře, ne všichni bohové jsou si rovni. Chci tímto pouze upozornit na skutečnost, že z dat, která máme k dispozici a jejichž kontext jsme si analyzovali, o této autentické slovanskoemické hierarchizaci nemůžeme prakticky nic usuzovat (viz např. neodůvodněné tendence některých badatelů vidět v obodritském Provenovi „nižšího“ boha, jelikož nebyl ikonicky zobrazován, viz A3.5). Podle mne v pramenech o lidovém náboženství ve středověku nenacházíme žádnou „nižší“ mytologii nebo doklad úpadků té „vyšší“, nýbrž něco mnohem cennějšího: samotný základ implicitních panteonových matic v jádru symbolické soustavy.

Koncept „nižší mytologie“ a celkově způsob, jakým je zvykem etnograficky zacházet s komplexem numinózních bytostí lidové kultury, jsou nesmírně zkreslující a christiano-

⁷⁹⁶ Srov. DYNDÁ 2017b.

centrické (a christiano-emické) postupy, které bádání zasekly na dlouhou dobu dopředu. Zejména tím, že postulují z křesťanství vycházející a hodnotící kritéria pro hodnocení „výše“ či „vyspělosti“ náboženských představ. Neberou přitom v potaz významnou rovinu symbolické soustavy, která je ve snaze o porozumění lidovému pojetí numinózních bytostí ústřední a kterou si dovoluji navrhnout jako východisko z krize, která by mohla nastat odmítnutím konceptu „nižší mytologie“ – jde o rituální praxi. Právě důraz na význam rituálu a jeho pragmatických a ekonomických i ekologických rovin by měl být v bádání o mytologických bytostech ústřední. Nejenže skrze rituální kontext získáváme v našich pramenech teprve nějaké informace o daných bytostech („vyšších“ i „nižších“), ale právě skrze rituální, praktický a materiální kontext se s těmito bytostmi setkávali nositelé dané tradice – lidé ve středověku.

Skrze zprávy o rituálu je umožněno i naše jediné vykazatelné vztahování se k těmto numinózním postavám. Ve světle rituálu vidíme, že se v případě lidové kultury jedná o podobný typ realizace implicitních panteonových struktur, o nichž byla řeč na konci kapitoly první (viz A4.1–2). Jen jejich emergence zde již nevyplývá z tlaku či odrazu společenských daností nadkmenových náboženských federací, ale čistě z lokálních horizontů a lokálních potřeb domácího kultu dlouhou dobu po christianizaci. Právě kontext domácího či úzce lokálního kultu a v tomto prostředí probíhajícího rituálu⁷⁹⁷ propůjčuje těmto bytostem, zdá se, jedinečnou tvářnost, která je v protikladu k veřejnému oficiálnímu rituálu v kap. A jen zdánlivě – jde jen o odlišná měřítká, ale rituální struktury jsou si podobné. Nějakou předpokládanou „vyšší“ úroveň rituálu polabských kmenových božstev bychom předpokládali pouze argumentací kruhem: jelikož předpokládáme jakousi vyšší úroveň božstev samotných díky jejich historicky kontingentnímu postavení ve společnosti.

Emergence těchto panteonových struktur v zrcadle rituálu ale v obou případech samozřejmě probíhá – a sleduje to celá tato práce – nejen v symbolické soustavě samé, ale i na stole skriptoria křesťanské literární tradice, která se je snaží uchopit (konceptualizovat) a ovládnout (regulovat). Snažil jsem se to ilustrovat na několika příkladech výše; snad nejlépe je to vidět na případu stavění druhého oltáře Rodu a Rožanicím či na vztahu k zádušnímu kultu předků. Navzdory této pokřivenosti pramenů ale podle mne v synkretické lidové kultuře středověku na Rusi, v Polsku i v Čechách v uvedených případech narážíme na ohlasy slovanského pohanství, tedy ozvěny symbolických struktur předkřesťanských. Jak je ale vyhodnotit pokud možno co nejvíce nepředpojatě?

C3.2 Přežitky a dvojevěří?

Sama koncepce „pohanských přežitků“ (viz kap. C1) s sebou nutně nese jakýsi podmíněný narativ: určité náboženské prvky dříve patrně patřily do a dávaly větší smysl v rámci

⁷⁹⁷ K významu domácího kultu např. FRANKFURTER 2018, 49–53; obecněji HARVEY 2013.

nějakého uceleného náboženského systému, který předcházel křesťanství.⁷⁹⁸ Tyto prvky pak v tomto výkladu „přežily“ buď jako „vzdor“ vzhledem k nastoupivšímu náboženství, nebo jako doklad kulturního „dědictví“ tváří v tvář údajně nedostatečné píli misionářů – obě ovšem prý jako důsledek síly a autonomie kulturní tradice daného národa. Tento narativ je tedy stále zatížen dvěma inherentními problémy, které jsme jako zásadní spatřili již v Tylově originálním pojetí kulturních přežitků: problém nevysvětlené stability těchto prvků a jejich údajná kontraintuitivní nesmyslnost v rámci nové symbolické soustavy.

V bádání o slovanské duchovní kultuře sehrál významnou roli termín „dvojevěří“ (z rus. *двоеверие*; v anglické literatuře je používán kalk *double belief*, zřídka se pak objevuje i překlad *dual faith* anebo zcela zavádějící *ditheism*). Tento moderní historiografický koncept má ale řadu problematických aspektů. Dějiny jeho užití jsou jasné: vůbec poprvé od dob, kdy se tento termín jedinečně objevil ve středověkém kázání *Christ*, vystopovala jeho výskyt historička Stella Rock teprve v článku etnografa a antropologa A. P. Ščapova (1831–1876),⁷⁹⁹ jenž si vypůjčil námi zmíněný termín z *Christ* a používal ho ve smyslu koexistence křesťanství a pohanství. Takto také zpopularizoval termín dvojevěří i významný ruský církevní historik, metropolita Makarij Bulgakov (1816–1882),⁸⁰⁰ a další autoři, jako např. M. P. Azbukin, S. M. Solovjov (1820–1879), J. J. Golubinskij (1834–1912), G. Vernadsky (1887–1973), N. M. Galkovskij (1868–1933), J. V. Aničkov (1866–1937) či S. I. Smirnov (1870–1916).⁸⁰¹ Pojetí dvojevěří jako souběžné existence pohanství s křesťanstvím ale nebylo doménou pouze autorů písňících na přelomu 19. a 20. století, v této podobě jakéhosi „spirituálního bilingvismu“ jej zastávají i někteří současnější rusisté či historici, jako např. G. Podskalsky (1937–2013), J. Fennell (1918–1992) či F. Conte (*1944).⁸⁰² Všichni tito autoři pojímali „dvojevěří“ jako specificky ruské přežívání pohanské věrouky po boku nově nastoupivšího křesťanství a lišili se ve svých pojetích jen tím, čím toto přežívání vysvětlovali, jak viděli stabilitu a nesmyslnost přežívajících prvků a do jaké míry byla podle nich míra rezistence pohanského obyvatelstva záměrná či nevědomá, způsobená zejména zaostalostí odlehlých oblastí kyjevské Rusi.⁸⁰³

⁷⁹⁸ Srov. námitku FRANKFURTER 2018, 2 a 11–12; viz též HUTTON 1991, 284–330; MILIS 1998, 152–156.

⁷⁹⁹ ЩАПОВ 1906 [1861]. ROCK (2007, 90) jeho jméno neuvádí, článek cituje anonymně; avšak jelikož se stejnojmenný text objevuje v sebraných spisech etnografa Ščapova, není složité spojit si obě fakta dohromady.

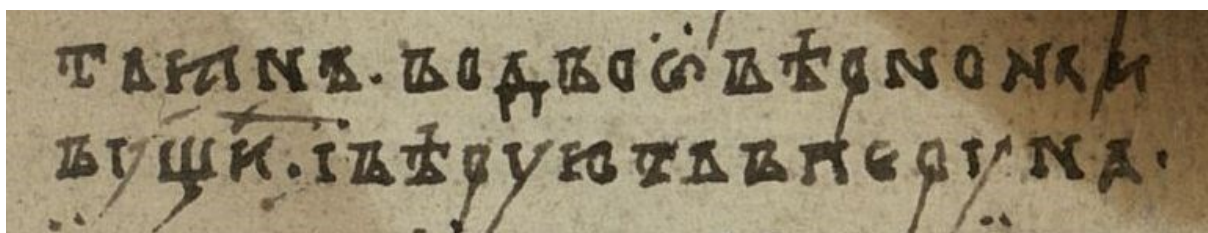
⁸⁰⁰ МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ) 1995 [1877], 192, 394 (cit. dle ROCK 2007, 184).

⁸⁰¹ АЗБУКИН 1898; СОЛОВЬЁВ 1851, 252; ГОЛУБИНСКИЙ 1904, 837–838; VERNADSKY 1946, 263; ГАЛЬКОВСКИЙ 2013 [1913], 94–95, 178–217; АНИЧКОВ 1914, 286–287; СМІРНОВ 1909, 217–243.

⁸⁰² PODSKALSKY 1986 274; FENNEL 1995, 87; CONTE 1992, 208–215; srov. CONTE 1997.

⁸⁰³ Detailněji DYNDА 2019a, 193–195.

Obrázek 8. Jedinečný středověký výskyt koncepce pohansko-křesťanského „dvojvěří“ ve středověké staroruské literatuře: „křesťané dvojvěrně žijící“ (КРЪТЯНЪ • ВО ДВОЕВѢРНО ЖИВУЩИИ), rkp. Pajs, fol. 29a.



Našli se i autoři, kteří viděli v přežívání pohanských prvků nikoliv nevědomé přežívání, ale spíše aktivní a organizovaný odpor vůči nastupujícímu novému náboženství: teorii odboje naznačil již S. I. Smirnov svým důrazem na roli žen v přetrvávání archaických praktik, ale jako odboj elit pohanství viděl „dvojvěří“ a „pohanské přežitky“ např. i český slavista L. Niederle (1865–1944), a zejména pak marxističtí historici jako B. A. Rybakov (1908–2001) či N. M. Nikolskij (1877–1959).⁸⁰⁴ K nevědomým motivacím přežívání pohanství v „zadním plánu“ náboženského života se pak v hodnocení staroruské lidové kultury přikláněli zejména J. V. Aničkov (1866–1937), H. Łowmiański (1898–1984), G. V. Florovskij (1893–1979) či P. Pascal (1890–1983).⁸⁰⁵

Pro nás mnohem zajímavější linii uvažování ovšem představují autoři, kteří odmítají v první řadě vyhledávat specifické důvody, proč ruská lidová kultura mohla či nemohla vzdorovat křesťanství či snad nevědomě udržovat pohanské zvyky. Důležitější je podle nich ptát se jednak, zda je termín „dvojvěří“ oprávněný a užitečný, a jednak, co vlastně je onen historický fenomén, který si pod ním představujeme.

Proti reálné koexistenci dvou náboženských věr v ruské kultuře se tak stavěl kupříkladu sovětský historik B. D. Grekov (1882–1953), který v „dvojvěří“ spatřoval pouze jednu kulturu: plně „rusifikované“ křesťanství, tj. synkretické náboženství.⁸⁰⁶ O neodlučném promísení obou věr byl přesvědčen i ruský historik žijící v USA G. P. Fedotov (1886–1951).⁸⁰⁷ Historička T. A. Bernštam (1935–2008) také viděla lidovou kulturu Rusi, kterou nazývala „apokryfním křesťanstvím“, jako nedílnou synkrezi pravoslaví s pohanstvím.⁸⁰⁸ Podobně též současný ruský filosof a historik A. F. Zamalejev (*1943) chápe „dvojvěří“ jako formu synkretismu pohanství s křesťanstvím.⁸⁰⁹ Zajímavou myšlenku představil i běloruský archeolog V. P. Darkevič (1935–2016): dvojvěří nebylo mechanickou kombinací obou systémů, ale spíše

⁸⁰⁴ NIEDERLE 1924, 208, 215–217, 223 (o roli volchvů), 265n (zejména o západoslovanském odporu vůči christianizaci), 276–277 (o ruském dvojvěří); РЫБАКОВ 1974; РЫБАКОВ 1975; РЫБАКОВ 1987, 455–782; НИКОЛЬСКИЙ 1930, 25. Náhled sovětské historiografie na christianizaci analyzoval přehledně OSTROWSKI 1987.

⁸⁰⁵ ŁOWMIAŃSKI 1979, 99–130; ФЛОРОВСКИЙ 1937, 2–3; PASCAL 1976, 8–15.

⁸⁰⁶ GREKOV 1959, 528–529; cit. dle ROCK 2007, 107.

⁸⁰⁷ FEDOTOV 1960, 8.

⁸⁰⁸ БЕРНШТАМ 1989, 91–100.

⁸⁰⁹ ЗАМАЛЕЕВ 1996, 14–21.

přenesením starých představ do nových forem. Jinými slovy dvojvěří není odboj, je to akomodace křesťanského systému v nových podmínkách, „pravoslavno-magický synkretismus“.⁸¹⁰ Podobně se k problematice stavěl mnohokrát zde citovaný filolog a etnograf J. V. Aničkov (1866–1937). Podle něj bylo dvojvěří jakožto míšení starého a nového náboženství původně záležitostí měst, a dvojvěří založené na agrárním křesťanství tak bylo fenoménem až mnohem pozdějšího data, kdy byl ruský venkov postupně christianizován (tj. ve 14.–15. století – tuto myšlenku částečně přejal např. G. Vernadsky). Podle Aničkova nemají ovšem obsahy středověkých kázání mnoho společného s pohanstvím a nejsou použitelné pro jeho rekonstrukci.⁸¹¹ Přesto ale uznává, že kazatelé měli dost informací o tehdejších životech, znali z praxe různé lidové obřady a rovněž důvody, proč si lidé mysleli, že jim pomohou – proto na ně kazatelé reagovali a jejich informace o těchto zvycích jsou podle něj relevantní. Podle Aničkova tehdejší ruští venkované byli křesťany, ale sklouzávali nechtěně ke starým schémátům a zvykům, zejména v případě slavností a zábav anebo když nová víra nedokázala naplnit jejich každodenní potřeby – tudíž se uchýlovali k věštění či magii.

Za plodné je možné označit i závěry významného ruského filologa D. S. Lichačova (1906–1999), který považoval smísení pohanství a křesťanství za možné jedině v případě, že pohanství „přestane být náboženstvím“ – tedy teprve za situace, kdy byla završena desémantizace čili významové vyprázdňení pohanského systému. Lichačov se tak vrací k tomu, co tvrdil už Aničkov: lidé obětující Rožanicím se nepovažovali za pohany, ani nemohli. Lichačov tudíž odmítá první stadium vědomé synkreze a záměrného dvojvěří, ale uznává pozdější nevědomé dvojvěří, tedy uchovávání desémantizovaných pohanských prvků v křesťanské lidové kultuře.⁸¹² O desémantizovaných prvcích pohanství pak v návaznosti na Lichačova hovořili i archeolog A. J. Musin (*1964),⁸¹³ filolog V. M. Živov (*1945)⁸¹⁴ či archeolog A. V. Černěcov (*1945),⁸¹⁵ každý ve své vlastní krátké stati k problematice dvojvěří. Významnou roli těchto nevědomých prvků v ruské kultuře uznávali i sémiotici kultury B. A. Uspenskij (*1937) a J. M. Lotman (1922–1993), v jejichž koncepci kulturně konstitutivních binárních opozic měl protiklad staré vs. nové, resp. pohanství vs. křesťanství důležité postavení.⁸¹⁶ Ruský historik A. J. Gurevič (1924–2006) pak hovořil o pohanství a křesťanství jako o „dvou synchronních aspektech středověkého společenského vědomí, vytvářejícího specifickou jednotu,“⁸¹⁷ tedy ono synkretizované „lidové křesťanství“, v němž křesťanství a pohanství jsou vnímány jako

⁸¹⁰ ДАРКЕВИЧ 1995, 13.

⁸¹¹ АНИЧКОВ 1914, 286–287.

⁸¹² ЛІХАЧЕВ 1998 38–56.

⁸¹³ МУСИН 1991, 205–211.

⁸¹⁴ ЖИВОВ 1993, 50–54.

⁸¹⁵ ЧЕРНЕЦОВ 1994, 16–19.

⁸¹⁶ LOTMAN & USPENSKIJ 1984, 3–35.

⁸¹⁷ GUREVIČ 1996 177.

„vzájemně se ovlivňující a antagonistické aspekty jakési celistvosti o velkém vnitřním napětí, aspekty zcela rozdílné, avšak spjaté mezi sebou tak, jako jsou nerozlučně spojeny póly“.⁸¹⁸

Je zjevné, že u pozdějších autorů je patrná tendence pomalu opouštět původní význam konceptu „dvojvěří“, který jsme stopovali až ke Ščapovovi, Azbukinovi, Solovjevovi a dalším, a více či méně pak přizpůsobovat jeho obsah. Na sobě nezávislá zjištění americké historičky Stelly Rock a ukrajinské archeoložky Natalje Chamajko navíc ukázala, že pojem sám neměl ve středověku onen mnoha autory prosazovaný význam „dvou věr“, že popisoval spíše situace váhání a nerozhodnosti (*δωνοῦν* jakožto překlad za řec. διαφέρω, „lišit se, odlišovat se“, popř. subst. *δωνοῦν* je za řec. ἀμφιβολή, „pochybnost, nerozhodnost“),⁸¹⁹ a to zcela obecně; v kontextu náboženství pouze váhání mezi pravoslavnou a katolickou („latinskou“) variantou křesťanství.⁸²⁰ Jelikož je zjevné, že význam nerozhodnosti mezi pohanstvím a křesťanstvím je obsažen pouze a jedině v *Christ*, otevírá se otázka po tom, zda je vůbec užitečné nadále termín používat, když v pracích většiny badatelů konce 19. století a počátku 20. století zjevně představuje jen vnější nálepku pro jejich tu více, tu méně vyfabulované historicko-filosofické konstrukce. Proto se například americká rusistka Eve Levin (*1954) staví důrazně proti zažitému používání pojmu dvojvěří jako obecné zkratky pro lidové náboženství (a to nejen ruské).⁸²¹ Představila rovněž argumenty proti údajným pohanským vlivům v některých exemplárně uváděných synkretických příkladech, např. v kultu sv. Paraskevvy, který podle ní pochází ze tří církevních zdrojů, ale nikoliv z autenticky pohanského vlivu.⁸²²

Úplné odmítnutí zažitého konceptu „dvojvěří“ se však některým autorům zdá příliš unáhlené. Kompozitní a synkretický charakter ruské folklorní kultury ve středověku i novověku se tak někteří pokusili postihnout právě v jeho několikasložkovitosti a koncept „dvojvěří“, již tedy vědomě moderní a akad-ematický (tedy nestředověký), tak dále prohlubují o další úrovně. Například věhlasný ruský lingvista a folklorista N. I. Tolstoj (1923–1996) definoval v ruské kultuře stopy tzv. *trojvěří*: podle něj je nutné zohledňovat vedle pohanství a křesťanství ještě jeden důležitý zdroj ruské lidové kultury, jímž byla městská lidová kultura, která se vyvinula v Byzanci i na Západě a která byla částečně „protikřesťanská“ (jejími projevy v Rusku bylo např. jurodství, skomorošství a karnevalová kultura). Jinými slovy Tolstého závěrem je, že křesťanství přišlo na Rus již vlastně „dvojvěrné“, tj. přirozeně synkretizované s byzantskou kulturou; k tomuto dvojsložkovému symbolickému systému se pak ještě připojily pohanské prvky slovanského původu.⁸²³

⁸¹⁸ GUREVIČ 1996, 207.

⁸¹⁹ Viz ХАМАЙКО 2007, 92–103; ROCK 2007, 46–86. Srov. též detailní lexikální a pramenný průřez v DYNDÁ 2019a, 32–41.

⁸²⁰ ПЕТРУХИН 2000a, 335–336; srov. ХАМАЙКО 2007, 100–102; ROCK 2007, 61–81.

⁸²¹ LEVIN 1993, 43–46; srov. též její ruskou monografii ЛЕВИН 2004, 11–37.

⁸²² ЛЕВИН 2004, 141–161.

⁸²³ ТОЛСТОЙ 1998, 430; srov. též ТОЛСТОЙ 1995.

Tolstého koncepci rámcově přejal (vedle mnoha Tolstého žáků a žaček, představitelů a představitelk moskevské etnolingvistické školy) rovněž současný historik V. J. Petruchin (*1950).⁸²⁴ Pojmy dvojevěří i trojevěří vycházejí podle něj z genetického diskurzu – jde tak o historiografický popis vrstvení různých vlivů prostřednictvím dějinných procesů. Podle Petruchina byly všechny lidové zvyky pro středověké autory nikoliv primárně pohanské nebo lidové, ale cizí, jiné. I jejich pohled byl totiž podle něj „historický“: pohanské zvyklosti náležely v pojetí středověkých kleriků pohanům, pronárodům, tzn. Řekům, Egypťanům, Chaldecům – a pak taky východoslovanským kmenům. Petruchin je nicméně poměrně skeptický vůči třetí složce Tolstého „trojevěří“, je tedy proti slovanskému původu některých složek systému (viděli jsme to na jeho výkladu rožaničného kultu). Uznává tak sice archaičnost určitých představ, obřadů a vlivů, např. starobylost charakteristik lidových světců anebo obrazu Krista, ale je pro něj tabu otevřeně připustit, že tyto prvky patří ke slovanskému pohanství a že v něm pramenily.

To je i postoj, který zastává již několikrát zmíněná britská historička a rusistka Stella Rock. I pro ni byly všechny kritizované praktiky a pověry předně projevy křesťanské alternativní kultury a spirituality, a pokud je jen částečně možno je vyložit jako součást zplanělé křesťanské kultury a obejít se bez pohanských vlivů, je to pro ni pohodlnější. Stella Rock sice správně upozorňuje na skutečnost, že kritika pohanských přežitků, a tudíž kritika hypotetického „dvojevěří“, je vlastní i celému západnímu křesťanství s jeho staletí opisovanými protipohanskými pojednáními, a že se tudíž nejedná o nic specificky či výlučně ruského, jak chtěli vidět někteří výše zmiňovaní autoři.⁸²⁵ Jejím závěrem ale je, že opisování a opakování středověkých vzorů dlouho do novověku je pouze důsledkem kritiky nevhodného křesťanství a vedlo tak k vytvoření *obrazu přežívání* starých rituálů, které podle ní v novověku vůbec nemusely existovat (čemuž ale odporují etnografická data!) anebo které, pokud už jsou doloženy, nepocházejí geneticky ze slovanského pohanství, ale z jiných zdrojů (opět byzantských – čemuž zase odporují komparativní data).

Navzdory této skeptičnosti nabízí však v závěru své monografie i cennější pozitivní zjištění. Na základě v medievistice již konsensuálního odmítnutí dříve přímočaře pojímané duality středověké kultury, dělené vždy na elitu × lid, vzdělané × nevzdělané, kleriky × laiky, popř. podle jiných třídních hledisek, Stella Rock uznává, že středověkou kulturu je třeba naopak vnímat celostně, jako sjednocený a prostupný symbolický systém složený z různých vlivů a složek různého původu třídního i historického.⁸²⁶ Pokračuje pak ve výkladu na základě teorií medievisty Jacquese Le Goffa o pluralitě středověkých myšlenkových modelů a historika Bernarda Hamiltona, který představil teorii o trojsložkovém středověkém náhledu na

⁸²⁴ ПЕТРУХИН 1996, 44–47; ПЕТРУХИН 2000a, 337–339.

⁸²⁵ ROCK 2007, 131–139.

⁸²⁶ Srov. ROCK 2007, 145n.

nadpřirozeno.⁸²⁷ Podle Hamiltona a Stelly Rock sestával tento trojný model nejen ze dvou základních sil křesťanského myšlenkového světa, tedy dobra a zla, ctností a hříchů, Boha a Satana, ale rovněž ze třetí složky, neutrální síly, která do těchto základních křesťanských kategorií nezapadala. Ačkoliv kořeny této složky prý jistě nějak tkví v pohanství a v jeho imaginativní tradici, nebyly podle ní nijak vědomě pohanské nebo protikřesťanské; pouze tuto tradici křesťanští autoři nedokázali plně začlenit do církevního učení a praxe (až na výjimky).⁸²⁸ Setrvala tak v auře cizosti a jinakosti, v auře „dvojitelné“ nerozhodnutelnosti (ve středověkém smyslu slova) mezi legitimitou a nelegitimitou a v nejasnosti klasifikačních hranic až do novověku.⁸²⁹ Tuto neutrální sílu jsme již identifikovali, když jsme hovořili o ambivalenci mytologických postav, s nimiž pak rozdílně nakládá katolictví, protestantismus a pravoslaví – neutralizací, démonizací, naturalizací.⁸³⁰

Stella Rock tedy onu trojčlennost středověkého symbolického systému vnímá poněkud jinak, než jak své „trojvěří“ představil Nikita Tolstoj. Různé úrovně systému jsou podle ní odlišeny otázkami po způsobu jejich klasifikace, nikoliv otázkami po historickém a genealogickém původu izolovaných prvků tradic. K jakési střední poloze mezi pojetím klasifikačním a pojetím genealogickým se pak uchýlila rovněž již zmíněná současná ukrajinská archeoložka Natalja Chamajko, která v Tolstého koncepci trojvěří zašla nejdál. Navrhuje pro ruskou středověkou kulturu koncept minimálně *pětivěří*, které se podle ní skládalo z následujících vlivů:⁸³¹ (1) křesťanská evangelní tradice, (2) starozákonní obrazivost, (3) vlivy byzantské tradice, postavené na (4) antické pohanské tradici, a konečně (5) staroruské slovanské pohanství, které v sobě obsahovalo elementy slovanské, skandinávské a ugrofinské. Pokud se ale domnívám správně a pokud mohu dovést její závěry ještě o krok dál, nejde jí o mnohověří ve smyslu nepravděpodobné paralelnosti mnoha věr vedle sebe, nýbrž právě o několikastupňovost a mnohovrstevnatost systému, jehož složky mají různý původ, ale zároveň jsou různě vnímány a odlišně klasifikovány jednotlivými sociálními aktéry.

Je zjevné, že zcela zásadní je ve všech pojetích studia středověké lidové kultury právě otázka klasifikace, tedy problém pojímání, třídění a zařazování jednotlivých historických jevů různými autory i sociálními aktéry. A právě zde je podle mého názoru velmi užitečný pohled religionistiky a kulturní a sociální antropologie, jejichž prizmatem je možné klást klasifikační pokusy středověkých ruských kazatelů částečně na roveň s koncepty a klasifikacemi novověkých církevních historiků, sovětských badatelů i dalších moderních interpretů. Nejenže velká část badatelské diskuze byla založena na mylném chápání středověkého slova *dvojeverije*. Nikdo také ve většině debaty obvykle neřešil, co vlastně míní *křesťanstvím*, co *pohanstvím*, co

⁸²⁷ HAMILTON 2003, 155–156.

⁸²⁸ ROCK 2007, 154.

⁸²⁹ ROCK 2007, 156–157.

⁸³⁰ SROV. MEYER 1994; ARAGON 1996.

⁸³¹ ХАМАЙКО 2007, 112–113.

pohanskými přežitky a tak dále. Ono apriorně dualistické chápání staroruské náboženské kultury, onen „spor“ či „boj“ mezi monolitně popisovanými pohanstvím a křesťanstvím, tak v důsledku vedl k rozdělení debaty na dva více či méně vyhocené krajní pohledy: (novo)pohanský romantismus a křesťanský hyperkriticismus.

Obě východiska (která samozřejmě v této zkratce znamenají jen dva extrémy na škále možných přístupů) jsou samozřejmě určitým způsobem principiálně předpojatá. Říci, že v době po christianizaci sveřepě přežívaly zbytky svébytného pohanství, je pouze romantickou představou, vycházející z touhy dopřát „náboženství předků“ alespoň nějakou trvanlivost a houževnatost tváří v tvář negativně vnímané křesťanské zvůli, která „nám bere naši kulturu“. Stejně tak je ale na druhou stranu nesmyslné tvrdit, že po oficiální christianizaci země nebylo možné, aby několik generací poté někdo vědomě či nevědomě držel pohanské praktiky, a že všechny domnělé pohanské přežitky jsou tak jen projevy jakési alternativní křesťanské religiozity, která ovšem nemá zhola nic společného s pohanstvím (a že středověké nářky nad „pohanstvím“ jsou jen literárně vyfabulovanými, převzatými obrazy). Takový pohled jde zase na ruku ideologii křesťanského triumfalismu a používá černobílé vidění světa středověkých křesťanských autorů, kteří se ve svých fundamentalistických obavách snažili bránit „čistotu“ a nezkaženost svého nově implementovaného vyznání.

Měli jsme možnost vidět, že u nejranějších autorů konce 19. století i u několika badatelů z pozdější doby se zcela jasně projevovalo jejich bytostně křesťanské, christiano-emické předporozumění problému, které vycházelo z toho, že sama ruská historiografie byla od počátku dědicem církevní tradice učenců, historiků a teologů. Tomu odpovídal i způsob traktování domnělého „dvojvěří“ ve středověkých ruských dějinách a hodnocení tohoto fenoménu jako pozitivního, negativního či specificky ruského. Druhým problémem je pak právě ona víra ve specifičnost situace ruské nebo i celkově slovanské christianizace. Otázku pohanských přežitků je nade všechnu pochybnost třeba studovat transkulturně a komparativně. Nelze činit závěry na základě apriorně definovaných specifik ruské kultury a vysvětlovat tak ruské „dvojvěří“ jako něco naprosto výjimečného a speciálního, co bylo důsledkem pouze této jedinečné dějinné situace a z ní vyplývající zvláštní „ruské mentality“ – ať už ji reprezentuje u různých autorů zaostalý a nevědomý venkovan, sveřepě vzdorující staroruský pohan, nebo harmonicky dvojvěrný křesťan z představ teologa Florovského.

I západní medievistika se oproti východnímu „diskurzu dvojvěří“ v poslední době vydala cestou kritiky konceptu pohanských přežitků, který byl představen na počátku této kapitoly (C1 a C3.2). Západní badatelé, zejména historici, jsou dnes nedůvěřiví vůči nekritickému chápání cizorodých prvků ve středověké náboženské kultuře jako zbytků pohanských věr a praktik. Všechny tyto prvky, dříve označované za pozůstatky původem pohanské, začaly být nejpozději v průběhu 90. let 20. stol. stále častěji chápány jako nábožensky neutrální elementy lidové laické kultury, která byla pouze jako „pohanská“ popisována křesťanskými

kleriky prostřednictvím k tomu vyvinutými literárními topoi.⁸³² Celá diskuze se pak obrátila zejména na otázku literární a ideologické konstrukce Jiného jako prostředku, kterak se vyrovnávat s alternativními a nelegitimními způsoby náboženské nauky, ale zejména praxe.⁸³³ Byla tak stranou odsunuta jak otázka stability přežitků (protože tyto prvky nebyly údajně přežitky pohanství, nýbrž projevy alternativní, lidové spirituality, která se dynamicky vymezovala vůči institucionálnímu náboženství), tak otázka jejich nesmyslnosti (protože ta byla jen relativní k pohledu křesťanských autorů).

C3.3 Synkretismus?

Problém údajné stability a tím zapříčiněné nesmyslnosti přežitků tak vznikl v první řadě chybným uchopení celé problematiky. Diskurz pohanských přežitků, stejně jako tradiční pojímání dvojevěří, totiž většinou předpokládají, že ony kombinace různorodých prvků ve středověké lidové kultuře byly důsledkem smíšení nějakých původně „čistých“ náboženských forem⁸³⁴ – ať už byly dvě, tři, pět nebo padesát osm. Proto se předpokládalo, že se „pohanské přežitky“ udržují jako domněle stabilní formy starých věr a navzdory své doktrinální nesmyslnosti a neslučitelnosti s vírou novou se začleňují do nových symbolických soustav.

Žádné čisté náboženské formy však neexistují.⁸³⁵ V dalším uvažování o problematice středověké a novověké folklorní kultury a jejích složek je rozhodně zapotřebí konečně opustit černobílou kategorii pohanství vs. křesťanství, popř. se snažit co nejdetailněji určovat jednotlivé vrstvy lidové kultury. Je vhodnější vidět symbolický systém středověké lidové kultury východních i západních Slovanů jako výsledek toho nejpřirozenějšího procesu, který může při vývoji náboženských systémů nastat: výsledek kreativního a prakticky zacíleného *náboženského synkretismu*. Pojem synkretismus byl však v této souvislosti různými autory často užíván bez dalšího bližšího vysvětlování, jako by jeho užití bylo zároveň odvětvěním problému, a tudíž i závěrečnou metou veškeré analýzy,⁸³⁶ a jako by jeho definice byla samozřejmá a jasná. Rozhodně tomu tak není; navíc je synkretismus pojmem, který byl či je pro mnoho badatelů kontroverzní anebo sporný.

Nemá smysl na tomto místě rozebírat dějiny pojmu „synkretismus“ v konvenční linii Řekové, církevní otcové, osvícenci a postmoderna. Důležitá je zejména skutečnost, že od té chvíle, kdy si původně Plútarchův řecký pojem pro sjednocení rozdílných kmenů Kréty dohromady proti společnému nepříteli vypůjčili prostřednictvím Erasma Rotterdamského

⁸³² Tak např. FILOTAS 2000; WATKINS 2007, 76–106; ROCK 2007.

⁸³³ Srov. FLETCHER 1998, 63–65, 253; BROWN 2013, 151–154.

⁸³⁴ SHAW – STEWART 1994; FRANKFURTER 2018, 16–17.

⁸³⁵ Následující text je založen na doktorandské tezi, která byla v redigované podobě vydána jako součást argumentace již v DYNDÁ 2019a, 202–211.

⁸³⁶ Srov. МУСИН 1991; ЖИВОВ 1993; ЧЕРНЕЦОВ 1994; ДАРКЕВИЧ 1995 ad.

v 17. století protestantští teologové a označovali jím nežádoucí heretické míšení a ekumenické smiřování různých křesťanských denominací, slovo synkretismus nabylo v západním vědeckém diskurzu výrazně negativní konotace něčeho nečistého, nežádoucího a z podstaty nedobrého – tedy stavu, v němž již původní „čistá“ forma byla smíšena s „nečistými“ vlivy.

Do moderního vědeckého diskurzu nicméně zavedl pojem synkretismus poprvé antropolog Melville Herskovits, když jej užil v rámci americké, boasovsky pojaté kulturní antropologie jako popis akulturace: tedy míšení kulturních prvků mezi dvěma kulturami v kontaktní situaci.⁸³⁷ Synkretismus jím byl navrhnout jako pozitivní popis reinterpretace kulturních prvků v rámci akulturačního procesu. Takto byl koncept synkretismu vystavěn zejména pro situace, kdy izolovaná malá kultura vstoupila do kontaktu s dominantní, velkou.

V evropské sociální antropologii ovšem nebyl dlouho koncept synkretismu ani užitečný, ani v jejím rámci tázání patřičný. Celá funkcionalistická větev totiž nepovažovala míšení kulturních prvků za podstatné, neboť v durkheimiánském pojetí antropologie bylo žádoucí studovat jednotlivé kultury jako integrální, homogenní jednotky a analyzovat jejich fungování a homeostázi, a nikoliv se soustředit na kontakty a slévání těchto jednotek mezi sebou navzájem. Pokud byl ve funkcionalistickém náhledu na kulturu synkretismus zohledněn, tak jen coby nástroj zacílený na dosažení sociální koheze a harmonie skrze potýkání a míšení, tedy jako pomíjivý prostředek. Naopak v marxistickém modelu byl synkretismus pojímán jako nástroj útlaku, neboť podle něj vytváří zdání falešné jednoty a skrývá probíhající třídní soubor⁸³⁸ – byl tedy pojímán opět negativně. Navíc poté, co se Herskovitsovo akulturační užití synkretismu zdiskreditovalo ospravedlňováním dějinně selhavšího konceptu amerického kulturního „tavicího kotle“, jenž měl semlít rozdílné kultury do jedné „synkreticky americké“, upadl synkretismus v diskurzivní nemilost i v Americe.

Nejpozději od 50. let 20. století tak byl synkretismus v antropologii i jinde vnímán prvně jako negativní hodnotící kritérium insiderů, tedy nositelů dané tradice: z hlediska kýžené čistoty a homogenity vlastního náboženského nebo kulturního systému je synkretismus nečistým míšením a narušováním identity a vnitřní integrity. Toto pojetí se ostatně přelilo i do pojímání náboženských tradic jako přesně ohraničených monolitních systémů v religionistice, v níž již od 19. století byl pojem synkretismus používán pro uchopování změn a výpůjček nastávajících po kulturním kontaktu. V rámci teologických východisek byl vnímán také jako cosi v jádru negativního, narušujícího přehledné škatulky tzv. světových náboženství a vytvářejícího jejich deviantní formy a odštěpky.

Domnívám se ale, že je lepší synkretismus pojímat jako proces, nikoliv jako výsledek. Proces, kdy jedno náboženství přebírá, adaptuje nebo jinak uplatňuje prvky odlišného náboženství – a to proces obvykle neukončený, kontinuální a proměnlivý. Vedle procesuálního

⁸³⁷ HERSKOVITS 1941; k němu viz SHAW & STEWART 1994, DROOGERS & GREENFIELD 2001.

⁸³⁸ K tomu detailněji DROOGERS & GREENFIELD 2001.

pojímání synkretismu je ale zároveň třeba sledovat diskurzy o těchto procesech v daných společnostech a touto diskurzivní analýzou se snažit popsat, jak se v nich odrážejí mocenské vztahy a jednání lidí, kteří mají na danou tradici autoritativní vliv.

Je také navíc možné a účelné odlišovat leckdy množství modalit pojmu synkretismus. Zejména je dobré znát synonyma, jejichž použitím se někteří badatelé snaží vyhnout kontroverznímu termínu synkretismus samotnému, ale v posledku jsou pak tyto termíny stejně problematické a definičně občas vágní: např. *eklekticismus*, *syntéza*, *fúze*, *akulturace*...⁸³⁹ Podle mne je vhodnější rozeznávat úrovně a modalities synkretizace (čímž nenavrhuji škálu, spíše uvádím výpis dalších metafor kulturního kontaktu a mísení): *symbióza* (paralelní koexistence), *integrace* (začlenění do dominantní kultury, ale ponechání identitních prvků), *asimilace* (celkové splynutí s dominantní kulturou), *amalgamace* („zatvrdávání“ odlišných prvků do sebe, vylučování jiných), *hybridizace* (vznik zcela nových forem „zkřížením“ původních), *pidžinizace* a následná *kreolizace* (kodifikace a „gramatikalizace“ nově vzniklých, hybridních „nouzových útvarů“), *koineizace* (nivelizace „nářečných rozdílů“ a slití do jedné obecně srozumitelné monokultury)... Některé pojmy se zcela zjevně překrývají, neboť jsou v zásadě jen metaforami z odlišných vědních oblastí, ale snaží se popsat stejný proces (tak např. *amalgamace* a *kreolizace*).

Nicméně skutečnost, že synkretismus je základním hybatelem kulturního vývoje, je dnes v sociální a kulturní antropologii součástí rozsáhlejšího teoretického obratu, v jehož rámci je kultura obecně vnímána jako kreolizovaný, interkulturní, hybridní útvar.⁸⁴⁰ Kultura je vždy porózní a změnám náchylný celek a do jejích škvír neustále vrůstají a z nich vyrůstají nové a nové formy. Zkrátka synkretismus je v tomto pojetí inherentní vlastností všech – a zejména náboženských – systémů.⁸⁴¹

Jde tedy o proces nevyhnutelné syntézy v rámci kulturního vývoje symbolických systémů a jejich transmise.⁸⁴² Podstatné ovšem je, že výsledná podoba synkretických procesů je vždy koherentní a smysluplná pro nositele tradice⁸⁴³ – a zároveň tradici utváří zdánlivě *ex nihilo* (nebo spíše *ex permixtione*). Toto tvrzení je v souladu i se zjištěním školy „invention of tradition“.⁸⁴⁴ Jinými slovy synkretismus (a jeho varianty jako asimilace, akulturace a syntéza) je proces, který umožňuje náboženství se šířit a vyvíjet. Všudypřítomnost tohoto procesu ale

⁸³⁹ Srov. STEWART 1999.

⁸⁴⁰ Srov. CLACK 2011; STEWART 2014.

⁸⁴¹ K tomu v religionistice již VAN DER LEEUW 1986 [1933]. Viz ale spektrum možných přístupů v LEOPOLD & JENSEN 2014. Pro významné mediévistické příspěvky týkající christianizace pohanských náboženství Evropy s ohledem na otázku synkretismu viz např. KARRAS 1986; KÜNZEL 1992; IVANITS 1989; BYLINA 2002; STARÝ 2014.

⁸⁴² BOURDIEU 1977; přímo v souvislosti s „dvojvěřím“ jakožto synkretismem БОБРОВ 2009.

⁸⁴³ Srov. PYE 1971.

⁸⁴⁴ HOBBSAWM & RANGER 1983; PALMISANO – PANNOFINO 2017.

není důvodem proč analytický koncept synkretismu opustit jako nicneříkající. Je to o důvod víc proč jej znovu a znovu promýšlet.

Jedním z pokusů o rekonceptualizaci synkretismu bylo vedle užití synonyma „kulturní hybridizace“ či „akulturace“ od 80. let i jeho srovnání s procesem „kreolizace“, popisovaným kontaktnou lingvistikou.⁸⁴⁵ Kreolské jazyky jsou útvary vznikající po kontaktu dvou jazyků, obvykle z odlišných jazykových skupin. Po počátečním vzniku primitivního komunikačního jazyka nazývaného *pidžin*, tedy nouzového útvaru, který kombinuje zredukované základní lexikum a zjednodušenou gramatiku a syntax obou jazyků, vzniká následně stabilizovanější a komplexnější útvar zvaný *kreol*. Antropolog Ulf Hannerz na konci 80. let podotkl, že volba termínu „kreolizace“ namísto negativně vnímaného „synkretismu“ toho mnoho nevylepší, protože v lingvistice panovaly vůči kreolským jazykům zhruba stejné negativní předsudky jako vůči „nečistému“ synkretismu v antropologii.⁸⁴⁶ Nicméně v současnosti už je trend hovoření o kreolizaci a kreolské identitě v kultuře mnohem méně problematický. Je to zejména zásluhou lingvisty Dereka Bickertona, který poprvé poukázal na to, že kreoly nejsou nějakými degenerovanými, hybridními formami jazyka, nýbrž že vznikají jako komplexní a svébytné jazyky poté, co je první generace dětí narozených v dané situaci vystavena nouzovému pidžinovému jazyku, jenž se kreolizací dále komplikuje a roste – vzniká nový jazyk.⁸⁴⁷

Ačkoliv shoda nad vlastnostmi a statutem kreolských jazyků v lingvistice dosud nepanuje,⁸⁴⁸ na jedné základní tezi se všichni lingvisté shodnou: „osvojování si jazyka je zároveň vytvářením jazyka“ (*language acquisition is also language creation*). Tuto základní poučku můžeme parafrází přenést i na synkretismus v kontaktních situacích obecně kulturních či náboženských: „osvojování si kultury je zároveň vytvářením nové kultury“ (*culture acquisition is also culture creation*). Čili setkáním různých kultur a jejich synkretismem (lhostejno v jaké modalitě) nevzniká jen *ad hoc* hybrid či amalgám. Vzniká celý nový životaschopný symbolický systém, který je mnohem více než jen součtem částí či prvků z původních kultur. A s postupem generací, které se do tohoto synkretického a stále synkretizujícího systému rodí a vyrůstají v něm, nabývá tento systém na stále větší svébytnosti i komplexnosti – až časem může nastat u některých jeho nositelů znovu tendence k anti-synkretickým snahám.

Ještě jedno poučení si můžeme ze zjištění kontaktné lingvistiky vzít pro naši situaci středověké lidové kultury: podstatné totiž také je, že při studiu utváření a stabilizace kreolských jazyků a kreolských komunit (např. v Karibiku) je pro lingvisty nezbytně nutné sledovat interakce mezi mechanismy samovolného prolínání a mezi mírou společenských omezení a regulací tohoto procesu ze strany autorit a jejich mocenských zájmů. Kreolizace

⁸⁴⁵ STEWART 2007; ERIKSEN 2007; BOČEK 2014.

⁸⁴⁶ HANNERZ 1987.

⁸⁴⁷ BICKERTON 1999.

⁸⁴⁸ LEOPOLD – JENSEN 2014, 146–149.

i synkretismus jsou ve své podstatě o moci.⁸⁴⁹ Bez pochopení role moci se nelze obejít při studiu synkretických procesů v žádné kulturní doméně. Rovněž nelze plně pochopit synkretismus bez souběžného porozumění jeho pravému opaku: fundamentalismu, jenž jej právě mocensky reguluje.

Proti výše popsané základní skutečnosti, že synkretismus je přirozeným a nedílným procesem vývoje a šíření kultury, se totiž v dějinách důsledně stavějí různé podoby a varianty toho, co zde můžeme nazývat fundamentalismem, byť by se v tomto případě dal používat i o něco preciznější pojem anti-synkretismus.⁸⁵⁰ Fundamentalismus je pojem vzniklý na počátku 20. stol. v protestanské Americe (a odvozen od lpění na *fundamentu* čili základu biblického textu a na jeho doslovném čtení) a obecně je dnes ve vědě chápán jako neslušné *F-word*: podobně jako v případě synkretismu jde často o propagandistickou nálepku zvenčí, která má za cíl zostudit a ponížit ideologického protivníka; také bývá nejpozději od 80. let spojován výhradně s militantními projevy a s násilným prosazováním a rovněž je neprávem považován za výsostně (post)moderní fenomén.⁸⁵¹

Nespojujme zde ovšem fundamentalismus primárně s militantním postojem, válkou a násilím, které jsou až jeho krajními projevy. A rovněž ho nechápejme pouze jako moderní fenomén. Fundamentalismus je primárně projevem *ideologického tradicionalismu*. Jako fundamentalistický tedy můžeme popisovat postoj, který chápe jakékoliv přirozeně synkretické procesy a jejich projevy negativně a označuje je řadou pejorativních synonym: neautentičnost, kontaminace, míšení, infiltrace, nákaza něčeho původně „čistého“ čímsi „nečistým“. Můžeme též přejmout náhled Stewarta a Shawa, kteří fundamentalismus, resp. anti-synkretismus definují jako „antagonismus vůči náboženské syntéze projevovaný jedinci, již mají zájem na ochraně náboženských hranic“.⁸⁵²

Fundamentalismus, tedy snaha o doktrinální čistotu, vnitřní integritu i vnější obratyschopnost vlastní náboženské tradice, bývá nejčastěji a nejefektivněji prosazován oficiálními autoritami dané tradice – lidmi, kteří mají mocenské, politické či teologické postavení, jehož prostřednictvím mohou dodržování pravidel a hranic lépe hlídat, regulovat a jejich narušení trestat. Tím si při dobře zvolené míře autoritativních restrikcí zaručují zdání státnosti a neměnnosti svého symbolického systému. Žádoucí pro ně je stabilita a stáze, která bývá často (zejména v abrahámovských náboženstvích) interpretována v emických termínech osvětlujících neměnnou povahu tradice: autochtonnost, posvátnost, zjevenost či odvěká danost nadpřirozenou autoritou.

⁸⁴⁹ STEWART 2007.

⁸⁵⁰ SHAW & STEWART 1994.

⁸⁵¹ Srov. RUTHVEN 2007.

⁸⁵² SHAW & STEWART 1994, 7.

Autentičnost je samozřejmě performativní kategorií – je pro ni podstatné zejména přesvědčení tradentů o jedinečnosti vlastní tradice, byť ta (či její původ) mnohdy bývá z hlediska vnějšího zcela synkretická. Jako příklad můžeme uvést zejména rané křesťanství, které vzniklo jako synkretický a novátorský kult v rámci specifické předovýchodní a středomořské společensko-náboženské situace v 1.–3. století n. l., ale následně bylo sérií koncilů a ediktů petrifikováno do jedné kanonické podoby (alespoň nominálně), podpořené ještě autoritativní, neměnnou podobou posvátných textů. Tato snaha o kanoničnost s sebou samozřejmě nesla řadu problémů.

Za prvé tato snaha nedokázala plně zastřít ani hybridní původ tradice, ani její dějinnou proměnlivost. U křesťanství jsou jeho kompozitní původ i rozličná kulturní ovlivnění nepochybné, a i když tradice v dějinách do značné míry sedimentuje a stabilizuje se, vždy se v ní čas od času vynořuje nová obrodná tradice, která se buď snaží „navázat na kořeny a očistit tradici od pozdějších nánosů“, anebo reformovat své náboženství pro potřeby měnících se sociokulturních podmínek – a to obvykle paradoxně dalšími synkretickými procesy, další hybridizací. K něčemu takovému nepochybně docházelo v několika vlnách nejen v Byzanci, na což jsme několikrát narazili (vzpomeňme na ona staroruská „trojvěří“ či „pětivěř“). Bez uvědomění si synkretických počátků tradice nelze plně pochopit různé podoby fundamentalismu, které se v této tradici vyskytnou.

Za druhé také křesťanská snaha o homogenitu již na sklonku antiky a v raném středověku vedla k přirozenému odštěpování nepohodlných, nesouhlasících nebo nevyhovujících směrů a linií, které se neshodly s oficiální, mainstreamovou představou o fundamentu tradice. To je symptomatické obecně: fundamentalismus, resp. anti-synkretismus probouzí ve svých příslušnících mnoho úrovní obav z nedostatečné úrovně homogenity vlastní tradice: ať už to je strach z falešných konvertitů, strach z heretiků, strach z jinověrců – a strach z pohanů. Tyto obavy mnohdy vedou k silným společenským restrikcím dovnitř i vně vlastní společnosti a k mocenskému prosazování těchto restrikcí ze strany autorit (mnohdy i násilím). V konečném důsledku vedou i k nutnému odštěpování nonkonformních směrů, ať dobrovolnému, nebo násilnému či nucenému, anebo přímo k likvidaci oponentů. Zajímavé obecně je, že tyto fundamentalistické obavy se často projevují již několikrát zmíněným „imunologickým“, takřka lékařským diskurzem: „tělo“ společnosti je v tomto pojetí ohrožováno „nákazou“, která se šíří jako epidemie, v určitých ohniscích se při nesprávné péči zaněcuje, zahnívá a ohrožuje okolní „orgány“, pročež je třeba ji potlačit, vypálit, vyléčit.

Můžeme uzavřít: fundamentalismus je opakem synkretismu a reakcí na něj. Z hlediska autoritativních institucí dané tradice by v symbolickém systému vždy měla být míra (vůle k) synkretismu nepřímou úměrná (touze po) fundamentalismu těchto autorit. Čili čím víc fundamentalismu a kontroly, tím méně nečistého míšení. Není to ale vůbec takto jednoduché, protože tuto normativní a nominální nepřímou úměru silně narušuje, mění a občas i zcela

obrací dynamika mocenských vztahů mezi autoritativními institucemi a „prostými věřícími“. Tato přirozená společenská dynamika je zcela ústřední pro studium synkretismu.

Uvažujeme-li zde zejména o křesťanství a o jeho potýkání s odlišnými tradicemi, se svými vnitřními názorovými konflikty a zejména s předcházejícím pohanstvím, je zjevné, že šíření křesťanství představuje pole pro vznik velmi specifických typů synkretismu, kdy již dané a institucionalizované náboženství opouští svou rodnou hroudu i své původní socio-kulturní kontexty a šíří se do oblastí, které stojí na zcela jiných kulturních základech, převrstvuje je a slévá se s tamními náboženstvími. Christianizace Evropy od pozdní antiky až po vrcholný středověk (a mnohdy i novověk) je ideální tisíciletou laboratoří pro studium rozsáhlého spektra různých typů kulturně-kontaktních situací a z nich vznikajících synkretických nebo anti-synkretických tendencí (vzpomeňme na pojetí indigenizace křesťanství uvedené v Prolegomenách ve zmínce o terminologii).

Tímto způsobem vzniklou symbolickou soustavu můžeme nazývat „dvojvěřím“, „trojvěřím“ či „pětivěřím“, „středověkou lidovou kulturou“, „folklorním křesťanstvím“, „apokryfním křesťanstvím“ či jinými pojmy, které mají vystihnout její bytostně kompozitní povahu. Každý popis však bude jen různě pojatou metaforou základní a nepochybné skutečnosti, že v relativně uzavřeném a volně bujícím lidovém náboženství vznikl a dlouho se vyvíjel pragmatický synkretismus, který je následkem prvopočátečního nezájmu a ignorance autorit a chybějícího prosazování mocenských nároků na fundamentalistickou homogenitu.

Pokud takovýto synkretismus vzniká v situaci chybějící kontroly, kdy je náboženská tradice běžných věřících příliš izolována či z jakýchkoli důvodů ignorována autoritami a v důsledku toho ponechána na pospas kreativní tvorbě démotických variant náboženství, je možné jej připodobnit vzniku pidžinových jazyků: tehdy agencí *zdola nahoru* vzniká jazyk (či v našem případě náboženský systém), který utvářejí příslušníci nižších vrstev, a to neorganizovaně a primárně za účelem *ad hoc* domluvy či praktické užitečnosti. Tento pidžin je následně kreolizován, tedy stabilizován do kulturního útvaru, do něhož se již noví příslušníci tradice rodí jako do společenského faktu.⁸⁵³ Takto můžeme nahlížet například na nejrůznější projevy kontaktní magie spojené s vírou v moc liturgických předmětů (hostie, oltáře, bible, svíček, křížma), které byly pak používány v magickém léčení jako svébytný pidžin, hybridní kombinace prvků pohanských a křesťanských, sloučených za účelem praktické využitelnosti.

Například v naší situaci středověké Rusi, sledované v kap. C2, autoritativní církevní moc toto pidžinové a postupně kreolizované náboženství později – zdá se podle všeho, že nejdříve teprve od 11. či 12. století – kritizovala a bojovala proti němu, seč mohla, vyzbrojena dlouhou tradicí fundamentalistických literárních zbraní. Tato kritika se odráží v „protipohanských“ kázáních a další literatuře. Stávalo se však mnohdy, že některé prvky takto vzniklého synkretického kulturního kreolu považovala církevní moc za vhodnější přijmout

⁸⁵³ Srov. HANNERZ 1987; BICKERTON 1999; CURTA 2001; BOČEK 2014, 87n.

a začlenit do své vlastní tradice, neutralizovat a legitimizovat je. Tak tomu nepochybně bylo v případě některých staroruských kněží, kteří přijímali potravinové oběti pro Roda a Rožanice vedle oltáře Hospodinova, v případě nejrůznějších dokladů o žehnání polím a stádům anebo v případě východoslovanské varianty pravoslavných svatých, na jejichž konstrukci se zcela evidentně podílelo transponování a transformování charakteristik původních slovanských božstev, které proběhlo často velmi neintuitivním, ale z hlediska praktické užitečnosti pochopitelným způsobem. Výsostným příkladem jsou světcí jako sv. Eliáš/Ilja, absorbující ve východoslovanské lidové kultuře nepochybně rysy Peruna (resp. rysy indoevropských hromovládů obecně),⁸⁵⁴ či sv. Mikuláš/Nikolaj (na západě Blažej), patrně nasavší ledacos z pohanského Velesa.⁸⁵⁵ Z hlediska tohoto světcovského synkretismu je neméně zajímavá i postava slovanského sv. Jiří/Jurije, který situačně nabírá rysy jak válečnické (perunovské), tak plodnostní (jarylo-kostromovské), tak chtonické (velesovské).⁸⁵⁶

V případě oficiálního akceptování a kodifikace takto vzniklých synkretických forem a procesů anebo přímo jejich aktivním podněcováním ze strany autoritativních nositelů tradice jde ale o proces, který v naší lingvistické metafoře zase připomíná spíše utváření něčeho jako *lingua franca*: tedy jazyka, jenž vzniká agencí *shora dolů*, je utvářen příslušníky elit, organizovaně a kvůli prestiži, kvůli lepšímu utváření identity a zejména za účelem efektivnější správy území nebo organizace obchodu – přeneseno do obecně kulturní sféry: za účelem lepší regulace struktur symbolického systému a za účelem lepšího vykonávání v posledku vlastně fundamentalistických snah, které rétoricky zakrývají kompozitní, synkretický původ tradice.

⁸⁵⁴ Srov. ТЭРА 2009, ЛАЖОУЕ 2015, КЛЕЙН 2017.

⁸⁵⁵ Srov. УСПЕНСКИЙ 1982; GOLEMA 2008.

⁸⁵⁶ Srov. MENCEJ 2001; PILÁT 2007.

ZÁVĚR

Množství výše uvedených drobnějších i rozsáhlejších analýz ústících do mnoha dílčích závěrů a průběžných úvah vyžaduje na závěr ještě několik syntetizujících poznámek. Ty budou směřovat nejen k zodpovězení základních výzkumných otázek položených v úvodu práce, ale rovněž k celkovému shrnutí a též k zodpovězení několika dalších otázek, jež vyvstaly z předcházejících kapitol. Tou nejzásadnější je, jak lze uplatnit zjištění v kap. A pro studium problematiky sledované v kap. C, tedy jak uplatnit výsledky analýzy pramenů o božstvech kmenových svazů pro studium alternativní lidové kultury středověku.

Zhodnocení diskurzivních strategií

Ve snaze o systematizaci přístupu k pramennému materiálu jsem na počátku identifikoval několik diskurzivních strategií užívaných autory zpráv o slovanském pohanství: tři modalities *interpretatio Christiana* (démonologický, idolatrický a ortopraktický diskurz), euhémeristický diskurz a diskurz *interpretatio Romana et Graeca*. Prostřednictvím této předběžné ideální klasifikace jsem pak přistupoval ke specifikům jednotlivých typů pramenů a pokoušel se skrze detailní analýzu v konkrétních textech identifikovat jedinečné a dějinně podmíněné projevy těchto diskurzů.

Obecně lze říci, že pro většinu pramenů napříč všemi třemi kapitolami – to jest pro tři typy literární konstrukce pohanství jako stávajícího, poraženého a vnitřního nepřítel – byl nejvíce dominantní diskurz démonologický, tedy kritika pohanství prostřednictvím identifikace pohanských božstev s démony křesťanské kosmologie. Tento typ diskurzivního uchopování pohanství byl v určité míře vlastní všem typům analyzovaných pramenů, byť relativně méně častý byl v pramenech typu B, tedy kronikách vyprávějících o pohanství jako o dávno poražené a vyřešené hrozbě. Znovu však nabývá na významu v normativních pramenech, které dobově sice byly mnohdy současné s danými kronikami, ale jejichž cíl a zaměření bylo zcela jiné (prakticko-teologická kritika nedovolených, aktuálně vykonávaných praktik mezi nominálními křesťany, kteří nedostávali teologickým ideálům), anebo ve vyprávění o světcích, které stála na dlouhé tradici ustálených literárních topoi spojených s démonologickou i idolatrickou kritikou pohanství.

Mnohokrát jsme též viděli, že všechny tři fazety *interpretatio Christiana* byly významně teologizující v tom smyslu, že se snažila každá svým způsobem včlenit pohanství a jeho bohy a rituály do myšlenkového světa křesťanské ideologie. Nicméně jediný v pravém slova smyslu teologický diskurz byl nejspíše ten idolatrický, resp. kosmolatrický, který upozorňoval na to, že pohanská víra i praxe nejsou ničím jiným než chybným uctíváním tvorstva namísto Stvořitele. Širší pohled ovšem zároveň ukazuje, že tento způsob kritiky pohanství nebyl vlastní

jen křesťanské teologii, ale že v určité podobě byl takový intelektualistický přístup přítomen i v kritice antického pohanství u římských intelektuálů.

Démonologický diskurz je oproti tomu teologický jen v jedné své rovině, protože pod povrchem snahy o smysluplné začlenění pohanských božstev do křesťanské kosmologie se jedná vlastně o kulturní a společensky velmi relevantní diskurz: identifikace a pojmenování Zla umožňuje nejen konstrukci Jinakosti, ale též nastavení autority, která má moc Jinakost a Zlo potírat. Jde tedy v tomto případě o diskurzivní zacházení se strachem z ambivalence a jinakosti lidí (např. démonizace sociálního čarodějnictví) a ambivalence numinózních bytostí (démonizace božstev).⁸⁵⁷ Teologický rozměr získává tento výklad zejména skrze svou morální rovinu (např. ve staroruských kázáních, kde jsou běsi nositeli zvrhlosti a špatností).

Ortopraktický diskurz je také teologický jen povrchně, neboť ve skutečnosti mu jde o vymezení *licit/illicit* praktik, tedy o mocenský boj o správnost a vhodnost rituálu. Ale hluboké teologické úvahy v něm zpravidla nejsou nebo nemusí být přítomny – jednoduše řečeno příkladem, ohryzávat paškál a magicky používat takto získaný vosk⁸⁵⁸ je pro křesťana krajně nevhodné a tudíž je to klasifikováno jako pohanské bez jakékoliv složitější teologické úvahy o povaze paškálu a o tom, co během mše tato svíce reprezentuje (Krista). Mnohem lépe je to pak vidět na příkladech lidové magie, jež není spojena s oficiálními liturgickými rity či propriety (např. na nošení bylenných apotropajních návazů, nebo na frivolních lidových tancích a hudebních představeních).

Částečně mimo křesťanský výklad pak stojí *interpretatio Romana et Graeca*. Tento přístup byl v pozdějších dobách spíše vděčnou rétorickou figurou, jež měla za cíl naznačit vzdělanost autora a byla důsledkem jeho snahy vztáhnout pohanské danosti k antickým polyteismům a tímto přirovnáním je umístit do dějinného schématu vývoje náboženství. To nicméně platí spíše pro pozdní prameny z kapitoly B, které popisují pohanství již jako *poraženého* nepřítele a přistupují tak k němu víceméně neutrálně (Kosmas, Długosz). Pokud je ale tento diskurzivní rámec užít ve starších pramenech, které jsme analyzovali v kapitole A, je zjevné, že tam může jeho funkce spočívat i v jiné rovině, opět více ideologizované: kromě povrchní učenecké komparace může jít o ponížení pohanských představ ve snaze upřít jim samostatnost a autenticitu. Když mluví Widukind z Corvey o „sošce Saturna“ či když se Dětmar z Merseburku v souvislosti s pohanským povstáním zmiňuje o kultu „Plútóna“, nelze za jejich lakonickou zmínkou nevidět pohrdání a snahu o umenšení významu pohanských božstev pomocí jejich ztotožnění s dávno překonanými a „mrtvými“ pohanskými božstvy.

Oproti všem výše zmíněným byl teprve euhémeristický rámec (jakkoli v pramenech o slovanském pohanství byl vzácný) zjevným úkrokem od teologizace problému pohanství. Tím, že mohla být pohanská mytologie uměle převedena na dávné dějiny, mohla být do jisté

⁸⁵⁷ Srov. viz FRANKFURTER 2018, 80–81; MEYER 1994; OSTLING 2018.

⁸⁵⁸ Srov. Stanislav ze Skarbimierze, *Sermones sapientiales* XLVII, 33–34, ed. OLSZEWSKI 2002, 186.

míry neutralizována její ambivalentní povaha a využita ku prospěchu záměru daného autora – např. k legitimizaci vládnoucí dynastie (u Kosmy aj.) či k samotnému zachování narativů pohanské mytologie (u Snorriho Sturlusona či v irských mytologických podáních).

Průběžné mapování diskurzivních strategií bylo v určitém smyslu zejména mapováním problémů, vnitřních konfliktů a obav samotného křesťanství. V tomto směru závěry této práce mnohem více vypovídají o fundamentalistických obavách středověkého křesťanství tváří v tvář pohanské jinakosti nežli o pohanství samotném. I přesto podle mého názoru dospěly výše uvedené analýzy k mnoha pozitivním zjištěním ohledně povahy symbolické soustavy slovanského pohanství vzhledem k zaostření této práce na konceptualizaci božstev (v kap. A s ohledem na vizuální reprezentaci božství a v kap. C zase s ohledem na pojetí „nižšího“ božství v lidové démonologii a pojetí křesťanských světců).

Shrnutí závěrů tří hlavních částí disertace

A

Z první kapitoly vyplynulo jednak to, že určité typy pramenů božstva ani samotné pohanství víceméně nezajímalo – řečtí a arabští autoři projevovali o slovanské pohanství zájem jen do té míry, pokud se to týkalo válečnictví či obchodu a jakékoli vzácné „teologické“ zmínky (jako třeba Prokopiova o „tvůrci blesků“ či ibn Faḍlānova o božské rodině) tak představují záhadná kulturní *hapax legomena* – ta jsem se snažil vždy smysluplně usouvztažnit s dalšími prameny a nabídnout nějaký výklad.

Oproti tomu prameny vztahující se k náboženství kmenů polabských a pomořanských Slovanů přinesly údajů o povaze slovanských pohanských božstev mnoho. Skrze důsledné detailní náhledy do několika případů (např. Svarožicova svatyně v Retře/Riedegosti či Triglavův kult v Pomořanském knížectví) jsme měli nejen možnost sledovat specifika symbolických reprezentací božství, ale v závěru též zhodnotit význam typicky polabských henoteistických konfigurací panteonu. Skrze úvahy o provázanosti tohoto typu panteonových struktur s politickým a společenským zřízením daných kmenů a kmenových svazů (tzv. segmentárních společenských struktur) jsme se dostali k problematice pojetí panteonů v religionistice. Výsledkem několika úvah je zjištění, že u Slovanů před christianizací nelze předpokládat jednotný explicitní indigenní panteon, když víme pouze o hrubých konturách několika částečně explicitních panteonických struktur, z nichž známe jen jejich henoteistickou hlavu. Navrhl jsem proto předpokládat u Slovanů alespoň jakýsi implicitní, ne vždy plně realizovaný panteonický potenciál v rámci symbolické soustavy, který různě emergoval na základě ad hoc dějinných a kulturních podmínek v různých oblastech osídlených ve středověku Slovaný.

Mimo to jsme v první kapitole na ploše analýz spisů několika různých autorů (od Dětmara z Merseburku přes Helmolda z Bosau a životopisce Oty Bamberského až po Saxona Grammatika) měli možnost sledovat křesťanské potýkání s problematikou materiálního

ZÁVĚR

zobrazování slovanských pohanských božstev, popřípadě s jejich nemateriálními, ikonickými a metonymickými reprezentacemi (kdy byla božstva reprezentována skrze vojenské zástavy, posvátné koně či zbraně a jiné sakrální atributy). Ukazuje se, že to byl patrně rozpor mezi křesťanským dualismem a slovanským holismem (ne-dualismem), jenž tak přísně nerozlišoval mezi hmotou a duchem, co působilo v pojetí křesťanských autorů nejvíce zmatků a nepochopení. Viděli jsme též, že nejbližší pohanské koncepci reprezentace božství se dostala patrně misijní strategie biskupa Oty z Bamberka, který s tímto náhledem uměl mnohem lépe a diplomatictěji zacházet s pohany a přesvědčit je o údajné potřebě konverze ke křesťanství a christianizace jejich kmene.

B

Prameny analyzované ve druhé kapitole žánrově spadají do kronik typu *gesta* a typických vrcholně středověkých hagiografií. Poskytují nám v porovnání s prameny z první části mnohem stereotypnější a patrně i méně věrohodné informace o slovanském pohanství a jeho božích (to zejména legendy o světcích). Přesto ale z dílčích informací z kronik, ať už z východoslovanské *PVL*, či z kronik Ioanna Malaly, Kosmy Pražského a Jana Długosze, můžeme vyčíst pozoruhodné údaje, které v konfrontaci a komparaci s údaji z první a třetí kapitoly vrhají na některé aspekty slovanského pohanství zajímavé světlo. Hovořím zejména o pozoruhodné několika-úrovňové výkladové distorzi jmen bohů v bulharském překladu kroniky Ioanna Malaly, o rozboru Kosmových narativů o původu vlády v komparaci s dalšími takovými evropskými tradicemi (na jejichž rozbor zde místo nebylo), či o zprávě *PVL* o Vladimírově obětišti ve srovnání s pozdějšími údaji staroruských kazatelských textů.

C

Rovněž specifické jsou textové prameny z třetí části disertace, která je založena zejména na prakticko-teologických, normativních žánrech křesťanské literatury, jako jsou kázání, penitenciály a církevní zákoníky. Ty ve srovnání s jinými typy pramenů informují o pohanství jako o potenciálním vnitřním nepříteli celého křesťanského společenství. Nemluví tedy tolik o božstvech státního typu (s výjimkou „němých“ teonymických řad ve staroruských kázáních, analyzovaných v kap. C2.2), ale spíše o rituální praxi synkretického lidového křesťanství a o pozoruhodných mytologických či numinózních bytostech a s nimi spojených domácích rituálech.

Právě analýza diskurzivního pojetí těchto numinózních bytostí mne v práci přivedla k úvaze nad užitečností klasifikace úrovní mytologie do „vysoké“ a „nízké“ kategorie. Toto pojmosloví implikuje buď evolucionistickou linii uvažování, kdy uvedená adjektiva mají za cíl označit vyspělost vývojového stadia dané představy, anebo povýšený hodnotící pohled, který klasifikuje náboženské představy a rituály podle jejich „kvality“. Samozřejmě, že státní kult

božstev nebyl to samé jako domácí kult předků. Oba mají svá specifika, probíhají v jiných kontextech, za jiným cílem a jinými prostředky – ale nejsou nijak kvalitativně odlišné. Cílem je tedy zrušit pojmosloví, protože je zavádějící nejen slovíčkařicím způsobem, nýbrž hluboce epistemologicky (viz též medievistickou debatu o „elitní“ a „lidové“ kultuře, která také implikuje opozici vysoké × nízké). Navrhl jsem tedy chápat rozlišení různých typů či úrovní symbolické soustavy nikoliv na základě předpokládané komplexity, ale čistě na základě jejich společenské role, která samozřejmě byla pro různé složky soustavy v různých areálech a dobách odlišná, ale měla společné rysy a nalézáme v nich strukturální podobnosti.

Kladl jsem proto důraz zejména na význam rituálu při studiu těchto symbolických komplexů. Srovnání oficiálního rituálu údajně „vyšších“ státních božstev v pramenech v kap. A a domácího kultu údajně „nižších“ bytostí v kap. C ukazuje na shody na úrovni rituálních struktur napříč slovanskými areály. Ve světle těchto rituálních analogií pak vidíme, že se v případě lidové kultury jedná o podobný typ realizace implicitních panteonových struktur, o nichž byla řeč na konci kapitoly první (viz A4.1–2). Jen jejich emergence v lidové kultuře již nevyplývá z tlaku či odrazu společenských daností nadkmenových federací, ale čistě z lokálních horizontů a lokálních potřeb domácího kultu určitou dobu po christianizaci. Právě kontext domácího či úzce lokálního kultu a v tomto prostředí probíhajícího rituálu propůjčuje těmto bytostem, zdá se, jedinečnou tvářnost, která je k veřejnému oficiálnímu rituálu v kap. A v protikladu jen zdánlivě – jde jen o odlišná měřítká, ale rituální struktury jsou si podobné.

Je zjevné, že státní henoteistická božstva po christianizaci neměla šanci zachovat se v symbolické soustavě v té podobě a konfiguraci, jak je popisují písemné prameny. Se zánikem daných geopolitických útvarů nutně zaniklo i jejich zastřešující symbolické pojivo, henoteistický bůh se suitou nižších božstev a afiliovaných kněží. Oproti tomu jsme viděli v kapitole C několik příkladů obecného principu, podle něhož božstva a numinózní bytosti (resp. implicitní panteonový základ symbolické soustavy) slouží po christianizaci jako rezervoár či nika pro další realizaci ambivalentních symbolických komplexů. Numinózní mytologické bytosti lidové kultury bývají často křesťanstvím démonizovány, ale zároveň z hlediska nositelů tradice jsou tyto bytosti odvěce ambivalentní: blahodárné i nebezpečné – jejich nebezpečnost démonizaci sice usnadňovala, ale zároveň tak bránila jejich naprosté marginalizaci; jejich nesporná praktická užitečnost a využitelnost pak zase na druhou stranu mnohokrát posloužila k jejich neutralizaci a k synkrezí s postavami křesťanské kosmologie, nejčastěji s katolickými či pravoslavnými svěťci.

Ukázalo se, že tyto v kultuře probíhající procesy na spektru démonizace, dehonestace, neutralizace a naturalizace numinózních bytostí, o něž se křesťanství různě snažilo, jsou vlastně do praxe uvedenými a v žité symbolické soustavě realizovanými projevy oněch diskurzivních strategií, které jsem analyzoval v textech. Křesťanské potýkání s těmito jevy, které jsem sledoval na úrovni textů v kap. A i na úrovni náboženské praxe v kap. C, je pak v závěru této disertace uvedeno do obecně religionistického kontextu v poslední pasáži o synkretismu.

Ta se snaží předložit argumenty pro tvrzení, že neexistují žádné čisté náboženské formy, nýbrž jen neustávající proud synkretických a hybridizujících symbolických komplexů. Že celý obraz „čistoty“ náboženské tradice je svazující fundamentalistickou vlastností křesťanské diskurzivní „čočky“, která se tváří v tvář jinakosti jiných náboženských systémů snaží vyrovnat s nepopíratelnými synkretickými, polyteistickými i animistickými kořeny a trendy v rámci křesťanství samotného.

Zakončení

Již bylo zmíněno, že tato práce měla za cíl primárně zkoumat diskurzivní strategie křesťanů popisujících slovanské pohany, nikoliv studovat pohanství jako takové. To je pravda ovšem jen do té míry, že toto studium ideologických předpokladů a diskurzivních filtrů, které křesťanští autoři aplikovali na zprávy o pohanských náboženstvích, je teprve nezbytným předpokladem pro studium jich samotných – a obzvláště to platí o pohanství slovanském, o němž se nám dochovalo zpráv poměrně málo. Ale o studium pohanství samotného samozřejmě jde jako o to v posledku nejzajímavější: pramenně-kritické studium křesťanského pohledu *interpretatio Christiana* je ovšem nutným mezikrokem pro to, aby takové bádání mohlo stát na pevných základech. Je proto důležité dodat, že to, jak v této práci sleduji a rozebírám specifické způsoby zkreslení křesťanské „čočky“ při pohledu na pohanství, také významným způsobem ovlivňuje, jak následně navrhuji různé dílčí rekonstrukce částí této symbolické soustavy.

Jde buď o případy, kdy ze známých a stereotypních vláken údajů, jež jsou v daném křesťanském diskurzu očekávatelné a za nimiž může stát jen opakování literárních topoi (byť často roubovaných na popis skutečných situací), najednou výrazně vystupuje nějaká nečekaná či nestereotypní informace, kterou je prizmatem identifikovaných diskurzivních strategií obtížné jednoznačně zařadit a zamítnout jako stereotypní. V takových případech spatřujeme za jinde jasně identifikovanou christiano-emickou perspektivou záblesky slovansko-emického, resp. slovansko-etického pojetí: například ve zmínce o trojně roli boha Triglava a o jeho zakrytých očích a ústech, o čemž se údajně zmiňovali pohanští kněží, anebo v Saxonově pojednání o moci korouhve jménem *Stanica* na arkonské hlavní bráně či v jeho zprávě o Svantovitově svatyni, mytologii a rituálech tamtéž.

Zajímavým momentem se v tomto ohledu například ukázal být též zdánlivý literární topos o rituálním ničení zpodobení a soch pohanských božstev, která měla být vytahována ze svatyní a hradišť, topena v řekách či bažinách, popřípadě rozsekávána na malé kousíčky a použita k rozdělání ohňů. Zběžné srovnání genetické i typologické v kap. A3.7 naznačuje, že se nejspíše skutečně jednalo o produktivní rituálně-performativní formu, tedy o způsob jednání, který byl rituálně pochopitelný jak pro křesťany, tak pro pohany – pro každé v jejich vlastním kosmologickém a diskurzivním rámci.

Každopádně z celé práce je zjevné, že „jít za čočku“, tedy pokoušet se nějak spolehlivě rekonstruovat danosti slovanského pohanství ze zpráv křesťanských autorů, je možné jen při použití důsledné a rozsáhlé komparace těchto zpráv s dalšími – ať už s pomocí komparace vnitřní (kterou jsme viděli na příkladu rituálního ničení soch), anebo komparace vnější, tedy prostřednictvím srovnávání s dalšími příbuznými symbolickými systémy, jakými snad byla předkřesťanská náboženství Baltů, kontinentálních Germánů, Seveřanů, Anglosasů či Keltů – tedy s náboženstvími společností s podobným uspořádáním a na podobném stupni technologického a kulturního vývoje. To je ovšem nesmírně rozsáhlý úkol splnitelný spíše v budoucích dílčích studiích.

Podobné komparace však mohou být užitečné nejen pro studium slovanského pohanství jednosměrně. Všechny zjištěné skutečnosti o způsobu diskurzivního pokřivení pramenů v případě slovanského pohanství v této práci mohou být podle mne do určité míry přeneseny i do podobně zaměřených studií v jiných areálech, v nichž bylo vernakulární náboženství popisováno za použití podobných či stejných diskurzivních strategií křesťanských autorů. Věřím, že aplikace zjištění této práce může být pro další studium v oblasti staroevropských pohanských náboženství plodná a užitečná.

Posledním poselstvím této práce má být také poukázání na nutnost komparace středověkých písemných pramenů s folklorními daty středověkými i novověkými (jak jsem to ukázal v kap. C2.4–8). Vzhledem ke stavu a specifikům pramenů je třeba fragmentární zprávy o slovanských pohanských božstvech z doby před christianizací pojímat v jednotném kontinuu se zprávami ještě pozdějších pramenů z mladších dob. Teprve po rozkrytí a pochopení vztahů mezi prvky symbolického systému středověkého i novověkého folkloru v jeho neoddělitelném spojení s lidovým křesťanstvím a všemi jeho kulturními vrstvami, tedy teprve po plném pochopení fungování této holistické synkretické symbolické soustavy je možné se metodologicky ukotveně ptát po původu či stáří daných prvků, zkoumat jejich „pohanské“ či „křesťanské“ významy a funkce a podobně – vidět to lze především na příkladu kultu Rožanic (C2.6–7).

Je ale nutné údaje, které nám poskytují středověké prameny a s nimi korelující novověké etnografické záznamy, chápat jako zprávy o jednotném systému stojícím na stejných symbolických základech, nikoliv o jakémsi „dvojitějším“ přežívání okleštěných „nižších“ prvků pohanství po boku křesťanství – jak je důkladně ukázáno v kap. C3.2.

Společenský, ekonomický či politický kontext tohoto systému samozřejmě nebyl v dějinách ani různých areálech, které v celé této práci sledujeme, vždy stejný, ale přesto můžeme pozorovat napříč historií i areály jdoucí izomorfismy a analogie i jejich rámcově stabilní funkce a významy v rámci předpokládaného celku symbolické soustavy slovanského pohanství. Tato práce se ke studiu těchto shod a analogií snaží přispět důkladnou diskurzivní analýzou nejstarších a nejdůležitějších pramenů. Ve třech skupinách těchto literárních děl analyzovala jejich diskurzivní strategie a zaostřila se na jejich konceptualizaci slovanského

ZÁVĚR

pohanského božství. Prostřednictvím detailních vhledů do rituálů spojených s božstvy a numinózními bytostmi pak chtěla ukázat jednak zvláštnosti křesťanského pohledu na pohanství a jeho bohy a jednak možnosti našeho vědeckého poznání tohoto symbolického systému.

POUŽITÉ ZKRATKY

[zkratky názvů staroruských kázání jsou uvedeny v bibliografii jednotlivých pramenných textů]

Zkratky z textu a z kritického aparátu

col.	columnus (= sloupec)
ed./eds.	edidit/ediderunt (= editor(ka)/editoři(-rky))
fol.	folium/folia (= list/y) ⁸⁵⁹
pozn.	poznámka
rkp.	rukopis
s.	strana
srov.	srovnej
stol.	století
var.	varianta, variantní čtení rukopisu

Zkratky citovaných biblických knih

1Kor	První list Korintským	Kol	Kolosským
1Kr	První Královská	L	Lukášovo evangelium
2Kr	Druhá Královská	Mdr	Kniha Moudrosti
Dn	Daniel	Mk	Markovo evangelium
Dt	Deuteronomium (Pátá Mojžíšova)	Mt	Matoušovo evangelium
Ef	List Efezským	Nu	Numeri (Čtvrtá Mojžíšova)
Ex	Exodus (Druhá Mojžíšova)	Př	Příslolí
Ez	Ezechiel	Ř	List Římanům
Gn	Genesis (První Mojžíšova)	Sk	Skutky apoštolů
Iz	Izajáš	Zj	Zjevení Janovo
J	Janovo evangelium	Ž	Žalmy
Jb	Jób	Žd	List Židům
Jer	Jeremjáš		

Zkratky jazyků

arm.	arménština	frýž.	stará frýžština
av.	avesta (avestština)	gót.	gótština
baltosl.	balto-slovanština	chet.	chetitština
bulh.	bulharština	chorv.	chorvatština
csl.	církevní slovanština	lat.	latina
čes.	čeština	lit.	litevština

⁸⁵⁹ Střídání 1a a 1b označuje jednosloupcový rukopis, střídání 1a, 1b, 1c a 1d označuje dvousloupcový rukopis.

POUŽITÉ ZKRATKY

lot.	lotyšština	slov.	slovanština (obecně)
luž.-srb.	lužická srbština	sloven.	slovenština
mak.	makedonština	srb.	srbština
něm.	němčina	st. angl.	staroangličtina
osk.	oskičtina	st. čes.	staročeština
palaj.	palajština	st. irs.	stará irština
pie.	praindoevropština	st. pol.	staropolština
pol.	polština	st. prus.	stará pruština
polab.-dřev.	polabská dřevanština	st. rus.	staroruština
psl.	praslovanština	st. sev.	staroseverština
rus.	ruština	stsl.	staroslověnština
řec.	starořečtina	thrác.	thráčtina
sa.	sanskrt	ukr.	ukrajinština
shn.	stará horní němčina	véd.	védština
sch.	srbochorvatština	venet.	venetština

Zkratky knihoven v rukopisných signaturách

- БАН** Библиотека Российской академии наук, Санкт-Петербург (Knihovna Ruské akademie věd v Petrohradě) – dříve Ордена Трудового Красного Знамени Библиотека АН СССР.
- ГИМ** Государственный исторический музей, Москва (Státní historické muzeum v Moskvě).
- МИД** Архив Министерства иностранных дел РФ, Москва (Archiv Ministerstva zahraničních věcí Ruské federace, Moskva).
- РГБ** Российская государственная библиотека, Москва (Ruská státní knihovna v Moskvě) – dříve **ГБЛ**, Государственная Библиотека Ленина (Leninova státní knihovna).
- РНБ** Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург (Ruská národní knihovna v Petrohradě) – dříve **ГПБ**, Государственная публичная библиотека (Státní veřejná knihovna).

Zkratky rukopisných sbírek

- Волок. собр. Собрание библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря (Sbírka rukopisů knihovny Josífo-Volokolamského kláštera) – nyní v РГБ.
- Кир.-Бел. собр. РНБ Фонд № 6103. Собрание библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря (Sbírka knihovny Kirillo-Bělozerského kláštera) – nyní в РНБ..
- Румянц. собр. Собрание рукописей Румянцевского музея (Sbírka rukopisů Rumjancevského muzea) – nyní в РГБ.
- Син. собр. Синодальное собрание славянских рукописей (Synodální sbírka slovan-ských rukopisů) – nyní в ГИМ.
- Соф. собр. РНБ Фонд 728. Собрание библиотеки Новгородского Софийского собора (Sbírka knihovny novgorodského Sofijského chrámu) – nyní в РНБ.

POUŽITÉ ZKRATKY

- Тр.-Серг. собр. РГБ Фонд 304.I. Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой лавры (Hlavní sbírka knihovny Trojicko-Sergijevské lávry) – nyní v РГБ.
- Чуд. собр. Собрание библиотеки Чудовского монастыря (Sbírka knihovny Čudovského kláštera) – nyní v ГИМ.

Zkratky literatury (všechny položky též uvedeny v bibliografii v příslušné sekci)

BRMŠ = *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, ed. Norbertas Vėlius, Vilnius 1996.

ČEP = *Český ekumenický překlad bible*.

ESJS = *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*, sešit 1–18, Praha – Brno: Nakladatelství ČSAV – Tribun EU, 1989–2016.

FHRS = *Fontes historiae religionis slavicae, Fontes historiae religionum*, Fasc. IV., ed. Carolus H. Meyer, Berolini: de Gruyter, 1931.

MGH SS = *MGH Scriptores (in Folio)*.

MGH SS rer. Germ. = *MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*.

MGH SS rer. Germ. NS = *MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum: Nova Series*.

MGH SS rer. Merov. = *MGH Scriptores rerum Merovingicarum in usum scholarum*.

MMFH I–V = *Magnae Moraviae Fontes Historici I–V*, ed. Dagmar Bartoňková – Lubomír Havlík – Radoslav Večerka, Brno 1966, 1967, 1969, 1971, 1973 (druhé, opravené vydání Praha 2008, 2010, 2011, 2019).

NIL = Dagmar S.WODTKO, Britta IRSLINGER and Carolin SCHNEIDER, *Nomina im Indogermanischen Lexikon*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2008.

NÚK = Václav Chaloupecký et al., *Na úsvitu křesťanství: Z naší literární tvorby doby románské v století IX.–XIII.*, Praha: Evropský literární klub, 1942.

ŘSI = *Řecko staroslověnský index, I. díl: Prolegomena, tabellae synopticae monumentorum slavicae, A–Γ*, hl. redaktorka Emilie Bláhová, Praha: Slovanský ústav AV ČR, v.v.i., 2014. Viz též on-line: <http://gorazd.org/gulliver/>

SJS 1–5 = *Slovník jazyka staroslověnského = Lexicon Linguae Palaeoslovenicae 1–5* (1: а-ѣ; 2: к-о; 3: п-р; 4: с-ѵ; 5: *Addenda et corrigenda*), Praha: Slovanský ústav AV ČR, v.v.i., 1966, 1973, 1982, 1997, 2016. Viz též on-line: <http://gorazd.org/gulliver/>

SSPCR = *Sources of Slavic Pre-Christian Religion*, ed. Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez, transl. Matilde Casas Olea, Ma Pilar Fernández Álvarez, Inés García de la Puente, Enrique Gutiérrez Rubio, Eugenio R. Luján Martínez, Teodoro Manrique Antón, Julia Mendoza Tuñón, Aránzazu Minguet Burgos, Sandra Romano Martín, Enrique Santos Marinas, Leiden – Boston: Brill, 2021.

SSS = Gerard LABUDA et al., *Słownik starożytności słowiańskich: Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych*, tom I–VIII, Wrocław, Warszawa, Kraków: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1961–1991.

POUŽITÉ ZKRATKY

TLL = *Thesaurus Linguae Latinae (TLL) Online* (n.d.), Berlin – Boston: De Gruyter [on-line zdroj: [https://www.degruyter.com/view/db/tll#:~:text=The%20Thesaurus%20Linguae%20Latinae%20\(TLL,its%20kind%20on%20the%20market](https://www.degruyter.com/view/db/tll#:~:text=The%20Thesaurus%20Linguae%20Latinae%20(TLL,its%20kind%20on%20the%20market)].

ŽADS 1–4 = *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 1, t. 2/cz. 1, t. 2/cz. 2, t. 3, t. 4, ed. Tadeusz Lewicki et al., Wrocław: Zakład im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN 1956, 1969, 1977, 1985, 1988.

ЭССЯ: *Этимологический словарь славянских языков*, том 1–37, Москва: Наука, 1975–2011.

ЗДР: *Российское законодательство X–XX веков: Тексты и коммент., В 9-ти т., Т. 1. Законодательство Древней Руси*, под общ. ред. и с предисл. О. И. Чистякова, отв. ред. В. Л. Янин, Москва 1984.

ПСРЛ 3: *Полное собрание русских летописей*, т. 3, издание 3-е, Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов, Москва 2000.

ПСРЛ 40: А. М. Панченко et al. (edd.), *Полное собрание русских летописей*, т. 40: Гуистынская летопись, Москва 2003.

РИБ 1–39: *Русская историческая библиотека*, том 1–39, СПб. 1872–1927.

СД 1–5: *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*, том 1–5, под редакцией Н. И. Толстого, Москва: Международные отношения, 1995–2012.

СДРЯ 1–8: *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*, том I–XI, Москва: Наука, 1988–2016.

СКиКДР: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.) Ленинград: Наука, 1987; Вып. 2–3 (вторая половина XIV – XVI в.), Ленинград.: Наука, 1988–1989. [online verze: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4737>]

Срезн. 1–3: Измаил Иванович Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, том 1–3, Москва 1890–1912 (reprint 1989).

СРЯ XI–XVII 1–30: *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, том 1–30. Москва: Наука, 1975–2015.

BIBLIOGRAFIE

PRIMÁRNÍ LITERATURA

Sborníky pramenů

BRMŠ = *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, ed. Norbertas Vėlius, Vilnius 1996.

DYNDA 2017a: *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*, ed. Jiří Dynda, Praha: Scriptorium, 2017.

DYNDA 2019a: *Slovanské pohanství ve středověkých ruských kázáních*, ed. Jiří Dynda, Praha. Scriptorium, 2019.

FHRS = *Fontes historiae religionis slavicae*, *Fontes historiae religionum*, Fasc. IV., ed. Carolus H. Meyer, Berolini: de Gruyter, 1931.

HARMENING 1979: Dietrich HARMENING, *Superstitio: überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirklich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.

MANSIKKA 1922: Viljo Johannes MANSIKKA, *Die Religion der Ostslaven*, Th. 1, Quellen, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1922 [ruský překlad: В. Й. МАНСИККА, *Религия восточных славян*, Москва: ИМЛИ РАН, 2005].

MMFH I–V = *Magnae Moraviae Fontes Historici I–V*, ed. Dagmar Bartoňková – Lubomír Havlík – Radoslav Večerka, Brno 1966, 1967, 1969, 1971, 1973 [druhé, opravené vydání Praha 2008, 2010, 2011, 2019].

NÚK: Václav Chaloupecký et al., *Na úsvitu křesťanství: Z naší literární tvorby doby románské v století IX.–XIII.*, Praha: Evropský literární klub, 1942.

SCHMITZ 1898: Hermann Josef SCHMITZ (ed.), *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche, Zweiter Band: Bussbücher und das Kanonische Bussverfahren nach Handschriftlichen Quellen*, Düsseldorf 1898.

SSPCR = *Sources of Slavic Pre-Christian Religion*, ed. Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez, transl. Matilde Casas Olea, Ma Pilar Fernández Álvarez, Inés García de la Puente, Enrique Gutiérrez Rubio, Eugenio R. Luján Martínez, Teodoro Manrique Antón, Julia Mendoza Tuñón, Aránzazu Minguet Burgos, Sandra Romano Martín, Enrique Santos Marinas, Leiden – Boston: Brill, 2021. [Původně bez edic jako *Fuentes para el estudio de la religión eslava precristiana*, Zaragoza: Libros Pórtico, 2017.]

ŽADS 1–4: *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 1, t. 2/cz. 1, t. 2/cz. 2, t. 3, t. 4, ed. Tadeusz Lewicki et al., Wrocław: Zakład im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN 1956, 1969, 1977, 1985, 1988.

А. И. ПОНОМАРЕВ, *Памятники древне-русской церковно-учительной литературы*, вып. 3, СПб. 1897.

АНИЧКОВ 1914: Е. В. АНИЧКОВ, *Язычество и древняя Русь*, СПб.: Стасюлевич, 1914 [reprint 2015].

БАРАНКОВА, САВЕЛЬЕВА & САПОЖНИКОВА 2013: Г. С. БАРАНКОВА, Н. В. САВЕЛЬЕВА & О. С. САПОЖНИКОВА (eds.), *Антология памятников литературы домонгольского периода в рукописи XV. в.: Софийский сборник*, Москва 2013.

BIBLIOGRAFIE

- ГАЛЬКОВСКИЙ 2013: Николай М. ГАЛЬКОВСКИЙ, *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, том II: Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе*, Москва 2013 (¹1913).
- ГАРКАВИ 1870: А. Я. ГАРКАВИ (ed.), *Сказания мусульманских писателей о славянах и русских*, СПб. 1870.
- ГАРКАВИ 1874: А. Я. ГАРКАВИ (ed.), *Сказания еврейских писателей о хазарах и Хазарском царстве*, СПб. 1874.
- ЗДР: *Российское законодательство X–XX веков: Тексты и коммент., В 9-ти т., Т. 1. Законодательство Древней Руси*, под общ. ред. и с предисл. О. И. Чистякова, отв. ред. В. Л. Янин, Москва 1984.
- ИВАНОВ & ЛИТАВРИН 1994: С. А. ИВАНОВ – Г. Г. ЛИТАВРИН (eds.), *Свод древнейших письменных известий о славянах, Том 1 (I–VI вв.) / Corpus testimoniorum vetustissimorum ad historiam slavica[m] pertinentium, Volumen primum (I–VI saecula)*, Москва: «Восточная литература» РАН, 1994
- ПСРЛ 3: *Полное собрание русских летописей*, т. 3, издание 3-е, Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов, Москва 2000.
- ПСРЛ 40: А. М. Панченко et al. (edd.), *Полное собрание русских летописей*, т. 40: Гуистынская летопись, Москва 2003.
- РИБ 1–39: *Русская историческая библиотека*, том 1–39, СПб. 1872–1927.
- СРЕЗНЕВСКИЙ 1861: Измаил Иванович СРЕЗНЕВСКИЙ, *Древние памятники русского письма и языка (X–XIV вековъ)*, Известия Императорской Академии Наук по Отделению русского языка и словесности, Т. 10, вып. 7, СПб. 1861.
- СРЕЗНЕВСКИЙ 1867: Измаил Иванович СРЕЗНЕВСКИЙ, *Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, том 1, № I–XL*, СПб. 1867.
- СРЕЗНЕВСКИЙ 1874: Измаил Иванович СРЕЗНЕВСКИЙ, *Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, том 2, № XLI–LXV*, СПб. 1874.
- ТИХОНРАВОВ 1862: Николай ТИХОНРАВОВ, *Летописи русской литературы и древности*, том IV, отд. 3: Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов, Москва 1862.

Jednotlivé prameny, jejich rukopisy a edice

- Adam Brémský, Činy biskupů hamburského kostela** Bernhard SCHMEIDLER (ed.), *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, (MGH SS rer. Germ. 2), Hannoverae: imp. Bibliopolii Hahniani, 1917. // Werner TRILLMICH – Rudolf BUCHNER – Volker SCIOR (Hrsg.), *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, [Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe, Band 11], 7., gegenüber der 6. um einen Nachtrag von Volker Scior erweiterte Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, s. 137–499. // Adam Brémský, *Činy biskupů hamburského kostela*, přel. Libuše Hrabová, Praha: Argo, 2009.
- Aischylos, Spoutaný Prométheus** Mark GRIFFITH (ed.), *Prometheus Bound*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- al-Bakrī (Abu ‘Ubajd ‘Abdallāh al-Bakrī al-Qurtūbī), Kniha království a cest** (*Kitāb al-mamālik wa l-masālik*) in: *MMFH* III, 367–376; *HRAUNDAL* 2013, 84–85.
- al-Marwazī (Šaraf az-Zamān Ṭāhir al-Marwazī), Kniha o přirozených vlastnostech živočichů** (*Kitāb ṭabā’i‘ al-ḥajawān*) in: *PAULINY* 1999, 139–143.
- al-Mas‘ūdī (Abu l-Ḥasan ‘Alī ibn al-Husajn al-Mas‘ūdī), Rýžoviště zlata a doly drahokamů** (*Murūǧ ad-ḍaḥab wa ma‘ādin al-ǧawāhir*) in: *MMFH* III, 361–366; *PAULINY* 1999, 105–112; *HRAUNDAL* 2013, 76–80.
- Alcuin, Vita Willibrordi** Wilhelm LEVINSON (ed.), *Vita Willibrordi archiepiscopi Traiectensis*, in: W. LEVINSON – B. KRUSCH (eds.), *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici V*, (MGH SS rer. Merov. 7), Hannoverae – Lipsiae: Hahn, 1920, s. 81–141.
- Alexandreis** Reinhold TRAUTMANN (ed.), *Die altschechische Alexandreis*, Heidelberg 1916.
- Arnobius, Adversus nationes** J. M. P. B. VAN DER PUTTEN (ed.), *Arnobii Adversus Nationes 3, 1–19 uitgegeven met inleiding en commentaar*, Leiden: privately printed, 1970.
- Arnórr jarlaskáld, Hrynhenda a Magnúsdrápa** Diana WHALEY, *The poetry of Arnórr jarlaskáld: An edition and study*, London: University of London, 1998, s. 116 a 120.
- Aurelius Augustinus, De catechizandis rudibus** William Yorke FAUSSET (ed.), *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi liber De catechizandis rudibus*, London: Methuen & Co., 1915 (1896).
- Aurelius Augustinus, O boží obci (De civitate Dei)** přel. Julie Nováková, Praha: Karolinum, 2007.
- Beseda sv. Řehoře Bohoslovce o zkáze města** podle rkp. РНБ, Q.п.1.16, 11. stol. // ed. А. Будилович, *XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской Публичной Библиотеки XI века*, СПб. 1875.
- Caesarius z Arles [různá kázání]** D. Germanus MORIN (ed.), *Caesarii Arelatensis Opera, pars I, 2*, (Corpus Christianorum: Series Latina), Turnhout: Brepols, 1953. // Marie-José DELAGE (ed.), *Césaire d'Arles, Sermons au peuple, tome II: Sermons 21–55*, (Sources Chrétiennes 243), Paris: Éditions du Cerf, 1978.
- Capitulatio de partibus Saxoniae** Alfred BORETIUS (ed.), *Capitularia regum Francorum I*, (MGH LS Capit. 1), Hannoverae: Hahn, 1883, s. 68–69.

Concilium Quinisextum Heinz OHME (ed.), *Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum (Concilium Quinisextum)*, Acta conciliorum oecumenicorum, Series Secunda, Volumen Secundum, Pars Quarta (Series II, Vol. II, Part IV), edidit Heinz Ohme, addidantibus Reinhard Flogaus et Christof Rudolf Kraus, Berlin – Boston 2013.

Dětmar z Merseburku, Kronika Georg Heinrich PERTZ – & J. M. LAPPENBERG (eds.), *Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, (MGH Scriptores 3), Hannover, 1839, s. 723–871. // August BIELOWSKI (ed.), *Monumenta Poloniae historica I = Pomniki dziejowe Polski, tom pierwszy*, Lwów: nakładem własnym, 1864 (reprint: Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1960), s. 231–318. [vybrané pasáže] // Robert HOLTZMANN (Hrsg.), *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, (MGH SS rer. Germ. 9), Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1935. [zrcadlové čtení Drážďanského a Bruselského rukopisu] // *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, Robert HOLTZMANN – Werner TRILLMICH (eds.), *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 9*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. [revidovaná Holtzmannova edice a německý překlad] // Robert HOLTZMANN (Hrsg.) und J. C. M. LAURENT – J. STREBITZKI – W. WATTENBACH (Üb.), *Die Chronik des Thietmar von Merseburg*, Halle 2007. [zrcadlové čtení Drážďanského a Bruselského rukopisu; revidované vydání] // *Dětmar z Merseburku, Kronika*, přel. Bořek Neškudla, Praha: Argo, 2008. [český překlad] // *Kronika Thietmara*, tl. (z textu łac.), wstęp i przypisy Marian Zygmunt Jedlicki, posł. Krzysztof Ożóg, Kraków: Universitas, 2012 (¹1953). [polský překlad]

Dalimilova kronika J. DAÑHELKA, K. HÁDEK, B. HAVRÁNEK, N. KVÍTKOVÁ (eds.), *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila: Vydání textu a veškerého textového materiálu. Sv. 1-2*, Praha 1988.

Druhá staroslověnská legenda o sv. Václavu Josef VAŠICA (ed.), in: Josef VAJS (ed.), *Sborník staroslověnských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile*, Praha 1929, 84–124.

Ebbo, Život bamberského biskupa Otty Rudolf KÖPKE (ed.), *Monumenta Germaniae historica*, Scriptoresm Hannoverae 1856: 822–883 [editio princeps]. // Philippus Jaffé (ed.), *Ebonis Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, Berolini: apud Weidmannos, 1869: 580–692 [Köpkeho edice s kritickým aparátem]. // August Bielowski (ed.), *Monumenta Poloniae historica II = Pomniki dziejowe Polski, tom drugi*, Lwów: nakładem własnym, 1872: 32–70 [jen vybrané pasáže podle Köpkeho]. // Jan Wikarjak & Kazimierz Liman (eds.), *Monumenta Poloniae Historica – Pomniki Dziejowe Polski, Series Nova*, tom VII, część 2, Warszawa 1969 [nové kritické vydání]. // Charles H. ROBINSON (transl.), *The Life of Otto, Apostle of Pomerania (1060–1139) by Ebo and Herbordus*, London – New York: Macmillan, 1920 [anglický překlad úryvků]. // Jan Wikarjak (ed.), *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, Warszawa 1979: 45–137 [polský překlad úryvků].

Epistola Adelgotti / Adelgotův dopis Gerard LABUDA (ed.), „Wezwanie wschodnosaskich feudalów do walki se Słowianami z roku 1108“, in: týž, *Fragmety dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, zw. 3, Poznań 1975, s. 233–269.

Fragmentum genealogiae ducum Brunsvicensium et Luneburgensium Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (ed.), *Scriptores rerum Brunsvicensium II*, Hanoverae 1710, s. 19–18. // Čes. překlad DYNDA 2017a, 175.

Gardīzī (Abu Saʿīd ʿAbd al-Ḥajj ibn aḍ-Ḍaḥḥāk ibn Maḥmūd Gardīzī), Ozdoba dějin (Zajn al-ahbār) in: *MMFH III*, 381–385; PAULINY 1999, 130–138.

- Grig** = *Kázání svatého Řehoře Bohoslovce, zhotovené s výkladem o tom, jak pronárodové dříve byli pohany a sloužili [klaněli se] modlám [a oběti jim kladli], což i nyní mnozí činí* РНБ Кир.-Бел. собр. № 4/1081, fol. 40a–43a; РНБ Соф. собр. № 1285, fol. 88d–90a; ГИМ Чуд. собр. № 68/270, fol. 221a–224b [ed. Зубов 2005, 471–477]; РНБ Кир.-Бел. № 43/1120, fol. 132b–134a [ed. Зубов 2005, 467–470]; РНБ F.I.4., fol. 203a–203b [ed. Щекин 2005, 168–169]. // Edice a překlad in: DYNDA 2019a, 245–276.
- Helmold, *Kronika Slovanů*** Georg LAPPENBERG & Bernhard SCHMEIDLER (eds.), *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum* = *Helmolds Slavenchronik*, (MGH SS rer. Germ. 32), Hannoverae: imp. Bibliopolii Hahniani, 1937. // Bernhard SCHMEIDLER & Heinz STOOB (eds.), *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Chronica Slavorum*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Berlin: Rütten & Loening, 1963. // Čes. překlady: Karel VRÁTNÝ, *Helmolda, kněze buzovského, Slovanská kronika*, Praha: Vyšehrad, 1947. / Helmold z Bosau, *Kronika Slovanů*, přel. Jan Zdichynec, k vydání připravila Magdalena Moravová, Praha: Argo, 2012.
- Herbert z Clairvaux, *De miraculis libri tres*** Jacques-Paul MIGNÉ (ed.), *Patrologia Latina* 185, 1860, col. 1273–1384.
- Herbord, *Dialog o životě biskupa Oty Bamberského*** Georg Heinrich PERTZ (ed.), *Herbordi dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, Hannoverae 1868. // August BIELOWSKI (ed.), *Monumenta Poloniae historica II = Pomniki dziejowe Polski, tom drugi*, Lwów: nakładem własnym, 1872: 71–127 [vybrané pasáže]. // Jan WIKARJAK & Kazimierz LIMAN (eds.), *Monumenta Poloniae Historica – Pomniki Dziejowe Polski, Series Nova, seria 2, tom VII, część 3*, Warszawa: Państwowe Wydaw. Naukowe, 1974 [kritické vydání]. // Charles H. Robinson (transl.), *The Life of Otto, Apostle of Pomerania (1060–1139) by Ebo and Herbordus*, London – New York: Macmillan, 1920 [anglický překlad úryvků]. // Jan Wikarjak (ed.), *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, Warszawa 1979: 45–137 [polský překlad úryvků].
- Homiliář opatovický** podle rkp. NK ČR III.F.6., 12. stol. // Ferdinand НЕЧТ (ed.), *Beiträge zur Geschichte Böhmens I, I: Das Homilias des Bischofs von Prag*, Prag: H. Mercy, 1863.
- Hustýnský letopis** podle rkp. РГБ, ф. 205, № 118, // ed. ПСРЛ 40, 44.
- Christ** = *Kázání jakéhosi milovníka Krista horlícího pro pravou víru* РНБ Кир.-Бел. собр. № 4/1081, fol. 28b–35a; РНБ Соф. собр. № 1285, fol. 84c–87b; РГБ Тр.-Серг. № 11, fol. 22b–26a. // Edice a překlad in: DYNDA 2019a, 217–244.
- ibn Faḍlān (Aḥmad ibn Faḍlān ibn al-‘Abbās ibn Rāšid ibn Ḥammād), *Zpráva (Risāla)*** Philip F. KENNEDY & Shawkat M. TOORAWA (eds.), *Two Arabic Travel Books: Abū Zayd al-Sīrāfi, Account of China and India* (ed. and transl. T. Mackintosh-Smith) / *Aḥmad ibn Faḍlān, Mission to the Volga* (ed. and transl. J. E. Montgomery), New York: New York UP, 2014, s. 165–298. // ŽADS 3, 23–114.
- ibn Rusta (Abu ‘Alī Aḥmad ibn ‘Umar ibn Rusta), *Kniha vzácných drahocenností (Kitāb al-a‘lāq al-nafisa)*** in: ŽADS 2/2, 19–47; MMFH III, 304–305; PAULINY 1999, 97–104; HRAUNDAL 2013, 71–76.
- Ioannes Malalas, *Kronika*** В. М. ИСТРИН (ed.), *Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе, подготовка издания, вступительная статья и приложения М. И. Чернышевой*, Москва: Джон Уаили энд Санз, 1994.
- Isaj** = *Kázání proroka Izajáše, sepsané svatým Janem* РГБ Тр.-Серг. № 11оústým, o těch, kteří staví druhý oltář Rodu a Rožanicím РНБ Соф. собр. № 1285, fol. fol 87b–88c; РГБ Волок. собр. № 113/435, fol. 203a–205b; РНБ Q.I.18: fragmenty Isaj, vydal СРЕЗНЕВСКИЙ 1885, 4–5. // Edice a překlad in: DYNDA 2019a, 285–292.

BIBLIOGRAFIE

- Jan Długosz, *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*** J. DĄBROWSKI (ed.), *Ioannis Dlugossii Annales, seu Cronicae incliti regni Poloniae: Liber primus, Liber secundus*, editionem curavit et introductionem scripsit I. Dabrowski; textum recensuit atque praefatione instruxit V. Semkowicz-Zaremba, Varsaviae: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964.
- Jan Długosz, *Insignia seu clenodia Regni Poloniae*** Józef MUCZKOWSKI (ed.), *Banderia Prutenorum, tudzież Insignia seu clenodia Regni Poloniae*, Kraków 1851.
- Jindřich z Antwerp, *Tractatus de captione urbis Brandenburgensis*** in: MGH Scriptorum 25, Hannoverae 1880, s. 482–484.
- Justin Mučedník, *První apologie*** František SUŠIL (překl.), „Sv. Justina, filosofa mučeníka, Obrana I“, in: Týž (ed.), *Spisy Apoštolských otců*, Praha: Kněhtiskárna Cyrillo-Methodějská, 1874, s. 252–295.
- Kázání a zjevení svatých apoštolů*** podle rkp. РНБ F.I.4, 16. st., fol. 267a–266b.
- Kázání svatého otce Mojžíše o rotách a kletbách*** podle rkp. РНБ Кир.-Бел. собр. № 4/1081 // Další edice: СРЕЗНЕВСКИЙ 1861, 704, ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 403; БАРАНКОВА, САВЕЛЬЕВА & САПОЖНИКОВА 2013, 511.
- Kázání svatých otců o postech*** ed. ПОНОМАРЕВ 1897, 39.
- Kázání svatých otců o tom, jak mají křesťané žít*** podle rkp. РГБ Тр.-Серг. № 91, 15. stol. ed. ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 370–372; podle rkp. РГБ Тр.-Серг. № 202, fol. 184b; ed. ПОНОМАРЕВ 1897, 39.
- Klémens Alexandrijský, *Pobídka Řekům*** přel. Matyáš Havrda, Praha: Herrmann & synové, 2001.
- Konrád Waldhauser, *Sermones per circulum anni*** Aleksander BRÜCKNER (ed.), „Kazania średniowieczne“, in: *Rozprawy Akademii Umiejętności: Wydział filologiczny, serya II, tom IX*, Kraków 1895, 327.
- Konstantin Porfyrogennetos, *O spravování říše*** Gyula MORAVCSIK – Romilly James Heald JENKINS (eds.), *Constantine Porphyrogenitus: De administrando imperio*, Washington: Dumbarton Oaks, 1967. // MMFH III, s. 340–358.
- Kosmas Pražský, *Kronika Čechů*** Bertold BRETHOLZ (ed.), *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, (MGH SS rer. Germ. NS II), Berlin 1923. // Čes. překlad: Kosmas, *Kronika Čechů*, přel. M. Bláhová a K. Hrdina a M. Moravová, poznámky a úvod M. Wihoda, Praha 2011.
- Kraje světa (Ḥudūd al-‘ālam)*** in: MMFH III, 377–380; PAULINY 1999, 125–129; HRAUNDAL 2013, 85.
- Kristián, *Vita et passio sancti Venceslai et sancte Ludmille ave eius (Legenda Christiani)*** in: FRB I, s. 199–227.
- Kyřil = *Kázání sv. otce Kyrila, arcibiskupa kyperského, o zlých duchách*** РГБ Тр.-Серг. № 39, fol. 222d–226d; РНБ Q.I.64, fol. 379a–381b [kratší, pozdější redakce]. // Edice a překlad in: DYNDA 2019a, 311–320.
- Lactantius, *Divinarum institutionum*** Eberhard HECK – Antonie WŁOSOK (eds.), *Lucius Caelius Firmianus Lactantius: Divinarum institutionum libri septem*, Monachii – Lipsiae: Saur, 2005–2011.
- Leon Diakonos, *Historia*** in: SSPCR 42–43.
- Leon Moudrý, *Válečná taktika*** in: MMFH III, 321.
- Lukáš z Velkého Kořmína, *Postilla pentecostalis*** Ryszard TATARZYŃSKI (ed.), „Lucas de Magna Cosmin: Duo sermones in festo Pentecostes“, in: *Przegląd Tomistyczny* 4 (1988), 72. // Maria KOWALCZYK, „Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej“, in: *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej* 29 (1979), 5–18.

BIBLIOGRAFIE

- Martin z Bragy**, *De correctione rusticorum* Claude W. BARLOW (ed.), *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*, (Papers and Monographs of the American Academy in Rome XII), New Haven: Yale University Press, 1950, s. 183–203.
- Mikuláš z Pyzder**, *Statuta synodalis posnaniensis* Jakub SAWICKI, „Najdawniejsze statuty synodalne diecezji poznańskiej z rękopisu BOZ 63“, in: *Studia Źródłoznawcze* 1 (1957), 191–203.
- Nařízení svatých otců (Zapovědi svętychъ отьць)** podle rkp. *Euchologium sinaiticum*, rkp. Sin. Slav. 37, fol. 103b // K. A. МАКСИМОВИЧ (ed.), *Заповѣди свѣтыхъ отьць: Латинский пенитенциал VIII века в церковнославянском переводе, Исследование и текст*, Москва: Изд. ПСТГУ, 2008 // Čes. překlad VAŠICA 2014.
- Ned** = *Kázání o tvorstvu a o dni nazývaném neděle* РНБ Кир.-Бел. собр. № 4/1081, fol. 48a–59a; РНБ Соф. собр. № 1285, fol. 95d–99d; Finský fragment [ed. Срезневский 1874: 31–32]; РГБ Румянц. собр. № 358, 15. st., fol. 297b–301b [ed. Савельева 2010, 450–451]. // Edice a překlad in: DYNDА 2019a, 331–344.
- Někotoraja zapověď** С. А. СМІРНОВ (ed.), *Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта, том II, тексты*, Москва 1913, s. 28–31.
- Nifont** = *Kázání svatého Nifonta o rusáliích* РГБ Тр.-Серг. № 204, fol. 47a–50a; РНБ Соф. собр. № 1285, fol. 65c–66d; РНБ Кир.-Бел. собр. № 4/1081, fol. 65a–68b; РГБ Тр.-Серг. № 203, fol. 43a–44b; РГБ Серг. № 202, fol. 44a–45b; + РГБ Тр.-Серг. № 35, fol. 122b–126b [hagiografická předloha]. // Edice a překlad in: DYNDА 2019a, 345–356.
- Nikolaos I. Mystikos Dopis 66** in: SSPCR 35–36.
- Novgorodská Kormčí kniha** podle rkp. ГИМ Син. собр. № 132. // В. Н. БЕНЕШЕВИЧ, *Древне-славянская Кормчая XIV титулов без толкований*, том I, СПб. 1906.
- O vdechnutí ducha člověku** podle ed. ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 360–362.
- Órigenés, Proti Kelsovi (contra Celsum)** Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae Graecae tomus 11*, Paris 1857 [PG 11], col. 638–1632.
- Otázky Kirikovy** podle rkp. РГБ Увар. № 559, 16. stol. // С. А. СМІРНОВ (ed.), *Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины*, Москва 1912.
- Parimejníky (Grigorovičův, Lobkovův a Zacharijův)** podle РИБАРОВА & ХАУПТОВА 1999
- Penitenciály [různé]** F. W. H. WASSERSCHLEBEN (ed.), *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851. // H. J. Schmitz (ed.), *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren, nach handschriftlichen Quellen dargestellt*, Düsseldorf 1898.
- Pirminius, Scarapsus** Eckhard HAUSWALD, *Pirminius Scarapsus: Einleitung und Edition*, disertace, Konstanz: Universität Konstanz, 2005, s. 3–164.
- Plútarchos, O strachu z bohů** Miroslav ŠEDINA (ed.), *Plútarchos, O Strachu z bohů: řecko-české vydání*, Praha: Oikoymenh, 2013, s. 196–257.
- Pohan** = *Kázání svatého otce našeho, Jana Zlatoušého, arcibiskupa konstantinopolského, o tom, jak dříve pohané věřili v modly a kladli jim oběti a dávali jim jména, což i nyní mnozí činí a jsouce v křesťanství nevědí, co je*

- křesťanství, podle rkp. РНБ Соф. собр. № 1262, fol. 12a–13c. // Edice a překlad in: DYNDA 2019a, 277–284.
- Pochvalné slovo na počest Cyrila a Metoděje** podle rkp. РГБ, Син. собр. № 1063 // П. А. ЛАВРОВ (ed.), *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности* (Труды славянской комиссии), Ленинград 1930 // Čes. překl. VAŠICA 2014.
- Post = [Kázání] o postu k nevědoucím na pondělí druhého týdne [po Velikonocích]** РНБ Ф. 217. Грефе Ф. Б. № 1/1891, č. 78, fol. 6a–7a [ed. ГАЛЬКОВСКИЙ 2013, 278–208]. // Edice a překlad in: DYNDA 2019a, 303–310.
- Postilla Husitae Polonici** Aleksander BRÜCKNER (ed.), „Kazania średniowieczne“, in: *Rozprawy Akademii Umiejętności: Wydział filologiczny, serya II, tom IX*, Kraków 1895, 326.
- Pražská synodální statuta – Concilia Pragensia** J. V. POLC – Z. HLEDÍKOVÁ (eds.), *Pražské synody a koncily předhusitské doby*, Praha: Karolinum, 2002.
- Prokopios z Kaisareie, O válce gótské (De bello Gothico)** Eduard WEBER (ed.), *Procopius (ex recensione Guilielmi Dindorfii) volumen II*, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae II, Bonnae: impensis Ed. Weberi, 1833. // Jacob HAURY (ed.), *Procopii Caesarensis opera omnia, tomus 2: De bellis libri V-VIII*, Lipsiae: B. G. Teubneri, 1906 (²1962). // С. А. ИВАНОВ – Г. Г. ЛИТАВРИН (eds.), *Свод древнейших письменных известий о славянах, Том 1 (I-VI вв.) / Corpus testimoniorum vetustissimorum ad historiam slavicum pertinentium, Volumen primum (I-VI saecula)*, Москва: «Восточная литература» РАН, 1994. // Prokopios z Kaisareie, *Válka s Góty*, přel. P. Beneš, Praha: Odeon, 1985.
- Přibík Pulkava z Radenína, Kronika česká** in: FRB V, 1–326. // Čes. překlad DYNDA 2017a, 176.
- Pseudo-Maurikios, Strategikon** in: SSPCR 29–31.
- Rimbert, Vita Anskarii** G. WAITZ (ed.), *Vita Anskarii auctore Rimberto*, (MGH SS rer. Germ. 55), Hannoverae: Hahn, 1884. // Čes. překlad: Rimbert, *Vita Anskarii*, přel. Jarmila Bednaříková, Praha: Academia Europa, 2021.
- Rudolf, Summa de confessionis discretione** Edward KARWOT (ed.), *Katalog magii Rudolfa; źródło etnograficzne XIII wieku*, Wrocław 1956.
- Saxo Grammaticus, Gesta Danorum** Christiern PEDERSEN (ed.) & Jodocus BADIUS (impress.), *Danorum Regum heroumque Historiae stilo eleganti a Saxone Grammatico natione Zialandico necnon Roskildensis ecclesiae praeposito, abhinc supra trecentos annos conscriptae et nunc primum literaria serie illustratae tersissimeque impressae*, Parisiae 1514. [prvotisk] // Stephanus Iohannis STEPHANIUS (ed.), *Saxonis Grammatici Historiae Danicae*, Sorø 1644. [edice prvotisku s komentářem] // Alfred HOLDER (ed.), *Saxonis Grammatici Gesta Danorum*, Strassburg: Trübner, 1886. [v 19. století hojně používaná edice v nenormalizované latině] // Jørgen OLRİK & Hans RAEDER (eds.), *Saxonis Gesta Danorum, Haunia: Levin & Munksgaard*, 1931. [normalizovaná a emendovaná edice] // Karsten FRIIS-JENSEN (ed.) & Peter ZEEBERG (transl.), *Saxo Grammaticus: Gesta Danorum*, 2. svazky, Kopenhagen: Danske Sprog- og Litteraturselskab & Gads Forl., 2005. [od r. 1931 první nová nenormalizovaná edice a moderní dánský překlad] // Karsten FRIIS-JENSEN (ed.) & Peter FISHER (transl.), *Saxo Grammaticus: Gesta Danorum – The History of the Danes*, 2 volumes, Oxford: Oxford University Press, 2015. [nejmodernější edice – na základě editio princeps, nenormalizovaná – a nový anglický překlad].

BIBLIOGRAFIE

- Series ducum et regum Bohemiae usque ad Johannem regem** Gelasius DOBNER (ed.), *Monumenta Historica Boemiae nusquam antehac edita* III, Pragae 1774, 24–42.
- Sestup Bohorodičky do podsvětí** podle rkp. РГБ Тр.-Сепг. № 12, 12. stol. // В. В. МИЛЬКОВ (ed.), *Древнерусские апокрифы*, СПб. 1999, s. 583–626.
- Stanisław ze Skarbimierze, Sermones sapientiales XLVII** Mikołaj OLSZEWSKI (ed.), *Świat zabobonów w średniowieczu*, Warszawa: Semper, 2002, s. 180–191.
- Stanisław ze Skarbimierze, Sermones super ‚Gloria in excelsis‘, Sermo XII** Roman Maria ZAWADZKI (ed.), *Stanislaus de Scarbimiria: Sermones super ‚Gloria in Excelsis‘, Textus et Studia: Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*, vol. VII, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1978, s. 100–108.
- Statuta dioecesis Cracoviensis** Bolesław ULANOWSKI (ed.), „Kilka uwag o statutach synodów dyjecezyjalnych krakowskich w XIV-go i XV stuleciu“, in: *Archiwum komisji historycznej 5 (1889) = [Scriptores rerum Polonicarum XIII, Cracoviae: nakł. Akademii Umiejętności, 1889]*, 1–32.
- Statuta synodalia Andreae episcopi Posnaniensis** Jakub SAWICKI (ed.), *Synody diecezji poznańskiej i ich statuty, Concilia Poloniae: Źródła i studia krytyczne, tom VII (Studia nad historią prawa polskiego, tom XVIII/B, zeszyt 2)*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 1952, s. 143–161.
- Stoglav** podle rkp. РГБ Тр.-Сепг. № 215, 17. stol.
- Sulpicius Severus, De vita beati Martini** Jean-Paul MIGNE (ed.), *Sulpicii Severi De vita bati Martini liber unus*, in: *Patrologia Latina* 20, Paris 1845, col. 159–176. // Sulpicius Severus, *Život svatého Martina*, přel. Pavel Ryneš, předmluva a komentář Martin C. Putna, Praha: Hermann & synové, 2003.
- Tkadleček** podle rkp. Královská kanonie premonstrátů na Strahově, Praha, sign. DG IV 68.
- Tomáš Akvinský, Summa theologiae Iib** ed. BUSA 1980: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia 2: Summa contra gentiles autographi deleta, Summa theologiae*, curante Roberto Busa S.I., Stuttgart – Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog, 1980; čes. př.: *Theologické Summy svatého Tomáše Akvinského, druhé části, druhý díl, otázka I.–CV.*, red. P. Emilián Soukup Ord. Praed., překládali P. Dr. Reginald M. Dacík Ord. Praed., P. Tomáš Dittl Ord. Praed., Dr. Prol. Scr. Pavel Škrabal Ord. Praed., Olomouc: Řád dominikánský v Olomouci, 1938.
- Ustužská Kormčí kniha** podle rkp. РГБ Румянц. собр. № 230. // В. Н. БЕНЕШЕВИЧ, *Древне-славянская Кормчая XIV титулов без толкований*, том I, СПб. 1906.
- Václav Hájek z Libočan, Kronika česká** Jan LINKA (ed.), *Václav Hájek u Libočan: Kronika česká*, Praha: Academia, 2013.
- Vasil** = *Kázání velikého mudrce Vasilije moudře sepsané podle tichého vzoru o církevním uspořádání* РНБ Соф. собр. № 1285, fol. 33a–34b. // Edice a překlad in: DYNDA 2019a, 297–302.
- Vita Barbati** G. Waitz (ed.), *Vita Barbati episcopi Beneventani*, in: G. WAITZ (ed.), *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX*, (MGH SS rer. Langob. 1), Hannoverae 1878, s. 555–563.
- Vita Prieflingensis** Władysław Endlicher (ed.), *Vita Ottonis, Babenbergensis episcopi, exscripta e passionali (sec. XIV) monasterii S. Crucis in Austria inferiori...*, in: L. Giesebrecht & Haken, C. L. (ed.), *Neue Pommersche Provinzialblätter, Szczeczin 1830* [jen podle rkp. C a bez aparátu]. // Rudolf Köpke (ed.), *Monachi Prieflingensis Vita Ottonis episcopi Bambergensis*, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*

- XII, Hannoverae 1856 (reprint v Lipsku 1924), s. 883–903 [vybrané pasáže]. // August Bielowski (ed.), *Monumenta Poloniae Historica – Pomniki Dziejowe Polski*, II, Lwów 1872, s. 128–144 [pouze vybraná místa, podle Köpkeho edice]. // Adolf Hofmeister (Hrsg.), *Denkmäler der Pommerschen Geschichte I: Die Prüfeningener Vita des Bischofs Otto von Bamberg*, Greifswald 1924 [kompletní edice]. // Jan Wikarjak & Kazimierz Liman (eds.), *Monumenta Poloniae Historica – Pomniki Dziejowe Polski, Series Nova*, tom VII, część 1, Warszawa 1966 [kritické vydání]. // Jürgen Petersohn (Hrsg.), *Die Prüfeningener Vita Bischofs Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendars*, Hannover 1999 [nejnovější kritická edice s úvodní studií]. // Adolf Hofmeister, *Das Leben des Bischofs Otto von Bamberg von einem Prüfeningener Mönch*, übersetzt und eingeleitet von A. Hofmeister, Leipzig 1928 [německý překlad]. // Jan Wikarjak (ed.), *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, Warszawa 1979, s. 45–137 [polský překlad úryvků].
- Vita S. Amandi** B. KRUSCH (ed.), *Vita Amandi episcopi*, in: W. LEVISON – B. KRUSCH (eds.), *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici III*, (MGH SS rer. Merov. 5), Hannoverae – Lipsiae 1910, s. 428–449.
- Volch** = *Kázání Jana РГБ Тр.-Серг. № 11ouústého o těch, kteří se léčí z nemocí čarodějnictvím* РГБ Тр.-Серг. № 142, fol. 40r–41r; РГБ Тр.-Серг. № 202, fol. 11b–12b; РГБ Тр.-Серг. № 11 (РГБ Тр.-Серг. № 11), fol. 5c–6a; РГБ Тр.-Серг. № 204, fol. 43a–44b. // Edice a překlad in: DYNDÁ 2019a, 321–330.
- Vyprávění o minulých letech (PVL)** Дмитрий ЛИХАЧЕВ (ed.), *Повесть временных лет*, подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева; под редакцией В. П. Адриановой-Перетц, издание второе исправленное и дополненное, Санкт-Петербург: Наука, 1999. // Donald OSTROWSKI (ed.), *The Pověst' vremennykh lět: An Interlinear Collation and Paradosis*, vol. 1–3, Harvard: Harvard University Press, 2003. // *Rukopisy: Lavr = Lavrentějevský kodex*, rkp. РНБ F.п.IV.2, 14. stol., cca r. 1377; ed. *Полное собрание русских летописей (ПСРЛ), том 1, Лаврентьевская летопись*, СПб. 1997 [1846]. [faksimile on-line: http://expositions.nlr.ru/LaurentianCodex/Project/page_Show.php] / *Radz = Radziwiłłovský kodex*, rkp. БАН 34.5.30, konec 15. stol.; ed. *ПСРЛ, том 38, Радзивиловская летопись*, СПб 1989. [faksimile on-line: <http://chronologia.org/rare/radzivil/index.html>] / *Akad = Akademický kodex*, rkp. РГБ МДА № 5/182, konec 15. stol.; ed. OSTROWSKI 2003. [faksimile on-line: <http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=236&pagefile=236-0001>] / *Ipať = Ipaťjevský kodex*, rkp. БАН 16.4.4, kolem r. 1425; ed. *ПСРЛ, том 2, Ипатьевская летопись*, СПб. 1998 [1843]. / *Chle = Chlebnikovův kodex*, rkp. РНБ F.IV.230, 16. stol; faksimile in: Omeljan PRITSAK (ed.), *The Old Rus' Kievan and Galician-Volhynian Chronicles: The Ostroz'kyj (Xlebnikov) and Cetvertyns'kyj (Pogodin) Codices*, Harvard 1991, s. 9–393. // Čes. překlad in: TĚRA 2014.
- Willibald, Vita S. Bonifatii** Wilhelm LEVINSON (ed.), *Vitae Sancti Bonifatii archiepiscopi moguntini*, (MGH SS rer. Germ. 57), Hannoverae – Lipsiae: Hahn, 1905.
- Wipo, Činy císaře Konráda II.** Harry BRESSLAU (ed.), *Wiponis Gesta Chuonradi II ceteraque quae supersunt opera*, (MGH SS rer. Germ. 61), Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1878 (31915).
- Život Konstantina Muromského** А. А. КОТЛЯРЕВСКИЙ, *Сочинения*, том 3, СПб. 1891.
- Život sv. Konstantina** П. А. ЛАВРОВ (ed.), *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*, Ленинград 1930.
- Život sv. Nauma Ochridského** П. А. ЛАВРОВ (ed.), *Жития св. Наума Охридского и служба ему*, СПб. 1908.

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA, SLOVNÍKY A PŘÍRUČKY

Latinka

- ACHTERBERG 1930: Herbert ACHTERBERG, *Interpretatio Christiana: Verkleidete Glaubensgestalten der Germanen auf Deutsche Boden*, Leipzig: H. Eichblatt, 1930.
- ÁLVAREZ-PEDROSA 2009: Juan Antonio ÁLVAREZ-PEDROSA, „Reconstructing Medieval Polabian: Latin and Slavic Contact in the Middle Ages“, in: Juan Antonio ÁLVAREZ-PEDROSA – Susana TORRES PRIETO (eds.), *Medieval Slavonic Studies. New Perspectives for Research. Études slaves médiévales. Nouvelles perspectives de recherche*, Paris: Institut d'Études Slaves, 2009, s. 37–48.
- ÁLVAREZ-PEDROSA 2014: Juan Antonio ÁLVAREZ-PEDROSA, „The reconstruction of the pre-Christian Slavic religion and Iranian lexical borrowing: A methodological review“, in: *Ollodagos XXX* (2014), s. 61–80.
- ÁLVAREZ-PEDROSA 2018: Juan Antonio ÁLVAREZ-PEDROSA, „La mesa para Rod y las Rožanicy: Un rito eslavo oriental en dimensión comparativa“, in: José M. VALLEJO et al., *Studia philologica et diachronica in honorem Joaquín Gorrochategui: Indoeuropaea et Palaeohispanica*, Vittoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 2018, s. 23–33.
- ANTOSIK – ŁUCZYŃSKI 2020: Grzegorz ANTOSIK – Michał ŁUCZYŃSKI (eds.), *Badania nad wierzeniami Słowian. Wczoraj, dziś, jutro*, Owidz: Muzeum Mitologii Słowiańskiej, 2020.
- ARAGON 1996: Lorraine V. ARAGON, „Reorganizing the Cosmology: The Reinterpretation of Deities and Religious Practice by Protestants in Central Sulawesi, Indonesia“, in: *Journal of Southeast Asian Studies* 27/2 (1996), s. 350–373.
- ARNDT – GINGRICH 1952: William F. Arndt – F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- ARVIDSSON 2006: Stefan ARVIDSSON, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2006.
- ASSMANN 1996: Jan ASSMANN, „Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability“, in: Sanford BUDICK – Wolfgang ISER (Hg.), *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, s. 25–36.
- ASSMANN 2008: Jan ASSMANN, *Of God and gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison: University of Wisconsin Press, 2008.
- AUSTIN 1962: J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- BALAGANGADHARA 1994: S. N. BALAGANGADHARA, „*The Heathen in his Blindness...*“ *Asia, the West, and the Dynamic of Religion*, Leiden – New York: Brill, 1994.
- BARTON – BOYARIN 2016: C. A. BARTON – D. BOYARIN, *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York: Fordham University Press, 2016.
- BAUEROVÁ 2016: Jana BAUEROVÁ, „Nikita Iljič Tolstoj a moskevská etnolingvistická škola“, in: N. I. TOLSTOJ, *Magie slova a textu: Moskevská etnolingvistická škola*, Praha: Karolinum, 2016, s. 11–22.
- BAŽANT 2020: Vojtěch BAŽANT, *Představy o počátcích národů v historické kultuře 14. a 15. století*, disertační

BIBLIOGRAFIE

- práce, FF UK, Praha: FF UK, 2020.
- BELAJ 2007: Vitomir BELAJ, *Hod kroz godinu: Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*, 2. izmijenjeno i dopunjeno idanje, Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga, 2007 (¹1998).
- BERENDOVÁ 2013: Nora BERENDOVÁ (ed.), *Christianizace a utváření křesťanské monarchie: Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10. – 12. století*, Praha: Karolinum, 2013.
- BICKERTON 1999: Derek BICKERTON, „How to Acquire Language Without Positive Evidence: What Acquisititionists Can Learn from Creoles“, in: Michel DEGRAFF (ed.), *Language Creation and Language Change: Creolization, Diachrony, and Development*, Cambridge, MA: CUP, 1999, s. 49–74.
- BIČOVSKÝ 2017: Jan BIČOVSKÝ, *Praindoevropština I. Mluvnice – II. Dodatky*, Praha: FF UK, 2017.
- BIERMANN & RUCHHÖFT 2017: Felix BIERMANN & Fred RUCHHÖFT (Hrsg.), *Bischof Otto von Bamberg in Pommern: Historische und archäologische Forschungen zu Mission und Kulturverhältnissen des 12. Jahrhunderts im Südwesten der Ostsee* (Studien zur Archäologie Europas, Band 30), Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt, 2017.
- BIERMANN 2017: Felix BIERMANN, „Bischof Otto von Bamberg in Pommern – die Missionsreisen und ihre Wirkung im archäologischen Bild“, in: BIERMANN & RUCHHÖFT 2017, s. 97–147.
- BLÁHOVÁ, HAUTOVÁ & KONZAL 2013: Emilie BLÁHOVÁ, Zoe HAUTOVÁ, Václav KONZAL, *Ruská středověká literatura: Od křtu Vladimíra Velikého po Dmitrije Donského (Výbor z textů 11.-14. století)*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013.
- BLÁHOVÁ – WIHODA 2011: Marie BLÁHOVÁ – Martin WIHODA, „Kosmova kronika a počátky českého historického myšlení“, in: Kosmas, *Kronika Čechů*, přel. M. Bláhová a K. Hrdina a M. Moravová, poznámky a úvod M. Wihoda, Praha 2011, s. 5–23.
- BLAŽEK 1993: Václav BLAŽEK, „Sl. *čьlnъ, ‚člun‘ a toch. *kolmo- ‚lod‘ (K terminologii pojmenování plavidel v severoindoevropském areálu“, in: *Slavia* 62/4 (1993), s. 489–492.
- BOČEK 2014: Vít BOČEK, *Praslovanština a jazykový kontakt*, Praha: NLN, 2014.
- BORDINO 2020: Chiara BORDINO, „Počátky křesťanského umění“, in: Chiara Bordino (ed.), *Teorie obrazu v raném křesťanství?*, Brno: Muni Press – Books & Pipes, 2020, s. 23–87.
- BORISSOFF 2014: Constantine L. BORISSOFF, „Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xürsü/Xors“, in: *Studia Mythologica Slavica* 17 (2014), s. 9–36.
- BOURDIEU 1977: Pierre BOURDIEU, *Outline of a Theory of Practice*, London: CUP, 1977.
- BROWN 2013: Peter BROWN, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- BRÜCKNER 1985: Aleksander BRÜCKNER, *Mitologia słowiańska i polska, wstęp i opracowanie S. Urbańczyk*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985.
- BURRELL 2020: Courtney Marie BURRELL, „Otto Höfler’s Männerbund Theory and Popular Representations of the North“, in: *NORDEUROPAforum: Zeitschrift für Kulturstudien [Journal for the Study of Culture]* 2020, s. 230–266.
- BYLINA 2002: Stanisław BYLINA, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa: Instytut

BIBLIOGRAFIE

- Historii PAN, 2002.
- CAMERON 2011: Alan CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford: OUP, 2011.
- CARVER 2005: Martin CARVER, *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*, Woodbridge: York Medieval Press, 2005.
- CLACK 2011: Timothy CLACK, „Syncretism and Religious Fusion“, in: Timothy INSOLL (ed.), *The Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford – London: OUP, 2011, s. 226–242.
- CONTE 1992: Francis J. CONTE, „Paganism and Christianity in Russia: ‚double‘ or ‚triple‘ faith?“, in: Y. HAMANT (ed.), *The Christianization of Ancient Russia: A Millennium 988–1988*, Paris: UNESCO, 1992, s. 207–215.
- CONTE 1997: Francis J. CONTE, *L'héritage païen de la Russie: le paysan et son univers symbolique*, Paris: Albin Michel, 1997.
- COOKE 1927: John Daniel COOKE, „Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of Classical Paganism“, in: *Speculum* 2/4 (1927), s. 396–410.
- CURTA 2001: Florin CURTA, *The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500–700*, Cambridge 2001.
- CURTA 2020: Florin CURTA, *Slavs in the Making: History, Linguistics, and Archaeology in Eastern Europe (ca. 500 – ca. 700)*, New York: Routledge, 2020.
- CUSACK 1999: Carole M. CUSACK, *The Rise of Christianity in Northern Europe, 300–1000*, London – New York: Cassell, 1999.
- ČAJKA 2011: František ČAJKA, *Církevněslovanská legenda o svaté Anastázii*, Praha: Slovanský ústav AV ČR, v.v.i., 2011.
- ČERNÝ 2009: Marcel ČERNÝ, „Karel Jaromír Erben jako badatel v oblasti slovanského bájesloví (Několik poznámek k bezmála 140 let odpočívajícímu erbenovskému projektu)“, in: V. BECHYŇOVÁ, M. ČERNÝ a P. KALETA (eds.), *Karel Jaromír Erben: Slovanské bájesloví*, Praha: SLÚ, 2009, s. 21–64.
- DE ROOVER 2014: Jacob DE ROOVER, „Incurably Religious? Consensus Gentium and the Cultural Universality of Religion“, in: *Numen* 61 (2014), 5–32.
- DIMITROVA 2002: Nora DIMITROVA, „Inscriptions and Iconography in the Monuments of the Thracian Rider“, in: *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 71/2 (2002), s. 209–229.
- DODDS 1997: E. R. DODDS, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha: Rejzek, 1997.
- DOLEŽAL 2019: Ondřej DOLEŽAL, *Zbručský idol: Historie, kontext, interpretace a mýtus*, bakalářská práce, FF UK, Praha 2019.
- DOUGLAS 1966: Mary DOUGLAS, *Purity and danger: An analysis of concept of pollution and taboo*, London – New York: Routledge, 1966.
- DRAGNEA 2019: Mihai DRAGNEA, „Verbal and Non-Verbal Communication between Germans and Wends in the Second Half of the Tenth Century“, in: *Latvijas vēstures institūta žurnāls* 110/2 (2019), s. 5–33.

BIBLIOGRAFIE

- DRAGNEA 2020: Mihai DRAGNEA, *The Wendish Crusade, 1147: The Development of Crusading Ideology in the Twelfth Century*, London: Routledge, 2020.
- DRAGNEA 2021: Mihai DRAGNEA, *Christian Identity Formation Across the Elbe in the Tenth and Eleventh Centuries*, New York – Bern – Berlin: Peter Lang, 2021.
- DROOGERS & GREENFIELD 2001: André DROOGERS & Sidney M. GREENFIELD (eds.), *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, Lanham & New York 2001.
- DU CANGE 1954: Carolus DU FRESNE, DOMINUS DU CANGE, *Glossarium mediae et infirmae latinitatis*, Graz: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1954, 8 sv. (1883–1887).
- DUBUISSON 1998: Daniel DUBUISSON, *L'Occident et la religion: Mythes, science et idéologie*, Paris 1998.
- DUJČEV 1954: Ivan DUJČEV, „Un episodio dell'attività di Constantino Filosofo in Moravia“, in: *Ricerche slavistiche* 3 (1954), s. 90–96.
- DUMÉZIL 1948: Georges DUMÉZIL, *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations Indo-Européennes de la souveraineté*, Paris: Gallimard, 1948.
- DUMÉZIL 1997: Georges DUMÉZIL, *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha: Oikoymenh, 1997.
- DUMÉZIL 2001: Georges DUMÉZIL, *Mýtus a epos I*, Praha: Oikoymenh, 2001.
- DUMÉZIL 2005: Georges DUMÉZIL, *Mýtus a epos II*, Praha: Oikoymenh, 2005.
- DYNDA 2011: Jiří DYNDA, „Pověst o Přemyslu Oráčovi jako kosmogonický mýtus“, in: [Barbora SOJKOVÁ (ed.)], *Studentský religionistický sborník I*, Praha: PRS, 2011, s. 29–38.
- DYNDA 2014: Jiří DYNDA, „The Three-Headed One at the Crossroad: A Comparative Study of the Slavic God Triglav“, in: *Studia Mythologica Slavica* 17 (2014), s. 57–82.
- DYNDA 2015: Jiří DYNDA, „Mezi ‚pohanstvím‘ a křesťanstvím: Homiliář opatovický jako pramen pro studium archaického slovanského náboženství?“, in: Marek PŘÍHODA & Markus GIGER (eds.), *Křížovatky Slovanů*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 91–113.
- DYNDA 2016a: Jiří DYNDA, *Svjatogor: Smrt a iniciace staroruského bohatýra*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016.
- DYNDA 2016b: Jiří DYNDA, „Slovanská hippomancie: Koňský divinační rituál jako mediátor v symbolické soustavě slovanského pohanství“, in: *Studia Mythologica Slavica* 19 (2016), s. 61–85.
- DYNDA 2017a: Jiří DYNDA, *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*, Praha: Scriptorium, 2017.
- DYNDA 2017b: Jiří DYNDA, „Rusalki: Rusalki: Anthropology of time, death, and sexuality in Slavic folklore“, in: *Studia Mythologica Slavica* 20 (2017), s. 77–103.
- DYNDA 2018: Jiří DYNDA, „České a moravské pohanství“, in: Ivo ŠTEFAN & Martin WIHODA (eds.), *Kostel Panny Marie na Pražském hradě: Dialog nad počátky křesťanství v Čechách*, Prameny české historie, sv. 3, Praha: NLN, 2018, s. 29–55.
- DYNDA 2019a: Jiří DYNDA, *Slovanské pohanství ve středověkých ruských kázáních*, Praha: Scriptorium, 2019.

BIBLIOGRAFIE

- DYNDA 2019b: Jiří DYNDA, „Slavic Anthropogony: Body and Corporeality in the Slavic Narratives About the Creation of Man“, in: Patrice LAJOYE (ed.), *New researches on the religion and mythology of the Pagan Slavs*, Paris: Lingva, 2019, 7–24.
- DYNDA 2020: Jiří DYNDA, „Religion with no Voice: Literary Construction of Slavic Paganism“, in: Nicolas JANSENS – Tomáš KLÍR – Vít BOČEK (eds.), *New perspectives on the Early Slavs and the rise of Slavic: Contact and migrations*, Empirie und Theorie der Sprachwissenschaft, Band 4, Heidelberg: Winter Verlag, 2020, s. 127–150.
- ERBEN 1857: Karel Jaromír ERBEN, „O dvojici a trojici v bájesloví slovanském“, in: *Časopis Musea Království českého* 31/2 (1857), s. 268–286; 31/2 (1857), s. 390–415.
- ERIKSEN 2007: Thomas Hylland ERIKSEN, „Creolization in anthropological theory in Mauritius“, in STEWART 2007, s. 153–176.
- ESJS: *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*, sešit 1–18, Praha – Brno: Nakladatelství ČSAV – Tribun EU, 1989–2016.
- FEDOTOV 1960: Georgij Petrovič FEDOTOV, *Russian Religious Mind, Vol. 1: Kievan Christianity, the tenth to the thirteenth centuries*, New York 1960.
- FENNELL 1995: John FENNELL, *A History of the Russian Church to 1448*, London – New York: Longman, 1995.
- FILOTAS 2000: Bernadette FILOTAS, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature (500–1000)*, disertace, Université de Montréal, 2000.
- FITZGERALD 2000: Timothy FITZGERALD, *Ideology of Religious Science*, New York: Oxford University Press, 2000.
- FLETCHER 1997: Richard FLETCHER, *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity 371–1386 AD*, London 1997.
- FLINT 1984: Valerie J. FLINT, „Monsters and the Antipodes in the Early Middle Ages and Enlightenment“, in: *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 15 (1984), s. 65–80.
- FLINT 1991: Valerie J. FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, New Jersey 1991.
- FOLETTI – MEINECKE 2019: Ivan FOLETTI – Katharina MEINECKE, *Jupiter, Kristus, chalífa: Obraz mocných a zrození středověku (IV.–VIII. století)*, Brno: Muni Press – Books & Pipes, 2019.
- FRAESDORFF 2002: David FRAESDORFF, „The Power of Imagination: The Christianitas and the Pagan North during Conversion to Christianity (800–1200)“, in: *The Medieval History Journal* 5/2 (2002), s. 309–332.
- FRAESDORFF 2005: David FRAESDORFF, *Der barbarische Norden: Vorstellungen und Fremdheitskategorien bei Rimbert, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bosau*, Berlin 2005.
- FRANKFURTER 2006: David FRANKFURTER, „Hagiography and the Reconstruction of the Local Religion in Late Antique Egypt: Memories, Inventions, and Landscapes“, in: *Church History and Religious Culture* 86/1–4 (2006), s. 13–37.
- FRANKFURTER 2008: David FRANKFURTER, *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*, Princeton, New Jersey 2008 (12006).

BIBLIOGRAFIE

- FRANKFURTER 2018: David FRANKFURTER, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton – Oxford: Princeton UP, 2018.
- FRAZER 1994: James George FRAZER, *Zlatá ratolest*, Praha: Mladá Fronta, 1994.
- GAJDOŠÍKOVÁ 2021: Michaela GAJDOŠÍKOVÁ, *Veles: Slovanské božstvo v komparativní perspektivě*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2021, v tisku [vydání práce ŠEBETOVSKÁ 2017].
- GARIPZANOV – GEARY – URBAŃCZYK 2008: I. GARIPZANOV, P. GEARY, P. URBAŃCZYK, “Introduction: Gentes, gentile identity, and state formation in Early Medieval Europe”, in: I. Garipzanov, P. Geary, P. Urbańczyk (eds.), *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout: Brepols 2008, s. 1–14.
- GASSMAN 2020: Mattias P. GASSMAN, *Worshippers of the Gods: Debating Paganism in the Fourth-Century Roman West*, (Oxford Studies in Late Antiquity), Oxford: Oxford University Press, 2020.
- GAVAZZI 1939: Milovan GAVAZZI, „Jedan običaj od Svetovidovih svećenika do bosansko-hercegovačkih seljaka“, in: *Napredak: Hrvatski narodni kalendar 1939*, s. 37–40.
- GEERTZ 1984: Clifford GEERTZ, „Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism“, in: *American Anthropologist: New Series* 86/2 (1984), s. 263–278.
- Gieysztor 2006: Aleksander GIEYSZTOR, *Mitologia Słowian*, wstęp K. Modzelewski, posłowie L. P. Ślupecki, opracowanie na podstawie rękopisu A. Pieniądz, Warszawa: WUW, 2006.
- GIEYSZTOR 2020: Aleksander GIEYSZTOR, *Mytologie Slovanů*, přel. Hana Komárková, Praha: Argo, 2020 [= překlad GIEYSZTOR 2006].
- GKANTZIOS DRÁPELOVÁ 2021: Pavla GKANTZIOS DRÁPELOVÁ, „Prokopios on the Religion of the Slavs: A statistical approach“, in: *Studia Ceranea*, v tisku.
- GLARE 2012: P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Second Edition, I–II, London: Oxford University Press, 2012.
- GOLEMA 2006: Martin GOLEMA, *Stredoveká literatúra a indoeurópske mytologické dedičstvo: Prítomnosť trojfunkčnej indoeurópskej ideológie v literatúre, mytológii a folklóre stredovekých Slovanov*, Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Pedagogická fakulta, 2006.
- GOLEMA 2007: Martin GOLEMA, „Medieval Saint Ploughman and Pagan Slavic Mythology“, in: *Studia Mythologica Slavica* 10 (2007), s. 155–177 [původně jako „Stredovekí svätí oráči a pohanská slovanská mytológia“, in: Rastislav Kožiak, Jaroslav Nemeš (eds.), *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti*, Bratislava: Chronos, 2006, s. 149–173].
- GOLEMA 2008: Martin GOLEMA, „Svätý Blažej ako ‚vlčí pastier‘ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia“, in: *Studia Mythologica Slavica* 11 (2008), s. 147–172.
- GOTHÓNI 1994: René GOTHÓNI, „Religio and Superstitio Reconsidered“, in: *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion* 21/1 (1994), s. 37–46.
- GUNNELL 2015: Terry GUNNELL, „Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religion“, in: *Scripta Islandica* 65 (2015), s. 55–76.

BIBLIOGRAFIE

- HAMANT 1992: Yves HAMANT (ed.), *The Christianization of Ancient Russia: A Millennium 988–1988*, Paris: UNESCO, 1992.
- HANNERZ 1987: Ulf HANNERZ, „The World in Creolisation“, in: *Africa: Journal of the International African Institute* 57/4 (1987), s. 546–559.
- HARVEY 2013: Graham HARVEY, *Food, sex and strangers: Understanding religion as everyday life*, London 2013.
- HAUPTOVÁ 2013: Zoe HAUPTOVÁ, „Počátky literární vzdělanosti na kyjevské Rusi“, in: BLÁHOVÁ, HAUPTOVÁ & KONZAL 2013: 13–36.
- HEATHER 2008: Peter J. HEATHER, “Ethnicity, Group Identity, and Social Status in the Migration Period”, in: I. GARIPZANOV, P. GEARY, P. URBAŃCZYK (eds.), *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout: Brepols 2008, s. 17–50.
- HEFNER 1993: Robert W. HEFNER (ed.), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley-Oxford 1993.
- HERRMANN 1985: Joachim HERRMANN (Hrsg.), *Die Slawen in Deutschland: Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse vom 6. bis 12. Jahrhundert, Ein Handbuch*, Berlin: Akademie-Verlag, 1985.
- HERSKOVITS 1941: Melville J. HERSKOVITS, *The Myth of the Negro Past*, Berkeley 1941.
- HILLGARTH 1997: J. N. HILLGARTH, *Christianity and Paganism, 350–750: The Conversion of Western Europe*, Philadelphia 1997 (1969¹).
- HJELM 2017: Titus HJELM, „Discourse Analysis“, in: Michael STAUSBERG – Steven ENGLER (eds.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, London – New York, 2017, s. 134–150.
- HODGEN 1931: Margaret T. HODGEN, „The Doctrine of Survivals: The History of an Idea“, in: *American Anthropologist* 33 (1931), s. 307–324.
- HÖFLER 1934: Otto HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, vol. I, Frankfurt a.M.: M. Diesterweg, 1934 [naposledy *Kultische Geheimbünde der Germanen*, ed. by Scenke Schenk, with an introduction by Kris Kershaw, (Forschungen zum Heidentum no. 2), Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2018.]
- HORÁK 2018: Pavel HORÁK, *Křesťanské koncepty v myšlení a praxi současných novopohanů*, disertační práce, Pardubice: FF UP, 2018.
- HORTON 1971: Robin HORTON, „African Conversion“, in: *Africa* XLI/2 (1971), s. 85–108.
- HRABOVÁ 2006: Libuše HRABOVÁ, *Stopy zapomenutého lidu: Obraz dějin polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice: Bohumír Němec – Veduta, 2006.
- HRABOVÁ 2009: Libuše HRABOVÁ, „Úvod“, in: Adam Brémský, *Činy biskupů hamburského kostela*, přel. Libuše Hrabová, Praha: Argo, 2009, s. 5–41.
- HRAUNDAL 2013: Thorir Jonsson HRAUNDAL, *The Rus in Arabic Sources: Cultural Contacts and Identity*, disertační práce, Bergen: University of Bergen, 2013.
- HUNDLEY 2013: Michael B. HUNDLEY, *Gods in Dwellings: Temple and Divine Presence in the Ancient Near East*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2013.

BIBLIOGRAFIE

- IVANITS 1989: Linda J. IVANITS, *Russian Folk Belief*, New York: M. E. Sharpe, 1989.
- IVANOV 2012: Sergej A. IVANOV, *Byzantské misie: Jak udělat z barbara křesťana?*, Červený Kostelec 2012.
- IZDNÝ 2011: Jakub IZDNÝ, *Latinská legenda raného středověku jako pramen christianizace střední Evropy*, diplomová práce, FF UK, Praha 2011.
- JACKSON 2002: Peter JACKSON, „Light from Distant Asterisks. Towards a Description of the Indo-European Religious Heritage“, in: *Numen* 49/1 (2002), s. 61–102.
- JAFFÉ 1869: Phillip JAFFÉ (ed.), *Monumenta Bambergensia*, Bibliotheca rerum Germanicarum V, Berolini 1869.
- JAGIĆ 1881: Vatroslav JAGIĆ, „Mythologische Skizzen II: Daždьbogъ – Dažbog – Dabog“, in: *Archiv für Slavische Philologie* V (1881), s. 1–14.
- JAKOBSON & SZEFTTEL 1966: Roman JAKOBSON & Marc SZEFTTEL, „The Vseslav Epos“, in: Roman JAKOBSON, *Selected Writings IV: Slavic Epic Studies*, The Hague: Mouton, 1966, s. 301–368.
- JAKOBSON 1985: Roman JAKOBSON, *Selected Writings VII: Contributions to Comparative Mythology, Studies in Linguistics and Philology, 1972–1982*, Berlin – New York – Amsterdam 1985.
- KAJKOWSKI 2017: Kamil KAJKOWSKI, *Mity, kult i ritual: O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Szczecin 2017.
- KALANDRA 1947: Závěš KALANDRA, *České pohanství*, Praha: František Borový, 1947.
- KALIK – UCHITEL 2019: Judith KALIK – Alexander UCHITEL, *Slavic Gods and Heroes*, London 2019.
- KALLI 2004: Maria KALLI, *The Manuscript Tradition of Procopius' Gothic Wars: A Reconstruction of family y in the light of a hitherto unknown Manuscript (Athos, Lavra H-73)*, München – Leipzig: K. G. Saur, 2004.
- KARBUSICKÝ 1995: Vladimír KARBUSICKÝ, *Báje, mýty, dějiny: Nejstarší české pověsti v kontextu evropské kultury*, Praha: Mladá fronta, 1995.
- KARRAS 1986: Ruth Mazo KARRAS, „Pagan Survivals and Syncretism in the Conversion of Saxony“, in: *The Catholic Historical Review* LXXII/4 (1986), s. 553–572.
- KERSHAW 2000: Kris KERSHAW, *The One-eyed God. Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*, [Journal of Indo-European Studies no. 36], Washington, D.C.: Institute for the Study of Man, 2000.
- KLÁPŠTĚ 2012: Jan KLÁPŠTĚ, „Předmluva“, in: Helmold z Bosau, *Slovanská kronika*, přel. Jan Zdichynec, ed. Magdalena Moravová, Praha: Argo, 2012, s. 5–20.
- KOENIG 1936: Samuel KOENIG, „Cosmogonic Beliefs of the Hutsuls“, in: *Folklore* 47 (1936), s. 368–373.
- KOMINKO 2018: Maja KOMINKO, „Textual and Visual Representations of the Antipodes from Byzantium and the Latin West“, in: Teresa Shawcross – Ida Toth (eds.), *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*, Oxford, 2018, s. 430–444.
- KONARSKA-ZIMNICKA 2012: Sylwia KONARSKA-ZIMNICKA, „Udział duchowieństwa w tańcach w świetle średniowiecznego ustawodawstwa synodalnego“, in: *Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars* 18 (2012), s. 85–100.
- KOWALCZYK 1979: KOWALCZYK, Maria, „Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej“, in: *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej* 29 (1979), 5–18.

BIBLIOGRAFIE

- KRAPPE 1922: Alexander H. KRAPPE, „The Ploughman King II“, in: *Revue Hispanique* 56 (1922), s. 265–284.
- KROPEJ 2012: Monika KROPEJ, *Supernatural Beings from Slovenian Myth and Folktales*, Ljubljana 2012.
- KUCZKOWSKI 2008: Andrzej KUCZKOWSKI, „Wolińska włócznia Juliusza Cezara – próba interpretacji“, in: M. BOGACKI – M. FRANZ – Z. PILARCZYK (eds.), *Kultura ludów Morza Bałtyckiego, tom 1: Starożytność i średniowiecze*, Toruń 2008, s. 408–421.
- KÜNZEL 1992: Rudi KÜNZEL, „Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut moyen age“, in: *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations* 47/4–5 (1992), s. 1055–1069.
- LAMOYE 2015: Patrice LAMOYE, *Perun: Dieu slave de l'orage et ses successeurs chrétiens Élie et Georges. Archéologie, histoire, ethnologie*, Paris 2015.
- LÁŠEK 1997: Jan B. LÁŠEK, *Počátky křesťanství u východních Slovanů*, Praha 1997.
- LÁŠEK 2002: Jan B. LÁŠEK, „Význam náboženství starých Slovanů a proces christianizace Evropy“, in: Martin PITRO – Petr VOKÁČ, *Bohové dávných Slovanů*, Praha 2002, s. 177–183.
- LEOPOLD & JENSEN 2014: Anita Maria LEOPOLD & Jeppe Sinding JENSEN (eds.), *Syncretism in Religion: A Reader*, London 2014 [2004].
- LEVIN 1993: Eve LEVIN, „Dvoeverie and Popular Religion“, in: S. Batalden (ed.), *Seeking God: The recovery of religious identity in Orthodox Russia*, DeKalb 1993, s. 31–52.
- LIDDELL & SCOTT 1968: Henry George LIDDELL & Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- LIMAN 1966: Kazimierz LIMAN, *Studia historyczno-literackie nad żywotami biskupa Ottona z Bambergu: 1. Vita Prieflingensis*, Poznań 1966.
- LINCOLN 2012: Bruce LINCOLN, „Nature and Genesis of Pantheons“, in: Týž, *Gods and Demons: Critical Explorations in the History of Religions*, Chicago 2012.
- LINDENFELD – RICHARDSON 2012: *Beyond Conversion and Syncretism: Indigenous Encounters with Missionary Christianity, 1800–2000*, New York – Oxford: Berghahn Books, 2012.
- LOTMAN & USPENSKIJ 1984: Ju. M. LOTMAN & B. A. USPENSKIJ, „The Role of Dual Models in the Dynamics of Russian Culture (up to the end of the eighteenth century)“, in: Týž, *The Semiotics of Russian Culture*, Ann Arbor, MI, 1984, s. 3–35.
- LOTTER 1977: Friedrich LOTTER, *Die Konzeption des Wendenkreuzzugs: Ideengeschichtliche, kirchenrechtliche und historisch-politische Voraussetzung der Missionierung von Elb- und Ostseeslawen um die Mitte des 12. Jahrhunderts*, Sigmaringen 1977.
- ŁOWMIAŃSKI 1978: Henryk ŁOWMIAŃSKI, „Geneza politeizmu połabskiego“, *Przegląd Historyczny* 69/1 (1978), s. 1–21.
- ŁOWMIAŃSKI 1979: Henryk ŁOWMIAŃSKI, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa, 1979.
- ŁOWMIAŃSKI 1984: Henryk ŁOWMIAŃSKI, „Zagadnienie politeizmu słowiańskiego“, *Przegląd Historyczny* 75/4 (1984), s. 655–693.

BIBLIOGRAFIE

- LÜBKE 2008: Christian LÜBKE, „Christianity and Paganism as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers“, in: I. GARIPZANOV, P. GEARY, P. URBAŃCZYK (eds.), *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout: Brepols 2008, s. 189–204.
- LÜBKE 2019: Christian LÜBKE, “Between reception and aversion. The earliest traces of Christianity among the Polabian Slavs”, in: Igor KAŃOLEWSKI – Przemysław URBAŃCZYK – Christian LÜBKE (eds.), *The Dawning of Christianity in Poland and across Central and Eastern Europe: History and the Politics of Memory*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2019, s. 43–56.
- ŁUCZYŃSKI 2014: Michał ŁUCZYŃSKI, „Dwa starosłowiańskie teonimy: psł. *svarožitjь, społab. *p’orënitjь – epitety patronimiczne czy hipokorystyka?“, in: *Onomastica LVIII* (2014), s. 235–252.
- ŁUCZYŃSKI 2020: Michał ŁUCZYŃSKI, *Bogowie dawnych Słowian: Studium onomastyczne*, Kielce: KTN, 2020.
- MACMULLEN 1997: Ramsay MACMULLEN, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven – London: Yale University Press, 1997.
- MACHEK 1947: Václav MACHEK, „L’Essai comparatif sur la mythologie slave“, in: *Revue des Études Slaves* 23 (1947), s. 48–65.
- MALINOWSKI 1944: Bronisław MALINOWSKI, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill 1944.
- MANSIKKA 1922: Viljo Johannes MANSIKKA, *Die Religion der Ostslaven, Th. 1, Quellen*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1922 (ruský překlad: B. Ё. МАНСИККА, *Религия восточных славян*, Москва: ИМЛИ РАН, 2005).
- MAREŠ 1966: František Václav MAREŠ, „Jestliže někdo zabije člověka (?)...‘ (Vita Constantini 15, 10)“, in: *Slavia* 35 (1960), s. 525–530.
- MATUSIAK 1908: Szymon MATUSIAK, *Olimp Polski podług Długosza*, Lwów: nakładem autora, 1908.
- MCCUTCHEON 1997: Russell T. MCCUTCHEON, *Manufacturing Religion: The Discourse on sui generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York 1997.
- MCCUTCHEON 2003: Russell T. MCCUTCHEON, *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*, London – New York 2003.
- MCCUTCHEON 2005: Russell T. MCCUTCHEON (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, New York 2005 (1999).
- MERIGGI 1970: Bruno MERIGGI, „Die Anfänge des Christentums bei den baltischen Slaven“, in: *Das heidnische und christliche Slaventum: Acta II congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratibonensis anno 1967 celebrati*, Bd. 2, Wiesbaden: Harrassowitz, 1970, s. 46–54.
- MEYER 1994: Birgit MEYER, „Beyond Syncretism: Translation and diabolization in the appropriation of Protestantism in Africa“, in: Shaw – Stewart 1994, s. 45–68.
- MIKLOSICH 1865: Franz MIKLOSICH, *Lexicon palaeoslovenico-greaco-latinum: emendatum auctum*, Vindobonae: G. Braumueller, 1862–1865.
- MIKLOSICH 1886: Franz MIKLOSICH, *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*, Wien 1886.
- MILIS 1998: Ludo J. R. MILIS (ed.), *The Pagan Middle Ages*, transl. by Tanis Guest, London: The Boydell Press, 1998.

BIBLIOGRAFIE

- MIŚ 1997: Andrzej Lambert MIŚ, „Przedchrześcijańska religia Rugian“, *Slavia Antiqua* 38 (1997), s. 105–149.
- MODZELEWSKI 1996: Karol MODZELEWSKI, „Omni secunda feria: Księżycowe roki i nieporozumienia wokół Helmolda“, in: Z. Kurnatowska (ed.), *Słowiańszczyzna w Europie*, t. 1, Wrocław 1996, s. 83–88.
- MODZELEWSKI 2017: Karol MODZELEWSKI, *Barbarská Evropa*, Praha: Argo, 2017 [= překlad: Karol MODZELEWSKI, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa: ISKRY, 2004].
- MOSZYŃSKI 1934: Kazimierz MOSZYŃSKI, *Kultura ludowa Słowian II. Kultura duchowa, tom II, zesz. 1*, Kraków 1934 (reprint Warszawa 2010).
- MOSZYŃSKI 1992: Leszek MOSZYŃSKI, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 1992.
- MOSZYŃSKI 2006: Leszek MOSZYŃSKI, „Zagadka staropolańskiej teonimii: czy rzeczywiście Czarnobóg Helmolda był prasłowiańskim szatanem?“, *Studia etymologica Brunensia* 3 (2006), s. 251–261.
- MULDOON 1997: Robert MULDOON (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville 1997.
- NALEPA 1977: Jerzy NALEPA, „Arkona and Rügen: A linguistic contribution to our knowledge of Nordic and West Slav contacts in the early Middle Ages“, in: *Mediaeval Scandinavia* 10 (1977), s. 96–121.
- NAVRÁTILOVÁ 2004: Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004.
- NEŠPOR 2010: Zdeněk R. NEŠPOR, *Příliš slábi ve víře: Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha 2010.
- NIEDERLE 1911: Lubor NIEDERLE, *Život starých Slovanů I/1 (Kap. I. Teritorium, kap. II. Fysický život Slovanů, kap. III. Staroslovanský pohřeb)*, Praha: Bursík & Kohout, 1911.
- NIEDERLE 1921: Lubor NIEDERLE, *Život starých Slovanů III/1 (kap. VIII. Hospodářství a ves, kap. IX. Zaměstnání řemeslná)*, Praha: Bursík & Kohout, 1921.
- NIEDERLE 1924: Lubor NIEDERLE, *Život starých Slovanů II/1 (kap. VI. Víra a náboženství)*, Praha: Bursík & Kohout, 1924 (¹1916).
- NIEDERLE 1925: Lubor NIEDERLE, *Život starých Slovanů III/2 (kap. X. Obchod v zemích slovanských, kap. XI. Vojenství, kap. XII. Umění výtvarná, kap. XIII. Píseň a hudba. Písmo a počítání)*, Praha: Bursík & Kohout, 1925.
- NIEDERLE 1953: Lubor NIEDERLE, *Rukověť slovanských starožitností*, k vydání připravil Jan Eisner, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1953.
- NIERMEYER 2002: J. F. Niermeyer – C. van de Kieft, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus – Lexique latin médiéval – Medieval Latin Dictionary – Mittellateinisches Wörterbuch*, édition remaniée par J. W. J. Burgers, 1–2, Leiden – Boston: Brill, 2002.
- NIL: Dagmar S.WODTKO, Britta IRLINGER and Carolin SCHNEIDER, *Nomina im Indogermanischen Lexikon*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2008.
- NOCK 1933: Arthur D. NOCK, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford: Oxford University Press, 1933.

BIBLIOGRAFIE

- OGUIBÉNINE 2016: Boris OGUIBÉNINE, *L'Héritage du lexique indo-européen dans le vocabulaire Russe: Compléments au Dictionnaire étymologique de la langue russe de Max Vasmer*, Paris: Institut d'études slaves, 2016.
- OSIĘGŁOWSKI 1967: Janisław OSIĘGŁOWSKI, „Początki słowiańskiej Rugii do roku 1168 (Zagadnienia etniczne i polityczne)“, *Materiały Zachodniopomorskie* 13 (1967), s. 239–287.
- PALMISANO & PANNOFINO 2017: Stefania PALMISANO & Nicola PANNOFINO (eds.), *Invention of Tradition and Syncretism in Contemporary Religions: Sacred Creativity*, Cham 2017.
- PALS 2015: Daniel L. PALS, *Osm teorií náboženství*, Praha: Ex Oriente, 2015.
- PAPE 1906: W. PAPE, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, Band 1–3, Braunschweig 1906.
- PASCAL 1976: Pierre PASCAL, *Religion of the Russian People*, London 1976.
- PEŁKA 1987: Leonard J. PEŁKA, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987.
- PETERSOHN 2004: Jürgen PETERSOHN, „Spirituelle Dimensionen der Prüfeninger Vita Bischof Ottos I. von Bamberg“, in: Andreas Bihrer & Elisabeth Stein (Hrsg.), *Nova de Veteribus: Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, Leipzig 2004, s. 453–462.
- PETRULEVICH 2009: Alexandra PETRULEVICH, „On the etymology of *at Jómi, Jumne* and *Jómsborg*“, in: *Namn och bygd* 97 (2009), s. 65–97.
- PETTAZZONI 1946: Raffaele PETTAZZONI, „The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9 (1946), s. 135–151.
- PETTAZZONI 1956: Raffaele PETTAZZONI, *The All-knowing God: Researches into Early Religion and Culture*, London: Methuan, 1956 [repr.: New York: Arno Press, 1978; orig.: *L'onniscienza du Dio*, Torino: Einaudi, 1955].
- PETTS 2011: David PETTS, *Pagan and Christian: Religious Change in Early Medieval Europe*, London: Bristol Classical Press, 2011.
- PIKE 1967: Kenneth L. PIKE 1967, „Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior“, in: Týž, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, The Hague 1967 (¹1958).
- PILÁT 2007: Štefan PILÁT, „Svatý Jiří a slovanská mytologie“, in: *Axis Mundi* 2/1 (2007), s. 17–38.
- PLUSKOWSKI – PATRICK 2005: Aleksander PLUSKOWSKI – Philippa PATRICK, „How do you pray to God?: Fragmentation and Variety in Early Medieval Christianity“, in: Martin CARVER (ed.), *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*, Woodbridge 2005, s. 29–57.
- POITRENAUD 2014: Gérard POITRENAUD, *Cycle et métamorphoses du dieu cerf: le dieu primordial des Celtes et ses avatars*, Toulouse: Lucterios, 2014.
- POLÍVKA 1982: Georg POLÍVKA, „Neue Bertrag zur Roždenica“, in: *Archiv für slavische Philologie* XIV (1892), s. 137–141.
- POTKAŃSKI 2004: Karol POTKAŃSKI, „Wiedomości Długosza o polskiej mitologii“, in: Týž, *Pisma pośmiertne, w opracowaniu i ze wstępem Franciszka Bujaka, posłowie opatrzył Jan M. Piskorski*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2004, s. 321–379.

BIBLIOGRAFIE

- PREISSOVÁ KREJČÍ – MÁČALOVÁ – SKOTÁKOVÁ 2015: Preissová Krejčí – Máčalová – Skotáková (eds.), *Mýty a pověry v každodennosti obyvatel ukrajinského Polesí a Zakarpatí*, Olomouc 2015.
- PRICE 2002: Richard M. PRICE, „The Holy Man and Christianization from the Apocryphal Apostles to St. Stephen of Perm“, in: J. D. HOWARD-JOHNSTON – Paul Anthony HAYWARD (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford: OUP, 2002, s. 215–238.
- PRICE 2010: Simon PRICE, „The Road to ‚Conversion‘: The Life and Work of A. D. Nock“, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 105 (2010), s. 317–339.
- PROVOST-SMITH 2009: P. PROVOST-SMITH, „The New Constantinianism: Late Antique Paradigms and Sixteenth-Century Strategies for the Conversion of China“, in: C. Kendall et al. (eds.), *Conversion to Christianity from late Antiquity to the Modern Age*, Minneapolis 2009, s. 223–258.
- PUKANEC 2009: Martin PUKANEC, „Etymológia mena Svarog a niektoré indické a iránske paralely“, in: *Slavica Slovaca* 44/1 (2009), s. 24–30.
- PYE 1971: Michael PYE, „Syncretism and Ambiguity“, in: *Numen* 18 (1971), s. 83–93.
- RAMBO 1993: Lewis R. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, New Haven – London: Yale University Press, 1993.
- REJZEK 2001: Jiří REJZEK, *Český etymologický slovník*, Praha: Leda, 2001.
- ROCK 2007: Stella ROCK, *Popular Religion in Russia: ‚Double Belief‘ and the Making of an Academic Myth*, London – New York: Routledge, 2007.
- ROSIK 2000: Stanisław ROSIK, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich 11-12 wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000.
- ROSIK 2010: Stanisław ROSIK, *Conversio gentis Pomeranorum: Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław: Chronicon, 2010.
- ROSIK 2020: Stanisław ROSIK, *The Slavic Religion in the Light of 11th- and 12th-Century German Chronicles (Thietmar of Merseburg, Adam of Bremen, Helmold of Bosau): Studies on the Christian Interpretation of Pre-Christian Cults and Beliefs in the Middle Ages*, transl. by Anna Tyszkiewicz, Leiden – Boston: Brill, 2020.
- RÜPKE 2007: Jörg RÜPKE, *Náboženství Římanů*, přel. David Sanetrník, Praha 2007.
- RUSSELL 1996: James C. RUSSELL, *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, Oxford 1996.
- RUTHVEN 2007: Malise RUTHVEN, *Fundamentalism: A Very Short Introduction*, Oxford 2007.
- RŮŽIČKA 2014: Jiří RŮŽIČKA, „Diskurz“, in: Lucie STORCHOVÁ a kol., *Koncepty a dějiny: Proměny pojmů v současné historické vědě*, Praha: Scriptorium, 2014, s. 75–86.
- RYAN 1999: W. F. RYAN, *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.
- RYDVIING 2001: Håkan RYDVIING, „The Problematic Concept of Shamanism“, přednáška, 3. 5. 2011, Maďarské kulturní středisko, Praha.

BIBLIOGRAFIE

- ŘSI: *Řecko staroslověnský index, I. díl: Prolegomena, tabellae synopticae monumentorum slavlicorum, A–I*, hl. redaktorka Emilie Bláhová, Praha: Slovanský ústav AV ČR, v.v.i., 2014. Viz též on-line: <http://gorazd.org/gulliver/>
- SEDAKOVA 2012: Irina A. SEDAKOVA, „The Notion of Fate (Russian судьба) in Slavonic Folk Tradition: An Ethnolinguistic Approach“, in: *Cosmos* 2012/28, s. 1–17.
- SHAW & STEWART 1994: Rosalind SHAW & Charles STEWART (eds.), *Syncretism/anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, London 1994.
- SCHILBRACK 2012: Kevin SCHILBRACK, „The Social Construction of 'Religion' and It's Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald“, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 24 (2012), 97–117.
- SCHILBRACK 2013a: Kevin SCHILBRACK, „After We Deconstruct ‚Religion‘, Then What? A Case for Critical Realism“, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 25 (2013), 107–112.
- SCHILBRACK 2013b: Kevin SCHILBRACK, „What Isn't Religion?“, in: *Journal of Religion* 93/3 (2013), 291–318.
- SCHILBRACK 2017: Kevin SCHILBRACK, „A realist social ontology of religion“, in: *Religion* 47/2 (2017), 161–178.
- SCHILBRACK 2018: Kevin SCHILBRACK, „What Does the Study of Religion Study?“, in: *Harvard Theological Review* 111/3 (2018), 451–458.
- SCHILBRACK 2019: Kevin SCHILBRACK, „Imagining 'Religion' in Antiquity: A How To“, in: Nickolas ROUBEKAS (ed.), *Theorizing 'Religion' in Antiquity*, London: Equinox, 2019.
- SCHMITT 2007: Jean-Claude SCHMITT, *Svatý chrt: Guinefort, léčitel dětí ze 13. století*, Praha: Academia, 2007.
- SCHOLTE 1984: B. SCHOLTE, „Reason and Culture: The Universal and the Particular Revisited“, in: *American Anthropologist, New Series* 86/4 (1984), 960–965.
- SIKORSKI 2018: Dariusz Andrzej SIKORSKI, *Religie dawnych Słowian: Przewodnik dla dezorientowanych*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2018.
- SJS 1–5: *Slovník jazyka staroslověnského = Lexicon Linguae Palaeoslovenicae* 1–5 (1: а-ѣ; 2: к-о; 3: п-р; 4: с-ѵ; 5: *Addenda et corrigenda*), Praha: Slovanský ústav AV ČR, v.v.i., 1966, 1973, 1982, 1997, 2016. Viz též on-line: <http://gorazd.org/gulliver/>
- SKOVGAARD-PETERSEN 2000: Inge SKOVGAARD-PETERSEN, „Saxo, the clericus of Absalon“, in: Karsten FRIIS-JENSEN – Inge SKOVGAARD-PETERSEN (eds.), *Archbishop Absalon of Lund and his World*, Roskilde: Roskilde Museums Forlag, 2000, s. 181–193.
- Słownik staropolski*: Stanisław URBAŃCZYK (ed.), *Słownik staropolski*, tom I–XI, Kraków: IJP PAN, 1953–2002.
- SŁUPECKI 1993: Leszek Paweł SŁUPECKI, „Słowiańskie posągi bóstw“, in: *Kwartalnik historii kultury materialnej* (1993/1), s. 33–67.
- SŁUPECKI 1994: Leszek Paweł SŁUPECKI, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 1994.
- SŁUPECKI 2000: Leszek Paweł SŁUPECKI, „Jómsvikingalog, Jómsvikings, Jomsborg/Wolin and Danish Circular Strongholds“, in: P. URBAŃCZYK (ed.), *The Neighbours of Poland in the 10th Century*, Warsaw 2000, s. 49–59.

BIBLIOGRAFIE

- SŁUPECKI 2016: Leszek Paweł SŁUPECKI, „Trzy zapożyczone motywy w żywotach św. Ottona z Bambergu. Beda Czcigodny, Sulpicjusz Sewerus i Ammianus Marcellinus jako tło źródeł mówiących o nawrócenia Pomorzan?“, in: M. RĘBKOWSKI (ed.), *Wolińskie Spotkania Mediewistyczne III: Kościoły w dobie chrystianizacji*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2016, s. 89–102.
- SMITH 1962, W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis 1962.
- SMITH 1978: Jonathan Z. SMITH, *Map is not a Territory*, Leiden 1978.
- SMITH 1982: Jonathan Z. SMITH, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982.
- SOBOTKA 1882: Primus SOBOTKA, „Perun na nebi a praotec Přemysl na zemi“, in: TÝŽ, *Výklady prstonárodní z oboru jazykozpytu, bájesloví, psychologie národní*, Praha 1882, s. 31–43.
- SOMMER 2001: Petr SOMMER, *Začátky křesťanství v Čechách: Kapitoly z dějin raně středověké duchovní kultury*, Praha: Garamond, 2001.
- SOSZYŃSKI 1984: J. SOSZYŃSKI, „Święty Wit a Świętowit Rugijski: Z dziejów legendy“, *Przegląd Humanistyczny* 9/10 (1984), s. 133–139.
- SOUKUP 1898: Jan SOUKUP, „Příspěvky bájeslovné (Skřítěk, Domovní had, Veles, Zmek, Perchta)“, in: *Český lid* 7/5 (1898), s. 353–354.
- SSS: Gerard LABUDA et al., *Słownik starożytności słowiańskich: Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych*, tom I–VIII, Wrocław, Warszawa, Kraków: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1961–1991.
- STARÝ 2014: Jiří STARÝ, „Pohanské náboženství ve staroseverských krajových zákonících: několik případových studií k době náboženského přechodu“, in: *Religio: revue pro religionistik* 22/2 (2014), s. 179–210.
- STEPHANUS 1954: Henricus STEPHANUS, *Theasurus Graecae Linguae*, vol. I–X, Graz 1954 (¹1829).
- STEWART 1999: Charles STEWART, „Syncretism and its Synonyms: Reflections on Cultural Mixture“, in: *Diacritics* 29/3 (1999), s. 40–62.
- STEWART 2007: Charles STEWART, „Creolization: History, Ethnography, Theory“, in: TÝŽ (ed.), *Creolization: History, Ethnography, Theory*, Walnut Creek, CA 2007, s. 1–25.
- STRMISKA 2003: Michael STRMISKA, „The Evils of Christianization: A Pagan Perspective on European History“, in: T. WADDELL (ed.), *Evil and Wickedness: Media, Film and Popular Culture*, New York 2003, s. 59–72.
- SZCZEPANIK 2013: Paweł SZCZEPANIK, „Wczesnośredniowieczne figurki wielotwarzowe z terenów basenu Morza Bałtyckiego – dowód kontaktów międzykulturowych czy uniwersalny fenomen?“, in: *Archaeologia Historica Polona* 21 (2013), s. 49–60.
- SZCZEPANIK 2015: Paweł SZCZEPANIK, „Wojenne wyprawy Świętowita. Mit i jego materialne przedstawienie“, in: Maciej FRANZ – Karol KOŚCIELNIAK – Zbigniew PILARCZYK (eds.), *Mare Integrans. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego, Tom VII: Migracje. Podróże w dziejach, Starożytność i średniowiecze*, Toruń 2015, s. 175–188.

BIBLIOGRAFIE

- SZUCHIEWICZ 1908: Włodzimierz SZUCHIEWICZ, *Huculszczyzna*, tom 4, Lwów 1908.
- SZYJEWSKI 2003: Andrzej SZYJEWSKI, *Religia Słowian*, Kraków: WAM, 2003.
- SZYMAŃSKI 1996: Wojciech SZYMAŃSKI; „Posąg ze Zbrucza i jego otoczenia: Lata badań, lata wątpliwości“, *Przegląd Archeologiczny* 44 (1996), s. 75–116.
- ŠAFAŘÍK 1865: Pavel Josef ŠAFAŘÍK, *Sebrané spisy III: Rozpravy z oboru věd slovanských*, ed. Josef Jireček, Praha: Bedřich Tempský, 1865.
- ŠOLLE 1996: Miloš ŠOLLE, *Od úsvitu křesťanství ke sv. Vojtěchu*, Praha: Vyšehrad, 1996.
- TAFT 2011: Robert F. TAFT, *Stručné dějiny byzantské liturgie*, Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2011.
- TAMBIAH 1990: Stanley J. TAMBIAH, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- TÉRA 2009: Michal TÉRA, *Perun: Bůh hromovládce – Sonda do slovanského archaického náboženství*, Praha: Pavel Mervart, 2009.
- TÉRA 2014: Michal TÉRA, *Vyprávění o minulých letech: Nestorův letopis ruský – Nejstarší staroruská kronika*, přeložil, úvodní studií a poznámkami a komentáři opatřil Michal Téra, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014.
- THOMSON 1993: Francis J. THOMSON, *The Reception of Byzantine Culture in Medieval Russia*, Aldershot 1993.
- TILLE 1899: Alexander TILLE, *Yule and Christmas: Their Place in the Germanic Year*, London: David Nutt, 1899.
- TLL: *Thesaurus Linguae Latinae (TLL) Online* (n.d.), Berlin – Boston: De Gruyter [on-line zdroj: [https://www.degruyter.com/view/db/tll#:~:text=The%20Thesaurus%20Linguae%20Latinae%20\(TLL,its%20kind%20on%20the%20market](https://www.degruyter.com/view/db/tll#:~:text=The%20Thesaurus%20Linguae%20Latinae%20(TLL,its%20kind%20on%20the%20market))].
- TOBOLKA 1894: Zdeněk V. TOBOLKA, „O Velesovi“, in: *Český lid* 3/6 (1894), s. 529–533.
- TOLSTAJA 2007: Světlana M. TOLSTAJA, „Postuláty moskevské etnolingvistiky“, in: *Slovo a smysl* 4/8 (2007), 322–340.
- TOMÁŠEK 2013: Jan TOMÁŠEK, *Obodritský státotvorný proces ve středoevropské dimenzi (789–1178)*, diplomová práce, Praha: FF UK, 2013.
- TRDINA 1858: Janez TRDINA, „Narodne poveisti iz staroslovinskoga bajeslovja“, in: *Neven: Zabavan*, PFB *Болон. собр. № 113/435an i znansten list* 7/4 (1858), s. 60–62.
- TŘEŠTÍK 1997: Dušan TŘEŠTÍK, *Počátky Přemyslovců: Vstup Čechů do dějin (530–935)*, Praha: NLN, 1997.
- TŘEŠTÍK 2008: Dušan TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů: Tři studie ke „Starým pověstem českým“*, Praha: NLN, 2008.
- TYLOR 1871: Edward B. TYLOR, *Primitive Cultures: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, vol. 1, London 1871.
- URBAŃCZYK 1991: Stanisław URBAŃCZYK, *Dawni Słowianie: Wiara i kult*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991.
- URBAŃCZYK 2005: Przemysław URBAŃCZYK, „The Politics of Conversion in North Central Europe“, in: Martin Carver (ed.), *The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*, Woodbridge 2005, 15–27.

BIBLIOGRAFIE

- URBAŃCZYK 2008: Przemysław URBAŃCZYK, "Slavic and Christian identities during the transition to Polish statehood", in: I. GARIPZANOV, P. GEARY, P. URBAŃCZYK (eds.), *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Turnhout: Brepols, 2008, s. 205–222.
- URBAŃCZYK 2011: Przemysław URBAŃCZYK (ed.), „Neslované“ o počátcích Slovanů, přel. Ivo Štefan, Praha 2011.
- VAN DER LEEUW 1986: Gerardus VAN DER LEEUW, „The Dynamic of Religions: Syncretism, Mission“, in: TÝŽ, *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*, transl. by J. E. Turner, Princeton: PUP, 1986 (1933), s. 609–612.
- VAN DER TOORN 1999: Karel VAN DER TOORN, Bob BECKING, Pieter W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of deities and demons in the Bible*, Leiden: Brill, 1999.
- VÁŇA 1990: Zdeněk VÁŇA, *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha: Panorama, 1990.
- VASMER 1955: Max VASMER, *Russisches Etymologisches Wörterbuch* 1–3, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1955.
- VAŠICA 1960: Josef VAŠICA, „Církevněslovanský penitenciál českého původu“, in: *Slavia* 29/1 (1960), s. 31–48.
- VAŠICA 2014: Josef VAŠICA, *Literární památky epochy velkomoravské (863–885)*, k vydání připravila Zoe Hauptová, Praha: Vyšehrad, 2014 (1966).
- VAVŘÍNEK 1963: Vladimír VAVŘÍNEK, *Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje*, (Rozpravy Čs. Akademie věd 73/7), Praha: ČSAV, 1963.
- VAVŘÍNEK 2013: Vladimír VAVŘÍNEK, *Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem*, Praha: Vyšehrad, 2013.
- VENDRYES 1935: Joseph VENDRYES, „L'unité en trois personnes chez les Celtes“, in: *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 79/3 (1935), s. 324–341.
- VERNADSKY 1946: George VERNADSKY, *A History of Russia, vol. 2: Kievan Russia*, New Haven – London 1946.
- VERSNEL 2011: H. S. VERSNEL, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden: Brill, 2011.
- VÍTEK 2010: Tomáš VÍTEK, *Věštění v antickém Řecku I: Od věštců k losům*, Praha: Hermann & synové, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO 2015: Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago 2015.
- VON STUCKRAD – WIJSEN 2016: Kocku VON STUCKRAD – Frans WIJSEN (eds.), *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, Leiden – Boston 2016.
- VON STUCKRAD 2015: Kocku VON STUCKRAD, *The Scientification of Religion: A Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*, Boston – Berlin 2015.
- WATKINS 2007: C. S. WATKINS, *History and the Supernatural in Medieval England*, Cambridge: Cambridge UP, 2007.
- WELLENDORF 2018: Jonas WELLENDORF, *Gods and Humans in Medieval Scandinavia: Retying the Bonds*, Cambridge: CUP, 2018.
- WEST 2006: Martin L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford 2006.

BIBLIOGRAFIE

- WIENECKE 1927: Erwin WIENECKE, „Czorneboh und Bieleboh: Eine quellenkritische Studie aus dem Gebiet der slawischen Religionsgeschichte“, *Bautzener Geschichtshefte* 4/6 (1927), s. 205–240.
- WIENECKE 1940: Erwin WIENECKE, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Berlin 1940.
- WIHODA 2018: Martin WIHODA, „Od křtu českých knížat k christianizaci Čechů“, in: Martin WIHODA – Ivo ŠTEFAN (eds.), *Kostel Panny Marie na Pražském hradě: Dialog nad počátky křesťanství v Čechách*, *Prameny české historie* 3, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2018, s. 131–145.
- WIRSKI 1997: A. WIRSKI, „Bóstwo morskie pogańskich Pomorzan“, in: *Krzyżowcy, kronikarze, dyplomaci*, *Gdańskie studia z dziejów średniowiecza* 4 (1997), s. 309–327.
- WITCZAK 1994: Krzysztof T. WITCZAK, „Ze studiów nad religią Prasłowian: Prapolska Nyja a grecka Enyo“, in: *Slavia Occidentalis* 51 (1994), s. 124–132.
- WITZEL 2012: E. J. Michael WITZEL, *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford 2012.
- WOOD – ARMSTRONG 2000: Ian WOOD – Guyda ARMSTRONG (eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout 2000.
- WOOD 2001: Ian WOOD, *The Missionary Life: Saints and Evangelisation of Europe, 400–1050*, London 2001.
- WOOD 2013: Ian WOOD, „The Pagans and the Other: Varying Presentations in the Early Middle Ages“, in: *Network and Neighbours* 1 (2013), s. 1–22.
- ZÍBRT 1995: Čeněk ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku: Indiculus superstitionum et paganiarum*, Praha: Vyšehrad, 1995 (1895).
- ZÍBRT 2006: Čeněk ZÍBRT, *Veselé chvíle v životě lidu českého*, uspořádala, doplnila, úvodem, poznámkami opatřila Zdena Hochová-Brožíková, Praha: Vyšehrad, 2006 (1950).
- ZNAYENKO 1991: Myroslava T. ZNAYENKO, „On the Concept of Czernobog and Bielbog in Slavic Mythology“, *Acta Slavica Iaponica* 9–11 (1991), s. 178–185.

Cyrilice

- АГАПКИНА 2002: Татьяна А. АГАПКИНА, *Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл*, Москва 2002.
- АЗБУКИН 1898: Михаил П. АЗБУКИН, *Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе (XI-XIV вв.)*, Варшава 1898.
- АНИЧКОВ 1903–1905: Евгений АНИЧКОВ, *Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян*, ч. 1–2, СПб. 1903–1905.
- АНИЧКОВ 1914: Е. В. АНИЧКОВ, *Язычество и древняя Русь*, СПб.: Стасьюлевич, 1914 [druhé, komentované vydání: Москва: Академический проект, 2009; reprint: СПб.: СверхНовая Былина Мир русского слова, 2015].
- АФАНАСЬЕВ 1865–1869: Александр Н. АФАНАСЬЕВ, *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов*. том 1–3, Москва 1865–1869.
- БАРАНКОВА 2008: Г. С. БАРАНКОВА, „К истории рукописной традиции Изборника Святослава 1073 года: Софийский список XV в.“, in: *Кирило-Методиевски студии*, София 2008, s. 45–53.
- БАРАНКОВА, САВЕЛЬЕВА & САПОЖНИКОВА 2013: Г. С. БАРАНКОВА, Н. В. САВЕЛЬЕВА & О. С. САПОЖНИКОВА (eds.), *Антология памятников литературы домонгольского периода в рукописи XV. в.: Софийский сборник*, Москва 2013.
- БЕРНШТАМ 1989: Т. А. БЕРНШТАМ, „Русская народная культура и народная религия“, in: *Советская этнография* (1/1989), s. 91–100.
- БЕРНШТАМ 2007: Татьяна А. БЕРНШТАМ, *Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии*, СПб. 2007.
- БОБРОВ 2009: А. Г. БОБРОВ, „К вопросу о древнерусском двоеверии“, in: *Japanese Slavic and East European Studies* 30 (2009), s. 59–79.
- БУЛАНИН 1991: Дмитрий М. БУЛАНИН, *Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв.*, München 1991.
- БУСЛАЕВ 1861: Ф. И. БУСЛАЕВ, *Историческая хрестоматия: церковно-славянского и древне-русского языков*, Москва 1861.
- ВАЛЕНЦОВА 2016: Марина М. ВАЛЕНЦОВА, *Народный календарь чехов и словаков: Этнолингвистический аспект*, Москва 2016.
- ВАСИЛЬЕВ 1995: М. А. ВАСИЛЬЕВ, „«Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica“, in: *Славяноведение* 2/1995, s. 12–21.
- ВАСИЛЬЕВ 1999: М. А. ВАСИЛЬЕВ, „Канун крещения Руси: Проводы – похороны киевских кумиров Перуна и Волоса“, in: *Славяноведение* 6 (2000), s. 79–84.
- ВАСИЛЬЕВ 1999: М. А. ВАСИЛЬЕВ, *Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром, Языческая реформа князя Владимира*, Москва 1999.

BIBLIOGRAFIE

- ВВЕДЕНСКИЙ 2014: А. М. ВВЕДЕНСКИЙ, „Почему в пантеоне Владимира не было бога Волоса?“, in: *Ладога в контексте истории и археологии Северной Евразии: Сборник статей памяти Дмитрия Алексеевича Мачинского*, СПб.: Нестор-История, 2014, s. 200–225.
- ВИНОГРАДОВА – ЛЕВКИЕВСКАЯ – ТОЛСТАЯ 2000: Л. Н. ВИНОГРАДОВА, Е. Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ & С. М. ТОЛСТАЯ (eds.), *Славянский и балканский фольклор: Народная демонология*, Москва 2000.
- ВИНОГРАДОВА – ЛЕВКИЕВСКАЯ 2012: *Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века, том II: Демонологизация умерших людей*, Москва 2012.
- ВИНОГРАДОВА – ТОЛСТАЯ 1990: Л. С. ВИНОГРАДОВА – С. М. ТОЛСТАЯ, „Мотив уничтожения-проводов нечистой силы“, in: В. В. ИВАНОВ – Л. Г. НЕВСКАЯ (eds.), *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Пограбальный обряд*, Москва 1990, s. 99–118.
- ВИНОГРАДОВА & ТОЛСТАЯ 1990: Л. С. ВИНОГРАДОВА & С. М. ТОЛСТАЯ, „Мотив уничтожения-проводов нечистой силы“, in: В. В. ИВАНОВ & Л. Г. НЕВСКАЯ (eds.), *Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Пограбальный обряд*, Москва 1990: s. 99–118.
- ВИНОГРАДОВА 2000: Л. Н. ВИНОГРАДОВА, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*, Москва 2000.
- ГАЛЬКОВСКИЙ 2013: Николай М. ГАЛЬКОВСКИЙ, *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, том II: Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе*, Москва 2013 (1913¹).
- ГОЛУБИНСКИЙ 1904: Е. Е. ГОЛУБИНСКИЙ, *История русской церкви, том 1*, Москва 1904.
- ГРЕКОВ 1949: Борис Дмитриевич ГРЕКОВ, *Киевская Русь*, 4-е изд., Москва 1949.
- ДАРКЕВИЧ 1995: В. П. ДАРКЕВИЧ, „К вопросу о двоеверии в Древней Руси“, in: *Восточная Европа в древности и средневековье: Язычество, христианство, церкви*, Москва 1995, s. 11–14.
- ЕССЯ: *Этимологический словарь славянских языков, том 1–37*, Москва: Наука, 1975–2011.
- ЖИВОВ 1993: В. М. ЖИВОВ, „Двоеверие и особый характер русской культурной традиции“, in: *Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого*, Москва 1993, s. 50–59.
- ЗАМАЛЕЕВ 1996: А. Ф. ЗАМАЛЕЕВ, „О языческой традиции в духовной жизни Киевской Руси“, in: ТУЖ, *Лепты: Исследования по русской философии*, СПб. 1996, s. 14–21.
- ЗЕЛЕНИН 1995: Д. К. ЗЕЛЕНИН, *Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки*, Москва 1995 (¹1916).
- ЗУБОВ 2005: Микола Іванович ЗУБОВ, *Слов'янські повчання проти язичництва в лінгвотекстологічному висвітленні, дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук, Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова*, Одеса 2005.
- ИВАНОВ – ТОПОРОВ 1988: В. В. ИВАНОВ & В. Н. ТОПОРОВ, „Род“, in: *Мифы народов мира, том 2*, Москва 1988, s. 384–385.
- ИВАНОВ – ТОПОРОВ 1974: В. В. ИВАНОВ & В. Н. ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва 1974.
- КАГАРОВ 1918: Е. Г. КАГАРОВ, *Религия древних славян*, Москва 1918.

BIBLIOGRAFIE

- КАРПОВ 2008: А. В. КАРПОВ, *Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках*, СПб.: Алетеия, 2008.
- КЛЕЙН 2017: Лев С. КЛЕЙН, *Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества*, СПб. 2017 (2004).
- КУЗНЕЦОВА 1998: В.С. КУЗНЕЦОВА, *Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции*, Новосибирск: СО РАН, 1998.
- ЛЕВИН 2004: Ив ЛЕВИН, *Двоеверие и народная религия в истории России*, Москва 2004.
- ЛОМА 2015: Александар ЛОМА, „Вила – олицетворенное неистовство, или что-то другое?“, in: Irena JANUŠKOVÁ & Helena KARLÍKOVÁ (eds.), *Etymological research into Old Church Slavonic: Proceedings of the Etymological Symposium Brno 2014, 9-11 September 2014*, Praha 2015, s. 245–269.
- ЛУКИН 2013: П. В. ЛУКИН, „Языческая реформа Владимира Святославича в Начальном летописании: устная традиция или литературная реминисценция?“, in: *Древнейшие государства Восточной Европы*, Москва 2013, s. 326–352.
- МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ) 1995: митрополита МАКАРИЙ (М. П. БУЛГАКОВ), *История русской церкви*, 12 томов, том 2, Москва 1995 [1877].
- МАНСИККА 2005: В. Й. МАНСИККА, *Религия восточных славян*, Москва: ИМЛИ РАН, 2005 (překlad německého originálu: Viljo Johannes Mansikka, *Die Religion der Ostslaven, Th. 1, Quellen*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1922).
- МИРОНЧИКОВ 1969: Леонид Титович МИРОНЧИКОВ, „К вопросу периодизации язычества по Слову Григория“, in: *Древности Белоруссии: Доклады конференции по археологии Белоруссии (Март 1969)*, Минск 1969: 465–470.
- МИУРА 2008: Каёхару МИУРА, „Языческий культ Рода и рожаниц в Древней Руси по памятникам учительной литературы“, in: Н. В. ПОНЫРКО (ed.), *Труды Отдела древнерусской литературы*, том 58, СПб. 2008, s. 513–533.
- МУСИН 1991: А. Е. МУСИН, „К характеристике русского средневекового мировоззрения (Проблема ‚двоеверия‘: Методологический аспект)“, in: *Реконструкция древних верований: Источники, метод, цель: Тезисы докладов*, СПб. 1991, s. 205–211.
- НИКОЛЬСКИЙ 1930: Николай М. НИКОЛЬСКИЙ, *История русской церкви*, Москва 1930,.
- НОВИЧКОВА 1995: Татьяна А. НОВИЧКОВА, *Русский демонологический словарь*, Москва 1995.
- ПЕТРУХИН 1996: В. Я. ПЕТРУХИН, „Древнерусское двоеверие: Понятие и феномен“, in: *Славяноведение* 1 (1996), s. 44–47.
- ПЕТРУХИН 2000а: В. Я. ПЕТРУХИН, „«Боги и бесы» русского средневековья: Род, Рожаницы и проблема древнерусского двоеверия“, in: Виноградова, Левкиевская & Толстая 2000 (eds.), *Славянский и балканский фольклор: Народная демонология*, Москва 2000, s. 314–343.
- ПЕТРУХИН 2000б: В. Я. ПЕТРУХИН, *Из истории русской культуры, том I: Древняя Русь – Народ. Князя. Религия*, Москва 2000.
- ПЕТРУХИН 2004: В. Я. ПЕТРУХИН, „Проводы Перуна: Древнерусский ‚фольклор‘ и византийская

BIBLIOGRAFIE

- традиция“, in: *Язык и культуры: Семантика и грамматика*, Москва 2004, s. 248–255.
- ПОДСКАЛЬСКИ 1996: Герхард ПОДСКАЛЬСКИ, *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)*, издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода, перевод А. В. Назаренко, СПб. 1996.
- ПОМЕРАНЦЕВА 1975: Э. В. ПОМЕРАНЦЕВА, *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, Москва: Наука, 1975.
- ПРОПП 1963: В. Я. ПРОПП, *Русские аграрные праздники*, Ленинград 1963.
- РУСАНОВА – ТИМОЩУК 1986: И. РУСАНОВА – Б. ТИМОЩУК, „Збручское святилище (предварительное сообщение)“, in: *Советская археология* 4 (1986), s. 90–99.
- РЫБАКОВ 1967: Б. А. РЫБАКОВ, „Русалии и бог Симаргл-Переплут“, in: *Советская этнография* 1967/2, s. 91–116.
- РЫБАКОВ 1974: Б. А. РЫБАКОВ, „Языческое мировоззрение русского средневековья“, in: *Вопросы истории* 1 (1974), s. 3–30.
- РЫБАКОВ 1981: Б. А. РЫБАКОВ, *Язычество древних славян*, Москва: Наука, 1981 [poslední vydání: Москва: Академический проект, 2015].
- РЫБАКОВ 1987: Б. А. РЫБАКОВ, *Язычество древней Руси*, Москва: Наука, 1987 [poslední vydání: Москва: Академический проект, 2015].
- САВЕЛЬЕВА 2010: Н. В. САВЕЛЬЕВА, „Слово о твари и дни, рекомом неделя в Софийском сборнике“, in: *Труды Отдела древнерусской литературы LXI*, СПб. 2010: s. 429–451.
- СД 1–5: *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*, том 1–5, под редакцией Н. И. Толстого, Москва: Международные отношения, 1995–2012.
- СДРЯ 1–8: *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)*, том I–XI, Москва: Наука, 1988–2016.
- СКИКДР: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.) Ленинград: Наука, 1987; Вып. 2–3 (вторая половина XIV – XVI в.), Ленинград.: Наука, 1988–1989. [online verze: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4737>]
- СМИРНОВ 1909: Сергей И. СМIRНОВ, „Бабы богомерзкие“, in: *Сборник статей, посвящённых Василию Осиповичу Ключевскому его учениками, друзьями и почитателями ко дню тридцатилетия его профессорской деятельности в Московском Университете (5 декабря 1879–5 декабря 1909 года)* Москва 1909, s. 217–243.
- СОБОЛЕВСКИЙ 1910: А. И. СОБОЛЕВСКИЙ, *Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии*, СПб. 1910.
- СОБОЛЕВСКИЙ 1928: А. И. СОБОЛЕВСКИЙ, „Из истории древне-славянской письменности III. К слову о твари“, in: *ИОРЯС*, Москва 1928.
- СОЛОВЬЁВ 1851: Сергей Михайлович СОЛОВЬЁВ, *История России с древнейших времён, том 1*, Москва 1851.
- Срезн. 1–3: Измаил Иванович Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, том 1–3, Москва 1890–1912 (reprint 1989).

BIBLIOGRAFIE

- СРЕЗНЕВСКИЙ 1855: Измаил Иванович СРЕЗНЕВСКИЙ, *Роженуцы у славян и других языческих народов*, Москва 1855.
- СРЕЗНЕВСКИЙ 1863: Измаил Иванович СРЕЗНЕВСКИЙ, *Древние памятники русскаго письма и языка*, Москва 1863.
- СРЯ XI-XVII 1–30: *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, том 1–30. Москва: Наука, 1975–2015.
- Толстой 1995: Никита И. Толстой, *Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва 1995.
- Толстой 1998: Никита И. Толстой, „Язычество и христианство древней Руси“, in: *Тýž, Избранные труды, том II: Славянская литературноязыковая ситуация*, Москва 1998, s. 422–430.
- Топорков 1997: А. Л. Топорков, *Теория мифа в русской филологической науке XIX века*, Москва: Индрик, 1997.
- ТРУБАЧЕВ 1994: О. Н. ТРУБАЧЕВ, „Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания (по поводу новой книги: Leszek Moszyński, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der Slavischen Sprachwissenschaft*, Böhlau Verlag, Köln – Weimar – Wien, 1992)“, in: *Вопросы языкознания* 1994, s. 3–15.
- УСПЕНСКИЙ 1982: Борис А. УСПЕНСКИЙ, *Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского*, Москва 1982.
- ФЛОРОВСКИЙ 1937: Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, *Пути русского богословия*, Paris 1937.
- ХАМАЙКО 2007: Наталя ХАМАЙКО, „Древнерусское ‚двоеверие‘: происхождение, содержание и адекватность термина“, in: *Ruthenica VI (2007)*, s. 86–114.
- ЧАУСИДИС 2000: Никос ЧАУСИДИС, „Дажбог во хрониката на Малала и неговите релации со други средновековни и фолклорни избори“, in: *Studia Mythologica Slavica* 3 (2000), s. 23–42.
- ЧЕРНЕЦОВ 1994: А. В. ЧЕРНЕЦОВ, „Двоеверие: мираж или реальность?“, in: *Живая старина* 4 (1994), s. 16–19.
- ЧИЧЕРОВ 1957: В. И. ЧИЧЕРОВ, *Зимний период русского земледельского календаря XVI–XIX веков*, Москва 1957.
- ЩАПОВ 1906: А. П. ЩАПОВ, „Смесь христианства с язычеством и ересям в древнерусских народных сказаниях о мире“, in: *Сочинения*, том. 1, СПб. 1906 [původně jako: АНОНИМ, „Смесь христианства с язычеством и ересями в древне-русских народных сказаниях о мире“, in: *Православный собеседник* ч. 1 (1861), s. 249–283].
- ЩАПОВ 2003: Я.Н. ЩАПОВ, *Письменные памятники истории Древней Руси = Monuments of history of Old Rus': Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания*, под ред. Я.Н. Щапова, СПб.: БЛИЦ, 2003.
- ЩЕКИН 2005: Алексей Сергеевич ЩЕКИН, *Лингвотекстологическое исследование "Слова святого Григория изобретено в толцех"*, диссертация, Санкт-Петербургский государственный университет, СПб. 2005.